

Semplicità e forma battesimale della fede nel «corpus» ascetico di Basilio di Cesarea

di Milena Mariani

In Basil of Caesarea the argument of the «simplicity of faith» – repeatedly addressed in the history of spirituality and religion – acquires a characterization of great interest. It is mentioned in the debate with Eunomius, brought up again in the aesthetic *corpus* and acquires the meaning of the both doctrinal and spiritual «symbolic shape of the faith», based on the sacramental celebration and assumed as criterion of truth of the Christian experience in its various expressions, including the exercise of theology. This conclusion is reached by examining the recurrence of the syntagma, which is not new (see the anti-philosophical polemic in the *Vita di Antonio* and the elaboration of the theme «simplicity of heart») but reinterpreted in a perspicacious manner by Basil. An analysis of the typical correlation between *haplotēs* and the baptismal celebration follows. In the end we will address «imitation» and «memory» as means towards an historical implementation of the «simplicity of faith».

L'espressione «semplicità della fede» compare periodicamente nella storia della spiritualità cristiana e della teologia e non certo, di solito, per richiamare la necessaria convergenza delle due entro un'unica forma della fede.¹ Spesso, anzi, intorno alla pretesa di semplicità si coagula l'opposi-

Abbreviazioni: *Bapt* = *De baptismo*: PG 31, 1513-1628; *CE* = *Contre Eunome*: SC 299 e 305; COURTOTTE = *Lettres*, ed. Y. COURTOTTE, Paris 1957-1966; *DS* = *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1937-1995; *GLNT* = *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965-1992; *PG* = *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, Parisii 1857-1866; *RB* = *Regulae brevius tractatae*: PG 31, 1052-1305; *RF* = *Regulae fusius tractatae*: PG 31, 889-1052; *RM* = *Moralia*: PG 31, 692-869; *SC* = *Sources Chrétiennes*, Paris 1941-; *SS* = *Sur le Saint Esprit*: SC 17 bis. La traduzione dei testi citati è opera di chi scrive.

¹ Alcuni episodi, soprattutto d'epoca medievale e moderna, si trovano accennati nell'ampia voce *Simplicité* del *Dictionnaire de Spiritualité* curata da Y. DE ANDIA - V. DESPREZ - M. DUPUY (*DS* 14 [1990], coll. 902-909, cfr. coll. 920-921). In epoca patristica, segnali di reciproca 'insofferenza' sono riscontrabili già in Tertulliano, Clemente e Origene, come sottolinea G. SFAMENI GASPARRO, *Fede, rivelazione e gnosi nel cristianesimo e nello gnosticismo*, in G. SFAMENI GASPARRO, *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984, pp. 54-57 (doveroso ricordare in proposito la traccia lasciata da H.A. WOLFSON, *La filosofia dei Padri della Chiesa, I: Spirito, Trinità, Incarnazione*, trad. it., Brescia 1978 [ed. or. 1964²], pp. 99-130). Momenti significativi del confronto, compresi tra XIII e XVI secolo, sono indagati da G. MOIOLI, «*Sapere teologico*» e «*sapere*» proprio del cristiano. *Nota per un capitolo di storia della letteratura spirituale e della teologia*, in «La Scuola Cattolica», 106 (1978), pp. 569-596. La progressiva divaricazione tra teologia e spiritualità viene criticamente esaminata da V. LAZZERI in apertura al saggio *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*, Milano 1994, pp. 6-27. Della diffidenza in nome della fede e della 'semplice' fede nei confronti della specializzazione critica della teologia si è occupato anche P. SEQUERI, *L'istituzione teologica*, in G. ANGELINI et al., *Il teologo*, Milano 1989, pp. 7-24.

zione di sedicenti 'spirituali' ai procedimenti critici della teologia, anche quand'essi siano del tutto legittimamente praticati e si mantengano lontani da vuote sofisticherie. Dall'altro versante, una qualche «teologia» tende a distinguersi così risolutamente dalla fede dei 'semplici' da smarrire l'ineludibile riferimento alla forma comune della fede stessa. Si tratta, dunque, di una questione nodale negli equilibri interni alla fede cristiana e alle sue diverse espressioni, come in anni recenti ha sottolineato con la consueta acutezza Hans Urs von Balthasar,² invitando a superarne la frettolosa iscrizione nel registro di una spiritualità malintesa e restituendo alla teologia un argomento di insospettabile fecondità critica.

La presente ricerca indaga la questione in alcuni scritti di Basilio di Cesarea (329 ca. - 379), uomo dalla personalità poliedrica e insieme fortemente unitaria, asceta e riorganizzatore dell'esperienza monastica, abile e coraggioso Vescovo, intellettuale e teologo. La sua opera rappresenta un terreno particolarmente favorevole per sondare le modalità secondo cui si configurano la spiritualità cristiana e l'elaborazione teologica nel quarto secolo. In realtà Basilio può essere considerato un testimone autorevole dell'unità di fatto e di diritto dei due processi che si acutizzano in quella stagione ecclesiale, vale a dire la precisazione della forma dottrinale della fede cristiana, che avviene non senza profonde lacerazioni, e l'identificazione della figura cristiana della spiritualità, che si delinea confrontandosi soprattutto con le proposte sapienziali delle riedizioni del platonismo e con i variegati volti della sempre suadente gnosi. Le dimensioni dottrinale e spirituale della fede e della teologia, che la successiva evoluzione nell'Occidente cristiano ha finito col far apparire per lo meno parallele, si ritrovano in lui vitalmente interdipendenti e reciprocamente irrinunciabili nella costituzione della forma della fede cristiana.

Precisamente a questa unità allude il sintagma «semplicità della fede» (*haplotēs tēs pisteōs*), secondo quanto risulta dall'indagine del *corpus* ascetico del Cappadoce. Lo consideriamo nella sua interezza, stando con particolare attenzione non solo sulle assai note raccolte di *regole*, ma anche sui prologhi *De iudicio Dei* e *De fide* e sui due libri *De baptismo*.³ Riteniamo

² Basti citare alcuni lavori, nei quali le questioni appena ricordate vengono messe esplicitamente a tema, a cominciare dal saggio *Der Glaube der Einfältigen*, in H.U. VON BALTHASAR, *Spiritus creator*, Einsiedeln 1967; trad. it. *La fede dei semplici*, in H.U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator*, Brescia 1983², per giungere all'impegnativo *Einfaltungen. Auf Wegen christlichen Einigung*, München 1969; trad. it. *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, Roma - Brescia 1970 (ora anche in *Gesù e il cristiano*, Milano 1998, pp. 377-450) e concludere con *Christen sind einfältig*, Einsiedeln 1983; trad. it. *La semplicità del cristiano*, Milano 1987. Meriterebbero un attento studio le prospettive ulteriormente aperte da von Balthasar, che dimostra la singolare rilevanza dell'argomento sia in ordine alla configurazione della spiritualità cristiana e della teologia, sia in vista di una ritrovata unità tra le due.

³ Salvo diversa indicazione, facciamo di norma riferimento all'edizione degli scritti nel tomo 31 della *Patrologia Graeca* (PG). Sulla formazione e composizione del *corpus* - al quale vengono ascritti comunemente tre prologhi (il *Prologo sesto* o *Prologo per l'abbozzo di asceti*, seguito da *Il giudizio di Dio e La fede*), le tre raccolte di cosiddette *Regole* (*Morali*, *Ampie*, *Brevi*), il trattato *Il battesimo* e tre lettere (*Ep. 2*, *Ep. 22*, *Ep. 173*) - si possono vedere l'Introduzione di U. NERI all'edizione italiana delle *Opere ascetiche*, Torino 1980, pp. 9-26 e le puntualizzazioni di P. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea*, Berkeley (CA) - Los Angeles - Oxford 1994, pp. 354-359 (entrambi peraltro dipendono dall'ancora fondamentale

che la loro valorizzazione contribuisca in misura consistente a chiarire il tema dal punto di vista sia formale sia contenutistico e consenta un'interpretazione organica e dagli accenti nuovi delle stesse *regole* (*Morali, Ampie e Brevi*).

Ma la lettura si mantiene al contempo aperta all'intera produzione basiliana, in particolare per illuminare alcune articolazioni-chiave della ricerca. Ed illuminante si rivela in primo luogo l'affacciarsi della nostra espressione in un'opera d'alto impegno riflessivo e polemico, l'*Adversus Eunomium*,⁴ che risale agli inizi dell'attività dell'autore e ne ispira in seguito con riconoscibile costanza la terminologia e le modalità d'argomentazione.⁵ Vi facciamo riferimento in più occasioni, a cominciare dall'esordio della caratterizzazione della *haplotēs*, con la quale apriamo la ricerca (I). La scelta di accedere al *corpus* passando per l'*Adversus Eunomium* permette di contestualizzare il richiamo alla «semplicità» nei prologhi, un richiamo che domanda altresì la ricostruzione attenta dei precedenti plausibili quanto al tema, ravvisati nella polemica anti-filosofica della *Vita di Antonio* di Atanasio e nella delineazione già giudaico-cristiana e poi monastica della «semplicità di cuore». La rifusione operata da Basilio lascia emergere il nesso singolare della *haplotēs tēs pisteōs* con l'esperienza sacramentale originaria. Per questa ragione, alla «forma battesimale della fede» intitoliamo la seconda parte dell'indagine (II), per dedicarci poi all'interpretazione dell'uso di «imitazione» (III) e di «memoria» (IV), che rappresentano modalità distinte d'attuazione storica della «semplicità» secondo Basilio.

studio di J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile*, Louvain 1953). Molti i problemi di datazione degli scritti basiliani: tenta un bilancio P.J. FEDWICK, *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea*, in P.J. FEDWICK (ed), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, I, Toronto 1981, pp. 3-19.

⁴ Utilizziamo l'edizione curata per le *Sources Chrétiennes* da B. SESBOÛÉ - G.-M. DE DURAND - L. DOUTRELEAU, BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome* suivi de EUNOME, *Apologie* (SC 299 e 305), Paris 1982 e 1983. Nell'Introduzione al primo dei due volumi, si può trovare una sintetica presentazione dell'*Apologia* e della personalità di Eunomio, cui seguono le pagine dedicate alla personalità di Basilio e alla composizione dell'*Adversus Eunomium* (SC 299, pp. 15-49). Quanto alla datazione dello scritto di Basilio appare plausibile la sua collocazione tra il 363 e il 364 (SC 299, p. 44). Per le diverse fasi della controversia rimandiamo in prima istanza a E. CAVALCANTI, *Studi Eunomiani*, Roma 1976, pp. 1-22 e alla buona ricostruzione di F. PILLONI nella Tesi di Dottorato dal titolo *Influssi eunomiani sull'origine e lo sviluppo della Teologia dei Cappadoci*, relatore P.G. Innocenzo Gargano, discussa nel 1997 presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma, cui riconosciamo un debito iniziale quanto all'intuizione della centralità del tema della *haplotēs* (per la valenza del confronto in particolare pp. 97-112 e 146-192). La tesi è stata rivista e pubblicata con il titolo *Teologia come sapienza della fede. Teologia e filosofia nella crisi ariana del IV secolo*, Bologna 2003 (per quella che l'autore qui chiama riduttivamente «semplicità di fede», in particolare pp. 90-98). Altrettanto dicasi, in relazione all'utilizzo dell'espressione con valenza antiereticale, per lo studio di M. GIRARDI, «Semplicità» e ortodossia nel dibattito antiariano di Basilio di Cesarea: le raffigurazioni dell'eretico, in «*Vetera Christianorum*», 15 (1978), pp. 51-74.

⁵ L'intero percorso intellettuale e spirituale di Basilio risente dello stimolante confronto con Eunomio: oltre ovviamente ai tre libri del *CE*, ai prologhi su cui sosteneremo e ad una ricca sezione dell'epistolario (cfr. l'indice in R. POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis*, Roma 1992, p. 720), si può parlare di orizzonte fondamentalmente antieunomiano anche per il trattato *Sullo Spirito Santo* (cfr. E. CAVALCANTI, *Studi Eunomiani*, p. 33 e, dello stesso autore, *L'esperienza di Dio nei Padri greci*, Roma 1984, pp. 114-118 con note; da ultimo R. POUCHET, *Le traité de son Basile sur le Saint Esprit. Son milieu originel*, in «*Recherches de Science Religieuse*», 85 [1996], pp. 321-324), per le nove omelie sull'Esamerone, alle quali vengono aggiunte, forse proprio per rafforzare l'intento polemico, le due predicazioni *Sull'origine dell'uomo* (cfr. Introduzione a BASILE DE CÉSARÉE, *Sur l'origine de l'homme* [SC 160], Paris 1970, pp. 100-102, pp. 118-123).

I. LA CARATTERIZZAZIONE DELL'«HAPLOTĒS»

Una circostanza rende ancor più interessante la chiamata in causa della «semplicità della fede» nell'*Adversus Eunomium* con caratteristiche che troviamo poi riprese e riplasmate nel *corpus*. Si tratta dell'alto profilo dei problemi che l'arditezza speculativa dell'anomeo solleva e che trovano nel giovane Basilio un interlocutore consapevole dell'urgenza di formulare non frettolose risposte quanto piuttosto criteri per il corretto esercizio dell'intelligenza critica della fede.

La sfida lanciata da Eunomio fa ampiamente leva sulle sottigliezze linguistiche e sulla preferenza accordata a termini non di origine scritturistica per dipanare le difficoltà trinitarie (*in primis* al vocabolo *agennētos*,⁶ «ingenerato», detto del Padre, che sarebbe altro, dunque, per sostanza rispetto al Figlio, «generato»); da tale pungolo il Cappadoce è indotto a riflettere intorno alle condizioni di legittimità del linguaggio teologico,⁷ concludendo che esso deve insospettire se disprezza o sconcerta la fede dei «semplici»⁸ e che ad un vaglio approfondito deve poter mostrare il proprio radicamento nel linguaggio della Scrittura e la propria fedeltà all'insegnamento ricevuto nella consegna battesimale.⁹ Poiché l'anomeo ricorre ad audaci quanto arbitrarie deduzioni concettuali e utilizza nell'argomentazione una vuota *technē* o *tecnologia*¹⁰ di sapore intellettualistico, Basilio s'interroga riguardo alle condizioni di una sano esercizio della teologia e le sintetizza nell'espressione *haplotēs tēs pisteōs*, indicando in questo modo la fedeltà inscindibilmente dottrinale e spirituale alla forma simbolica e comune della fede «imparata» nel battesimo.

L'espressione s'affaccia appena nello scritto,¹¹ tanto densa e promettente quanto bisognosa di esplicitazioni ulteriori, in un contesto non più dominato

⁶ Si vedano le numerosissime ricorrenze riportate nell'«Index du vocabulaire» del *Contre Eunome* alle voci ἀγεννησία e ἀγέννητος: SC 305, p. 319. Il vocabolo è inteso come assolutamente distintivo della divinità, adeguato ad esprimerne l'essenza e, dunque, esclusivo e discriminante nel discorso trinitario.

⁷ Si tratterebbe della prima, riflessa posizione della questione, come osserva E. CAVALCANTI, *Il problema del linguaggio teologico nell'Adv. Eunomium di Basilio Magno*, in «Augustinianum», 14 (1974), p. 527, pp. 536-539 (ripreso in E. CAVALCANTI, *Studi Eunomiani*, pp. 34-46).

⁸ CE I, 4, 64-65: SC 299, p. 166; I, 8, 7: SC 299, p. 192.

⁹ CE I, 5, 63-75: SC 299, pp. 174-176; I, 16, 27, cfr. 21-32: SC 299, pp. 228-230. Si vedano anche i luoghi in cui ricorre il mandato battesimale di Gesù ai suoi secondo il testo di Mt. 28,19: CE I, 5, 71-75: SC 299, p. 176; III, 2, 11-15: SC 305, pp. 150.152; III, 5, 28-39: SC 305, p. 164. In questa linea si muovono anche le argomentazioni antieunomiane di Gregorio Nazianzeno: cfr. C. MORESCHINI, *Il battesimo come fondamento dell'istruzione del cristiano*, in S. FELICI (ed), *Sacerdozio battesimale e formazione teologica nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, Roma 1992, pp. 79-83.

¹⁰ Per le ricorrenze di τέχνη e affini si veda l'«Index du vocabulaire», in SC 305, p. 338. Il senso peggiorativo di τέχνασμα, τεχνάω, κακοτεχνάω – prossimi all'idea di «macchinazione» – è ben rilevato in SC 299, pp. 142-143, nota 1.

¹¹ Concentriamo qui i riferimenti testuali, su cui peraltro torneremo a più riprese. Ricordiamo anzi tutto che il preambolo s'indirizza a «tutti coloro sui quali è stato invocato il nome del nostro Dio e Salvatore Gesù Cristo»: essi dovrebbero star saldi nella tradizione degli Apostoli e nella *haplotēs tēs pisteōs*, senza cadere negli inganni ereticali (CE I, 1, 4: SC 299, p. 140). Si tratta con tutta evidenza dei battezzati, così come a loro va riferito il dono, ricordato poco dopo, dell'insegnamento «puro e sem-

dall'urgenza polemica. Conviene notare che, una volta stabilita nel confronto con Eunomio la necessaria relatività della teologia al sapere comune della fede e del teologo alla figura del cristiano comune, risulta inizialmente illuminata, da un versante della riflessione assai raffinato, proprio la forma comune, «semplice» della fede e la figura comune, «semplice» del cristiano. La nostra attenzione può appuntarsi ora sui prologhi degli *Askētika*, dove non mancano echi della controversia, ma altra è l'intenzione dell'autore e altri i destinatari. A partire dai prologhi, dunque, cerchiamo di precisare il significato del sintagma *haplotēs tēs pisteōs*.

1. Le ricorrenze nei prologhi «*De iudicio Dei*» e «*De fide*»

Ricordiamo che, in base alla cronologia più plausibile, il *De iudicio* sarebbe da considerare anteriore ai tre libri dell'*Adversus Eunomium*, che precederebbero invece la stesura definitiva del *De fide*.¹² Non desta meraviglia perciò il fatto di ritrovare solo in questo scritto più citazioni dell'*haplotēs* nel senso emerso dal dibattito, ma non vanno trascurati due accenni nel *De iudicio*.

Il primo ci rende certi del fatto che Basilio è già alle prese con i problemi suscitati dagli anomei, apertamente nominati e considerati ultimi e gravi perturbatori della lacerata situazione ecclesiale mediante le loro argomentazioni capziose.¹³ Il secondo accenno va intravisto nell'uso di «ἀπλῆς ... διανοίας»:¹⁴ «proprio della mente semplice», governata dall'unica signoria di Cristo, è il giudizio di condanna delle divisioni ecclesiali, che nascono da un sentire carnale ovvero dall'impossibile tentativo di servire contemporaneamente due padroni;¹⁵ occorre ispirarsi – ammonisce Basi-

plice» dello Spirito (CE I, 1, 11-13: SC 299, p. 142), opposto alla sapienza vana ed estranea dell'eresia. Basilio si richiama dunque all'esperienza battesimale, ma giova ricordare che anche Eunomio pretende d'essere radicato nell'insegnamento dei Padri e di pronunciare nella loro scia la professione di fede «più semplice» (*Apologie* 6, 1-5: SC 305, p. 242). A quale *haplotēs* credere? Il discernimento deve farsi sottile, tanto più che la semplicità vantata dall'anomeo intende catturare la fede dei «semplici» (CE I, 4: SC 299, pp. 162-170). Basilio provvede, da un lato, ad immettere nuovamente la professione di fede nel contesto del preciso mandato battesimale affidato da Gesù ai suoi e attuato fedelmente nella celebrazione liturgico-sacramentale (cfr. *supra*, nota 9); dall'altro lato pone come discriminante l'esistenza di una corrispondente esperienza spirituale: la «semplicità della fede» non è questione soltanto di coerenza linguistica rispetto alla consegna battesimale (una condizione già violata da Eunomio con il suo esclusivo *agennētos*), ma nella sua forma autentica include la «semplicità di cuore» (un requisito che salva i Padri citati da Eunomio e condanna la vuota *technologia* di costui: CE I, 4, 3-4: SC 299, p. 162).

¹² Ci affidiamo alla datazione stabilita da P.J. Fedwick, in base alla quale il *De iudicio* risalirebbe in prima stesura agli esordi della vocazione ascetica di Basilio (in P.J. FEDWICK, *Basil of Caesarea: Christian*, I, pp. 40-42, cfr. p. 8; ma il problema è reso complesso dalle diverse edizioni del *corpus*: cfr. p. 14, nota 81); l'*Adversus Eunomium* sarebbe collocabile con buona sicurezza nel 364 (*ibidem*, p. 10); il *De fide* dopo il 371 (*ibidem*, p. 14).

¹³ PG 31, 653 B. Annota G.L. Kustas, che nella fattispecie si fonda sul *De Spiritu Sancto* e alcune *Lettere* (ma i prologhi in esame confermano il giudizio): «The point about heresies is that they are anti-social», e si dà persino il caso della *Epistula Terentio comiti* 214, 2 «where the opposite of truth is not, as one might expect, falsehood, but dissension»; G.L. KUSTAS, *Saint Basil and the Rhetorical Tradition*, in P.J. FEDWICK (ed), *Basil of Caesarea: Christian*, I, pp. 232-233 con nota 27.

¹⁴ PG 31, 660 A.

¹⁵ PG 31, 660 B. Riconosciamo tra le righe l'insegnamento paolino (in particolare Rm 8,7 e 1Cor 3,3) e matteano (Mt 6,24), per il quale si veda anche RF 8: PG 31, 940 AB.

lio – al modello della comunità apostolica, a quella «moltitudine di credenti» che «era un cuore solo e un'anima sola» (ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία).¹⁶ Il riferimento alle divisioni ci immerge nuovamente nel contesto arroventato dalle contrapposizioni tra il partito niceno ed i suoi avversari e tuttavia non vorremmo che passasse inosservata quella che si può reputare un'acuta trasposizione in chiave ecclesiologica dell'*haplotēs* nella versione veicolata dalla tradizione che precede Basilio. I temi correlati dell'impossibile servizio a due padroni e della ricerca dell'unità del cuore attraverso una lotta senza tregua alla ritornante *dipsychia* compaiono frequentemente, come vedremo, nella tradizione biblica e patristica, usualmente impiegati a livello antropologico, ma qui riletti per consentire un'ermeneutica della condizione ecclesiale. La citazione di *Atti* favorisce l'ampliamento della prospettiva, la cui presenza ci rende d'altra parte avvertiti del fatto che il Cappadoce conosce e utilizza il dato tradizionale. Nell'*haplotēs* basiliana occorre, perciò, farsi attenti alle note più consuete e, insieme, alle personali variazioni, innescate dal dibattito antiereticale.

Più consistente si rivela la testimonianza del *De fide*. L'autore sottolinea a più riprese l'intenzione di abbandonare il linguaggio e lo stile resi necessari dalla polemica per attenersi alla «semplicità della sana fede» (ἐν ἀπλότητι τῆς ὑγιαίνουσας πίστεως).¹⁷ Per quanto gli anomei non vengano nominati, siamo autorizzati a considerare l'*haplotēs* lungo la linea antieunomiana indicata in precedenza. Possiamo infatti appellarci ad una serie di indizi: rimanda con evidenza alla contesa dell'*Adversus Eunomium* il proposito di attenersi rigorosamente nella confessione di fede a termini usati dalla Scrittura, senza rivolgersi ad altre parole pur compatibili con il senso inteso;¹⁸ altrettanto può dirsi per il breve *excursus* sui molti nomi di Dio presenti nella Scrittura, di contro alla pretesa di circoscriverne la natura mediante un solo termine (evidente allusione all'*agennētos* eunomiano);¹⁹ si ripropone il rifiuto delle inutili dispute di parole (*logomachiai*) e si parla dell'inganno teso ai «più semplici», di nuovo temi propri della polemica.²⁰

¹⁶ PG 31, 660 C; citazione di Atti 4, 32.

¹⁷ PG 31, 677 C. Posteriore di qualche anno (376, secondo P.J. FEDWICK [ed], *Basil of Caesarea*, p. 17), la *Lettera* 258 ad Epifanio lamenta di nuovo lo stravolgimento dell'*haplotēs tēs pisteōs*, che comporta il debordare degli scontri verbali tra le fazioni avversarie e il disorientamento dei cristiani più semplici (COURTONNE III, p. 102).

¹⁸ PG 31, 677 C; 680 B. Si noti che il termine *homoousios* non compare nel testo della professione di fede del prologo *De fide* a proposito del Figlio, ma viene attribuito alla fine alla Trinità, «consostanziale» appunto (PG 31, 688 A), come in CE I, 20, 11: SC 299, 244. Sulla adesione di Basilio, indubitabile, al Credo niceno e sulle ragioni di talune reticenze nel ricorso al termine, buone argomentazioni si possono leggere nelle conclusioni del saggio assai analitico di M.V. ANASTOS, *Basil's Κατὰ Εὐνομίον, A Critical Analysis*, in P.J. FEDWICK (ed), *Basil of Caesarea*, pp. 67-136, pp. 127-129; le ricorrenze complessive in R.M. HÜBNER, *Basilios von Caesarea und das Homoousios*, in L.R. WICKHAM - C.-P. BÄMMEL - E.C.D. HUNTER (edd), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, Leiden - New York - Köln 1993, pp. 70-91, qui pp. 71-72.

¹⁹ PG 31, 680 D-684 C; la polemica sul significato da attribuire ai nomi divini è un *topos* nel confronto Eunomio-Cappadoci: cfr. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, pp. 462-468.

²⁰ PG 31, 689 AB.

Il vocabolario dell'*haplotēs*, ribadito poco oltre mediante tre ricorrenze ravvicinate, è dunque visibilmente quello guadagnato nel corso della disputa, ma il nuovo obiettivo – afferma Basilio – consiste nella fondazione e edificazione (*oikodomē*) della retta fede e non più nella sua sola difesa (*phylakē*). È lecito attendersi che il *Leitmotiv* del dibattito, nel breve Prologo e nel resto del *corpus* così introdotto, emerga arricchito nelle sue linee di struttura, indagato, per così dire, dall'interno e non più soltanto opposto secondo le esigenze della diatriba.

Per intendere il senso della quattro citazioni dell'*haplotēs* nel *De Fide*,²¹ occorre in primo luogo coglierne il contesto più immediato e seguire le linee di sviluppo della scritto, che viene presentato quale «semplice» confessione di fede da anteporre alla lettura delle *Regole*.²²

In tutte le ricorrenze, Basilio si appella alla «semplicità» come al carattere proprio dell'argomentazione atta a edificare la fede, in sé priva di intento polemico e tuttavia avvertita delle minacce ereticali. Sono queste d'altra parte a determinare la scelta di riferirsi nella confessione ai soli termini scritturistici, senza peraltro che si neghi la legittimità del ricorso ad altri vocaboli compatibili con il dettato biblico. Ritroviamo, in prima istanza e con insistenza inequivocabile, il nesso preferenziale tra «semplicità» e adesione al testo della Scrittura, nesso esposto nella dichiarazione d'intenti iniziale, chiarito nella parte centrale e praticato del tutto evidentemente nella stesura della professione di fede. Se di primo acchito tale legame può risultare rassicurante di fronte alle intemperanze dialettiche anomee, occorre tuttavia riconoscere che le modalità della sua assunzione vanno criticamente vagliate anche in questo caso, come per l'*Adversus Eunomium*, e con acribia tanto maggiore quanto più si prenda sul serio il carattere introduttorio ed ermeneutico del prologo rispetto alle *Regole*, «costruite» su citazioni bibliche. È pertinente, infatti, chiedersi se l'*haplotēs* dell'ortodossia secondo il *De fide* non possa tradursi in fondo in un rigoroso letteralismo. Basilio parrebbe, qui come altrove, avvalorare l'ipotesi, suggerendo una sorta di equazione tra fede e fedeltà letterale alla parola scritta:²³

«La fede, dunque, è consenso senza esitazioni dato a ciò che si è udito, nella piena certezza (ἐν πληροφορία) della verità di ciò che è annunciato per grazia di Dio. E questa fede mostrò Abramo ... Se Fedele è il Signore in tutte le sue parole, se Fedeli sono tutti i suoi comandamenti, fissati per i secoli dei secoli, fatti in verità e rettitudine, è evidente mancanza di fede e prova di superbia togliere qualcosa che sta scritto o introdurre qualcosa che non sta scritto».

Ma la chiara preoccupazione di preservare l'ineludibilità della mediazione scritturistica per la sana fede non conduce in realtà il Cappadoce ad affermare un esigente letteralismo. Se si presta attenzione all'*excursus* sulla

²¹ PG 31, 677 C (ἐν ἀπλότητι τῆς ὑγιαίνουσας πίστεως); 680 B (νῦν δὲ τῆς ὑγιαίνουσας πίστεως ὁμολογία τε καὶ φανέρωσις ἀπλή πρόκειται); 680 C (Ἄλλη ἀπλότης τῶν ἐν εἰρήνῃ τὴν εὐσέβειαν ὁμολογούντων); 680 D (ἀπλοϊκώτερον καὶ οἰκειότερον).

²² PG 31, 676 BC.

²³ PG 31, 677 D-680 A.

questione dei nomi divini, emergono i presupposti di una lettura spirituale della Scrittura in grado di aprire nuovamente l'ermeneutica dell'obbedienza della fede (e, di conseguenza, dell'*haplotēs* della fede) all'insieme dell'esperienza cristiana con piena implicazione della libertà:

«la Scrittura ispirata sa quanto sconfinata è la conoscenza, quanto i misteri divini sono inaccessibili alla natura umana nel tempo presente, poiché, da un lato, ad ognuno è sempre proposto il più, perché progredisca (ἀεὶ μὲν κατὰ προκοπὴν ἑκάστῳ προστιθεμένου τοῦ πλείονος), e, dall'altro, il pieno raggiungimento resta lontano da tutti, finché non venga ciò che è perfetto, quando ciò che è parziale sparirà: pertanto non basta un nome solo a manifestare tutte le glorie di Dio, né si può del tutto senza pericolo prendere ciascuno singolarmente».²⁴

«La Scrittura ispirata, dunque, usa necessariamente più nomi e parole per presentare in un qualche modo parziale, ed anche questo oscuro (ἀλνιγματώδη), la gloria divina».²⁵

Procediamo con ordine, a partire dal tema proprio dell'*excursus*. Inutile attendersi – anticipa l'autore – che la professione di fede utilizzi un unico termine distintivo della divinità. I molti nomi di Dio sono già attestati nelle Scritture e dimostrano che anche per gli agiografi la conoscenza di Dio nel tempo presente avviene come in enigma, attraverso uno specchio. I molti nomi custodiscono opportunamente quell'incatturabilità e indicibilità di Dio, tanto più percepita quanto più l'agiografo o il teologo si trovano nella necessità di parlarne.²⁶ Ma la tradizionale «riserva apofatica», che Basilio connette nel passo citato con la sapiente «riserva escatologica» già presentata dall'agiografo, va ulteriormente interpretata alla luce dell'insegnamento origeniano, al quale il Cappadocce si ispira manifestamente: l'«enigmaticità» del dettato biblico ricorda da vicino l'«oscurità» delle Scritture, tema caro all'ermeneutica dell'Alessandrino non soltanto per affermare la permanente trascendenza di Dio rispetto ad ogni parola pur sempre umana, ma anche per sottolineare il carattere necessariamente progressivo e pratico della comprensione credente.²⁷ Chi si accosta al testo biblico – argomenta Basilio – proprio

²⁴ PG 31, 684 AB.

²⁵ PG 31, 684 C.

²⁶ PG 31, 680 D-684 C. Il punto di vista del credente accorto e del teologo trova efficace espressione nell'esordio dell'omelia *De fide*, anch'essa tarda (375), secondo cui l'esperienza stessa della relazione con Dio provoca insieme la necessità di dar parola all'indicibile e la constatazione di non poterlo mai fare adeguatamente: cfr. PG 31, 464-465 (la datazione nell'*Introductio* di J. GRIBOMONT al tomo, p. 5); un ampio commento in M. HARL, *Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs*, in M. HARL, *Le déchiffrement du sens. Étude sur l'erméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris 1993, pp. 51-55.

²⁷ Manca nel prologo il vocabolo ἀσάφεια per designare l'«oscurità» delle Scritture, ma riteniamo che la ricordata «enigmaticità» ne rappresenti l'equivalente semantico (suggerito dal precedente ricorso a 1Cor 13,12; cfr. anche *Bapt* 1-2: PG 31, 1533 C), come d'altra parte desumiamo dall'importante studio in tema di M. HARL, attento al contesto della composizione della *Philokalia* e all'influsso di Origene sui Cappadoci: *Origène et les interprétations patristiques grecques de l'«obscurité» biblique*, in M. HARL, *Le déchiffrement du sens*, pp. 89-126. Limpida peraltro l'attestazione della *Homilia dicta in Lacizis*, nella quale si dice che l'ἀσάφεια del libro dei Proverbi è πρὸς γυμνασίαν τοῦ νοῦ τοῦ ἡμετέρου (PG 31, 1440 B; per l'attribuzione a Basilio *Introductio* al tomo, pp. 6-7) Non s'avvede del tema cospicuo e tradizionale B. PRUCHE nel commento a *Sur le Saint-Esprit* XXVII, 66, pp. 57-60, dove di nuovo – nel contesto di una famosa riflessione sull'esoterismo ortodosso – si parla dell'«oscurità» (ἀσάφεια) di cui s'avvale la Scrittura come «forma di silenzio» per favorire il progresso di chi vi si imbatte: «Phrase

attraverso l'esperienza delle sue oscurità è stimolato a progredire, inseguendo l'eccedente intravisto nel testo. Contro ogni tentativo di disimpegnata o intellettualistica forzatura della parola biblica, quale quella posta in atto dagli anomei, osserviamo che il Cappadoce non punta, in realtà, su un letteralismo antagonista, ma ripropone in estrema sintesi le condizioni per la comprensione spirituale delle Scritture, di nuovo ponendosi nella prospettiva dell'appropriazione credente. In questa luce va riletta la conclusione dell'*excursus*, che precede immediatamente la confessione:²⁸

«anche se vi presentiamo poche tra le tante cose, riteniamo che bastino anche queste alla vostra coscienza (τῆ ὑμετέρᾳ συνειδήσει), sia per la manifestazione del nostro sentire ricavato dalle Scritture, sia per la piena certezza (πληροφορίαν) vostra e di coloro che lo desiderano oltre a voi. Come, infatti, le molte parole ci trasmettono la retta concezione (τὴν εὐσεβῆ ἔννοιαν) [di Dio], così, credo, anche dalle poche parole chi è capace di giudicare bene (ὁ εὐγνώμων) riconosce in tutte quel che è conforme alla retta fede (τὸ ἐν πάσιν εὐσεβῆς)».

Le molte parole, così come la relativa oscurità del testo biblico, indirizzano la libertà credente verso un'unica *res*, che tuttavia può essere apprezzata nella sua persuasività solo se esistono le disposizioni spirituali convenienti.

Va rilevato l'uso di due termini chiave nel linguaggio del nostro.

Il primo è il vocabolo *eusebeia*, talora considerato l'equivalente greco della *pietas*, ma opportunamente tradotto con «retta fede»: si può dire che esso esprime l'idea di ortodossia in quanto fede ecclesiale integra, sottolineando l'inseparabilità di dimensione dottrinale e dimensione spirituale nella figura della fede autentica. Si può intendere come fede rettamente vissuta e saputa. Ancora una volta merita notare – e l'insistenza è resa necessaria dalla divaricazione tra le due dimensioni, progressivamente ratificata sia dalla teologia sia dalla spiritualità in Occidente – che il punto di vista è unitario, perché da subito ci si colloca sul versante della complessiva esperienza credente, s'include nella considerazione delle condizioni del «buon credere» la rettitudine della coscienza (cfr. ὁ εὐγνώμων, nel brano citato), ovvero la purezza del cuore (cfr. τοῖς καθαροῖς τῆ καρδίᾳ, poco sopra), condizioni fatte valere, d'altra parte, anche nel confronto diretto con l'intellettualismo teologico eunomiano.²⁹ Come non è facile determinare con precisione il significato dell'*eusebeia* basiliana,³⁰ così non è facile delimitarne la valenza

obscure. Basile songe probablement – commenta lo studioso – aux paroles du Seigneur sur les raisons de son enseignement en paraboles. Cfr. Lc 8,10» (SC 17 bis, p. 485 nota 3; cfr. cap. XXI, 52, 52, p. 436). In questo contesto meritano, infine, d'essere segnalati gli studi di M. GIRARDI, *Note sul lessico esegetico di Basilio di Cesarea*, in «*Vetera Christianorum*», 29 (1992), pp. 19-53 e J. GRIBOMONT, *L'origénisme de saint Basile*, in J. GRIBOMONT, *Saint Basile. Évangile et Église*, II, Bégrolles-en-Mauges 1984, pp. 229-242.

²⁸ PG 31, 684 CD.

²⁹ PG 31, 681 A; cfr. CE I, 4, 3-4: SC 299, p. 162.

³⁰ Tenta un confronto tra la concezione basiliana e quella eunomiana F. Pilloni, che esamina in particolare le ricorrenze nell'*Adversus Eunomium*, concludendo che «il termine nel suo complesso rimanda ad una comprensione della prassi e dell'intelligenza della fede legata alla Scrittura e alla tradizione apostolica, da cui si scostano, secondo Basilio, la separazione del Figlio e dello Spirito dalla ontologia divina. Nella *Apologia* di Eunomio il termine non rimanda sempre e necessariamente allo stesso ambito di comprensione ... il termine sembra rimanere maggiormente vicino a quello della visione

rispetto all'*haplotēs*, questione che richiederebbe un approfondito esame dell'intera opera del Cappadoce. Senza poi dimenticare che probabilmente una chiara distinzione tra le due corrisponderebbe ben più ad una nostra propensione analitica che non ad un interesse reale del nostro. Ci atteniamo, perciò, alla nostra primitiva indicazione circa l'*haplotēs*: se essa richiama la forma simbolica della fede e del sapere della fede, «imparata» nell'evento battesimale, possiamo ritenere che l'*eusebeia* s'innesti nell'*haplotēs*, attualizzando tale forma comune della fede, inscindibilmente dottrinale e spirituale, rappresentandone la progressiva appropriazione in una compiuta vita di fede, sempre consapevole della sua dimensione irrinunciabilmente ecclesiale. Non siamo probabilmente lontani dal vero se per l'una preferiamo la categoria di «figura» della fede e per l'altra di «forma».³¹

Il secondo termine meritevole di attenzione è *plērophoria*, ricorrente nel prologo,³² assente invece nell'*Adversus Eunomium*: esso significa il vissuto maturo della fede, cui compete la «piena certezza» della verità creduta. Proprio in vista della *plērophoria* il *De fide* ripropone la «semplicità della sana fede» e nella professione di fede centrale illustra ampiamente l'opera dello Spirito in ordine all'insegnamento della verità.³³

Eusebeia e *plērophoria* vengono, dunque, introdotte da Basilio in stretta connessione con la professione di fede, «costruita» mediante citazioni scritturistiche, che richiedono una comprensione d'ordine spirituale. La professione è perciò «semplice»³⁴ in virtù di questo riferimento diretto alle Scritture, ma non bisogna trascurare l'affermazione che la sigilla:³⁵

«Questo è il nostro sentire e così noi battezziamo nella Trinità consostanziale, secondo il comandamento dello stesso Signore nostro Gesù Cristo che ha detto: *Andate e ammae-*

religiosa ellenistico-filosofica, che il latino traduce con 'pietas'» (F. PILLONI, *Influssi eunomiani*, p. 181 nota 252). Notiamo altresì che F. Pilloni mostra, evidentemente in virtù di queste osservazioni, di ritenere intercambiabili *eusebeia* e *haplotēs* (*ibidem*, p. 181). U. Neri ricorre più volte ad una argomentazione *a contrario*: εὐσεβεία s'opponesse ad ἀσεβεία, equivalente di «empietà» o «eresia», e dunque la prima varrebbe «pietà» o anche «ortodossia» (in BASILIO DI CESAREA, *Opere ascetiche*, p. 168 nota 54; p. 535 nota 74; p. 610 nota 1). I nostri rilievi pervengono ad analoga conclusione, che mantiene l'unità di fedeltà dottrinale e ratifica esistenziale nell'interpretazione dell'*eusebeia*.

³¹ Quanto alla questione in generale del rapporto – di coappartenenza, ma nella disuguaglianza – tra ortodossia e forma teologale della fede, rinviamo alle puntuali precisazioni di G. COLOMBO (*Fede teologale e ortodossia ecclesiale*, in G. AMBROSIO et al. (edd), *Progetto pastorale e cura della fede*, Milano 1996, pp. 191-209), limitandoci per parte nostra a ricordare il superamento, auspicato dal saggio, dell'interpretazione intellettualistica dell'ortodossia (non solo retta dottrina, ma «dottrina/morale/modo di vivere» secondo la fede in Gesù Cristo, ovvero «modo di esistere della Chiesa, cioè del 'popolo di Dio' nella sua identità di soggetto storico»: *ibidem*, pp. 196-206).

³² Oltre che nel brano testé citato (PG 31, 684 D), lo ritroviamo prima (PG 31, 680 A) e dopo (PG 31, 689 A. 692 B). Per una prima introduzione al tema si può vedere P. MIQUEL - V. DESPREZ, *Plerophoria*, DS 12/2 (1986), coll. 1813-1821; per la particolare calibratura basiliana *infra*, nota 192.

³³ PG 31, 685 B-688 A. Nel testo in esame non troviamo espressa immediatamente la relazione tra *didaskalia* dello Spirito e *haplotēs* della fede, che pure vedremo sussistere quando ci occuperemo della «forma battesimale» della fede; ricordiamo tuttavia che, già nei primi anni di ministero e ancora in un contesto di polemica contro le sofisticherie dialettiche ereticali, Basilio utilizza il sintagma τὸ ἀπλοῦν τῆς πνευματικῆς διδασκαλίας (*Homilia in Principium Proverbiorum* 7: PG 31, 401 A).

³⁴ Cfr. PG 31, 680 B.

³⁵ PG 31, 688 A.

strate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto quello che vi ho comandato».

La conferma sacramentale così espressa, che Basilio amplifica sostando sull'osservanza dei comandamenti e il primato della carità, non appare corollario. Piuttosto emerge la coappartenenza di confessione della fede ed evento battesimale: non si tratta di sola conformità della prima alla formula battesimale, quanto di una sua vera e propria fondazione nell'originaria esperienza sacramentale. Intorno a questa fedeltà non solo linguistica, d'altra parte, si muovono le argomentazioni-cardine opposte ad Eunomio lungo il diuturno confronto. Nel passo citato il Cappadoce non fa che riaffermare, con il linguaggio semplice richiesto dalle circostanze, che la forma dottrinale, la quale implica per le ragioni viste (cfr. la *eusebeia*) la forma spirituale dell'accoglienza credente, deve poter mostrare la propria corrispondenza con l'esperienza sacramentale fondante.

Se dovessimo a questo punto riprendere le fila dal principio, potremmo legittimamente orientare l'iniziale proposito di attenersi alla «semplicità della sana fede» all'indicazione apposta alla confessione di fede: occorre, in sostanza, portarsi all'evento sacramentale non solo per comprendere l'importanza ed il retto significato della confessione stessa, ma anche – e procediamo a ritroso nel *De fide* – per comprendere la testimonianza scritturistica nella sua dimensione eminentemente spirituale e la vita cristiana, personale ed ecclesiale, che si edifica sulla retta confessione della fede, secondo quanto è detto nell'esordio del *De fide* ed esplicitato dopo il testo del *Credo*. In questa linea interpretativa ci pare che possa essere colta appieno la pretesa del prologo rispetto alle regole, altrimenti passibili di una lettura moralistica o falsamente spirituale. Nello stesso tempo trova conferma l'acuto *sensus fidei*, coniugato con una conoscenza profonda dell'intera riflessione basiliana, che dovette ispirare l'inclusione posteriore tra gli *Askētika* del trattato sul battesimo, sul quale sosteremo lungamente per indagare la «forma della fede», originaria e semplice, cui il prologo rimanda con straordinaria ricchezza. L'ulteriore indagine consentirà di apprezzare pienamente la modulazione basiliana del tema dell'*haplotēs*, la sua singolarità precisamente dovuta al riferimento sacramentale e non precipitosamente identificata nella sola, esigente fedeltà alle Scritture. Il *De baptismo* ci condurrà così ad esplorare dall'interno la forma imprescindibile (dottrinale e spirituale insieme) dell'esperienza cristiana, ponendosi come momento sintetico ed ultimamente ermeneutico dell'intero *corpus*. Riteniamo in sostanza che i prologhi, da un lato, e il trattato, dall'altro, traccino le linee di fondo della figura della fede e del cristiano proposta dal Cappadoce, che a fatica emergerebbero dalle sole regole, per la gran parte occasionali.³⁶

³⁶ Sull'autenticità e le modalità di aggregazione alle regole sia dei due prologhi (cui lo stesso Basilio attribuisce importanza per la corretta interpretazione dell'intero *corpus*: cfr. *PG* 31, 676 A-C) sia del trattato si può vedere sinteticamente l'Introduzione di U. NERI alle *Opere ascetiche*, pp. 11-14, pp. 21-23. Permangono in alcuni Autori perplessità sull'autenticità del *De baptismo*, a nostro parere adeguatamente dimostrata dallo stesso U. NERI in apertura a BASILIO DI CESAREA, *Il battesimo*, Brescia 1976, pp. 23-53

Merita rilevare il fatto che, fin dalla presentazione operata dai prologhi, le mediazioni oggettive dell'ortodossia (Tradizione, Scrittura, sacramento) non solo non contraddicono la possibilità di un'effettiva esperienza spirituale, ma ne costituiscono l'imprescindibile e felice condizione. Non è dato di vedere alcuna contrapposizione, entro la retta fede, tra momento oggettivo e momento soggettivo, poiché la semplicità che la contraddistingue si caratterizza proprio per l'assenza in radice di tale contrasto. La figura dell'*eusebeia* incontrata e la riconduzione all'originario evento battesimale testimoniano con chiarezza in favore di questa radicale unità della prospettiva, propiziata dalla riflessione intorno all'*haplotēs*.

Le ricadute del tema nei termini d'intelligenza dell'esperienza cristiana sono talmente vaste e profonde che la genialità del Cappadoce non basta evidentemente a spiegarle. Semmai la sollecitazione eunomiana stimola la ripresa singolarmente acuta di un'espressione carica di tradizione, come già abbiamo anticipato occupandoci del *De iudicio*. Per valutare la pregnanza del sintagma e l'originalità dell'apporto basiliano, è doveroso ricostruire gli antecedenti plausibili, che riteniamo di poter individuare lungo due linee: una prima linea riconduce ai toni e ai termini della polemica emblematicamente espressa nella *Vita di Antonio* di Atanasio d'Alessandria, dove compare la condanna della vuota *technē* filosofica e l'antitesi tra la «sapiente ignoranza» del cristiano, rappresentato da Antonio, e la «insipiente saccenza» del pagano colto, rappresentato dai suoi interlocutori; una seconda linea riporta alla vicenda biblica, prima, ed ellenistica e giudeo-cristiana, poi, del termine *haplotēs*, travasato da ultimo nella caratterizzazione dell'esperienza monastica. Percorriamo entrambe,³⁷ senza la pretesa di una descrizione esauriente e nel tentativo piuttosto di cogliere la loro convergenza nella riflessione del Cappadoce.

(con autorevole conferma dell'attribuzione mediante l'edizione in SC 357): così K. Koschorke assegna una «zentrale Bedeutung» al sacramento nell'ecclesiologia del Cappadoce (K. KOSCHORKE, *Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea*, Freiburg i.Br. 1991, pp. 107-155, cit. p. 107), ma colloca il trattato tra le opere spurie (*ibidem*, p. 395).

³⁷ Una precisazione di massima, necessaria, sulle due linee indicate. Per la prima linea (Basilio – Atanasio), non conosciamo studi che confrontino l'uso antiereticale da parte di entrambi del vocabolario «tecnologico»: abbiamo la segnalazione di temi comuni tra il *Contra Arianos* oppure le *Epistulae ad Serapionem* di Atanasio e l'*Adversus Eunomium* di Basilio (cfr. B. SESBOÛÉ in SC 299, p. 74 nota 2 e M.S. TROIANO, *Il «Contra Eunomium III» di Basilio di Cesarea e le «Epistulae ad Serapionem I-IV» di Atanasio di Alessandria: nota comparativa*, in «Augustinianum», 41 [2001], pp. 59-91), argomenti non decisivi quanto alla possibile dipendenza diretta del secondo, dipendenza già particolarmente minimizzata da M. SIMONETTI, *Dal nicenismo al neonicenismo. Rassegna di alcune pubblicazioni recenti*, in «Augustinianum», 38 (1998), pp. 5-27. Debole l'argomentazione di J.-R. Pouchet relativa alla conoscenza di prima mano della *Vita di Antonio* (citata dall'amico Gregorio di Nazianzo in un panegirico e, dunque, certo conosciuta da Basilio: J.-R. POUCHET, *Basile et la tradition monastique*, in «Collectanea Cisterciensia», 60 [1998], pp. 133-134); più persuasivo, in ordine alla conoscenza diretta, l'argomento della concordanza puntuale tra l'esegesi basiliana di Mt 19, 21 e la narrazione della vocazione di Antonio nella *Vita* atanasiana (A. PERŠIČ, *Basilio monaco e vescovo: una sola chiamata per tutti i cristiani*, in *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del «giovane ricco»*, Milano 1986, pp. 161-164). Per la seconda linea (vicenda del tema *haplotēs*), un'utile trama è fornita dalla voce *Simplicité*, curata da Y. DE ANDIA - V. DESPREZ - M. DUPUY, *DS* 14 (1990), coll. 892-921 (poco significativi, però, i riferimenti diretti a Basilio, entrambi estranei al contesto antiereticale: coll. 904-905); alla «purezza di cuore», che rappresenta un elemento qualificante del tema, sono dedicati i sondaggi dall'AT a Benedetto – incluso

2. *Il precedente della «Vita di Antonio» di Atanasio*

È nota la proporzionale ampiezza che nella *Vita* di Atanasio occupa la discussione ingaggiata a più riprese da Antonio con filosofi di cultura greca,³⁸ ai quali l'anacoreta rimprovera d'affidarsi a risorse dialettiche e dimostrazioni inconcludenti anziché ricercare la vera sapienza mediante la fede. La *pointe* della serie di confronti può essere indicata nel cap. 77, che fa seguito ad una vigorosa difesa della proclamazione della croce dinanzi ai derisori pagani:³⁹

«Ma poiché voi vi appoggiate di preferenza ai ragionamenti dimostrativi (τοῖς ἀποδεικτικαῖς λόγοις) ed esperti in quest'arte (ταύτην ἔχοντες τὴν τέχνην) volete che anche noi adoriamo Dio non senza ricorrere alla dimostrazione con i ragionamenti, ditemi prima voi: le realtà, e soprattutto la conoscenza che riguarda Dio, come le riconosciamo con esattezza, con la dimostrazione di ragionamenti o con l'operazione della fede (δι' ἀποδείξεως λόγων ἢ δι' ἐνεργείας πίστεως)? E che cosa viene prima, la fede operante o la dimostrazione con ragionamenti?». Essi risposero che viene prima la fede operante e che è questa la conoscenza esatta (τὴν ἀκριβῆ γνώσιν). Replicò Antonio: «Dite bene. La fede infatti nasce da una disposizione (ἀπὸ διαθέσεως) dell'anima, la dialettica proviene dall'arte (ἀπὸ τέχνης) di coloro che la confezionano. Perciò per quelli che hanno la fede operante non è necessaria e forse persino superflua la dimostrazione con i ragionamenti ...».

Altrove nel testo troviamo *technē*⁴⁰ ed anche *logomachia*,⁴¹ vocaboli che ci sono noti da Basilio, come pure vocabolo frequente nel nostro autore

Basilio – contenuti in H.A. LUCKMAN - L. KULZER (edd), *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana Rasch, O.S.B.*, Collegeville (MN) 1999. Sorprende un poco che la pregnanza del vocabolario dell'*haplotēs* non sia stata notata neppure da U. NERI, il quale nell'«Indice degli argomenti notevoli» delle *Opere ascetiche* (p. 663) include il termine *Semplicità*, ma rinvia a luoghi dove vale «frugalità» ovvero «candore», ignorando le ricorrenze di *haplotēs* nei prologhi. Probabilmente la sua corretta valorizzazione richiede che si passi proprio attraverso la lettura della produzione polemica di Basilio, da un lato, e l'attenzione alla tradizione del tema, dall'altro, meritevole a nostro parere di studi più approfonditi nell'arco di tutta la storia della teologia e della spiritualità. Forse non è eccessivo indicarlo come nodo decisivo per una rivisitazione critica della separazione intervenuta tra le due. In questo senso il nostro tentativo, pur temporalmente circoscritto, sonda il terreno, avvantaggiandosi ancora della vicinanza alla testimonianza biblica e apostolica ed appoggiandosi ad una personalità che rifugge consapevolmente dalla divaricazione ricordata.

³⁸ Si veda l'edizione curata da G.J.M. BARTELINK, ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine* (= SC 400), Paris 1994, pp. 320-340 (nn. 72-80); del significato della polemica si occupa con spunti interessanti (da noi sostanzialmente accolti) G. COUILLEAU, *La liberté d'Antoine*, in J. GRIBOMONT (ed), *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, Roma 1977, pp. 25-31.

³⁹ *Vie d'Antoine*, 77, 3-5: SC 400, p. 332. Analoga l'argomentazione antiarianica di Atanasio nella *Epistula I ad Serapionem* 20: PG 26, 577 AB: «ἡ γὰρ θεότης οὐκ ἐν ἀποδείξει λόγων, ὥσπερ εἴρηται, παραδίδοται, ἀλλὰ ἐν πίστει καὶ εὐσεβεί λογισμῷ μετ'εὐλαβείας». La distinzione tra *apodeixis* e *πιστις* si trova letteralmente in Basilio, ad esempio, nella *Homilia in Psalmum CXV*, 1: PG 30, 104 B-105 AB (cfr. 108 A), dove il commentatore, spiegando il versetto «Ho creduto, perciò ho parlato», ribadisce la necessità che la fede preceda i ragionamenti su Dio: «πίστις, καὶ μὴ ἀπόδειξις» (PG 30, 104 B).

⁴⁰ *Vie d'Antoine*, 80, 3-6: SC 400, pp. 338-340. Di particolare interesse quest'ultima ricorrenza, che sigilla la conclusione della sezione polemica della *Vita* e rappresenta la formulazione sintetica della posizione di Antonio/Atanasio: «Diventate come noi. E vedrete che quel che noi abbiamo non è arte di ragionamenti (οὐ τέχνη λόγων), ma fede operante mediante l'amore in Cristo». La circonscisione, che era stata al centro del rimprovero rivolto da Paolo ai Galati (5,6), nel nuovo contesto viene sostituita dalla tentazione dialettica che «svuota» la potenza della croce e rende vana la fede.

⁴¹ *Ibidem*, 78, 2: SC 400, p. 334.

è *diathēsis* (disposizione interiore). Senza pensare necessariamente ad una dipendenza diretta o ad Atanasio come unica fonte, possiamo plausibilmente ipotizzare che il Cappadoce attinga ad uno strumentario linguistico elaborato nell'ambito della polemica con i raffinati e talora sofisticati procedimenti della filosofia ellenistica adottati in teologia, come risulta appunto, emblematicamente, nella *Vita di Antonio*. D'altra parte, il limite più evidente della speculazione di Eunomio consiste proprio nell'impostazione fondamentalmente filosofica della sua teologia, che non disdegna di servirsi di arditezze linguistiche e retoriche, prestando il fianco in questo modo all'accusa di esercitare una vuota *technologia*.

Comunque si valuti la dipendenza da Atanasio (ci manteniamo sempre in una posizione prudenziale), conviene notare che il tema ed il vocabolario appaiono rielaborati in funzione delle nuove esigenze: in risposta all'insidioso intellettualismo di Eunomio, la concezione della *technē* si dilata a significare una vera e propria *technologia*, vale a dire un intero sistema costruito con metodi e contenuti giudicati incompatibili con l'ortodossia; dall'altra parte, la *diathēsis* che origina la fede autentica si rinomina nei termini di *haplotēs tēs pisteōs*, sintagma adeguato a dire la forma integra, elementare e originaria, della fede. La contrapposizione si ritrova, per così dire, sistematizzata e radicalizzata in Basilio.

Ma una seconda antitesi presente nella *Vita di Antonio* merita attenzione, non tanto per un evidente, immediato parallelismo terminologico quanto per l'interesse contenutistico: si tratta dell'antitesi *nous/grammata*, che Atanasio introduce nel testo prima dei più complessi confronti *apodeixis/pistis* ovvero *technē/diathēsis*. La disputa con i filosofi fa emergere un ribaltamento quanto al modo d'intendere la sapienza: i presunti sapienti si rivelano affetti da ignoranza (*agnōsia*),⁴² mentre l'illetterato Antonio dimostra di possedere quello spirito (*nous*) che precede e supera tutta la scienza profana⁴³ ed è alimentato dal sapere della fede (*akribē gnōsis*).⁴⁴ Atanasio insiste, quando più volte traccia il ritratto del padre dei monaci, sul dato della sua mancanza d'istruzione profana;⁴⁵ un dato attendibile, ma senza dubbio accentuato proprio per far risaltare la sapienza altrà di Antonio, il fatto che egli sia *theodidaktos*.⁴⁶ Il suo può essere assunto come un esempio classico di «dotta ignoranza» cristiana⁴⁷ e, tuttavia, proprio alla luce delle risultanze già considerate del dibattito con i filosofi, riteniamo che vada apprezzato un ulteriore elemento: la potenza in parole e opere, attribuita ad Antonio, deriva dall'energia della sua fede, che a tutti gli effetti può essere detta «semplice» fede e non solo per la sua

⁴² *Ibidem*, 74, 1-2: SC 400, p. 324.

⁴³ *Ibidem*, 73: SC 400, pp. 322-324.

⁴⁴ *Ibidem*, 77, 4: SC 400, p. 332.

⁴⁵ *Ibidem*, 1, 2; 72, 1; 73, 1; 78, 1: SC 400, p. 130, p. 320, p. 322, p. 334.

⁴⁶ *Ibidem*, 66, 2: SC 400, p. 308.

⁴⁷ Il tema percorre l'intera storia della spiritualità: nel *Dictionnaire de Spiritualité*, più che alla voce *Docte ignorance*, dedicata quasi esclusivamente all'uso dell'espressione in Nicolò di Cusa (*DS* 3 [1957], coll. 1497-1501, di M. DE GANDILLAC), ci si può rivolgere alla voce *Idiota*, che considera anche la posizione del monachesimo antico con particolare risalto per i Padri del deserto (*DS* 7 [1971], coll. 1242-1248, di G. OURY).

estraneità alle sofistiche dialettiche dei ragionatori. In realtà – ed è l'ultimo rilievo sul testo di Atanasio – siamo autorizzati a definirla in questo modo a motivo di una notazione peculiare, che incontriamo nel primo dei ritratti di Antonio. Il ragazzo – vi si afferma⁴⁸ – non volle apprendere le lettere perché non desiderava la compagnia distraente dei compagni e preferiva «abitare in semplicità (ἁπλοστος) nella sua casa», com'è detto di Giacobbe in Gen 25,27. Senza addentrarci in una storia dell'interpretazione del versetto, che ci sarebbe estranea,⁴⁹ ci limitiamo a sottolineare in rapida sintesi alcuni fattori importanti nella linea del nostro interesse per l'*haplotēs*:

– *aplastos* equivale ad *haplous* nelle versioni bibliche in lingua greca dell'ebraico *tām*, un termine assai pregnante dal valore di «integro», «totale»⁵⁰ (tutt'altro che banale, dunque, l'originaria *haplotēs* biblica, che contiene il senso della compiutezza);

– il patriarca Giacobbe, al quale è paragonato il giovane Antonio, diviene progressivamente il modello dell'uomo virtuoso, prima, e dell'asceta, poi, proprio perché gli si riconosce la capacità di «rimanere nella casa» senza distrazioni e, dunque, di vivere in «semplicità» di cuore (*aplastos* ovvero *haplous*);⁵¹

– Basilio si dimostra erede accorto del percorso esegetico relativo a Giacobbe, di cui ricorda altrove la «semplicità di natura» (*physeōs haplotēti*), ignara di ogni finzione,⁵² e la rettitudine della vita, impiegando una inconsueta varietà di vocabolario, nella quale i sostantivi *aletheia* e *haplotēs* si accompagnano agli attributi *dikaios*, *aplastos* e *monotropos*,⁵³ come se il Cappadoce volesse restituire la densità del *tām* ebraico.

L'antitesi della *Vita di Antonio* tra insegnamento del *nous* e scienza profana conduce, dunque, insospettabilmente lontano, se viene coniugata con l'iniziale ritratto dell'asceta, paragonato a Giacobbe, uomo «semplice» in quanto virtuoso e unificato nel cuore. Mentre osserviamo di passaggio che la *Vita* contiene già le premesse della contrapposizione basiliana tra *technē* inconcludente e *haplotēs* generatrice di sapere veritiero riguardo a Dio, ribadiamo il fatto che la semplicità di cui qui si tratta è, sì, mancanza o rifiuto d'istruzione profana, ma soprattutto è «qualità del cuore» (e come tale ritorna nei ritratti di Giacobbe disegnati dal Cappadoce).

⁴⁸ *Vie d'Antoine*, 1, 2-3: SC 400, p. 130.

⁴⁹ Si vedano in proposito le indicazioni essenziali sull'esegesi di Filone, Clemente, Origene nell'edizione della *Vita di Antonio* curata da L. CREMASCHI, Milano 1995, pp. 108-109 nota 10.

⁵⁰ Rimandiamo alla voce *tmm* – *Essere completo*, curata da K. KOCH, in E. JENNI - C. WESTERMANN (ed), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, II, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 1982, pp. 943-948, ma anche, per la traduzione della LXX ed il Nuovo Testamento, alla voce □□□□□□□□ e affini, curata da G. DELLING, *GLNT* 13 (1981), coll. 1016-1031. Puntuali e sintetiche le precisazioni all'interno dell'ampia voce *Simplicité*, *DS* 14 (1990), coll. 892-894. All'integrità (*tōm*) propria del puro di cuore si riferisce anche I. NOWELL, *The Concept of Purity of Heart in the Old Testament*, in H.A. LUCKMAN - L. KULZER (edd), *Purity of Heart*, pp. 17-29.

⁵¹ Esemplare in questo senso l'interpretazione origeniana dell'«abitare nella casa»: l'Alessandrino, appellandosi a 2Cor 5,1 (la dimora «non costruita da mani d'uomo»), spiega che può abitare in tale casa solo chi possiede «una mente semplice e un cuore puro» (*Homélie sur le Lévitique* 15,2: SC 287, p. 252).

⁵² *Homilia in Principium Proverbiorum*, 11: PG 31, 409 A.

⁵³ *Homélie sur l'Hexaéméron* 7: SC 26 bis, p. 408.

3. *Il precedente della «semplicità di cuore»*

Incrociamo in questo modo la seconda linea, che converge con quella appena illustrata nella caratterizzazione basiliana dell' *haplotēs*. Tale linea affonda le sue radici nello sviluppo dell'argomento entro il giudeo-cristianesimo, dapprima, e il monachesimo, poi.⁵⁴ A dire il vero, la sua prima consistente valorizzazione spetta alla pietà giudaica di epoca ellenistica, dove la semplicità intesa come rettitudine del cuore e del comportamento costituirebbe la «vertu suprême».⁵⁵

Una sorta di snodo nella tradizione del tema⁵⁶ è rappresentata, per riconoscimento unanime, da uno scritto dal titolo *Testamenti dei dodici patriarchi*, nato in ambito giudaico, ma rimaneggiato ad opera di cristiani. Esso farebbe da cerniera tra la spiritualità dell'essenismo e il giudeocristianesimo, come dimostra tra l'altro l'importanza del tema dei due spiriti che si contendono il possesso del cuore dell'uomo, minacciandone l'integrità e sottraendolo al servizio esclusivo di Dio. I *Testamenti* oppongono all'uomo scisso l'ideale dell'uomo *haplous*, orientato alla sola ricerca della volontà di Dio, di ciò che a Lui piace e trova espressione nella sua Legge.⁵⁷ Alla *haplotēs* dello spirito corrisponde un'integrità morale che permea la vita intera, ponendola sotto l'unica signoria del comandamento dell'amore a Dio e al prossimo.⁵⁸ La semplicità vale dunque in questo caso come antidoto rispetto alla doppiezza d'animo e di condotta, cui inclina l'uomo combattuto tra i due spiriti.

Con i Padri apostolici l'*haplotēs* mantiene questo primo significato, ma si allarga a indicare propriamente l'«unificazione del cuore», il cui contrario è espresso mediante il termine *dipsychia* (duplicità, più che doppiezza),⁵⁹

⁵⁴ Cfr. A. GUILLAUMONT, *Monachisme et éthique judeo-chrétienne*, in A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles-en-Mauges 1979, pp. 47-66, qui pp. 61-66.

⁵⁵ Così Y. DE ANDIA, *Simplicité*, col. 894. In termini analoghi sulla centralità della categoria si esprime A. Guillaumont, che parla di «vertu fondamentale» negli scritti tardogiudaici e si sofferma sul nesso tra semplicità, timor di Dio e castità, nella sua ricerca riguardante le origini del monachesimo cristiano (A. GUILLAUMONT, *Monachisme et éthique judéo-chrétienne*, pp. 61-62). Capofila in argomento è comunque da considerarsi J. DANIELOU nel saggio tuttora imprescindibile *Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai 1958, pp. 418-421 (riserve quanto al metodo e ai risultati – si tratta di teologia o di *Zeitgeist*? – sono espresse, pur nel franco riconoscimento del valore dello studioso francese, da R.A. KRAFT, *In Search of «Jewish Christianity» and its «Theology»*, *Problems of Definitions and Methodology*, in *Judéo-christianisme. Recherches historiques et théologiques offertes en hommage au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, pp. 81-92, ora anche in E. FERGUSON [ed], *Early Christianity and Judaism*, New York - London 1993, pp. 1-12).

⁵⁶ Per il giudeo-cristianesimo, materia assai complessa, ci affidiamo soprattutto alle indicazioni degli specialisti, provvedendo poi per parte nostra ad un riesame diretto dei testi pertinenti di Basilio.

⁵⁷ Y. DE ANDIA (*Simplicité*, col. 895) ricorda opportunamente che nel *Testamento di Asher* (4,1-3) l'uomo *haplous* è presentato come colui che ha un'unica faccia (*monoprosōpos*) e un'unica disposizione di spirito (*mia diathēsis*). Si noti quest'ultimo rilievo e lo si accosti all'importanza della giusta *diathēsis* nella riflessione basiliana, secondo quanto diremo *infra*, IV. 1 e IV. 3.

⁵⁸ J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 419-420.

⁵⁹ Cfr. Y. DE ANDIA, *Simplicité*, coll. 897-899; J. RAASCH, *Katharsis*, *DS* 8 (1974), coll. 1673-1675. A. Guillaumont approfondisce la radice veterotestamentaria della *dipsychia*, riferendosi in particolare all'insegnamento deuteronomista e profetico: «Δίψυχος, διψυχία sont des formations du grec hellénistique fondées sur l'expression hébraïque 'avoir deux coeur', ou 'avoir un coeur et un coeur', *lēb w'lēb*, ψυχή étant dans la Bible grecque une des traductions usuelles du mot 'coeur'. Quand celui-ci désigne

ignoto come tale alla LXX e usato nel Nuovo Testamento dal solo Giacomo (Gc 1, 8; 4, 8).⁶⁰ La testimonianza più cospicua nella linea del nostro interesse proviene dal *Pastore d'Erma*, nel quale sono assai numerose le ricorrenze del vocabolo *dipsychia* e affini ed è chiara la pregnanza della virtù della semplicità.⁶¹ Innocenza, spirito d'infanzia, purezza di cuore che ha il suo fondamento nell'esperienza battesimale, generosità nel dono qualificano l'*haplotēs* secondo Erma; all'opposto, la *dipsychia* caratterizza l'uomo diviso perché dubbioso riguardo alla parola di Dio, debole di fronte agli attacchi dei demoni, esitante quanto all'efficacia della preghiera. Alla metafora dei due spiriti che si contendono il cuore, il *Pastore* accosta l'immagine tradizionale delle due vie, adatta a significare la differenza tra semplicità e duplicità, un'immagine che gode di ampio sviluppo anche nella *Lettera di Barnaba* (18-21) e nella *Didachè* (1,1-6,3).⁶²

Posta la ricchezza delle sfumature di cui si carica il nostro tema, non meraviglia che alla *dipsychia* venga talora contrapposta direttamente la *pistis*,⁶³ ad avvalorare il fatto che in realtà l'*haplotēs*, sintesi di una serie di virtù, rappresenta l'atteggiamento per eccellenza del credente, la «qualità» del fedele nella relazione con Dio.⁶⁴ Ma la sinonimia suggerita da Erma tra

en hébreu la totalité des facultés psychiques de l'homme. C'est à la lumière de ce substrat qu'apparaît ce qui est l'élément essentiel de la vertu de 'simplicité'. Quand il est prescrit qu'il faut aimer Dieu (*Deut.* 6,5), le chercher (*ibidem*, 4,29) 'de tout son cœur', *b'kol lēb*, l'accent porte sur le mot 'tout': c'est avec la totalité du cœur, c'est-à-dire de tout son être, que le fidèle doit s'attacher à Dieu et le servir, car 'Jahvé est un Dieu jaloux' (*ibidem*, 6,14), qui n'accepte pas d'être servi en même temps que d'autres dieux, mais veut être servi d'une façon exclusive, sans partage. C'est là un donnée fondamentale de la morale deutéronomienne et de l'enseignement des prophètes» (A. GUILLAUMONT, *Monachisme et éthique judéo-chrétienne*, p. 63; cfr. pp. 61-66).

⁶⁰ Y. DE ANDIA, *Simplicité*, coll. 897-899; cfr. col. 895. Alcuni 'luoghi' neotestamentari ricorrono nella riflessione intorno all'*haplotēs*: ricordiamo allusivamente la contrapposizione tra occhio *haplous* e occhio *ponēros* (malvagio) in Mt 6, 22-23 e Lc 11, 34-36; l'impossibilità di servire a due padroni in Mt 6, 24; l'alternativa tra le due vie, la spaziosa e la stretta, in Mt 7, 13-14 e i due alberi in Mt 7, 16-20; la semplicità come generosità nel dono, ribadita in particolare da Paolo in 2Cor 9, 10-13, e come rettitudine della fede in 2Cor 11, 2-4 (*ibidem*, coll. 895-897).

⁶¹ Si vedano le presentazioni di J. DANÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 420-421; J. PARAMELLE - P. ADNÈS, *Hermas (Le Pasteur d')*, DS 7/1 (1969), coll. 325-326; J. RAASCH, *Katharsis*, coll. 1673-1674.

⁶² Y. DE ANDIA, *Simplicité*, col. 899; più ampiamente A. PARETSKY, *The Two Ways and «Dipsychia» in Early Christian Literature: An Interesting Dead End in Moral Discours*, in «Angelicum», 74 (1997), pp. 305-334. Secondo W. Rordorf, le «due vie» proverrebbero al giudeo-cristianesimo dalla rielaborazione in ambito essenico di temi veterotestamentari; il nuovo *Sitz im Leben* diverrebbe l'istruzione a pagani convertiti, non ancora battezzati nella *Didachè* e in *Barnaba*, già battezzati nel *Pastore d'Erma* (W. RORDORF, *Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne: les deux voies*, in *Judéo-christianisme. Recherches historiques*, pp. 109-128, ora anche in E. FERGUSON [ed], *Early Christianity and Judaism*, pp. 139-158; interessante anche lo sviluppo del *Nachleben* del tema, che, dopo essere stato lungamente applicato a tutti i cristiani, nel VI secolo entra in maniera qualificante nelle regole monastiche in Egitto come in Occidente). Con acribia G. VISONÀ riesamina genesi e sviluppi del tema delle due vie, proponendo una sorta di albero genealogico o «stemma» degli scritti interessati, nell'introduzione a *Didachè. Insegnamento degli Apostoli*, Milano 2000, pp. 55-90.

⁶³ Y. DE ANDIA, *Simplicité*, col. 898; cfr. anche J. DANÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 420 nota 1 e 421, che segnala per parte sua la *haplotēs* – «disposizione fondamentale del cristiano fedele» opposta alla *dipsychia* – come tema imprescindibile per la comprensione dei testi giudaico-cristiani (*ibidem*, pp. 418-421).

⁶⁴ Alludiamo anche, nell'impossibilità di occuparcene distesamente, al nesso assai importante tra semplicità - unificazione del credente / semplicità - unicità di Dio (relazione presente anche in Basilio,

semplicità e fede ci consente di introdurre una sottolineatura importante che si estende all'intera letteratura dei cosiddetti Padri apostolici: se al di là delle mere ricorrenze verbali volessimo assegnare un significato complessivo all'*haplotēs*, dovremmo parlare di *integrità* della fede e dell'amore propria del singolo e della Chiesa nel suo insieme, includendo accentuatamente la dimensione dell'ortodossia dottrinale e della comunione ecclesiale.⁶⁵ Non sfugge quanto questa prospettiva sia prossima alla delineazione della semplicità della fede in Basilio, il quale certo pensa alla semplicità di cuore secondo la molteplicità delle sfumature intraviste, senza mai, tuttavia, considerarla separatamente dalla forma pubblica della fede.

Può essere distintamente riconosciuta un'ulteriore tappa nell'elaborazione dell'*haplotēs* in cui si innesta la riflessione del Cappadoce. Ci riferiamo alla sua ripresa da parte del monachesimo, erede in proposito del giudeo-cristianesimo. Prima che sui singoli aspetti della spiritualità monastica, il tema in esame esercita un influsso difficilmente trascurabile sulla «ideazione» stessa, per così dire, e sulla plasmazione complessiva della figura del monaco.⁶⁶ Egli è precisamente l'uomo che rifiuta la divisione del cuore per poter servire Dio in verità e integrità di vita, il cristiano che sperimenta la progressiva «semplificazione» vivendo nel «timore di Dio».⁶⁷ A questa identità fonda-

non nel *corpus*: M. GIRARDI, «Semplicità» e ortodossia, pp. 52-53; sull'attributo della semplicità di Dio, biblico e filosofico, Basilio torna a più riprese nell'*Adversus Eunomium*: CE I, 11,6: SC 299, p. 208; I, 23,13: SC 305, p. 254; II, 29,21-25: SC 305, pp. 122-124; II, 32,18: SC 305, p. 134; cfr. in proposito W. PANNENBERG, *L'assunzione del concetto filosofico di Dio come problema dogmatico nella teologia cristiana delle origini*, in W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, trad. it., Brescia 1975, pp. 330-385, qui pp. 370-377).

⁶⁵ Y. DE ANDIA, *Simplicité*, col. 897; poco sopra i Padri apostolici, viene ricordato Paolo, che in 2Cor 11, 2-4 rimprovera i suoi d'esser tentati d'abbandonare la «semplicità [e la purezza] nei confronti di Cristo», lasciandosi sedurre da un altro Cristo, un altro spirito ovvero un altro vangelo proclamati da ingannevoli «superapostoli». Consistente la testimonianza, quanto a questa declinazione del tema, degli apologeti, per i quali rimandiamo a J. RAASCH, *Katharsis*, col. 1675.

⁶⁶ La tesi è ribadita con vigore da A. GUILLAUMONT, *Monachisme et éthique judéo-chrétienne*, pp. 48-66. Non persuade la posizione minimalista inizialmente dichiarata da V. DESPREZ nella sezione dedicata al monachesimo antico e medievale – non particolarmente perspicua – per la già citata voce *Simplicité*: «La simplicité est un thème mineur mais constant chez de nombreux auteurs monastiques anciens et médiévaux» (DS 14 [1990], col. 903). In realtà, non manca una considerazione in chiave non quantitativa, bensì qualitativa (la più adeguata, evidentemente) dell'importanza della categoria per l'autocoscienza del monachesimo, espressa in conclusione con una citazione dell'illustre studioso J. Leclercq, per il quale la semplicità è «la vertu monastique par excellence», includendo le idee di indivisione, unità, esclusività nel servizio di Dio solo (DS 14, col. 910). Ancora più radicale la nota tesi di R. Panikkar, che indica nella semplicità il «Fundamental Monastic Principle», quell'archetipo monastico universale, che nel passato stimolava una ricerca per via di «semplificazione», mentre nel presente prevarrebbe una via di «integrazione» delle diverse dimensioni dell'esperienza (R. PANIKKAR, *Blessed Simplicity. The Monk as Universal Archetype*, New York 1982, pp. 29-39; cfr. la replica di A. VEILLEUX, arricchita da una sintetica ripresa della tradizione del tema, *ibidem*, pp. 145-149).

⁶⁷ Cfr. A. GUILLAUMONT, *Monachisme et éthique judéo-chrétienne*, pp. 64-65. Lo studioso si appoggia anche su un riscontro verbale nella traduzione greca del Sal 86,11 ad opera di Aquila: «'Unifie mon coeur', yahēd l'babī: pour rendre le verbe, Aquila a précisément employé ici ἁ□□□□□□□□, qu'il faut bien entendre au sens de 'unifier', rendre *monachos*. Ce détail illustre la continuité qu'il convient d'établir entre la conception biblique de l'unité, ou intégrité, du coeur et l'idéal du *monachos*, qui veut servir Dieu sans partage. Cette continuité est assurée par l'intermédiaire de la notion judéo-hellénistique et judéo-chrétienne de la 'simplicité'» (*ibidem*, p. 64). Il riscontro testuale, di per sé non decisivo, va evidentemente articolato con i caratteri tipici della figura, secondo quanto d'altra parte fa lo stesso Autore.

mentale si possono ricondurre tutti i tratti ritenuti tipici di tale esperienza e presenti già nelle primitive forme d'essa: la ricerca della solitudine, intesa in primo luogo come scelta celibataria; la *monotropia*, ossia l'orientamento della persona intera e di ogni sua attività all'unico fine di piacere a Dio; il raccoglimento, mediante cui si realizza l'unificazione esteriore ed interiore perché la preghiera sia «senza distrazioni». ⁶⁸ Ma nella tradizione monastica confluiscono, coerentemente articolate con la «semplicità» come virtù sintetica, le molte sfumature attinenti che abbiamo colto nel giudeo-cristianesimo, quali la resistenza opposta ai pensieri di provenienza demoniaca o, ancora, la purezza di cuore ovvero la memoria del battesimo.

Testimonianza biblica, letteratura giudaico-cristiana e monachesimo rappresentano, dunque, il retroterra dell'*haplotēs* basiliana soprattutto quanto al profilo per cui essa è anche «semplicità di cuore» e riassume in sé la qualità spirituale della fede. Alla luce di questa seconda linea, cogliamo la profondità e, insieme, la relativa ovvietà dell'insistenza basiliana sulla retta disposizione interiore come condizione dell'autentica ortodossia. ⁶⁹ Ed è altresì in questa seconda declinazione, attenta alla dimensione cordiale della fede, che possiamo riconoscere la nota più consueta dell'*haplotēs* fatta propria dal Cappadoce.

Se volessimo indicare le tangenze più evidenti con la tradizione, in modo più puntuale e facendo leva sui testi basiliani considerati, potremmo sottolineare in prima battuta alcuni elementi:

– nel *De iudicio* abbiamo già avuto modo di notare il riferimento alla semplicità dello spirito (cfr. *haplēs dianoiās*) affidato all'unica signoria di Cristo, dissonante nel contesto di una comunità ecclesiale lacerata dalle divisioni ed incapace d'essere «un cuor solo e un'anima sola» (un caso di *polipsychia* trasposto in chiave ecclesiologica); ⁷⁰

– nell'*Adversus Eunomium* ricordiamo, da un lato, la semplicità di cuore come discriminante in ordine all'ortodossia della fede; dall'altro, l'insegnamento «puro e semplice» dello Spirito accolto dal battezzato; ⁷¹

– nel *De fide* merita, in particolare, d'essere evidenziato il nesso inscindibile tra purezza di cuore e possibilità di gnosi autentica, dove quest'ultima è intesa nel senso di intelligenza spirituale delle Scritture e segno della maturità cristiana: l'intonazione origeniana dell'intero *excursus* sulla questione dei nomi divini ci induce a riportare anche questa sottolineatura – di non poco conto per la fisionomia dell'*haplotēs* – ad Origene, per quanto vi accenni ancor prima il *Pastore d'Erma*; ⁷²

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 47-58. Si veda *infra*, IV. dove, nell'ambito della considerazione della *mnēmē* basiliana, emergono con evidenza questi stessi tratti dell'esperienza cristiana, confermando peraltro la pertinenza del legame da noi indicato tra la memoria e la semplicità della fede.

⁶⁹ Rimandiamo all'emblematico «ἀπλῶς ... ἐν ἀπλότητι καρδίας», con cui Basilio caratterizza la professione di fede dei Padri, alla quale ingannevolmente dice di rifarsi l'anomeo Eunomio (CE I, 4, 3-4: SC 299, p. 162).

⁷⁰ PG 31, 660; cfr. *supra*, I. 1.

⁷¹ Rispettivamente CE I, 4, 3.4: SC 299, p. 162 e CE I, 1, 11-13: SC 299, p. 142.

⁷² Per il prologo si veda PG 31, 677C; 680 B-681 C; per il *Pastore d'Erma*, J. RAASCH, *Katharsis*, col. 1674 (la crescita parallela di purificazione e gnosi); per Origene ci limitiamo al bilancio tracciato

– di nuovo in tema di purezza di cuore (un aspetto d'indubbia rilevanza nella tradizione della «semplicità»), non va trascurata la sua fondazione battesimale, concordemente affermata nel Nuovo Testamento e nei Padri apostolici;⁷³ non ci pare azzardato ritenere che la «radicalizzazione battesimale» dell'*haplotēs tēs pisteōs* in Basilio risenta in qualche misura di questa declinazione del tutto tradizionale⁷⁴;

– segnaliamo, infine, la valorizzazione nel Cappadoce dell'argomento della *nēpiotēs* o infanzia spirituale, anch'esso assai ricorrente e secondo la duplice interpretazione, negativa e positiva, già neotestamentaria: per limitarci al *corpus* e senza pretesa di esaustività, raccogliamo in proposito la testimonianza del *De fide* e di *RF* 4 (nel senso negativo di immaturità nella fede),⁷⁵ insieme con *RB* 216 e 217 (nel senso positivo di innocenza e docilità).⁷⁶

Non possiamo che constatare la vastità e l'estremo interesse della costellazione semantica dell'*haplotēs* che Basilio eredita dal giudeo-cristianesimo e dal monachesimo senza trascurare gli apporti di Origene e della *Vita di Antonio*.

4. Sintesi conclusiva

Arricchiti dal percorso svolto nei due momenti, distinti, ma intersecantesi nella tradizione che precede il Cappadoce, ci pare di cogliere ancor meglio la profondità della sua soluzione. Di fronte alle raffinate tecniche dialettiche dei neoariani, egli avrebbe avuto facile gioco a puntare il dito soltanto sulla povertà spirituale del concettualismo di Eunomio, avvalendosi peraltro dello strumentario polemico disponibile, da noi indagato nella *Vita di Antonio*. Il rimprovero «tecnologico» insieme con l'affermazione del primato dell'effettiva relazione con Dio sui ragionamenti dimostrativi avrebbe sollecitato giustamente l'attenzione alla forma spirituale della fede e della teologia come intelligenza della fede. E tuttavia né l'*Adversus Eunomium* né il prologo *De fide* si limitano a questo, che peraltro è aspetto cospicuo della reazione dei Cappadoci ed elemento di sicuro interesse per la spiritualità dell'esercizio teologico. Il dato più importante è la ribadita coappartenenza di dimensione dottrinale e dimensione spirituale nella figura della fede, un'esigenza che Basilio esprime sia con il ricorso al sintagma *haplotēs tēs pisteōs* sia con la fondazione ultima della forma integrale della fede nella celebrazione sacra-

da J. GRIBOMONT, interessante anche per il ponte stabilito con la «fede dei semplici»: «Le don essentiel d'Origène à Basile, ce fut sans doute la conviction que la pureté du coeur mène à une gnose chrétienne, spirituelle, où l'Écriture révèle son sens plénier, où le meilleur de la philosophie trouve sa place et se tranfigure. Cette conviction a mûri dans l'expérience monastique, puis épiscopale, resserrant le contact avec la foi des simples» (*L'origénisme de saint Basile*, in J. GRIBOMONT, *Saint Basile. Évangile*, II, p. 239).

⁷³ Si veda J. RAASCH, *Katharsis*, coll. 1672-1673.

⁷⁴ La chiara fondazione sacramentale ci indirizza d'altra parte ad intuire la valenza ecclesiale e pratica e non certamente individualistica o spiritualistica della purezza di cuore secondo Basilio, un dato questo ben rilevato da H.A. LUCKMAN, *Basil of Caesarea and Purity of Heart*, in H.A. LUCKMAN - L. KULZER (edd), *Purity of Heart*, pp. 89-106.

⁷⁵ Per il *De fide* PG 31, 681 B; per *RF* 4: PG 31, 920 AB. Il riferimento è a 1Cor 13,11.

⁷⁶ PG 31, 1225 BC; cfr. Y. DE ANDIA, *Simplicité*, coll. 905-906.

mentale. L'argomentazione polemica e l'istanza spirituale, tradizionalmente legate alle ricorrenze dell'*haplotēs*, vengono rifuse e risignificate grazie ad una solida teologia della fede, consapevole dell'intero cristiano e teologico. La portata dell'intuizione basiliana emergerà pienamente soltanto dopo che avremo sostato sulla forma battesimale e sull'esperienza matura della verità della fede. Fin d'ora, però, meritano di essere evidenziate in prima battuta tre conseguenze di questa rivisitazione dell'*haplotēs* secondo Basilio:

– se si ricorda il rimprovero di *haplotēs* rivolto all'ortodossia cristiana da taluni settori dello gnosticismo,⁷⁷ non può che risaltare un ribaltamento: non solo la *pistis* non contrasta con la *gnōsis*,⁷⁸ ma ne rappresenta la condizione imprescindibile e la realizzata pienezza, come sottolinea la scelta del sintagma *haplotēs tēs pisteōs*, tanto provocatoria per dire il sapere della fede quanto innestata nel solco di una tradizione assai ricca;

– l'indicazione dell'*haplotēs tēs pisteōs* quale forma integra della fede e la sua riconduzione alle mediazioni testimoniali comuni (Scrittura, sacramento, comunità ecclesiale) scongiura in radice la possibilità di porre di diritto qualsiasi distinzione tra cristiani «semplici» e «perfetti», secondo tentazioni ricorrenti in talune figure di spiritualità coeve a Basilio; l'identificazione di battesimo e perfezione della fede (ed anche di perfezione e salvezza)⁷⁹ riconduce la questione nell'alveo di una sicura ortodossia;

– non si può ignorare l'arricchimento apportato quanto alla singolarità cristiana dell'*haplotēs*: il denso retroterra giudaico è ben percepibile sia nella rilettura monastica sia nell'interpretazione basiliana e tuttavia proprio il saldo ancoraggio all'«oggettivo» cristiano riqualifica radicalmente la semplicità della fede, indirizzandone l'interpretazione al compimento cristologico della fede stessa, come vedremo nei prossimi capitoli.

⁷⁷ Si vedano alcune indicazioni orientative in G.W.H. LAMPE (ed), *A patristic Greek Lexicon*, Oxford 1976⁴, pp. 187-188 (voce ἀπλοῦς, B.1; ἀπλῶς, F.2), che testimonia ulteriormente la ricchezza semantica del termine (pp. 186-189).

⁷⁸ La prospettiva di Basilio è in questo genuinamente biblica (sull'indissolubile intreccio di *pistis* e *gnōsis* nell'Antico e nel Nuovo Testamento si può vedere H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961², pp. 123-133; trad. it. *Gloria I. La percezione della forma*, Milano 1994², pp. 117-127). Va peraltro rivisto il diffuso modulo interpretativo, mutuato da Ireneo, che estende a tutto il fenomeno gnostico e in forma assai rigida la contrapposizione tra le due, funzionale a far emergere il solo gnostico come «vero» cristiano e a svalutare il cristiano «semplice»; ad un'osservazione più attenta, le posizioni in tema all'interno dello gnosticismo risultano diversificate e, per quanto rimanga indubitabile nei vari movimenti il valore decisivo della gnosi, alla fede si riconosce di norma una funzione nell'accoglienza della rivelazione e dunque nella conoscenza, secondo quanto conclude persuasivamente G. SFAMENI GASPARRO nei due saggi: *Fede, rivelazione e gnosi*, pp. 13-99 (puntuale anche la ripresa della questione nel Nuovo Testamento e nella tradizione cristiana dei primi secoli) e *La fede nello gnosticismo*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, 22: *La fede nei Padri della Chiesa*, Roma 1999, pp. 88-138. Pur sposando fondamentalmente il modulo interpretativo tradizionale, ci pare tuttavia che colga nel vero P. Sequeri, quando rilegge gli sviluppi posteriori della problematica fede-conoscenza (fino all'opposizione moderna) alla luce del condizionamento indotto dalla «violenza» della lotta contro la gnosi eterodossa, per cui l'accento si sposterebbe sempre più dall'integrazione spirituale di fede e conoscenza alla necessità avvertita di «proteggere la *pistis* dalla *gnōsis*» (P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Brescia 1996², pp. 274-280, qui pp. 277-278).

⁷⁹ Per i due profili si possono in prima battuta vedere G. COUILLEAU, *Perfection (II. Pères et premiers moines)*, DS 12/1 (1984), coll. 1081-1118 (in particolare Clemente Alessandrino e, sul versante opposto, la tradizione siriana espressa tra l'altro nel *Liber Graduum*) e J. KIRCHMEYER, *Grecque (Église)*, DS 6 (1967), coll. 808-812.

Davvero cospicui, dunque, i guadagni basiliani, per apprezzare i quali riteniamo opportuno lasciarci guidare dalla *pointe* emersa nel *De fide* (la conferma battesimale della confessione di fede):⁸⁰

«Questo è il nostro sentire e così noi battezziamo nella Trinità consostanziale [Οὕτως φρονούμεν, καὶ οὕτως βαπτίζομεν εἰς Τριάδα ὁμοούσιον], secondo il comandamento dello stesso Signore nostro Gesù Cristo che ha detto: *Andate e ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto quello che vi ho comandato*».

Il ritorno riflessivo sulla formula ci è consigliato non solo dalla sua funzione ermeneutica quanto al prologo e quanto alla «semplicità», cui Basilio dichiara di volersi attenere. In realtà anch'essa, variamente modulata, costituisce un vero e proprio *Leitmotiv* nella riflessione del Cappadoce, rintracciabile a più riprese e sempre con valore diacritico rispetto alla verità dell'esperienza cristiana.

II. LA FORMA BATTESIMALE DELLA FEDE

Sia dall'*Adversus Eunomium* sia dal prologo *De fide* abbiamo tratto un'indicazione ermeneutica importante per la lettura di Basilio: benché in prima battuta si sia tentati d'assecondare il suo biblicismo,⁸¹ insistendo sulla fedeltà alla lettera della Scrittura, si rivela in realtà decisivo il riferimento all'evento sacramentale fondante. L'*haplotēs* della fede va ultimamente intesa, nella sua valenza inscindibilmente dottrinale e spirituale, riportandosi in maniera riflessa alla celebrazione del battesimo, che – non va dimenticato – si concludeva con l'eucaristia. Siamo indotti a ritenere, sulla base delle risultanze sin qui raccolte, che la «semplicità» invocata dal Cappadoce per il discernimento dell'ortodossia significhi la corrispondenza alla forma battesimale della fede.

Procediamo con ordine nell'indagine ulteriore alla quale siamo invitati. Raccogliamo in primo luogo, nella scia della *pointe* riconosciuta nel *De fide*, le attestazioni verbali della corrispondenza tra la forma della fede e l'originaria esperienza sacramentale, attingendo nuovamente anche all'esterno del *corpus* per verificare la consistenza della nostra ipotesi, con la prudenza suggerita dal fatto che si tratta di un nodo decisivo nella nostra ricerca. Ritorniamo poi agli *Askētika* per approfondire i modi della «conformazione» della fede (atto di fede e vita di fede) al sacramento, lasciandoci in sostanza guidare dal sintagma *typos didachēs*, già paolino, al fine di caratterizzare la dimensione cristologica della forma cristiana della fede. Si indaga tale

⁸⁰ PG 31, 688 A.

⁸¹ L'espressione, passibile di un'interpretazione negativa (positivismo biblico), viene spesso usata in senso positivo per intendere l'imprescindibilità del riferimento alla Scrittura per la configurazione dell'esperienza cristiana. In questo direzione muovono le osservazioni di J. GRIBOMONT, *Obéissance et évangile selon saint Basile le Grand*, in J. GRIBOMONT, *Saint Basile. Évangile*, II, pp. 270-293.

forma, dando seguito all'osservazione ritornante circa la «radicalizzazione sacramentale» della questione spirituale, volta a sottrarla a derive intellettualistiche, ovvero gnostiche, ovvero solo nominalmente cristiane. Senza peraltro ignorare che l'assunzione fino in fondo di un simile ricentrimento sulla celebrazione comporta notevoli conseguenze sull'assetto complessivo della teologia della fede: la «naturalzza» e la «spontaneità», con cui il nostro perviene al ricentrimento a partire dall'indicazione della *haplotēs*, sono frutto di un *sensus fidei* acuto, certamente non ovvio neppure nel IV secolo (come dimostrano le contrapposizioni ereticali) ed ancor meno ovvio per noi, che siamo eredi della progressiva e concomitante «ritualizzazione del sacramento» e «dottrinalizzazione della parola»,⁸² una divaricazione deleteria per la forma integrale sia del sacramento sia della fede e per la teologia conseguente.

1. *La corrispondenza della forma della fede all'esperienza sacramentale originaria*

Torniamo, dunque, alla *pointe* sacramentale del *De fide*:⁸³

«Questo è il nostro sentire e così noi battezziamo nella Trinità consostanziale [Οὐτως φρονούμεν, καὶ οὕτως βαπτίζομεν εἰς Τριάδα ὁμοούσιον], secondo il comandamento dello stesso Signore nostro Gesù Cristo che ha detto: *Andate e ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto quello che vi ho comandato*».

Nel prologo Basilio pare muovere dalla retta professione di fede alla conferma battesimale, ma l'ordine logico dell'esposizione non deve occultare la valenza in realtà fondativa dell'esperienza sacramentale anche in ordine alla parola della fede. Si crede e si professa la fede secondo la «forma» della parola e del gesto inseparabilmente accolti nella celebrazione liturgica. La nostra affermazione risulta ampiamente avvalorata dalle frequenti ricorrenze di varianti della formulazione del *De fide*, come se la conclusione maturata nel corso della controversia eunomiana avesse conosciuto una sorta di «cristallizzazione» negli anni seguenti (e non nel solo Basilio).⁸⁴

Anche in questo caso preferiamo prendere le mosse dall'*Adversus Eunomium*, prima di documentare la questione – senza pretesa di esaustività – con l'apporto del *De Spiritu Sancto* e di alcune *Lettere* e prima di svilupparla contenutisticamente grazie alle pagine del *corpus*. Riteniamo

⁸² Cfr. J. RATZINGER, *Battesimo, fede e appartenenza alla Chiesa*, in «Communio», 27 (1976), pp. 22-39, qui p. 31. Quanto ad un possibile riassetto della teologia odierna a partire dal sacramento (come *locus theologiae*), un progetto meritevole di attenzione si trova delineato in A. GRILLO - M. PERRONI - P.-R. TRAGAN (edd), *Corso di teologia sacramentaria*, I-II, Brescia 2000, in particolare nei due saggi di A. GRILLO, *Teologia sacramentaria, teologia liturgica e teologia fondamentale: verso una convergenza*, I, pp. 108-142 e *Fede e sacramenti: questione classica e riformulazione contemporanea*, I, pp. 283-302.

⁸³ PG 31, 688 A.

⁸⁴ Negli stessi termini, infatti, si esprime GREGORIO DI NISSA, *Lettera 5, 7: SC 363*, p. 160 e *Lettera 24, 8: SC 363*, p. 282 («crediamo come siamo battezzati»), come rileva F. PILLONI, *Influssi eunomiani*, pp. 314-315.

che l'iniziale scritto polemico sia «luogo» imprescindibile per comprendere non la mera centralità della tematica battesimale (in ogni caso spiegabile in Basilio asceta e pastore), quanto piuttosto la sottolineata corrispondenza tra l'originaria esperienza sacramentale e la forma integra della fede. In realtà, essa rappresenta la ragione dello scritto polemico, nonchè l'argomento che regge la confutazione della «teologia» dell'anomeo, come appare evidente già dall'esordio:⁸⁵

«Se tutti coloro sui quali è stato invocato il nome del nostro Dio e Salvatore Gesù Cristo volessero non tentare nulla contro la verità del Vangelo ed accontentarsi invece della tradizione degli Apostoli e della semplicità della fede, noi non avremmo bisogno di parlare in questo momento, ma osserveremmo anche ora in tutto il silenzio che abbiamo onorato fin dal principio».

La fedeltà alla consegna battesimale e alla sua *haplotēs* esonererebbero Basilio dall'ingrato compito della polemica. Basterebbe che tutti si attenessero alla lettera e allo spirito dell'esperienza sacramentale per poter custodire rettamente la forma teologale della fede o, com'è detto poco dopo, «la purezza e semplicità dell'insegnamento dello Spirito divino» (τὸ καθαρὸν καὶ ἀπλοῦν τῆς διδασκαλίας τοῦ θείου Πνεύματος).⁸⁶ Il criterio applicato per il discernimento dell'ortodossia emerge con chiarezza già dal rovesciamento in positivo della dichiarazione d'esordio, ma occorre evidentemente coglierne le articolazioni successive, prestando attenzione ai nodi nei quali il Cappadoce lega più da vicino al sacramento l'affermazione dogmatica e la complessiva esperienza spirituale. Oltre a luoghi minori dove il comando di Mt 28,19 viene introdotto per contrastare l'opinione erronea di diseguaglianze di natura entro la Trinità,⁸⁷ particolare interesse nella nostra prospettiva rivestono due passaggi dei libri II e III:

«Per parte mia, pur essendoci molti punti che separano il cristianesimo dall'errore dei greci e dall'ignoranza dei giudei, ritengo che non ci sia per il Vangelo della nostra salvezza dottrina più importante della fede nel Padre e nel Figlio. Che Dio sia creatore e artigiano concordano anche coloro che hanno fatto scisma per non importa quale errore. Ma dove metteremo colui che annuncia che Padre è un falso nome e che Figlio vale come mero appellativo, e ritiene che non fa differenza confessare un Padre o un creatore, oppure dire Figlio o creatura? Da quale parte lo conteggeremo? Dalla parte dei giudei o dei greci? Non potrà mettersi tra i cristiani, infatti, chi rinnega la potenza della retta fede e l'impronta caratteristica, per così dire, della nostra adorazione (τὴν δύναμιν τῆς εὐσεβείας καὶ τὸν οἶονεὶ χαρακτήρα τῆς λατρείας ἡμῶν). Non abbiamo creduto difatti in un artigiano e in una creatura, ma siamo stati segnati con il sigillo (ἔσφραγίσθημεν) del Padre e del Figlio per la grazia del battesimo. E perciò chi osa togliere questi vocaboli cancella insieme tutta la potenza dei Vangeli, proclamando che il Padre non ha generato e che il Figlio non è stato generato».⁸⁸

«Ma questo [che lo Spirito non sia divino] contraddice chiaramente la tradizione del battesimo che salva (τῆ παραδόσει τοῦ σωτηρίου βαπτίσματος): 'Andate – si dice – e

⁸⁵ CE I, 1, 1-6: SC 299, p. 140.

⁸⁶ CE I, 1, 12-13: SC 299, p. 142.

⁸⁷ Cfr. CE I, 5, 73: SC 299, p. 176; III, 2, 14: SC 305, pp. 150-152; III, 5, 29: SC 305, p. 164.

⁸⁸ CE II, 22, 15-32: SC 305, pp. 88-90.

battezzate nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo'. Il battesimo, infatti, è il sigillo della fede (σφραγίς τῆς πίστεως) e la fede è il consenso (συγκατάθεσις) alla divinità. Bisogna difatti prima credere e poi essere segnati con il sigillo del battesimo (τῷ βαπτίσματι ἐπισφραγίσασθαι). Ma il nostro battesimo avviene secondo la tradizione stessa del Signore nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, senza che nessuna creatura o servo sia messa accanto al Padre e al Figlio, poiché [crediamo che] la divinità si compie nella Trinità». ⁸⁹

In entrambi i passi appare strettissimo il nesso tra la «proprietà» (cfr. *χαρακτήρα*) della fede cristiana, espressa nell'*eusebeia* e nell'adorazione resa al Dio trinitario, e la celebrazione, designata con un termine di derivazione paolina (2Cor 1,22; Ef 1,13. 4,30), assai significativo nella tradizione patristica: *sfragis*.⁹⁰ Il battesimo rappresenta il «sigillo» della fede, vale a dire il contrassegno dell'appartenenza al Dio uno e trino, dopo che il catecumeno ha accolto la parola della catechesi. Non si dice qui, come neppure in Paolo, di un rito di unzione successivo o altro rispetto al battesimo; semmai si può individuare un parallelismo con la circoncisione giudaica, che ratifica l'Alleanza tra Dio e il suo popolo. Lo *sfragis* è, dunque, il sacramento stesso, il quale imprime nello spirito del cristiano – e non più nella sola carne – la forma imprescindibile della fede ecclesiale, sia quanto alla sua dimensione spirituale (la corrispondenza dell'adorazione e dell'intera *eusebeia*) sia quanto alla dimensione dogmatica (la corrispondenza della professione di fede e del linguaggio teologico ai Nomi battesimali).

Il dato tradizionale dello *sfragis* ritorna nel trattato più tardo *De Spiritu Sancto*, dove di nuovo l'argomentazione polemica viene articolata a partire dalla memoria dell'esperienza sacramentale. Anche in questo caso ci limitiamo a due sole citazioni:

«Fede e battesimo, due modi della salvezza, sono naturalmente uniti e inseparabili (συμφυεῖς ἀλλήλοις καὶ ἀδιαίρετοι). La fede infatti è perfetta (τελειοῦται) grazie al battesimo, il battesimo a sua volta è fondato (θεμελιούται) grazie alla fede ed entrambi si compiono (πληροῦται) grazie agli stessi Nomi. Come infatti crediamo nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo, così pure siamo battezzati nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Viene prima la confessione (ὁμολογία) che porta alla salvezza, ma segue il battesimo che sigilla (ἐπισφραγίζον) il nostro consenso». ⁹¹

⁸⁹ CE III, 5, 28-37: SC 305, p. 164.

⁹⁰ Ricorre anche in CE II, 16, 37: SC 305, p. 64; cfr. CE I, 18, 4: SC 299, p. 234. Per l'uso in generale ed in particolare per l'introduzione nel periodo subapostolico dell'identificazione con il battesimo rimandiamo a G. FITZER, *σφραγίς*, GLNT 13 (1981), coll. 377-418 (per il battesimo coll. 412-415). Sempre illuminante, poi, il saggio di I. DE LA POTTERIE, *L'unzione del cristiano con la fede*, in I. DE LA POTTERIE - S. LYONNET, *La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano*, trad. it., Roma 1967, pp. 123-196, qui pp. 126-146 (per Paolo); p. 135 (per Basilio). L'importanza di questo studio travalica l'ambito biblico, interessando la questione della cosiddetta «unzione spirituale» o interiore del cristiano, spesso contrapposta a torto nella storia della spiritualità all'insegnamento «esteriore» della Chiesa (p. 123, pp. 191-196). La ricomposizione di insegnamento «interiore» ed «esteriore», che l'autore fonda nella ripresa biblica, viene da noi ritrovata in Basilio attraverso la «radicalizzazione sacramentale» della spiritualità, che recupera in unità dimensione dottrinale e dimensione spirituale della fede, imprescindibile mediazione ecclesiale e immediatezza della relazione con Dio, *didachē* della Chiesa e *didaskalia* dello Spirito operante nel battezzato.

⁹¹ SS XII, 28, 31-40: SC 17 bis, p. 346.

«Perché siamo cristiani? Per la fede, direbbe chiunque. Ma in che modo siamo salvati? Siamo rinati dall'alto, evidentemente, per la grazia del battesimo. E come altrimenti? Ma allora, dopo aver conosciuto questa salvezza confermata (βεβαιουμένην) grazie al Padre e al Figlio e allo Spirito Santo, abbandoneremo la *forma dell'insegnamento* che abbiamo ricevuto?».⁹²

La prima citazione contiene il cenno al «sigillo» battesimale che ratifica, nel segno del compimento, il retto consenso di fede. La perfezione della fede, dunque, fa necessariamente riferimento all'evento sacramentale e questo a sua volta poggia sulla professione della fede, così accolta e confermata. L'inseparabilità di fede cristiana e battesimo in vista della salvezza si ritrova anche nella seconda citazione, che presenta l'intreccio abbastanza consueto di teologia giovannea (Gv 3,3) e paolina (2Cor 1,21 e Rm 6,17). Notevole l'interesse delle allusioni alle lettere di Paolo, l'una sottilmente realizzata mediante l'introduzione del participio *bebaïoumenēn* e l'altra giocata sul *typos didachēs*, che sarà oggetto in seguito della nostra attenta considerazione.

Dicevamo di una sorta di «cristallizzazione» verbale di questa corrispondenza tra forma della fede ed esperienza sacramentale. L'espressione «come infatti crediamo ... così pure siamo battezzati», appena incontrata nella prima delle citazioni del *De Spiritu Sancto*⁹³ e assai simile alla formula del *De fide*, viene ripetuta più volte nelle *Lettere* con alcuni arricchimenti e variazioni:

«come siamo battezzati, così anche crediamo; come crediamo, così anche glorifichiamo».⁹⁴

«esortiamo coloro che sperano in Cristo: non si oppongano alla fede antica, ma, come crediamo, così anche siano battezzati; come siamo battezzati, così anche glorifichino».⁹⁵

«Come infatti abbiamo ricevuto dal Signore, così siamo battezzati; così crediamo, come siamo battezzati; come crediamo, così anche glorifichiamo: non separando lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, non dicendo che lo Spirito viene prima del Padre o è più vecchio del Figlio, come cercano di provare le lingue dei blasfemi».⁹⁶

Non meraviglia che la relazione venga letta nelle due direzioni: dal battesimo alla fede o dalla fede al battesimo. Interessa la loro coappartenenza, insieme con la coerenza della forma dossologica. La singolarità della fede cristiana si determina mediante la celebrazione, che avviene in obbedienza al comando del Salvatore e stabilisce la dimensione imprescindibilmente

⁹² SS X, 26, 1-6: SC 17 bis, p. 336.

⁹³ Si veda anche la formulazione solo apparentemente inversa – importa la coappartenenza – di SS XXVII, 67, 4-9: «Se infatti noi, attingendo dalla tradizione del battesimo, secondo la coerenza della retta fede – è necessario che, come siamo battezzati, così anche crediamo – deponiamo una confessione di fede conforme al battesimo, ci si consenta anche, per la stessa coerenza, di rendere gloria in modo conforme alla fede».

⁹⁴ Lettera 159, 2 (a Eupaterio e figlia): COURTONNE II, p. 86.

⁹⁵ Lettera 175 (a Magneniano): COURTONNE II, p. 112.

⁹⁶ Lettera 251, 4 (agli Evesieni, rimasti fedeli all'insegnamento apostolico pur nella persecuzione ariana): COURTONNE III, p. 92.

oggettiva, ecclesiale e dossologica dello stesso assenso soggettivo. Sebbene emerga soprattutto il profilo dogmatico-assertivo della coerenza (*akolouthia*) richiesta, sicché non può darsi contraddizione quanto ai Nomi trinitari tra la formula dell'invocazione battesimale, la confessione della fede e il modo dell'adorazione, in realtà occorre costantemente tener presente la prospettiva spirituale che rimane fondamentale, come emerge nel *De baptismo* – secondo quanto vedremo – e altrove, ad esempio in una composizione nuovamente polemica:⁹⁷

«Santificati dunque per mezzo dello Spirito, accogliamo il Cristo che abita nel nostro uomo interiore, e con il Cristo il Padre, che prende con lui dimora presso i santi. Anche la tradizione del battesimo e la confessione della fede manifestano questa unione».

Possiamo in conclusione parlare di una coerenza stringente che determina l'identità cristiana nelle sue diverse espressioni, resa possibile dalla fedeltà spirituale e dogmatica all'evento sacramentale originario. Questo comporta – e non è conseguenza di poco conto – che la mediazione testimoniale risulti «strutturalmente» implicata nella stessa immediatezza della relazione con Dio, conformandola in modo propriamente cristiano.

È tempo di tornare agli *Askētika*, dopo aver vagliato accuratamente la fondatezza della nostra ipotesi ermeneutica. Possiamo ora indagare la caratterizzazione basiliana dell'esperienza battesimale per cercare di far emergere la forma della fede corrispondente. Un primo sondaggio non può che riguardare la frequenza e l'importanza del rinvio esplicito al sacramento nei singoli scritti del *corpus*.

Potrebbe sorprendere la relativa scarsità di riferimenti diretti al di fuori del *De baptismo*: nei *Moralia*, soltanto le regole 20 e 21 e parte delle regole 62 e 80 trattano del battesimo o dell'eucaristia; nelle *Brevi* abbiamo le regole 172, 309 e 310 (disposizioni per ricevere degnamente l'eucaristia) e 234 (sul battesimo). Nessun cenno palese altrove, ma fin d'ora segnaliamo – e il dato non meraviglia, alla luce della conferma della nostra ipotesi – che il *De baptismo*, illuminando l'*haplotēs* della forma della fede, individua con precisione lo «spazio» entro cui si rendono interpretabili i diversi elementi della vita cristiana ricordati nelle raccolte (pensiamo, emblematicamente, all'obbedienza «fino alla morte»). Occorre dunque farsi attenti alle implicazioni e alle espressioni della forma battesimale della fede, che proprio per il suo carattere imprescindibile e normativo pervade i diversi aspetti

⁹⁷ *Homilia contra Sabellianos, et Arium, et Anomeos* 4: PG 31, 610 CD. Incontriamo più volte in Basilio l'espressione «uomo interiore», utilizzata da Paolo (Rm 7,22; 2 Cor 4,16; Ef 3,16; cfr. anche 1 Pt 3,4), ma certamente non esclusiva dell'uso cristiano: essa proverrebbe infatti dalla tradizione platonica, poi travasatasi nella gnosi e nella mistica ellenistica e nota al giudaismo ellenistico: J. JEREMIAS, ἄνθρωπος, *GLNT* 1 (1965), coll. 981-982; J. BEHM, ἔσω, *GLNT* 3 (1967), coll. 1001-1004; cfr. G.G. STROUMSA, *La formazione dell'identità cristiana*, Brescia 1999, pp. 119-138. C. Marksches, tracciando una storia dell'espressione sino ad Agostino e Giovanni Cassiano, argomenta con vigore in favore dell'ipotesi di «innere Konvergenzen» con esclusione tuttavia di dipendenza in origine tra rappresentazione platonica e versione paolina; solo tra II e III secolo sarebbero state realmente condotte a sintesi in ambiente alessandrino; C. MARKSCHIES, *Die platonische Metapher vom «inneren Menschen»: eine Brücke zwischen antike Philosophie und altchristlichen Theologie*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 43 (1994), pp. 1-17.

dell'esistenza cristiana, rappresentando il criterio della loro verità, e come tale trasparente nel *corpus* ben oltre la semplice evidenza verbale.

Ma tutt'altro che prive di interesse sono le pur scarse citazioni dirette che abbiamo rintracciato, a partire dalle *Regole Morali*. Recita la *regola 20*:⁹⁸

«Bisogna (δεῖ) che coloro che credono al Signore siano battezzati nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».

L'urgenza dell'imperativo del battesimo deriva anche dalla situazione storica, in cui si va diffondendo la preoccupante tendenza a differire il battesimo.⁹⁹ Ma si spiega molto bene con la «necessità» del battesimo in ordine alla perfezione della fede, stante la loro inseparabilità di diritto. Basilio non si limita all'affermazione di principio e nel seguito della medesima *regola* indica con chiarezza la ragione (*logos*) e la potenza (*dynamis*) del sacramento:¹⁰⁰

«Qual è la ragione ovvero la potenza del battesimo? Il cambiamento (τὸ ἀλλοιωθῆναι) del battezzato nella mente, nella parola e nell'opera e il suo divenire, secondo la potenza che gli è data, ciò da cui è stato generato».

La trasformazione indotta attraverso tutte le dimensioni dell'esistenza, tanto da rendere «altro» il battezzato e favorirne la progressiva assimilazione al principio stesso della rinascita. Se la prima parte della *regola* è corredata dalle citazioni in breve del comando battesimale di Mt 28,19 e di Gv 3,3-5 (la rinascita dall'alto/di nuovo, dall'acqua e dallo Spirito), la parte appena ricordata viene documentata con ampiezza. Il seguito del colloquio con Nicodemo (Gv 3, 6-8) si accompagna ad alcuni tradizionali luoghi paolini: Rm 6,11 («Essere morti al peccato e vivere per Dio in Cristo Gesù») precede nella sua sinteticità Rm 6, 3-7 (la concrocifissione, consepoltura e conresurrezione battesimale), commentato con Col 2, 11-12; Gal 3, 27-28 e Col 3, 9-11, tutti passi nei quali la novità della comune vita in Cristo coincide con l'annullamento delle differenze, prima tra tutte quella tra circoncisi e incirconcisi. L'apparato neotestamentario della *regola 20* presenta un singolare interesse, anche perché risulta determinante per la struttura del *De baptismo*, ad ulteriore conferma del continuo ritorno da parte del Cappadoce sulla raccolta primitiva. Analogamente la *regola 21* traccia le coordinate permanenti della riflessione circa l'eucaristia:¹⁰¹ in parallelo con il δεῖ riguardante il battesimo, Basilio ricorda la necessità (cfr. ἀναγκασία) della comunione al corpo e al sangue di Cristo, fondandola su Gv 6, 53ss., e ne indica la ragione in termini molto sintetici, secondo lo stile dei *Moralia*, e tuttavia evocativi del rapporto tra Cristo ed il cristiano:¹⁰²

⁹⁸ RM 20,1: PG 31, 736.

⁹⁹ Una conferma palese proviene dallo stesso Basilio, che compone una *Protreptikē eis to agion baptisma* per esortare a ricevere il sacramento: PG 31, 424-444.

¹⁰⁰ RM 20, 2: PG 31, 736-737.

¹⁰¹ RM 21, 1-4: PG 31, 737, 740-741.

¹⁰² RM 21, 3: PG 31, 740 B. Il rapporto emerge con chiarezza nella *regola 62* (PG 31, 796 C-800D): il battezzato deve attendersi tentazioni fino alla morte a somiglianza del Cristo, anch'egli tentato dal battesimo al Getsemani.

«Per quale ragione bisogna (δεῖ) mangiare il corpo e bere il sangue del Signore, in memoria dell'obbedienza del Signore fino alla morte, affinché *coloro che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro*».

La citazione di 2Cor 5, 15, inserita nel testo della regola, viene poi corroborata dai racconti dell'istituzione (Lc 22, 19; 1Cor 11, 23-26) e da 1Cor 10, 16-17 (un pane unico e, dunque, un unico corpo ecclesiale). Merita notare che le motivazioni e le testimonianze neotestamentarie delle *regole* 20 e 21 ricorrono pressoché identiche nella *regola* 80,22 – una sorta di *summa* della raccolta – dove il proprio del cristiano, indicato in prima battuta come «fede operante mediante la carità», si precisa sostanzialmente e ultimamente mediante il rinvio all'esperienza sacramentale.

Sono, dunque, di tono essenziale dal punto di vista del contenuto le indicazioni che provengono dalla prima delle opere ascetiche di Basilio. Ma anche in questo caso ci preme sottolineare che, in realtà, il merito maggiore del testo si colloca a livello di struttura della riflessione. Se dalla considerazione delle singole *regole* interessate ci spostiamo sull'indagine contestuale, non possiamo che rintracciare di nuovo la *pointe* della raccolta, solo apparentemente disorganica, nel rimando al sacramento (battesimo ed eucaristia, celebrati insieme).¹⁰³ Rispetto ad essa, le *regole* che precedono dispongono le condizioni incoative della fede e le seguenti esplicitano la *dynamis* della fede conformata al sacramento stesso. Non deve ingannare, perciò, l'esiguità quantitativa della testimonianza, anche perché la *regola* 80,22 ristabilisce in tutta evidenza le proporzioni, riassumendo e sigillando i *Moralia* con una singolare attenzione ai due sacramenti. Ancora una volta, perciò, il «biblicismo» del Cappadoce e la sua richiesta di attenersi in tutto alla Scrittura, che le *Regole* sembrano lasciar trasparire esclusivamente ed univocamente, domandano il filtro della *pointe* sacramentale.

Più difficile – per ovvie ragioni – individuare l'importanza qualitativa e strutturale delle poche attestazioni in tema contenute nelle *Brevi*. E tuttavia, al di là dell'occasionalità delle domande e della sostanziale fedeltà delle *erōtapokriseis* 172, 309 e 310 alle linee tracciate nei *Moralia*,¹⁰⁴ merita at-

¹⁰³ Ad analoga conclusione perviene P. Rousseau, il quale, presentando la struttura dei *Moralia*, rimarca la tipicità dei temi trattati e la loro coerenza, se ci si pone nella prospettiva della *regola* 20: «They acquire their cohesion in the *Moralia* by their relationship to the section on baptism (§ 20), which stresses in familiar terms that the sacrament should follow upon belief, leading to a restoration of one's true nature. The impression given is that the previous sections have commented on various principles that governed the lead-up to baptism – conversion, belief, the search for the company of others, the consciousness of sin, the discovery of Scripture, the longing for enlightenment. After the reference to baptism, Basil returned, in the sections that follow, to some of those same principles, suggesting how they may be carried to a new level by the baptismal experience itself; that is to say, by one's formal incorporation into the body of the Church. The obligation to proclaim Jesus, the act of ὁμολογία, is now provided with more detailed associations – attachment to truth (§ 24), rejection of useless inquiry (§ 25), avoidance of heresy (§§ 39-41) – and they are later, more detailed instructions on the correct way to preach (§ 70, 23, 26f.)» (P. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea*, pp. 229-230). Quella che P. Rousseau presenta come «impressione» diviene ben altro alla luce della nostra ipotesi di lavoro, fin qui avvalorata sia dall'*Adversus Eunomium* sia dal *De fide*.

¹⁰⁴ Tutte le domande/risposte citate hanno per oggetto le condizioni per una degna celebrazione dell'eucaristia, questione già introdotta in *RM* 21, 2 e 80, 22 con la presenza costante di 1Cor 11, 29. Da

tenzione la domanda 234: «Come si annuncia la morte del Signore». ¹⁰⁵ Il tono della risposta risente della concentrazione battesimale della spiritualità del nostro: non abbiamo nessun riferimento alla celebrazione eucaristica; Basilio parla del rinnegamento di sé e della crocifissione rispetto al mondo (cfr. Mt 16,24 e Gal 6,14) come espressioni della forma battesimale della fede, «improntata» alla morte di Cristo. ¹⁰⁶ La preoccupazione dominante d'ordine spirituale non giustifica evidentemente lo sbilanciamento in direzione del battesimo e la mancanza della pur minima allusione al memoriale eucaristico. Se si deve escludere con vigore una disattenzione sistematica da parte di Basilio, ¹⁰⁷ occorre però riconoscere che la spiritualità sottesa all'intero *corpus* risulta accentuatamente battesimale, secondo una tendenza peraltro diffusa nel IV secolo (non solo negli ambienti ascetici). La «radicalizzazione sacramentale» della fede è, a tutti gli effetti, un ricentrimento dottrinale e spirituale sulla forma battesimale d'essa, per quanto non vada mai dimenticata la concomitanza – perduta in seguito con il prevalere del pedobattesimo – dell'ammissione al battesimo e all'eucaristia, che rende in realtà unitario l'evento originario e consente al Cappadoce di caratterizzare l'esperienza battesimale «incorporandovi» spontaneamente la dimensione eucaristica. ¹⁰⁸

La fondatezza della nostra ipotesi di lavoro si trova, dunque, rafforzata sensibilmente e secondo sfumature diverse. I sondaggi sin qui condotti all'interno del *corpus* ci hanno permesso altresì un'introduzione di carattere contenutistico alla «forma» assunta nel sacramento. Il discorso deve ora volgere necessariamente in questa direzione, facendo leva soprattutto sul *De baptismo*. ¹⁰⁹

2. Il «typos» battesimale

Un cenno doveroso alla struttura dell'opera conferma la continuità della riflessione basiliana nelle sue linee fondamentali. Il *libro primo* è diviso

notare l'*erōtapokrisis* 172, più ampia delle altre, in cui le disposizioni adeguate sono rappresentate dalla fede nella testimonianza delle Scritture e dall'amore nei confronti del Padre e del Figlio per il dono della vita di quest'ultimo (PG 31, 1196).

¹⁰⁵ RB 234; PG 31, 1240 A.

¹⁰⁶ Nessun elemento certo, al contrario, per orientare in questa direzione la risposta precedente (RB 233), che si conclude con la citazione di Gv 13,8: «Se non ti lavo, non hai parte con me». Il rimprovero di Gesù a Pietro nel corso della lavanda dei piedi dimostra per il Cappadoce, qui e altrove (cfr. PG 31, 672 A; 893 CD; 993 C; 1124 A; cfr. 1141 BC; 1529 B; 1621 C), con una continuità interpretativa incontestabile, il fatto che si possa essere condannati anche per una sola disobbedienza o omissione di un'opera buona. La contiguità con la domanda sopra commentata si presenta, dunque, invitante, anche perché introdurrebbe nuovamente l'esperienza sacramentale come criterio di giudizio della bontà dell'operare e criterio ermeneutico complessivo delle «regole» dettagliate. Ma in questo caso la contiguità non può giustificare tale interpretazione.

¹⁰⁷ Sulla centralità del riferimento alla liturgia eucaristica in Basilio, attestata anche dalle Anafore attribuite alla sua paternità, si sofferma persuasivamente B. BOBRINSKOY, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile*, in «Verbum Caro», 23 (1969), pp. 1-32.

¹⁰⁸ Come dimostra, tra l'altro, il fatto che nel *De baptismo*, come vedremo, il capitolo terzo dedicato all'eucaristia non solo è presente, pur con una consistenza certo limitata rispetto ai due precedenti, ma è dichiaratamente incluso nel libro primo sul battesimo.

¹⁰⁹ PG 31, 1513 A-1628 C.

in tre capitoli: quello iniziale illustra la necessità e le tappe del «diventare discepoli» (la conversione) per essere ammessi al battesimo, conformemente all'ordine stabilito in Mt 28, 19 (andate, fate discepoli, battezzate) e alle condizioni chiarite al giovane ricco (Mt 19, 21); il secondo capitolo tratta propriamente del battesimo o, meglio, del «come» si è battezzati, non approfondendo i momenti del rito nei modi di una catechesi mistagogica, ma di nuovo commentando Gv 3, 3.5 (la nascita dall'alto/di nuovo, dall'acqua e dallo Spirito) e soffermandosi lungamente su Rm 6, 3ss. (al suo interno abbiamo il τύπος διδαχῆς); il terzo, breve capitolo è dedicato all'eucaristia o, meglio, alla «partecipazione ai divini misteri», dei quali deve nutrirsi colui che è stato rigenerato nel battesimo: non stupisce di ritrovare anche qui un perfetto parallelismo con i *Moralia* grazie al commento a Gv 6, 53ss (discorso di Cafarnao sul pane vivo), ai racconti dell'istituzione (qui il parallelo Mt 26, 26-28 e 1Cor 11, 23ss) e a 2Cor 5,14 («L'amore di Cristo ci urge ...»). Il *libro secondo* raccoglie tredici capitoli in risposta a domande specifiche: solo il primo e il terzo sembrerebbero aver attinenza diretta con la dottrina riguardante i due sacramenti, ma non è casuale che vengano ripresi in questo contesto alcuni temi cari al nostro (come l'obbedienza puntuale a tutti i precetti), a dimostrazione ulteriore del ruolo catalizzatore svolto dal sacramento nella struttura della riflessione e nella configurazione della spiritualità.

La chiave di volta del *De baptismo* è rappresentata dall'introduzione del *typos didachēs*. Si noti il procedere dell'argomentazione nel secondo capitolo del *libro primo*, di gran lunga il più ampio e centrale: Basilio commenta Gv 3, 3.5, si sofferma sulla promessa ivi contenuta di vedere il Regno di Dio – del quale diventano degni coloro che seguono le beatitudini evangeliche, indegni quanti vivono un'obbedienza solo parziale alla volontà di Dio – e ritorna infine sulla singolarità del battesimo cristiano, determinata dal fatto che «di nuovo» si nasce dopo la nascita nel segno del peccato. A questo punto il Cappadoce prepara la transizione al lungo commento di Rm 6, 3ss, ricorrendo ad una metafora artistica e al *typos didachēs* di Rm 6, 17:¹¹⁰

«Affinché, come una statua spezzata, andata in frantumi e privata della forma (μορφήν) gloriosa del re riprende forma di nuovo (ἄνωθεν) per mano dell'artista sapiente e del bravo artigiano, che ripristina la gloria della propria creazione, ed essa viene ristabilita nell'antica gloria, così anche noi, che per la disobbedienza al comandamento abbiamo patito ciò che sta scritto: *l'uomo, mentre era nell'onore, non comprese, fu messo alla pari delle bestie senza intelligenza, e reso simile a loro*, fossimo richiamati alla primitiva gloria dell'immagine di Dio. *Ad immagine e somiglianza di Dio* – dice – *Dio fece l'uomo*.

E come questo avvenga lo ha insegnato l'apostolo Paolo, dicendo: *grazie a Dio, voi che eravate schiavi del peccato avete obbedito di cuore alla forma dell'insegnamento cui foste consegnati* (εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς), affinché come la cera, consegnata allo stampo (τύπῳ) della scultura, prende la forma esatta propria della scultura, così anche noi, consegnati allo stampo dell'insegnamento secondo il vangelo, siamo formati nell'uomo interiore, adempiendo ciò che è stato detto dallo stesso apostolo in maniera

¹¹⁰ *Bapt I. 2: PG 31, 1537 AB.*

imperativa. Egli dice infatti: *Poiché vi siete svestiti dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova per una conoscenza conforme all'immagine del suo creatore*, e molte cose simili».

L'immagine dello stampo e la citazione paolina sono riprese poco oltre, quando Basilio è in grado di indicare con maggior precisione i modi e i livelli della conformazione battesimale:¹¹¹

«[È coerente che chi prima è stato battezzato nel fuoco, cioè nella parola dell'insegnamento, giunga a desiderare,] una volta battezzato nella morte di Cristo, d'essere assimilato a quella morte, cioè di morire al peccato, a se stesso e al mondo, affinché, assunto tale stampo (ἐντυπωθεῖς) nel cuore, nella parola e nell'opera grazie alla vita secondo l'incarnazione, e presa la forma (ἐμμορφωθεῖς) – come fa la cera con la scultura – dell'insegnamento del nostro Signore Gesù Cristo, possa compiere quanto sta scritto: *grazie a Dio, voi che eravate schiavi del peccato, avete obbedito di cuore alla forma dell'insegnamento cui foste consegnati* (εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδασκαλίας), e sia reso degno in questo modo di custodire quel che segue immediatamente, ossia: *Siamo stati dunque consepolti con lui nella morte mediante il battesimo*».

In termini generali, possiamo dire che si presenta tutt'altro che impregiudicato l'accesso alla teologia di Paolo, alla quale si riferisce lungamente il capitolo in questione, né possiamo ignorare la chiara indicazione di percorso per comprendere la teologia battesimale e la spiritualità del nostro. La riflessione muove chiaramente dal *typos didachēs* e ad esso ritorna, valorizzando da un lato la pregnanza del semplice *typos* e dall'altro le potenzialità del sintagma paolino in una duplice direzione, che è resa evidente in prima battuta dai brani citati:

– una prima direzione sottolinea l'inseparabilità di adesione dottrinale ed esperienza spirituale coerente, nella configurazione dell'«uomo nuovo» (l'«insegnamento» trasmesso vuole suscitare una conoscenza di carattere non solo intellettuale, ma complessivamente vitale e progressivo);

– una seconda direzione, puntando sull'idea di conformazione suggerita dallo «stampo», rapporta forma cristologica e forma cristiana dell'esistenza; la forma cristologica, alla quale si è consegnati nella celebrazione sacramentale, è vista trasparire con particolare evidenza nel mistero pasquale, che manifesta anche la verità della «vita secondo l'incarnazione».

Lungo queste linee intendiamo fondamentalmente muoverci. È importante ricordare che siamo stati condotti a questo punto dal desiderio di indagare, per così dire, dall'interno l'*haplotēs* della fede. Ed è singolare, almeno tanto quanto confortante, la coincidenza delle coordinate individuate ora, in prima battuta, con la caratterizzazione di tale «semplicità»: pensiamo in estrema sintesi alla sua ineludibile mediazione ecclesiale e sacramentale, alla «proprietà» del sapere della fede, alla coerenza di dimensione dottrinale e dimensione spirituale, alla tradizionale qualità di virtù unificante e conformante all'immagine del Figlio. Il rimando sacramentale dell'*haplotēs*, che abbiamo sempre evitato di interpretare come fedeltà solo linguistica alla

¹¹¹ *Bapt* I. 2: PG 31, 1541 D. 1544 A.

formula battesimale, può essere interpretato piuttosto come memoria del *typos didachēs*, inteso secondo la dilatazione semantica già percepibile in Paolo e del tutto evidente nel *De baptismo*.

Individuate le coordinate e le connessioni, possiamo procedere a partire dal significato del solo *typos*. Le immagini introdotte da Basilio – quelle della statua infranta e dello stampo in cui è posta la cera – vi rimandano entrambe, dal momento che il termine esprime insieme «ciò che viene impresso o delineato» (e perciò il segno, l'impronta, l'opera plastica, la statua, l'immagine), «ciò che delinea» (e perciò lo stampo cavo, ma anche il modello o l'esempio) e persino il «contorno, figura nel senso di profilo» (come pure i tratti fondamentali, la specie o il tipo, la formulazione di uno scritto).¹¹² L'esperienza della plasmazione artigianale o artistica è sottesa alla vasta gamma di significati, raccolti intorno all'idea di una forma che viene impressa. Per questa stessa ragione, *typos* si estende anche a indicare l'«impronta» che le cose percepite lasciano sui sensi, secondo una teoria della conoscenza originariamente stoica che Basilio altrove mostra di recepire¹¹³. Il prezioso vocabolo riesce, dunque, a saldare l'idea di un'esperienza (illustrata dal triplice versante del formato, del formante e della forma assunta) e di una conoscenza reale e progressiva (il *typos* innesca il processo conoscitivo). Non è un caso, infine, che il passivo del verbo *typoō* venga talora usato per parlare dell'esperienza religiosa come un «essere colpiti» ovvero «feriti», un *pathein* che la rende irriducibile al solo *mathein*, cioè al mero insegnamento di carattere razionale¹¹⁴. Tutte queste risonanze convergono nell'uso del termine, a riguardo del quale evidentemente dobbiamo procedere ad una verifica entro il *corpus* per evitare di attribuire a Basilio intenzioni estranee. Raccogliamo anzi tutto le ricorrenze di *typos* e derivati:

«[La separazione dal mondo significa anche abbandonare gli insegnamenti umani, disponibili] a ricevere nel cuore le impronte (διατυπώσεις) del divino insegnamento. Ma il cuore si prepara disimparando gli insegnamenti della cattiva consuetudine che lo occupano da prima. Infatti non è possibile scrivere sulla cera se prima non si sono tolti i caratteri che vi si trovano impressi e neppure è possibile affidare all'anima le istruzioni divine, se prima non si eliminano da lei le idee lasciate dai costumi abituali».¹¹⁵

«Come la parola vuole che siano i cristiani quali discepoli di Cristo: conformati (τυπουμένους) solo a ciò che vedono in lui o ascoltano da lui».¹¹⁶

«[Come la parola vuole che siano coloro ai quali è stato affidato l'annuncio del Vangelo:] Come modello (τύπον) o misura (κάνονα) della retta fede (εὐσεβείας) perché si

¹¹² Cfr. L. GOPPELT, τύπος, *GLNT* 13 (1981), coll. 1465-1470 (i corsivi nel testo).

¹¹³ *RF* 6: *PG* 31, 925 B; *Homélie sur l'Hexaéméron* III, 2: *SC* 26 bis, p. 192 con nota 2.

¹¹⁴ Cfr. M. HARL, *Le langage de l'expérience religieuse*, in M. HARL, *Le déchiffrement du sens*, pp. 30-33, 55-56 con nota 96. La dipendenza del *mathein* dal *pathein*, della conoscenza dall'esperienza in qualche modo patita è indicata come «traditionnelle» nella filosofia e nella mistica pagana da P. Miquel, che accompagna l'affermazione con citazioni da Eschilo, Platone e Aristotele e ricorda altresì Filone e la Lettera agli Ebrei (5,8) per giungere a Giovanni Crisostomo e allo PseudoDionigi (P. MIQUEL, *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IV^e au XIV^e siècle*, Paris 1989, pp. 24-25).

¹¹⁵ *Lettera* 2 (all'amico Gregorio): COURTONNE I, p. 7.

¹¹⁶ *RM* 80, 1: *PG* 31, 860 C.

compia in tutto la rettitudine di quelli che seguono il Signore e al contrario sia accusata la perversione di quelli che disobbediscono in qualunque modo». ¹¹⁷

«Bisogna che chi è preposto alla parola si presenti agli altri come modello (τύπων) di ogni bene, compiendo per primo ciò che insegna». ¹¹⁸

«[Occorre vivere appartati,] affinché non permangano nell'anima a rovina e perdizione come delle forme (τύποι) e impronte (χαρακτήρες) delle cose viste e udite ...». ¹¹⁹

«Bisogna dunque indurre l'anima ad ogni esercizio del bene subito e sin dal principio, finché è ancora ben plasmabile (εὐπλαστον), tenera e molle come cera e facilmente assume le forme che le vengono impresse (ταίς τῶν ἐπιβαλλομένων μορφαῖς ῥαδίως ἐκτυπουμένην)». ¹²⁰

La *Lettera 2* a Gregorio, le *Regole Morali* e le *Ampie*, in ordine di composizione, attestano con chiarezza non soltanto la ricorrenza del tema, ma la pluralità dei registri impiegati. Il paradigma della creazione plastica, che emerge nell'ultima citazione, è sotteso in particolare alla metafora dell'educazione utilizzata nella *Lettera*, ma non è neppure estraneo all'ispirazione dei *Moralia*, là dove il cristiano compare come colui che «porta l'impronta» inequivocabile dell'appartenenza esclusiva a Cristo, dal quale si lascia modellare.

In questo caso, senza che si possa concludere in favore di un'introduzione intenzionale della tematica dei sensi spirituali, sembra interferire anche il comune registro gnoseologico, per cui si avrebbe una sorta di «impressione» della forma cristologica nella forma del cristiano mediata dagli esempi e dalle parole di Lui, un processo tanto conoscitivo quanto trasformante. Che il comune registro gnoseologico sia ben noto a Basilio lo si vede nitidamente nel riferimento delle *Regole Ampie* alle «forme e impronte delle cose viste e udite», come pure, in modo indiretto, nella proposta di modelli di vita cristiana (in specie presbiterale), destinati anch'essi a «imprimersi» nella mente.

Si presenta, dunque, assai fecondo il terreno costituito dal semplice *typos*. La sua provenienza ampiamente culturale consente a Basilio di presentare l'esperienza cristiana sottolineando gli elementi di continuità rispetto all'esperienza antropologica universale. La discontinuità è data dal nuovo «oggetto» della conoscenza; quanto alle modalità della conoscenza e della formazione risultano massimi gli elementi di continuità (il vedere e l'udire, il rendersi disponibili ad imparare e ad imitare gli esempi). Se volessimo riassumere con un'espressione le nostre conclusioni dopo questo primo approccio al *corpus*, potremmo dire che il Cappadoce non tematizza sin qui esplicitamente la singolarità del «formante», implicato nella metafora del *typos*. Tale singolarità emerge, invece, nel trattato tardo *De baptismo*, riqualificando l'intero processo formativo in senso più precisamente cristologico (e pneumatologico, come vedremo).

¹¹⁷ RM 80, 14 (cfr. 12): PG 31, 864 D.

¹¹⁸ RM 70, 10: PG 31, 824 D.

¹¹⁹ RF 6: PG 31, 925 B.

¹²⁰ RF 15: PG 31, 956 AB.

Il passaggio è evidentemente decisivo in vista della configurazione della fede secondo gli *Askētika* e in vista della ricomprensione dell'intera raccolta. Non basta il semplice *typos*, che nel resto del *corpus* è usato soltanto in forma assoluta; la mediazione concettuale questa volta è rappresentata dal *typos didachēs* paolino. Alla luce della discussa espressione dell'Apostolo,¹²¹ che troviamo collocata all'inizio del lungo commento di Rm 6, 3-10, in posizione di cerniera rispetto al precedente Gv 3, 3.5, Basilio non soltanto interpreta il contesto della Lettera (con tutta probabilità immediatamente pasquale e non battesimale),¹²² ma illumina la trasformazione complessiva del battezzato, una trasformazione che tocca le dimensioni gnoseologica ed etica e si spiega da ultimo come un vero e proprio mutamento ontologico. Conviene riprendere, dopo l'inevitabile e prezioso *excursus* sul senso assoluto di *typos*, i due passaggi fondamentali del *De baptismo* già citati:

«E come questo avvenga [il ritorno alla gloriosa immagine primitiva] lo ha insegnato l'apostolo Paolo, dicendo: *grazie a Dio, voi che eravate schiavi del peccato avete obbedito di cuore alla forma dell'insegnamento cui foste consegnati* (εις ὃν παρεδόθητε τύπον διδασκαλίας), affinché come la cera, consegnata allo stampo (τύπων) della scultura, prende la forma esatta propria della scultura, così anche noi, consegnati allo stampo dell'insegnamento secondo il vangelo, siamo formati nell'uomo interiore, adempiendo ciò che è stato detto dallo stesso apostolo in maniera imperativa. Egli dice infatti: *Poiché vi siete svestiti dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova per una conoscenza conforme all'immagine del suo creatore, e molte cose simili*».¹²³

«[È coerente che chi prima è stato battezzato nel fuoco, cioè nella parola dell'insegnamento, giunga a desiderare,] una volta battezzato nella morte di Cristo, d'essere assimilato a quella morte, cioè di morire al peccato, a se stesso e al mondo, affinché, assunto tale stampo (ἐντύπωθεῖς) nel cuore, nella parola e nell'opera grazie alla vita secondo l'incarnazione, e presa la forma (ἐμμορφωθεῖς) – come fa la cera con la scultura – dell'insegnamento del nostro Signore Gesù Cristo, possa compiere quanto sta scritto: *grazie a Dio, voi che eravate schiavi del peccato, avete obbedito di cuore alla forma dell'insegnamento cui foste consegnati* (εις ὃν παρεδόθητε τύπον διδασκαλίας), e sia reso degno in questo modo di custodire quel che segue immediatamente, ossia: *Siamo stati dunque seppelliti con lui nella morte mediante il battesimo*».¹²⁴

Distinguiamo diversi livelli nell'interpretazione del *typos didachēs*. Immediatamente Basilio raccoglie sia la suggestione dello stampo, sia il riferi-

¹²¹ Così la presenta L. GOPPELT, τύπος, coll. 1476-1477, che per parte sua conclude che l'espressione non riguarda semplicemente il fatto dell'insegnamento dottrinale, paolino o in ogni caso cristiano, quanto piuttosto la sua efficacia di «norma plasmante che informa tutta quanta la vita concreta di colui che fu ad essa consegnato e che perciò si è fatto ad essa obbediente» (col. 1478). C. Spicq interpreta come «regola della dottrina», che è il Vangelo, e dunque «una sorta di campione in base al quale si verifica l'autenticità della fede» (C. SPICQ, *Note di Lessicografia Neotestamentaria*, II, trad. it., Brescia 1994, pp. 667-668). Si fonda invece sulla proposizione relativa «maldestra» – così la definisce – l'interpretazione estensiva di G. SCHUNACK: «Se i battezzati sono stati 'consegnati' (e non, come in altri casi, viceversa) a questo contenuto, τύπος dovrebbe caratterizzare il Cristo paolino» (voce τύπος, nel *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, II, trad. it., Brescia 1998, p. 1670).

¹²² Cfr. R. PENNA, *Battesimo e partecipazione alla morte di Cristo in Rom 6, 1-11*, in P.-R. TRAGAN (ed), *Alle origini del battesimo cristiano. Radici del battesimo e suo significato nelle comunità apostoliche*, Roma 1991, pp. 145-166, qui p. 166 (per la sintesi in questo senso).

¹²³ *Bapt I. 2: PG 31, 1537 B; cfr. 1541 BC.*

¹²⁴ *Bapt I. 2: PG 31, 1541 D. 1544 A.*

mento all'insegnamento effettivamente impartito nel corso del catecumenato, parte integrante del sacramento.¹²⁵ Ma, da un lato, l'irriducibilità dell'insegnamento evangelico a sola dottrina e, dall'altro, la valorizzazione della «strana» relativa di Paolo, secondo cui a tale insegnamento si è consegnati, provocano un'evidente dilatazione del significato di *typos didachēs*.¹²⁶ Siamo nella linea, prima accennata, dell'attenzione alla singolarità del «formante»: si è consegnati allo stampo dell'Evangelo o, in ultima istanza, a Cristo stesso nella somiglianza¹²⁷ della sua morte e sepoltura, per divenire partecipi della sua resurrezione nella novità della vita. La *didachē* battesimale conserva così un'imprescindibile valenza dottrinale-assertiva, ma questa stessa valenza trova nella mediazione sacramentale la propria norma nella fede del Figlio obbediente fino alla morte e domanda di compiersi nella forma dell'esperienza cristiana coerente al sacramento celebrato. L'«insegnamento» del Figlio, del quale si è resi partecipi o al quale, meglio, si è consegnati (se vogliamo usare un passivo che lascia risuonare insieme la consegna fondante del Figlio e la presenza della Chiesa che agisce nella consegna), dà forma all'uomo interiore nella sua verità. Senza alcun cedimento spiritualistico, grazie all'irradiazione proporzionale della stessa fede di Cristo, e senza alcun superamento della forma della fede, come preteso nell'illuminazione gnostica, poiché la forma è anzi perfettamente ritrovata nella sua integralità dottrinale e spirituale e nella sua mediazione irrinunciabilmente ecclesiale.

Se la «parola dell'insegnamento» – che non viene dunque tolta, bensì compiuta nel gesto sacramentale – provoca in prima battuta la rivelazione della condizione peccaminosa,¹²⁸ la celebrazione del rito battesimale e, di seguito, inscindibilmente, dell'eucaristia attua la purificazione dal peccato nel sangue di Cristo¹²⁹ e dà inizio alla vita nuova del cristiano, concrocifisso, consepolto e infine conresuscitato con il suo Signore.¹³⁰ La novità etica si

¹²⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Battesimo, fede e appartenenza alla Chiesa*, pp. 30-33.

¹²⁶ Tanto più evidente se si confrontano i testi e lo sviluppo del *De baptismo* con la citazione di Rm 6, 17 nel *De Spiritu Sancto*: «Perché siamo cristiani? Per la fede, direbbe chiunque. Ma in che modo siamo salvati? Siamo rinati dall'alto, evidentemente, per la grazia del battesimo. E come altrimenti? Ma allora, dopo aver conosciuto questa salvezza confermata grazie al Padre e al Figlio e allo Spirito Santo, abbandoneremo la 'forma dell'insegnamento' che abbiamo ricevuto (ὄν παρελάβομεν)?» (SS X, 26, 1-6: SC 17bis, p. 337). La preoccupazione in questo caso, come si ricava dal contesto, è squisitamente relativa alla coerenza dottrinale rispetto alla professione di fede battesimale; nel *De baptismo*, per il carattere stesso dello scritto, il profilo dottrinale si salda più evidentemente con il profilo immediatamente spirituale, tanto che Basilio assume alla lettera la 'strana' e feconda proposizione relativa di Paolo (al *typos* si è consegnati), alquanto mitigata nel *De Spiritu Sancto*.

¹²⁷ Così costantemente in Basilio, che si attiene al testo di Rm 6,5: cfr. *Bapt* I. 2: PG 31, 1544 A. 1549 C. 1552 A. 1553 C. Concordano in sostanza nell'interpretazione del non facile ὁμοίωμα J. SCHNEIDER (*GLNT* 8 [1972], col. 546) e R. Penna, che spiega: «ὁμοίωμα indica non il battesimo come immagine o riproduzione simbolica di quella morte [di Cristo], ma il fatto oggettivo dell'inserimento partecipativo del cristiano a quella stessa morte. E tale inserimento, che è già avvenuto in radice al momento stesso della morte di Cristo in croce (cfr. 5, 18-19), avviene ancor più in forma attualizzata, al momento del battesimo, in cui si concretizza e si applica all'individuo il συνασταυρωθῆαι del cristiano, esplicitato poi nel v. seguente» (R. PENNA, *Battesimo e partecipazione alla morte di Cristo in Rom 6, 1-11*, p. 159). In questo senso si muove anche l'interpretazione basiliana.

¹²⁸ *Bapt* I. 2: PG 31, 1541 A-1544 A.

¹²⁹ *Bapt* I. 2: PG 31, 1544 A.

¹³⁰ *Bapt* I. 2: PG 31, 1544 B-1560 C.

rende evangelicamente chiara per Basilio soprattutto nel perdono dei nemici e nell'esercizio di una giustizia superiore a quella raccomandata dalla Legge mosaica. Sono le buone opere a dimostrare la fedeltà al «patto», un vocabolo questo frequentemente usato nel trattato per definire il battesimo,¹³¹ ricondotto anch'esso entro l'economia dell'Alleanza.

La medesima insistenza sulla verificabilità storica del mutamento possiamo leggere nella pur breve presentazione dell'eucaristia: occorre compiere (cfr. πληρῶν) «la parola della memoria dell'obbedienza fino alla morte del Signore» (τὸν δὲ λόγον τῆς μνήμης τῆς μέχρι θανάτου ὑπακοῆς τοῦ κυρίου)¹³² e, dunque, non vivere più per sé, ma per Dio, ovvero, in altri termini, «mostrare efficacemente la memoria di colui che per noi è morto e risorto» (ἐνεργῶς δεικνύειν τὴν μνήμην τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντος καὶ ἐγερθέντος).¹³³ La *mnēmē*, della quale ci occuperemo nel prossimo capitolo, pare qui rappresentare il corrispondente antropologico del *typos didachēs* cristologico, la forma che la fede assume radicandosi nel sacramento e sviluppandosi nella sequela. «Modo» dell'anima e della vita (cfr. «nel cuore, nella parola e nell'opera»)¹³⁴ in una spiritualità che ritrova pienamente la singolarità cristiana.

Ma prima di poter sostare sulla nuova e singolare storicità del battezzato, dobbiamo recuperare in maniera esplicita il nesso tra mutamento etico e mutamento ontologico, al quale Basilio si approssima riflessivamente con un'integrazione mirabile di prospettiva dogmatica e prospettiva teologico-spirituale (per ricordare ancora una volta l'intero teologico, ben presente al nostro). In realtà, la fede operante mediante la carità non costituisce l'esito volontaristico della fedeltà al patto battesimale, bensì l'espressione del nuovo soggetto mediato dall'oggettività sacramentale. Anche in questo caso possiamo appoggiarci a due indici linguistici ripetuti, di nuove citazioni paoline, che per Basilio dicono il significato fondamentale del battesimo e dell'eucaristia:

«Compiantati nella somiglianza della morte, certamente risorgiamo con Cristo: tale è infatti il significato che consegue all'immagine del piantare. [Risorgiamo] ora, conformati nell'uomo interiore secondo la misura dell'incarnazione nella novità della vita fino alla morte, nella piena certezza della verità delle sue parole, per diventare degni di dire con verità: *Vivo non più io, ma vive in me Cristo*; e [risorgeremo] in futuro, così come ci ha assicurato l'Apostolo stesso dicendo: *Se infatti siamo morti insieme, vivremo anche insieme; se sopportiamo, regneremo anche insieme*. E dopo queste cose, ci riempie di certezza affermando: *Se siamo stati compiantati nella somiglianza della sua morte, ma allora lo saremo anche per la resurrezione*».¹³⁵

¹³¹ Cfr. *Bapt I. 2: PG 31, 1552 B. 1569 D; Bapt II. 2: PG 31, 1581 A; Bapt II. 3: PG 31, 1585 C*. Una visione d'insieme del tema dell'alleanza in Basilio – più descrittiva che valutativa – può trovarsi in M. GIRARDI, *L'alleanza divina negli scritti dei Padri Cappadoci*, in *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 2. Alleanza - Patto - Testamento*, Roma 1992, pp. 234-246 (per Basilio).

¹³² *Bapt I. 3: PG 31, 1576 D*.

¹³³ *Bapt I. 3: PG 31, 1577 D*.

¹³⁴ *Bapt I. 2: PG 31, 1541 D; cfr. RM 20, 2: PG 31, 736 D* (il cambiamento del battezzato «e nella mente e nella parola e nell'azione»).

¹³⁵ *Bapt I. 2: PG 31, 1552 C*. La citazione di Gal 2, 20 («Vivo non più io, ma vive in me Cristo») catalizza la riflessione battesimale di Basilio nel nostro trattato (anche *PG 31, 1521 A; 1545 B; 1560 C*;

«Chi infatti mangia e beve, evidentemente nella memoria incancellabile di colui che è morto per noi ed è risorto, il Signore nostro Gesù Cristo, senza compiere la parola della memoria dell'obbedienza fino alla morte del Signore, secondo l'insegnamento dell'Apostolo che afferma, come s'è detto prima: *L'amore di Cristo infatti ci spinge, poiché giudichiamo che, se uno morì per tutti, dunque tutti morirono*, cosa che abbiamo professato nel battesimo, e morì per tutti affinché coloro che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro, costui non trae nessuna utilità, secondo la sentenza del Signore che ha detto: *La carne non giova a nulla*».¹³⁶

Nel battesimo l'io precedente sperimenta la morte, partecipando della morte di Cristo. Risorge un soggetto nuovo, conformato a Cristo risorto, il quale viene riconosciuto e sperimentato come principio della nuova identità e della nuova vita, nel tempo presente e nel futuro promesso. Il ripetuto ricorso a Gal 2, 20 («Vivo non più io, ma vive in me Cristo») e a 2Cor 5, 14 ss («affinché coloro che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro») salda di nuovo strettamente battesimo ed eucaristia: la forma cristologica della fede, raccolta e trasmessa nel *typos didachēs*, plasma progressivamente la forma cristiana dell'esistenza, che ne diviene memoria viva. Il *De baptismo* si limita a delineare con rapidi tratti i modi della conformità della *mnemē* al *typos*, insistendo, come s'è detto, sulla necessaria novità evangelica delle parole e dei gesti. Altre indicazioni verranno dall'approfondimento del senso della *mnemē*; ma fin d'ora è opportuno aggiungere due osservazioni, l'una attinente il resto del *corpus* (con un cenno a ritroso alla controversia eunomiana), l'altra di ritorno sul *De baptismo*.

La prima osservazione: entro le coordinate stabilite dalla forma della fede battesimale si possono rileggere o – in termini più impegnativi dal punto di vista critico – si devono poter rileggere tutte le *Regole*, che solo a questa condizione dimostrano la coerenza interna e la convergenza nella configurazione normativa del cristiano. L'analisi puntuale ci porterebbe ben oltre i limiti che ci siamo proposti e tuttavia non possiamo tacere l'emergere di una straordinaria compattezza del *corpus* intorno alla forma battesimale. Pensiamo a temi tipici del Cappadoce come quelli che qualificano l'obbedienza cristiana, in sé «memoria» del *typos didachēs*: essa si rivolge a tutti i comandamenti, indistinguibili nella scelta tra piccoli e grandi,¹³⁷ e riconosce

1581 A). Non altro il senso dell'espressione «divenire, secondo la potenza data, ciò da cui è stato generato», detto del battezzato in *RM* 20, 2: *PG* 31, 736 D. Efficaci in tema le osservazioni di M.I. Angelini, che indica nel «vivo io, ma non io» l'espressione del vissuto originario del Battesimo, conformante la libertà del cristiano (M.I. ANGELINI, *Alle sorgenti della spiritualità cristiana: senso e messaggio del monachesimo*, in *Dalla dispersione all'unità. L'esperienza monastica interroga il cristiano*, Milano 1991, pp. 28-30).

¹³⁶ *Bapt* I. 3: *PG* 31, 1576 D-1577 A. Per l'eucaristia (e la vita cristiana conforme) è la citazione di 2Cor 5, 14ss a catalizzare la riflessione, come risulta anche da *PG* 31, 1553 D -1556 A; cfr. 1577 D; 1580 CD; 1585 BC. Quanto al resto del *corpus* se ne veda l'introduzione «programmatica» in *RM* 21, 3: *PG* 31, 740 B, seguita da *RB* 172: *PG* 31, 1196 C e cfr. *RF* 2: *PG* 31, 916 C;

¹³⁷ Si vedano, ad esempio, *De iudicio* 4: *PG* 31, 661 B; *RB* 4: *PG* 31, 1084 B; *RB* 204: *PG* 31, 1217 (contro i messaliani); *RB* 233: *PG* 31, 1237 C. 1240 A; *RB* 293: *PG* 31, 1288-1290. J. Gribomont attribuisce l'insistenza basiliana in parte all'influsso dello stoicismo (tesi più volte avanzata tra gli studiosi di Basilio), in parte al confronto con la sottovalutazione di alcuni precetti da parte di talune frange ascetiche coeve (J. GRIBOMONT, *Saint Basile*, in J. GRIBOMONT [ed], *Commandements du Seigneur*, pp.

nel «fino alla morte» la propria misura.¹³⁸ La trama del *De iudicio* e l'intera raccolta delle *Regole* sono attraversate dalla preoccupazione d'imprimere nella vita ecclesiale e nella comunità monastica (la *adelphotēs*)¹³⁹ questi principi. Non stupiscono le esigenti affermazioni, se, assecondando il movimento riflessivo del tutto evidente in Basilio (cfr. il «fino alla morte»), ci si rifà all'archetipo cristologico così com'è «imparato» nel sacramento e se grazie a esso si supera il ritornante sospetto dell'eteronomia del comandamento *tout court* o di qualche comandamento in particolare.

Una questione di struttura, dunque, dell'esperienza cristiana, la quale viene «istruita» nella sua verità dalla memoria battesimale. È importante altresì notare che, poste queste premesse, si comprende fino in fondo la denuncia delle insufficienze della speculazione anomea: il richiamo del battesimo non è soltanto rifugio doveroso nell'esperienza cristiana comune contro fughe ereticali, intellettualistiche o elitarie, ma è ancor più profondamente espressione della consapevolezza che il *sapere* cristiano – non diversamente dal *sàpere*, secondo quanto diremo a riguardo della *plēroforia* – non può che radicarsi nel *typos* battesimale e non altrimenti accade alla buona teologia.¹⁴⁰

La seconda osservazione ritorna sul *De baptismo* per evidenziare una sorta di capovolgimento di prospettiva, che troviamo a conclusione della lunga sezione dedicata a Rm 6, 3 ss, oggetto sin qui del nostro commento. Dopo aver ampiamente illustrato il significato della rinascita, Basilio introduce i Nomi della formula tradizionale.¹⁴¹ L'ordine del comando di Mt 28, 19, cui il Vescovo ha dichiarato di volersi attenere nell'esordio dello scritto,

85-87; cfr. pp. 81-96). La rivisitazione più completa dell'argomento, a nostro parere, è opera di E. BAUDRY, *À propos du rigorisme de Saint Basile*, saggio contenuto nella medesima raccolta: dopo uno *status quaestionis* sintetico e preciso (le contestazioni dell'autenticità basiliana dei passi ricordati, l'insistenza di D. Amand sul «rigorismo morale intransigente» di Basilio, le precisazioni successive di S. Giet, T. Špidlík e U. Neri), E. BAUDRY si rifà alla preoccupazione pastorale di Basilio, il quale mirerebbe anzi tutto alla guarigione del peccatore anche attraverso la persuasione crescente della gravità di ogni peccato, espressione – comunque sia – di disobbedienza a Dio e di schiavitù dell'uomo (*ibidem*, pp. 139-173).

¹³⁸ Si vedano, ad esempio, *RF* 28: *PG* 31, 989 B; *RB* 116: *PG* 31, 1161 B; *RB* 119: *PG* 31, 1161 D; 1164 A; *RB* 152: *PG* 31, 1181 D; *RB* 172: *PG* 31, 1196 B; *RB* 176: *PG* 31, 1200 B; *RB* 199: *PG* 31, 1213 D; *RB* 206: *PG* 31, 1220 A; per Fil 2, 8 nel *De Baptismo* si possono vedere *Bapt* I. 2: *PG* 31, 1556 B; *Bapt* I. 3: *PG* 31, 1576 D; *Bapt* II. 10: *PG* 31, 1620 D.

¹³⁹ Interessante la storia del vocabolo: riferito a Israele nell'AT e alla Chiesa nel NT, solo a partire dal terzo secolo viene ristretto dapprima alle comunità monastiche e poi al clero (J. RATZINGER, *Fraternité*, *DS* 5 [1964], coll. 1141-1167).

¹⁴⁰ La «fondazione battesimale» della teologia, che determina altresì la sua fondazione ecclesiale, è ribadita – con vasto e consequenziale concorso paolino (Gal 2, 20; 3, 16. 27-28; Rm 6, 17; 1Cor 12,12) – da J. RATZINGER nello studio, che ci pare tuttora imprescindibile, *Teologia e Chiesa*, in «Communio», 87 (1986), pp. 92-111 (cfr. anche il precedente *La Chiesa e la teologia scientifica*, in «Communio», 66 [1982], pp. 36-47, qui pp. 44-46). Per limitarci al *typos didachēs*, di cui più precisamente ci occupiamo ora, il teologo ritiene che Rm 6, 17 presenti il battesimo come «un essere trasferiti nell'ambito di una certa 'forma di insegnamento'», per cui il nuovo soggetto, originato dal sacramento, entra «in un comune spazio di conoscenza mediante un'obbedienza che nasce dal cuore» (J. RATZINGER, *Teologia e Chiesa*, p. 97). Problema è, dunque, la fedeltà del teologo a quel «comune spazio di conoscenza» fondato nel sacramento. Non è altra, in sostanza, la preoccupazione espressa da Basilio, non solo in riferimento al caso emblematico di Eunomio.

¹⁴¹ *Bapt* I. 2: *PG* 31, 1560 C-1565 B.

richiederebbe che si cominciasse con il Padre. L'enunciazione iniziale è conforme al proposito, ma poi il Cappadoce procede inversamente e spiega in primo luogo che cosa significa essere battezzato «nel nome dello Spirito Santo».¹⁴² La prospettiva prevalentemente dogmatica trascorre in una prospettiva intenzionalmente teologico-spirituale: l'uomo che è rinato dallo Spirito e si è rivestito di Cristo vive e comprende in modo spirituale; e Basilio sceglie di collocarsi riflessivamente nella nuova prospettiva per illustrare la formazione dell'uomo interiore, promossa dal *typos* battesimale.

Alla forma battesimale della fede compete, infatti, una partecipazione reale alla vita trinitaria, che consente di intendere correttamente anche il significato dell'invocazione rituale e la sua efficacia nella configurazione del credente. Il discorso del nostro si fa essenziale. Grazie alla generazione dallo Spirito – si limita a precisare – realmente «diventiamo spirito»¹⁴³ per l'operare in noi dei carismi e della *didaskalia* dello Spirito, realtà che ne manifestano in modo peculiare la presenza e trasformano interamente le relazioni e il modo di vivere del credente.¹⁴⁴ Nello Spirito diviene possibile la retta confessione del Figlio¹⁴⁵ e mediante il sacramento l'essere rivestiti di lui (cfr. Col 3, 11): il lungo commento della lettera ai Romani già svolto esonera Basilio da un ritorno ampio sul significato cristologico del *typos*, del quale vengono qui semplicemente riassunte le due conseguenze maggiori e inclusive delle altre, vale a dire la nuova conformazione della vita intera a immagine della sua e l'essere resi realmente figli di Dio.¹⁴⁶ A quest'ultima realtà, sempre cristologicamente mediata, si riferisce l'invocazione battesimale del Padre.¹⁴⁷

La spiegazione dei Nomi nel *De baptismo* si presenta assai sintetica. Nell'*Adversus Eunomium* e nel *De Spiritu Sancto* la preoccupazione dogmatica suggerisce sviluppi di ben altra ampiezza. Ma nell'uno come nell'altro caso possiamo apprezzare la coerenza della posizione di Basilio intorno all'affermazione fondamentale, dalla quale abbiamo preso le mosse in questo capitolo. Ci riferiamo alla corrispondenza della forma della fede

¹⁴² *Bapt I. 2: PG 31, 1560 C.* Per comprendere la portata della pneumatologia basiliana si richiede evidentemente l'approfondita conoscenza del *De Spiritu Sancto*, che esula dai confini della nostra ricerca. Una buona introduzione, di cui abbiamo tenuto conto per le nostre osservazioni (in particolare per l'articolazione di esperienza e teologia dello Spirito Santo), è costituita dal saggio di R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo e il suo mistero. Esperienza e teologia nel trattato «Sullo Spirito Santo» di Basilio*, Città del Vaticano 1986.

¹⁴³ *Bapt I. 2: PG 31, 1560 D.* Nel *De Spiritu Sancto* compare riguardo allo Spirito la definizione di «forma», sulle cui risonanze platoniche e aristoteliche e singolarità basiliana si sofferma M. NALDINI, *Lo Spirito Santo come «forma» dell'uomo (Basilio Magno, «De Spiritu Sancto» 26,61). Nota esegetica*, in «*Vivens Homo*», 10 (1999), pp. 329-336.

¹⁴⁴ *Bapt I. 2: PG 31, 1560 C-1564 C.* I carismi, mediante i quali si rende evidente l'azione dello Spirito nella conformazione del battezzato e nell'edificazione della Chiesa, rappresentano un capitolo assai consistente della dottrina del Cappadoce. Il punto d'innesto nella sua teologia della fede può cogliersi qui.

¹⁴⁵ *Bapt I. 2: PG 31, 1561 B.*

¹⁴⁶ *Bapt I. 2: PG 31, 1561 C-1565 A.*

¹⁴⁷ *Bapt I. 2: PG 31, 1565 AB.*

all'originaria esperienza sacramentale, tema che abbiamo visto emergere con evidenza singolare dalle argomentazioni dell'*Adversus Eunomium* e dal *De fide* e ha trovato poi una consistente conferma nel *Leitmotiv* più volte segnalato:¹⁴⁸

«come siamo battezzati, così anche crediamo; come crediamo, così anche glorifichiamo».

La compattezza dell'intero *corpus* risulta dipendere dalla concentrazione teologica intorno alla forma battesimale della fede, che abbiamo indagato facendo leva soprattutto sull'evidente dilatazione semantica del *typos didachēs* basiliano. La relazione tra forma cristologica e forma cristiana dell'esistenza, concettualmente mediata dal *typos*, merita ora di essere ulteriormente svolta. I modelli interpretativi posti in atto da Basilio sono fondamentalmente due e possono essere espressi con i termini *mimēsis* e *mnemē*.

III. L'IMITAZIONE

Il primo modello utilizzato per illustrare la relazione della forma cristiana dell'esperienza alla forma cristologica è quello della *mimēsis*. Non stupisce che Basilio si serva dell'espressione fin dagli esordi dell'esperienza ascetica, cui appartiene la *Lettera al compagno Gregorio* aggregata al *corpus*. La centralità della categoria nella cultura e nell'educazione in ambito greco, infatti, è cosa nota, tanto che W. Jaeger, nel suo saggio tuttora imprescindibile sulla *paideia*, può esprimersi in questo modo: «I due concetti di paradigma e di mimesi, di modello e di imitazione, costituiscono una coppia indissolubile di formazione antichissima, su cui si fonda tutto l'edificio della *paideia* greca».¹⁴⁹ La costituzione di paradigmi mitologici e la proposta di modelli etici caratterizza comunemente il processo formativo, che passa attraverso l'assimilazione dei classici della letteratura e della filosofia. Da questa scuola proviene anche Basilio, il quale mantiene fondamentalmente lo schema, sostituendo il riferimento ai classici con la meditazione della pagina biblica¹⁵⁰.

¹⁴⁸ *Lettera* 159, 2: COURTONNE II, p. 86; cfr. *Lettera* 175: COURTONNE II, p. 112; *Lettera* 251, 4: COURTONNE III, p. 92; *SS* XII, 28, 31-40: *SC* 17 bis, p. 346; *SS* XXVII, 67, 4-9: *SC* 17 bis, p. 488; *De fide* 4: *PG* 31, 688 A.

¹⁴⁹ W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, II, trad. it., Firenze 1974, p. 447. Il fatto è particolarmente evidente in Platone, che procede mediante una sorta di «personificazione tipizzante» (soprattutto nella *Repubblica*), nella linea già indicata dalla tradizione mitologica e dal canone nell'arte figurativa (*ibidem*, pp. 447-449). Tutti elementi, questi, certamente assimilati da Basilio nel corso degli studi ed emergenti nella *Lettera* 2.

¹⁵⁰ Si vedano T. ŠPIDLÍK, *S. Basilio Magno e la cultura*, in S. FELICI (ed), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (Età Postnicena)*, Roma 1988, pp. 67-69 e più ampiamente W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, trad. it., Firenze 1966, pp. 96-129 (l'attenzione dello studioso è rivolta soprattutto a Gregorio di Nissa, ma non mancano rinvii a Basilio).

1. Nella luce della «paideia» greca

Se si tiene presente la contestualizzazione entro la comune *paideia* del tempo, risulta ovvio il fatto che il primo modello interpretativo mantenga un rapporto del tutto preferenziale con la Sacra Scrittura nella sua interezza. La forma cristiana dell'esperienza viene plasmata grazie al desiderio di imitazione suscitato non più dagli eroi della mitologia, ma dai grandi paradigmi biblici, cosicché la mediazione scritturistica si rivela indispensabile per consentire una diversa immaginazione di sé e favorire il movimento della conversione.

Precisamente in questi termini si esprime l'iniziale *Lettera al compagno Gregorio*, nella quale Basilio descrive le condizioni per intraprendere la vita ascetica. Dopo aver elogiato l'abbandono delle occupazioni mondane e la quiete della solitudine in vista del progresso virtuoso, senza sdegnare il ricorso alla terminologia filosofica corrente,¹⁵¹ il Cappadoce introduce il riferimento caratterizzante alla Scrittura:¹⁵²

«Ma la via principale per trovare ciò che conviene è la meditazione delle Scritture ispirate. In queste, infatti, si trovano i precetti che riguardano le azioni e le vite degli uomini beati trasmesse per iscritto, come fossero icone animate (εἰκόνες τινὲς ἔμψυχοι) del vivere secondo Dio, sono proposte all'imitazione (τῷ μιμήματι) delle opere buone. E dunque riguardo a ciò di cui ciascuno si senta bisognoso, se vi si applica, trova disponibile, come in un comune luogo di cura, il farmaco adatto alla sua malattia».

Le icone dei grandi personaggi veterotestamentari (Giuseppe, Giobbe, Davide, Mosé), contemplati come campioni di differenti virtù (temperanza, forza nelle avversità, coraggio e mitezza), rappresentano l'antidoto più efficace nella lotta alle passioni, che minacciano costantemente la quiete dell'animo. L'imitazione delle loro opere comporta come effetto la progressiva rettificazione delle disposizioni interiori, una sorta di plasmazione del desiderio che tende a volgersi costantemente al bene. Ancora nella scia di un immaginario non infrequente per rappresentare il processo formativo, Basilio fa ricorso al paragone con la creazione pittorica:¹⁵³

«Ed in ogni modo, come i pittori, quando dipingono un'immagine prendendola da un'altra immagine, guardano spesso il modello (τὸ παράδειγμα) e si danno cura di trasferirne i caratteri nella propria opera d'arte, così anche chi cerca di diventare perfetto in tutte le parti della virtù deve guardare alle vite dei santi come a immagini in

¹⁵¹ Preziose le indicazioni quanto alle 'consonanze' filosofiche (Plotino in particolare per l'elevazione del *nous* alla bellezza di Dio; Platone, Aristotele e lo stoicismo per la presentazione delle virtù) che vengono fornite da U. NERI nell'edizione italiana delle *Opere ascetiche*, pp. 628-629 note 15 e 17; per la produzione basiliana in generale segnaliamo M. NALDINI, *La posizione culturale di Basilio Magno*, in *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*. Atti del Congresso Internazionale, Messina 3-6 dicembre 1979, Messina 1983, pp. 199-216; J.M. RIST, *Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature*, in P.J. FEDWICK (ed), *Basil of Caesarea: Christian*, I, pp. 137-220 e B. PETRÀ, *Cultura filosofica e novità della fede nel pensiero morale di Basilio il Grande*, in «Studia Moralia», 29 (1991), pp. 275-303 (preziose la ripresa dello *status quaestionis* e la vasta bibliografia).

¹⁵² *Lettera 2* (al compagno Gregorio): COURTONNE I, pp. 8-9.

¹⁵³ *Lettera 2*: COURTONNE I, p. 9.

movimento e in azione (ἀγάλματα τινὰ κινούμενα καὶ ἔμπρακτα), e fare proprio il bene che mostrano mediante l'imitazione (διὰ μιμήσεως)».

La metafora artistica costituisce un «luogo» particolarmente evocativo per parlare del progresso virtuoso. È evidente il tentativo del Cappadoce di far cogliere il carattere trasformante della conoscenza attinta per questa via, secondo la diffusa persuasione della *paideia* fondata sui classici, ma è altrettanto evidente sin qui la difficoltà di precisare la singolarità della mediazione scritturistica rispetto ad ogni altra figura di mediazione etica. Se infatti la differenza della formazione cristiana si traducesse soltanto in un mutamento dei paradigmi di riferimento, non verrebbe scongiurata la facile inclinazione moralistica. E neppure varrebbero come correttivo le semplici affermazioni secondo cui le vite dei personaggi biblici sono quasi «icone animate» (εἰκόνες τινὲς ἔμψυχοι) ovvero «immagini in movimento e in azione» (ἀγάλματα τινὰ κινούμενα καὶ ἔμπρακτα), precisazioni forse introdotte per suggerire, senza argomentare, una sorta di efficacia diretta del paradigma, che può essere sperimentata sia nel momento meditativo sia nella prassi imitativa.

Ma Basilio si premura d'aggiungere subito dopo un elemento decisivo. Alla lettura segue la preghiera. Essa imprime nell'anima il pensiero di Dio, che, divenendo memoria continua, consente l'inabitazione di Dio nel credente o, in altri termini, l'immediata relazione con lui:¹⁵⁴

«E questo significa inabitazione di Dio (τοῦ Θεοῦ ἐνοίκησις): il fatto che Dio dimora in noi stessi mediante la memoria (διὰ τῆς μνήμης). Così diventiamo tempio di Dio (ναὸς Θεοῦ), quando la continuità della memoria non è interrotta da preoccupazioni terrene».

Il progresso virtuoso innescato dalla mediazione scritturistica fa dunque leva ultimamente sulla «memoria di Dio», che la preghiera contemplativa alimenta. Esso si traduce, perciò, in una questione di fede e non di mero esercizio. La singolarità della mediazione scritturistica in sostanza può essere colta solo in un atteggiamento di fede, che viene qui indicato con l'espressione «memoria di Dio». Su di essa sosteneremo in seguito, arricchendo con altre testimonianze la sintetica introduzione della *Lettera*, ma conviene segnalare alcuni elementi che emergono dal testo ora esaminato:

– se la *mnēmē* risulta la forma che la fede progressivamente assume grazie alla preghiera contemplativa, non sfugge il suo carattere risolutivo quanto alla *mimēsis*: non basta di fatto l'osservazione dei paradigmi biblici in ordine alla trasformazione della vita, ma si richiede un vero e proprio mutamento ontologico, una «inabitazione» di Dio favorita dalla custodia della memoria di lui, che rende il credente «tempio di Dio»;

– in secondo luogo, merita d'essere sottolineato il fatto che la *mnēmē Theou*, di cui qui si tratta, non indica un generico riferimento a Dio, già noto

¹⁵⁴ *Lettera 2*: COURTOTTE I, p. 10.

peraltro alle filosofie di scuola,¹⁵⁵ ma mantiene un legame inscindibile con l'esperienza della preghiera e la meditazione della Scrittura;

– da ultimo, va riconosciuto il debole profilo temporale che la *mnēmē* così introdotta sottende:¹⁵⁶ la *mnēmē* è qui «pensiero» di Dio, «ricordo» di Lui ridestato, per così dire, dalla lettura biblica; prevale un registro fondamentalmente intellettualistico e destoricizzante, che segna d'altra parte la stessa concezione della *mimēsis* presentata dalla *Lettera*. Possiamo affermare che Basilio sin qui sconta i limiti del modello ellenistico, consapevolmente assunto pur con alcuni correttivi non di poco conto.

Sia la *mimēsis* sia la *mnēmē* conoscono in realtà nel Cappadoce una versione più matura, nella quale è di nuovo, a nostro parere, l'attenzione all'esperienza sacramentale a far lievitare la riflessione, consentendo una dilatazione peculiare del senso di entrambe e l'emergere della questione della storicità cristiana.

2. Nella luce del paradigma cristologico

Conviene in ogni caso sottolineare che la *Lettera*, per molti aspetti acerba, consente tuttavia di tracciare alcune coordinate utili circa il denso tema della *mnēmē* e invita a rileggere la *mimēsis* classica con attenzione vigile al problema della singolare mediazione costituita dalla Sacra Scrittura. Può sorprendere il fatto che nella *Lettera al compagno Gregorio* non compaia il paradigma cristologico, mentre ci si occupa lungamente dell'imitazione che si rivolge alle grandi figure veterotestamentarie. Probabilmente ciò è dovuto alla convergenza di due distinte circostanze: da un lato, il ricordo ancora molto

¹⁵⁵ H.J. Sieben rintraccia precedenti della formula soprattutto in Marco Aurelio e in Epitteto, ravvisandone la base culturale nell'«exercice typiquement stoïcien de se remémorer les doctrines de l'école» e l'idea sottesa nel fatto che «ce souvenir permet de s'assimiler ces vertus»; ricorda poi nella tradizione cristiana i commenti al Sal 76, 3-4 (Atanasio, Gregorio di Nazianzo, Nilo d'Ancira, Teodoreto di Ciro, Eutimio), sottolineando al contempo l'emergere solo nello pseudo-Macario, in Evagrio e in Basilio di un senso della formula allargato a significare un atteggiamento spirituale fondamentale (H.J. SIEBEN, *Mnēmē Theou*, DS 10 [1980], coll. 1407-1410). Per parte sua, J. Gribomont sottolinea la peculiarità del riferimento alla preghiera, che caratterizzerebbe il conio basiliano dell'espressione; essa non avrebbe, a suo dire, «une longue préhistoire»: non un retroterra biblico tale da giustificarne la portata (solo il Sal 76,4, spesso citato, ma troppo esiguo in proposito) e neppure ricorrenze significative nella filosofia morale ellenistica (compare cinque volte, senza particolare rilievo, in Filone; raramente in Clemente Alessandrino e in Origene e sempre senza relazione con la preghiera); J. GRIBOMONT, *La prière selon saint Basile*, in J. GRIBOMONT, *Saint Basile. Évangile*, II, pp. 434-437.

¹⁵⁶ Il problema è soltanto accennato da G. Angelini nella sua ripresa della *Lettera 2*, che si concentra sulla relazione tra momento contemplativo e «momento pratico o morale della rettificazione del desiderio dell'anima» nel Cappadoce: «la disposizione buona e ferma dell'animo, e dunque la virtù, essenziale per rendere buone le opere stesse e conformi ai comandamenti, e al di là dei comandamenti conformi alla volontà di colui che è autore dei comandamenti, è plasmata mediante la memoria di Dio; in concreto, mediante la meditazione delle Scritture e la conseguente preghiera che a Dio immediatamente si rivolge. La 'memoria' non si rapporta al passato, ma piuttosto all'immagine (scritturistica) che solo consente di ritrovare la presenza di Dio, e quindi sinonimamente d'accogliere il suo spirito nell'anima»: G. ANGELINI, *Passioni, vizi, virtù*, II: *Lineamenti di storia dottrinale*, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano a.a. 1985-1986 (dispensa), pp. 54-55; cfr. pp. 38-58. Sul profilo temporale della memoria cristiana torneremo nella seconda parte di questo capitolo dedicata alla *mnēmē*, dove riprenderemo anche la relazione senza dubbio caratteristica in Basilio tra *mnēmē* e *diathēsis*, evidenziata dallo studioso citato.

vivo dei canoni della *paideia* e della pluralità delle figure eroiche proposte alla *mimēsis*; dall'altro lato, una tradizione radicata di valorizzazione dell'Antico Testamento in particolare da parte della grande ermeneutica biblica (*in primis* Origene).

Per incontrare il paradigma cristologico dobbiamo indirizzarci altrove nel *corpus*, seguendo, per così dire, i tempi della maturazione del Cappadoce, scanditi dalle *regole* e infine dal *De baptismo*. Possiamo fin d'ora prevedere che la singolarità del «modello» comporterà una riqualificazione significativa della *mimēsis* ora delineata.

Se dunque raccogliamo le ricorrenze del termine nelle diverse raccolte delle *regole*, notiamo immediatamente la chiara prevalenza del riferimento cristologico e l'introduzione del tema della *homoiōsis*: l'imitazione di Cristo è in vista dell'assimilazione a lui, dell'approssimazione alla somiglianza con lui. Come per la *mimēsis* rilevammo chiare ascendenze nella cultura ambiente, così va ricordato che la *homoiōsis theōi* appartiene alla *koiné* filosofica greca, che nomina in questo modo il movente e la meta del progresso virtuoso.¹⁵⁷ Probabilmente l'uso basiliano nelle *regole* s'ispira anche a questa concezione diffusa (non possediamo al contrario elementi sufficienti per scorgere qui allusioni dirette alla tematica genesiaca della creazione ad immagine e somiglianza). E tuttavia la stessa assunzione ampiamente culturale non impedisce una rilettura in senso precisamente cristiano.

Il testo più denso è rappresentato dalla *regola ampia* 43, che si occupa della figura del preposto o responsabile della fraternità, chiamato ad essere «modello evidente» riguardo ad ogni comandamento del Signore:¹⁵⁸

«Se infatti è questa la regola del cristianesimo (ὁρος Χριστιανισμοῦ): l'imitazione di Cristo nella misura dell'incarnazione (μίμησις Χριστοῦ ἐν τῷ μέτρῳ τῆς ἐνανθρωπήσεως), secondo ciò che comporta la chiamata di ciascuno, coloro ai quali è stata affidata la guida di molti devono con la propria mediazione favorire nei più deboli l'assimilazione a Cristo (τῇ τοῦ Χριστοῦ ἐξομοιώσει), come dice il beato Paolo: *Siate miei imitatori, come anch'io [lo sono] di Cristo*».

La *regola* propone nel seguito la mitezza e umiltà di Cristo, spiegandole con la sua libera decisione di farsi servo e di presentarsi come tale in mezzo agli uomini. Non sfugge, anche alla luce di queste precisazioni, che nella determinazione della verità della *mimēsis* di Cristo l'elemento fondamentale è costituito dalla «misura dell'incarnazione» ricordata. Basilio non ricorre ad una sua definizione; suggerisce invece, in primo luogo, una serie di atteggiamenti che corrispondono sicuramente a tale misura e non è casuale

¹⁵⁷ Rimandiamo a W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, pp. 50-55; trad. it. *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Brescia 1999, pp. 43-47.

¹⁵⁸ *RF* 43: *PG* 31, 1028 B. Su Paolo imitatore di Cristo si veda anche *RF* 3, 2: *PG* 31, 917 C: «Paolo invece osò supplicare d'essere anatema da Cristo in favore dei suoi fratelli, consanguinei secondo la carne, volendo diventare egli stesso riscatto per la salvezza di tutti, ad imitazione del Signore (κατὰ μίμησιν τοῦ Κυρίου)». Sull'imitazione rivolta a Paolo *RF* 11: *PG* 31, 948; sull'imitazione dei santi, nel *corpus* si può vedere ad esempio *Bapt* I. 2: *PG* 31, 1624 A.

il fatto che essi vengano costantemente menzionati in tutti i casi in cui si fa parola dell'imitazione. Si veda nelle *Brevi* la prima delle *erōtapokriseis*. La domanda chiede se si possono compiere azioni o dire parole ritenute buone senza che vi sia una convalida diretta della Scrittura. Il problema è delicato, se si tiene conto dell'esigente biblicismo cui le *adelphotēs* sono abituate. Basilio ammette che non tutto trova un'attestazione immediata nella Scrittura e riporta il criterio suggerito da Paolo ai Corinti (1 Cor 10, 23s.):¹⁵⁹

«Quanto alle cose che sono taciute [dalla Scrittura], l'apostolo Paolo ha disposto per noi una regola dicendo: *Tutto mi è permesso, ma non tutto edifica. Nessuno cerchi il proprio vantaggio, ma ciascuno quello dell'altro*. Cosicché in ogni caso sia necessario sottomettersi: o a Dio secondo il suo comandamento o ad altri a motivo del suo comandamento. Sta scritto infatti: *Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo*. E il Signore dice: *Chi vuole essere grande in mezzo a voi, sia l'ultimo di tutti e il servo di tutti*, distolto dunque dai propri voleri ad imitazione dello stesso Signore (κατὰ μίμησιν τοῦ Κυρίου) che dice: *Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà del Padre che mi ha mandato*».

La regola paolina si appella alla edificazione vicendevole, alla ricerca del vantaggio dell'altro, che dovrebbe suggerire il comportamento corretto anche in assenza di un precetto esplicito. Vale sempre il criterio della sottomissione a Dio, conformemente al comandamento, o ai fratelli, in forza del medesimo comandamento, per illustrare il quale Basilio si fonda sull'esempio di Cristo, obbediente al Padre. Cristo va imitato secondo la «misura» manifestata nell'incarnazione, che comporta di per sé la rinuncia alla propria volontà in favore del volere del Padre. Il Cappadoce suggerisce, in sostanza, che soltanto nella rinuncia alla propria volontà è possibile vivere secondo lo spirito di servizio vicendevole, garante della vera edificazione. Anche in questo caso la raccomandazione risolutiva della *mimēsis* di Cristo è accompagnata dalla memoria peculiare dell'incarnazione, la quale suggerisce la preferenza per l'atteggiamento del servizio e si dimostra capace di orientare le decisioni anche in assenza di un precetto esplicito.

Nelle restanti *regole* in cui ricorrono *mimēsis* ovvero *homoiōsis*, la povertà, l'umiltà e l'amore vicendevole si trovano nuovamente indicati come disposizioni che caratterizzano la forma cristiana dell'esperienza corrispondente alla forma cristologica:

«Essa [la rinuncia ai diversi attaccamenti] – ed è la cosa più importante – è principio dell'assimilazione (ὁμοιώσεως) a Cristo, che per noi si fece povero, essendo ricco; se non la realizzassimo, sarebbe impossibile per noi abbracciare il genere di vita conforme al Vangelo di Cristo».¹⁶⁰

«Soprattutto per chi proviene da una vita di una certa celebrità e aspira all'umiltà a somiglianza (καθ'ὁμοίωσιν) del nostro Signore Gesù Cristo bisogna stabilire qualcosa che sia ritenuto vituperabile da quelli di fuori e sorvegliarlo se si comporta da operaio che non si vergogna di Dio, con piena certezza (μετὰ πάσης πληροφορίας)».¹⁶¹

¹⁵⁹ RB 1: PG 31, 1081 BC.

¹⁶⁰ RF 8, 3: PG 31, 940 C.

¹⁶¹ RF 10: PG 31, 945 C.

«[Come si diventa capaci di amare il prossimo: temendo il giudizio per la trasgressione del comandamento, bramando la vita eterna] e desiderando di diventare simili (ἐξομοιωθῆναι) al Signore che dice: *Vi do un comandamento nuovo, che vi amiate gli uni gli altri, come io ho amato voi*».¹⁶²

Se resta vero, dunque, che nelle *regole* Basilio non offre alcuna definizione della misura dell'incarnazione – sebbene la indichi come decisiva per discernere la verità dell'imitazione (cfr. la citata *RF* 43) – disponiamo di precise indicazioni quanto al contenuto inteso. Gli atteggiamenti peculiari di servizio, di umiltà, di povertà, di amore incondizionato delineano evidentemente la misura proposta all'imitazione, coerente con i tratti peculiari dell'esperienza di Cristo. Pare di poter dire che proprio attraverso il pur sintetico rinvio alla misura dell'incarnazione si dischiude nelle *regole* la possibilità d'interpretare la categoria della *mimēsis* in un senso più squisitamente cristiano.¹⁶³

Ma per cogliere la portata dell'espressione, tanto pregnante quanto di primo acchito criptica, si rivela ancora una volta decisivo il trattato *De baptismo*, dove essa viene riproposta con due arricchimenti significativi: in primo luogo, il vocabolario della *mimēsis* viene sostituito da quello della «conformazione» dell'uomo interiore al *typos* battesimale, alla cui caratterizzazione abbiamo dedicato buona parte del capitolo precedente; in secondo luogo, la «misura» riceve un'importante specificazione, suggerita anch'essa dal contesto battesimale, vale a dire quel «fino alla morte»¹⁶⁴ che già in Fil 2, 8 indica il termine della dedizione di sé del Figlio incarnato e che segna anche l'esperienza sacramentale originaria. Vediamo il testo, che si trova inserito nell'ampio commento a Rm 6, 3-10:¹⁶⁵

«Compiantati nella somiglianza della morte, certamente risorgiamo con Cristo: tale è infatti il significato che consegue all'immagine del piantare. [Risorgiamo] ora, conformati nell'uomo interiore secondo la misura dell'incarnazione (κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἐνανθρωπήσεως συμμορφούμενοι) nella novità della vita fino alla morte, nella piena certezza della verità delle sue parole, per diventare degni di dire con verità: *Vivo non più io, ma vive in me Cristo*; e [risorgeremo] in futuro, così come ci ha assicurato l'Apostolo stesso dicendo: *Se infatti siamo morti insieme, vivremo anche insieme; se sopportiamo, regneremo anche insieme*. E dopo queste cose, ci riempie di certezza affermando: *Se siamo stati compiantati nella somiglianza della sua morte, ma allora anche lo saremo per la resurrezione*».

Risulta chiaro che la «misura dell'incarnazione» viene «imparata» attraverso la celebrazione battesimale. Conviene notare il consistente arricchimento

¹⁶² *RB* 163: *PG* 31, 1189 A.

¹⁶³ Non è superfluo forse precisare che non si fa questione qui della complessiva qualità evangelica dello stile raccomandato ai destinatari delle *regole*. Il rilievo quanto alla *mimēsis* è per sua natura puntuale e s'appoggia sui riscontri testuali della ricorrenza del tema, che si rivelano utili per registrare la consapevolezza esplicita di Basilio, i modi della rivisitazione di una categoria ampiamente impiegata nella cultura ambiente e fin dal principio accolta per rappresentare anche il processo della formazione cristiana.

¹⁶⁴ Cfr. *supra*, nota 138, nella quale abbiamo documentato le molte ricorrenze di questa espressione, particolarmente cara al Cappadoce soprattutto per suggerire la 'misura' dell'obbedienza al comandamento (inclusa evidentemente anch'essa nella «misura dell'incarnazione»).

¹⁶⁵ *Bapt* I. 2: *PG* 31, 1552 C.

chimento nella percezione della singolarità della *mimēsis* cristiana, ricalibrata sul mistero pasquale partecipato al battezzato, e correlativamente della *homoiōsis*, che può fondarsi nell'*homoiōma* impresso con il sacramento. Altro non è possibile dire sulla scorta di un testo certamente pregnante ed evocativo, ma anche troppo sintetico per poter spingere oltre l'interpretazione. Che tuttavia la caratterizzazione ultima della *mimēsis* cristiana in Basilio vada ricercata nel senso indicato – e dunque di nuovo affidandosi alla riconosciuta «radicalizzazione sacramentale» della fede – risulta dal *De Spiritu Sancto*, appartenente alla piena maturità del Cappadoce. Basilio ritorna al vocabolario della *mimēsis* di Cristo per parlare del processo mediante il quale il cristiano recupera la condizione filiale compromessa dal peccato e precisa che tale imitazione, certo riferita anche alle virtù di Cristo, concerne infine la sua stessa morte, nella cui somiglianza si è battezzati:¹⁶⁶

«L'economia del nostro Dio e Salvatore quanto all'uomo consiste nel richiamarlo dall'esilio e farlo ritornare nella familiarità con Dio dalla condizione di inimicizia sopravvenuta a causa della disobbedienza. La ragione della venuta nella carne di Cristo, degli esempi (ὑποτυπώσεις) dei comportamenti evangelici, delle sofferenze, della croce, della sepoltura, della resurrezione è questa: che l'uomo salvato grazie all'imitazione di Cristo (διὰ μιμήσεως Χριστοῦ) recuperi quell'iniziale adozione filiale. È dunque necessaria per la perfezione della vita l'imitazione di Cristo non soltanto negli esempi di soavità, umiltà, larghezza d'animo della sua vita, ma anche [l'imitazione] della sua stessa morte, come dice Paolo, l'imitatore di Cristo: *Reso conforme alla sua morte, per poter partecipare alla resurrezione dai morti*. Come dunque siamo nella somiglianza (ἐν τῷ ὁμοιώματι) della sua morte? Venendo sepolti con lui mediante il battesimo. Qual è allora il modo della sepoltura? E che cosa si ricava dall'imitazione? Per prima cosa è necessario interrompere il corso della vita precedente. E questo è impossibile, a meno di *nascere di nuovo*, secondo l'espressione del Signore. La rinascita infatti, come dimostra il nome stesso, è l'inizio di una seconda vita».

Ci limitiamo prudentemente ad affermare che sembra almeno emergere la linea praticata da Basilio per la riqualificazione della *mimēsis*. Il profilo d'essa, ancora debole nell'iniziale *Lettera al compagno Gregorio*, si delinea soprattutto grazie alla riflessione riguardo all'esperienza sacramentale, sicché la forma cristiana dell'imitazione verrebbe originariamente «imparata» nell'evento battesimale ed espressa attraverso la coerenza delle parole e dei gesti alla forma della fede lì assunta.

Resta peraltro vero che neppure Basilio, come la tradizione orientale in genere, mostra di prediligere la categoria di *mimēsis*, tanto centrale al contrario nella tradizione spirituale occidentale.¹⁶⁷ Pur sottratta sempre più con-

¹⁶⁶ SS XV, 35, 1-20: SC 17 bis, pp. 364-366. In particolare sul *De Spiritu Sancto* si fonda P. LUISLAMPE per ricostruire – con attenzione anche al retroterra filosofico dei termini impiegati – il processo di santificazione dell'uomo come opera dello Spirito avente per fine la *homoiōsis Theōi* nel saggio *Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea*, Münster 1981, pp. 114-161.

¹⁶⁷ Per la verità, sulla portata e le modalità della differenza le posizioni si presentano diversificate. V. Lossky distingue nettamente le due tradizioni: «La mistica dell'imitazione che troviamo in Occidente è estranea alla spiritualità orientale che si definisce piuttosto come una vita in Cristo. Questa vita nell'unità del corpo di Cristo conferisce alle persone umane tutte le condizioni necessarie ad ottenere la grazia

sapevolmente al solo registro etico, essa rimane secondaria nella riflessione del Cappadoce, impegnato piuttosto a valorizzare la ricchezza semantica della *mnēmē*. È sintomatico che persino nella *Lettera al compagno Gregorio* sia questa a rivelarsi risolutiva quanto al senso ultimo dell'imitazione.

IV. LA MEMORIA

La *Lettera* ci ha consentito di individuare in prima battuta alcune coordinate entro le quali interpretare la tipicità della *mnēmē* basiliana, quale il legame inscindibile con l'esperienza della preghiera contemplativa e con la meditazione della Sacra Scrittura. Abbiamo avuto modo altresì di osservare il debole profilo temporale della memoria in quel contesto, certo dovuto al fatto che essa sconta l'altrettanto debole caratterizzazione della *mimēsis*, da cui è preceduta. La riflessione sviluppata in seguito consente a Basilio di integrare la presentazione iniziale, dilatando la pregnanza della *mnēmē* fino a farle assumere il ruolo di categoria centrale nella propria antropologia.

Procediamo con ordine nell'introduzione di ulteriori elementi per l'intelligenza del tema e della sua declinazione nel Cappadoce. Due nodi appaiono meritevoli di attenzione: la relazione memoria – disposizione della coscienza (*diathēsis*) e il tema della «non distrazione» (*to ameteōriston*). Li segnaliamo non soltanto perché caratterizzano indubbiamente la presentazione della *mnēmē* nel nostro autore, ma anche perché manifestano un legame evidente con la *haplotēs* della fede di cui ci occupiamo.

1. L'importanza della memoria nella plasmazione della «*diathēsis*»

Quanto al primo tema,¹⁶⁸ più volte Basilio afferma che sussiste un rapporto stretto tra la memoria di Dio o, secondo il linguaggio più ricorrente,

dello Spirito Santo, per partecipare cioè alla vita stessa della Santa Trinità, alla perfezione suprema che è l'amore» (V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, trad. it., Bologna 1967, p. 208). In aperta polemica con questa posizione si esprime P. Adnès nel *Dictionnaire de Spiritualité*: «C'est non moins artificiellement qu'on opposerait une tradition propre à l'Eglise d'Orient, qui se définirait comme 'une vie dans le Christ', et une tradition caractéristique de l'Eglise d'Occident, qui chercherait la conformité au Christ par l'imitation ... De fait, il est possible que les occidentaux, plus portés à l'action, aient souvent davantage compris la conformité au Christ dans un sens ascétique et morale que dans un sens ontologique et mystique. Toutefois, il n'y a pas à choisir. C'est parce que le chrétien vit dans le Christ et que le Christ vit en lui, qu'il devient capable d'imiter le Christ par un effort spirituel de tous les instants. Et cet effort a pour conséquence de l'unir plus intimement, de l'identifier au Christ» (P. ADNÈS, *Imitation du Christ*, DS 7/2 [1971], col. 1596; cfr. l'intera ripresa teologica: coll. 1590-1597). La testimonianza di Basilio depone in favore della saldatura delle 'due' prospettive, sempre in fondo artificialmente divaricate, e tuttavia è chiara in lui la maggiore pregnanza assunta dalla categoria della *mnēmē*.

¹⁶⁸ Oggetto di attento studio da parte di J.E. BAMBERGER, *Mnème – Diathesis. The Psychic Dynamism in the Ascetical Theology of St. Basil*, in «Orientalia Christiana Periodica», 34 (1968), pp. 233-251. La categoria di *diathēsis* – di cui J.E. BAMBERGER registra un uso raro presso Platone e Plotino, un utilizzo più frequente e tuttavia non peculiare presso Aristotele e lo stoicismo (*ibidem*, pp. 238-239) – è giustamente considerata centrale per l'intelligenza del pensiero morale di Basilio anche da G. Angelini, che vi scorge in prima battuta un'indicazione circa l'interiorizzazione della giustizia della legge nella scia

dei benefici di Dio e la disposizione retta nel compimento della sua volontà. Nella *Brevi* possiamo in primo luogo rivolgerci alla *erōtapokrisis* 157:¹⁶⁹

«[Con quale disposizione d'animo si deve servire Dio, e in generale che cos'è questa disposizione?] Buona disposizione (Διάθεσιν ἀγαθὴν) penso che sia il desiderio di piacere a Dio, un desiderio forte, insaziabile, fermo e immutato. Ed essa si realizza nella contemplazione sapiente e assidua (ἐν θεωρίᾳ συνετῇ καὶ διηνεκεῖ) della grandezza della gloria di Dio, nei pensieri saggi e nella memoria incessante (ἀδιαλείπτω μνήμῃ) dei beni che ci provengono da Dio. Da tutto ciò nasce nell'anima questo: *Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, e con tutta la tua forza e con tutta la tua mente*, secondo le parole di colui che afferma: *Come la cerva anela alle sorgenti delle acque, così la mia anima anela a te, o Dio*. Con una simile disposizione d'animo, dunque, bisogna servire Dio, compiendo ciò che è stato detto dall'Apostolo: *Chi ci separerà dall'amore di Cristo? La tribolazione, l'angustia, la persecuzione, la nudità, il pericolo, la spada? E quel che segue*».

Il ragionamento di Basilio è espresso, come frequentemente accade, in forma assai concisa e per molti aspetti solo allusiva. La citazione paolina posta a conclusione (Rm 8, 35) aiuta a comprendere la ragione ultima dell'interesse per la giusta *diathēsis*: è l'amore di Cristo a domandare e contemporaneamente ad alimentare un atteggiamento di fede resistente a ogni possibile prova. Basilio dunque intende non solo incoraggiare i fratelli rispetto a qualsiasi difficoltà, ma anche rassicurarli riguardo alla possibilità di una forte e stabile attrazione del desiderio, che può imparare a riconoscere infallibilmente la direzione autentica del suo compimento, come suggerisce l'immagine del salmista (Sal 41, 2). E se effettivamente si dà una condizione

di RM 43, 1: «Come la legge vieta azioni cattive, così il vangelo proibisce persino le passioni nascoste dell'anima» (G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milano 1999, pp. 111-115). Il rilievo assegnato all'intenzione libererebbe il letteralismo evangelico di Basilio dal sospetto di moralismo o legalismo, consentendo di assegnargli «il senso di promuovere le condizioni pratiche (di esercitare, *áskein*) della *diathēsis*» (*ibidem*, p. 114). Non sussiste, in realtà, alcun dubbio circa l'importanza di quest'ultima categoria nella riflessione morale del nostro autore: la ricorrenza stessa del termine nelle domande-risposte delle *Ampie* e delle *Brevi* depone in questo senso ed in alcuni casi il privilegio di merito dell'intenzione risulta del tutto indubitabile (cfr. ad esempio RB 81: PG 31, 1140, dove l'identico peccato è oggetto di differente valutazione e sanzione a seconda che sia commesso da una persona pia o da un soggetto religiosamente indifferente oppure ostile). E tuttavia sarebbe sbrigativo addebitare al Cappadoce la preferenza per una «morale della virtù» alternativa ad una «morale dei comportamenti», dal momento che la solida conoscenza della Scrittura (in cui si può ritrovare l'eccedenza dell'intenzione rispetto alla pura materialità dell'atto, ma certo non l'affermazione che «basta l'intenzione») interviene costantemente a correggere la possibile inclinazione intellettualistica del «greco» Basilio (cfr. in particolare le due sezioni del *De baptismo* dedicate alla *diathēsis*: *Bapt* I. 2: PG 31, 1565 C-1569 A e *Bapt* II. 8: PG 31, 1609 A-1612 A). L'indagine specifica esorbita dai nostri obiettivi immediati, con riguardo ai quali ci limitiamo a suggerire una soluzione che mantenga la circolarità di intenzione e atto (con la reciprocità dell'«istruzione»). Per un primo approccio all'importante questione teorica rimandiamo a G. Angelini, che a sua volta conclude la breve e incisiva ripresa del nodo nel segno della circolarità: «non in base al nostro modo di sentire, ma in base al nostro modo di fare saremo giudicati: e tuttavia il giudizio riguarderà la qualità del modo di sentire, o meglio di volere e di sperare, che attraverso l'agire si manifesta» (G. ANGELINI, *Passioni, vizi*, p. 32; cfr. pp. 30-32). Singolare la consonanza di *Bapt* I. 3: PG 31, 1577 CD, che ritroveremo alla fine di questo capitolo, in cui si chiede al battezzato che «mostri efficacemente la memoria di colui che è morto ed è risorto per noi (ἐνεργῶς δεικνύειν τὴν μνήμην τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντος καὶ ἐγερθέντος) con l'essere morto al peccato, al mondo e a se stesso e vivente per Dio in Cristo Gesù nostro Signore».

¹⁶⁹ RB 157: PG 31, 1185 A.

in cui è superata la possibile equivocità del desiderio, non è eccessiva o inattuabile la richiesta del primo dei comandamenti (Mc 12, 29s.). Per conseguire e custodire tale condizione, coincidente con la buona *diathēsis*, sono necessari l'esercizio della contemplazione e la memoria ininterrotta dei beni elargiti da Dio. Non si parla qui immediatamente di «memoria di Dio» e tuttavia il Cappadoce, come nella *Lettera al compagno Gregorio*, introduce la *mnēmē* in connessione con la *theōria*, non riferita palesemente in questo caso alla mediazione scritturistica quanto piuttosto ad una certa «esperienza» della grandezza di Dio e alla percezione grata della sua bontà.

Altri testi nelle *Brevi* confermano l'indicazione di una sorta di «memoria creaturale» quale forma elementare della *mnēmē* cristiana, un riconoscimento d'essere conservati in vita da Dio stesso che «spontaneamente» (αὐτομάτως) attiva un sentimento di riconoscenza. Possiamo riferirci alle *erōtapokriseis* 196 e 212:

«[Come si può mangiare e bere a gloria di Dio?] Nella memoria (Ἐν τῇ μνήμῃ) del benefattore e in una tale disposizione (διαθέσει) d'animo, attestata dall'atteggiamento del corpo, per cui non si mangia come se si fosse spensierati, ma come avendo Dio a spettatore; e inoltre se lo scopo per cui si prende cibo non è quello di uno schiavo del ventre, che mangia per il piacere, ma di un operaio di Dio, che mangia per avere vigore nelle opere conformi al comandamento di Cristo». ¹⁷⁰

«[In che modo si ottiene l'amore verso Dio?] Se siamo disposti (διατεθῶμεν) con buona coscienza e animo riconoscente riguardo ai suoi benefici: cosa che accade anche agli animali privi di ragione ... Come infatti nel bue e nell'asino nasce spontaneamente (αὐτομάτως) l'amore per chi li nutre a motivo del beneficio che da lui ricevono, così anche noi, se riceviamo i benefici con consapevolezza e riconoscenza, come potremo non amare Dio, autore di tanti e tali benefici, dal momento che tale disposizione (διαθέσεως) sorge nell'anima sana in modo naturale, per così dire, e senza che alcuno la insegni?». ¹⁷¹

Le due domande poste sembrerebbero di ben diversa consistenza, ma vengono da Basilio accomunate grazie al rilievo assegnato alla retta *diathēsis*, decisiva in entrambi i casi, e alla *mnēmē*, nominata nel primo caso, chiaramente sottesa nel secondo, dove compare la riconoscenza verso colui che dà il nutrimento. Il dato più interessante rimane l'affermazione della conformità alla natura stessa dell'uomo di un'embrionale «memoria di Dio» capace di orientare la disposizione sintetica di sé. Il livello di consapevolezza e le modalità di sviluppo che accompagnano tale memoria sono diversificate: Basilio non trascura di indicarne le tracce persino nei gradi più bassi della vita animale sempre al fine di rafforzare l'idea della connaturalità creaturale dell'amore verso Dio e suggerire, di conseguenza, non solo la doverosità, ma la possibilità intrinseca dell'obbedienza al comandamento.

L'argomentazione solo abbozzata nelle due *erōtapokriseis* delle *Brevi* viene orchestrata in modo consistente in apertura delle *Ampie*. Se nel Proemio troviamo nettamente enunciata la rilevanza della *diathēsis* per la realizzazione

¹⁷⁰ RB 196: PG 31, 1212 D.

¹⁷¹ RB 212: PG 31, 1224 BC.

dell'autentica osservanza del comandamento,¹⁷² le prime cinque questioni in particolare provvedono a rinsaldare, secondo profili differenti, proprio il legame tra la *mnēmē Theou* e la *diathēsis*. Non basta infatti la conferma dell'ordine esistente tra i comandamenti (*RF* 1) e neppure la persuasione della loro forza vincolante, laddove non risulti chiaro come sia possibile amare secondo quanto richiesto (*RF* 2 domanda). Basilio parla dunque di una presenza germinale, universalmente disponibile, di amore verso Dio (*RF* 2) e verso il prossimo (*RF* 3); ricorda l'utilità pedagogica anche del timore di Dio, cui tuttavia deve subentrare la maturità dell'*agapē*, nella quale peraltro non diminuisce l'importanza della buona ed elementare *diathēsis* nei confronti del benefattore (*RF* 4); chiarisce infine le condizioni che consentono un orientamento univoco al bene indicato, vincendo la ritornante dissipazione della mente: alla consapevolezza del fine e dello scopo di ogni atto (il piacere a Dio e non agli uomini) si deve accompagnare la memoria incessante del datore del comandamento, quasi la certezza della sua presenza per corrispondere esattamente alle sue intenzioni (*RF* 5).

Se dunque è sempre la necessità dell'obbedienza al comandamento a guidare le considerazioni basiliane, il respiro dell'argomentazione rimane ampio e recettivo degli elementi di continuità con l'esperienza antropologica universale. La *mnēmē Theou* basiliana incorpora intenzionalmente tonalità filosofiche, com'è evidente in particolare nella seconda delle *erōtapokriseis*, dove la connaturalità del comandamento dell'amore è argomentata anche mediante il noto tema platonico dell'attrazione esercitata dalla bellezza e dalla bontà.¹⁷³ Nel caso specifico la saldatura tra prospettiva filosofica e prospettiva squisitamente biblica non appare forzata, né frutto di semplice giustapposizione, perché, da un lato, la *theōria* di cui si parla non si presta certo ad essere interpretata come via alternativa alla pratica del comandamento ed anzi è chiaro che rappresenta una condizione per la sua compiuta realizzazione; dall'altro, l'introduzione della *theōria* (in questa «regola», come nella già vista *RB* 157) è accompagnata e completata dall'articolazione dei contenuti della *mnēmē Theou*: non la sola gratitudine di fronte alla magnificenza e varietà del cosmo, posto a servizio dell'uomo,¹⁷⁴ ma la memoria stupita dei fatti storico-salvifici, a partire dalla creazione per includere l'alleanza fino alla redenzione e divinizzazione.¹⁷⁵ In questo contesto la *mnēmē* recupera un

¹⁷² Cfr. *PG* 31, 896 A-897 A con l'illustrazione delle tre disposizioni fondamentali nei confronti della necessaria obbedienza al comandamento: il timore del castigo, proprio dello schiavo; la ricerca del possibile guadagno, propria del mercenario; l'amore per il bene in sé e per il datore della legge, propria del figlio.

¹⁷³ *RF* 2: *PG* 31, 909 B-912 A.

¹⁷⁴ In questo caso, la *mnēmē* si sovrapporrebbe alla cosiddetta *theōria physikē* o contemplazione naturale, sarebbe insomma una sorta di sofiologia secondo il suggerimento che ci pare provenire da T. ŠPIDLÍK, *L'idéal du monachisme basilien*, in P.J. FEDWICK, *Basil of Caesarea: Christian*, I, pp. 367-373. Analoga l'impostazione del tema in J. KIRCHMEYER, *Grecque (Église)*, pp. 849-850. Alla contemplazione della creazione lega la *memoria Dei* anche F. Onorati, nella sua rilettura dell'*Esamerone* che perviene a considerare meraviglia filosofica e meraviglia teologica come momenti distinti ma non separati nella riflessione basiliana: F. ONORATI, *Il πρῶτον di ἡμετέρας ἐκείνης. La meraviglia nell'Esamerone di Basilio di Cesarea*, in «*Studia Patavina*», 49 (2002), pp. 283-336.

¹⁷⁵ *RF* 2: *PG* 31, 912 B-916 A.

più persuasivo profilo biblico, ponendosi come ri-narrazione e ri-presentazione di eventi dotati di struttura temporale,¹⁷⁶ e di ritorno la *theōria* viene sottratta al rischio di escludere da sé la mediazione storica. In sostanza, mentre il tema della contemplazione ed il ricorso alle «ragioni seminali» immesse in ogni uomo¹⁷⁷ servono a segnalare la connaturalità dell'amore verso Dio, è la *mnēmē* fondata nell'economia della salvezza e non la sola *theōria*, ancora culturalmente equivocabile, a qualificare ultimamente l'uomo capace di realizzare il comandamento dell'amore. Con la consueta efficacia espressiva Basilio dà forma sintetica alla propria intuizione, additando ai suoi interlocutori il modello del bambino aggrappato alla madre così come il credente rimane «ininterrottamente sospeso alla memoria» del suo Creatore (ἀποκρέμασθαι τῆς μνήμης αὐτοῦ διηνεκῶς),¹⁷⁸ una memoria estesa ad abbracciare l'intero arco della redenzione.

Se dunque il Proemio delle *Ampie* sottolinea la rilevanza pratica della *diathēsis* per l'osservanza del comandamento – e ad essa dedica molta attenzione anche il *De baptismo* –¹⁷⁹ non va mai smarrita la centralità della categoria della *mnēmē* nella configurazione dell'antropologia di Basilio. Si tratta di un nodo tanto decisivo quanto delicato nella delineazione dell'uomo spirituale e nella riflessione intorno alla verità dell'esperienza credente. Alla subordinazione della *mimēsis* alla *mnēmē*, che abbiamo visto emergere nella *Lettera al compagno Gregorio*, possiamo ora accostare la risignificazione della *theōria*¹⁸⁰ ed il riorientamento della *diathēsis* ad opera della *mnēmē*. Ma al contempo non è superfluo segnalare quanto il recupero di una più esplicita connotazione biblica consenta il profilarsi in abbozzo della storicità del credente, la cui conoscenza ed esperienza si ritrovano compiutamente espresse mediante la categoria della «memoria», la quale mostra di conservare nel nostro autore elementi di continuità – teologicamente rassicuranti – con la struttura antropologica universale e insieme va assumendo una calibratura tipica.

¹⁷⁶ Cfr. O. MICHEL, μίμνησκειναι ..., *GLNT* 7 (1971), coll. 299-322; A. SOLIGNAC, *Mémoire I. La mémoire dans l'Écriture*, *DS* 10 (1980), coll. 992-994.

¹⁷⁷ *RF* 2, 1: *PG* 31, 908 C e *RF* 3, 1: *PG* 31, 916 D - 917 A.

¹⁷⁸ *RF* 2: *PG* 31, 912 C.

¹⁷⁹ Si vedano in particolare *Bapt* I. 2: *PG* 31, 1565 C-1569 A e *Bapt* II. 8: *PG* 31, 1609 A-1612 A.

¹⁸⁰ J. Gribomont riconduce la specificità della *mnēmē* al carattere personale del Dio cristiano, ignoto alla sapienza greca, precisando: «Elle est typiquement basilienne, car elle ne considère pas Dieu comme l'objet de la contemplation intellectuelle, de connaissance noétique, mais comme une personne concrète: créateur, bienfaiteur, juge. Le 'souvenir' se réfère à l'ordre de l'histoire du salut ; il est accessible au plus petit des frères, qui se trouverait déconcerté par un discours métaphysique. À la différence d'une activité logique, le souvenir d'un ami n'exige qu'un minimum de conscience réflexe; il persiste, effectif, au cours de ce que l'on fait pour lui» (J. GRIBOMONT, *La prière selon saint Basile*, in J. GRIBOMONT, *Saint Basile. Évangile*, II, p. 436; cfr. pp. 434-437). A parer nostro, permane distintamente una dimensione noetica qualificante, anche in termini di attività riflessiva, nella *mnēmē* basiliana già nella presentazione che ne offre una parte del *corpus*. Significativa la prudenza di P. Petit, che si fonda sull'insieme della produzione del nostro: la memoria di Dio manifesta tratti della «tendance intellectualisante ... très forte» di Basilio, ma certo tale tendenza non è dominante ed è temperata dalla sensibile dimensione affettiva e pratica (P. PETIT, *Émerveillement, prière et Esprit chez s. Basile le Grand*, in «Collectanea Cisterciensia», 35 [1973], p. 102; cfr. pp. 95-105). Non persuade l'inclusione della «memoria di Dio» tra le «forme implicite di contemplazione» proposta a suo tempo da J. LEMAITRE (*Contemplation*, III: *Le «souvenir de Dieu»*, *DS* 2 [1953], coll. 1858-1862; per Basilio: col. 1861): il rapporto tra *theōria* e *mnēmē* è più complesso, come andiamo sottolineando.

2. La «non distrazione»

Prima di tentare un affondo ulteriore e definitivo riguardo alla singolarità cristiana di tale memoria, rimane da esaminare il secondo motivo che sicuramente caratterizza la declinazione basiliana del tema ed è peraltro segnalato dall'uso di un vocabolario distintivo: ci riferiamo al cosiddetto *to ameteōriston*, probabilmente un neologismo coniato dal Cappadoce,¹⁸¹ traducibile con «non distrazione». Se ne occupa ampiamente e specificamente la quinta delle *Regole Ampie*, anch'essa impegnata nell'illustrazione del nesso *mnēmē - diathēsis* e per questa ragione oggetto in precedenza di una rapida sintesi. La collocazione in apertura della raccolta e l'intreccio con categorie tanto rilevanti nella riflessione del nostro autore strappano la questione alla marginalità cui parrebbe relegata nell'illustrazione complessiva dell'esperienza cristiana, per quanto essa interessi ovviamente l'ascesi del monaco. È significativo sotto questo profilo il fatto che Basilio, buon conoscitore della tradizione del deserto egiziano, non fondi qui l'argomentazione sui *logismoi* né sostì sul loro discernimento. La lotta ai pensieri malvagi o distraenti rimane appena accennata, in questa *erōtapokrisis* come nella seguente (RF 6), dedicata alla necessità di vivere appartati; l'attenzione si appunta invece sul fine da perseguire in ogni atto e sulla memoria di Dio che può sorreggere l'invariabile fedeltà all'opera da compiere.¹⁸²

Anche in questo caso il Cappadoce ricorre ad una metafora tecnica usuale nel linguaggio dell'etica greca per entrare nel merito dell'*ameteōriston*:¹⁸³

«Questo bisogna sapere con certezza: che non possiamo custodire né alcun altro comandamento, né lo stesso amore per Dio o verso il prossimo se vaghiamo qua e là, tra una cosa e l'altra, con il pensiero. Non è possibile che si applichi con precisione ad un'arte o ad una scienza chi passa dall'una all'altra; né può riuscire in una di esse chi ignora quali sono le proprietà del fine [da conseguire]. Bisogna infatti che le azioni siano coerenti allo scopo, dal momento che niente che sia secondo ragione si realizza mediante ciò che non gli è proprio. Poiché non accade che il fine dell'arte del fabbro si consegua con le opere dell'arte del ceramista, né le corone degli atleti si ottengono con lo zelo nel suonare il flauto: ma per ciascun fine si ricerca lo sforzo che gli è proprio e confacente. E per questo anche l'esercizio del piacere a Dio secondo il vangelo del Cristo si realizza con il nostro allontanamento dagli affanni mondani e con l'estraniamento totale dalle dissipazioni».

¹⁸¹ Di questo parere U. NERI nel commento a RF 5 (BASILIO DI CESAREA, *Opere ascetiche*, p. 234 nota 137). Probabile la dipendenza del tema da Lc 12, 29 (con l'invito di Gesù a «non distrarsi», preoccupandosi di ciò che si potrà mangiare o bere domani), citato in RM 56, 3: PG 31, 785 B. Si veda anche lo studio di P. MIQUEL, «*ἡ ἀμετεωρίστων ἐπιτομή chez saint Basile*, in «Collectanea Cisterciensia», 51 (1989), pp. 293-297.

¹⁸² Si tratta di una differenza significativa rispetto allo Pseudo – Macario, più incline all'introspezione e all'indagine dei vissuti, per quanto legato a Basilio da temi e termini comuni. La differenza è forse eccessivamente rimarcata da V. Desprez: «Chez Macaire, le souci de la lutte contre les pensées mauvaises, les λογισμοί suggérés par les esprits mauvais, est centrale et le rapproche plutôt des *Apophtegmes* et d'Evagre que de Basile, moins au contact de la réalité monastique quotidienne, qui insiste plus sur le but que sur les obstacles» (V. DESPREZ, *Les relations entre le Pseudo-Macaire et s. Basile*, in J. GRIBOMONT [ed.], *Commandements du Seigneur*, pp. 208-231, qui p. 217); per il tema in Macario rimandiamo in particolare a C. MENGUS, *Le «coeur» dans les Cinquante Homélie Spirituelles du Pseudo-Macaire*, in «Collectanea Cisterciensia», 59 (1997), pp. 35-41.

¹⁸³ RF 5, 1: PG 31, 920 BC.

La chiarezza del fine guida la scelta dei mezzi e degli atteggiamenti adeguati tanto nelle arti e nelle scienze quanto nella vita cristiana¹⁸⁴ e più specificamente monastica, per realizzare la quale si ritengono indispensabili la separazione dal mondo e la consapevole rinuncia ai legami che causano distrazione o affanno. Basilio sembra pensare a questo punto soprattutto ai membri dell'*adelphotēs* tant'è vero che indica la via privilegiata del celibato, insieme con l'allontanamento dai legami parentali e dalle abitudini precedenti. Ma sia la coerenza al fine del piacere a Dio sia le indicazioni che seguono risultano riferite a tutti i cristiani.¹⁸⁵

Riveste un interesse generale indubitabile l'invito a custodire il proprio cuore mediante l'esercizio ininterrotto della memoria:¹⁸⁶

«Fatto questo, bisogna custodire con ogni vigilanza il proprio cuore per non cacciar via più il pensiero di Dio o contaminare la memoria delle sue meraviglie (τὴν μνήμην τῶν θαυμασίων) con fantasie di cose vane, ma al contrario perseverare nel santo pensiero di Dio, portandolo impresso (ἐντετυπωμένην) come indelebile sigillo (σφραγίδα) nelle nostre anime mediante la memoria continua e pura (διὰ τῆς διηνεκοῦς καὶ καθαρᾶς μνήμης). Così infatti si sviluppa in noi l'amore di Dio, che incita al compimento dei comandamenti del Signore ed è a sua volta da essi custodito perché duri e sia perfetto».

Il Cappadoce ritorna sulla caratterizzazione della *mnēmē*. Essa contribuisce a fissare il pensiero di Dio nel «cuore» del credente fino a farne una sorta di sigillo che indica appartenenza inalienabile. Ma occorre che la memoria sia «continua e pura», liberata dalle fantasie vane e costantemente rivolta alle meraviglie di Dio. La purezza della memoria sconfinata qui nella purezza di cuore intesa nel senso biblico dell'*haplotēs*: una semplificazione radicale che è connessa all'accoglienza dell'alleanza e che consente la fedeltà all'alleanza stessa nella forma dell'amore a Dio senza esitazioni. Non è possibile spingere oltre l'interpretazione, per quanto si presentino invitanti i termini *typos* e *sfragis* dalle risonanze anche battesimali (cfr. II, 2), ma Basilio sicuramente si limita qui a suggerire l'intreccio di conoscenza intellettuale e processo vitale che caratterizza la *mnēmē*, adeguandola progressivamente al suo «oggetto». La centralità della memoria di Dio nell'attuazione piena del comandamento è ribadita poco oltre, con un ritorno alla metafora tecnica:¹⁸⁷

«Come infatti le arti che servono alla vita, una volta stabiliti degli scopi propri, armonizzano ad essi coerentemente le operazioni una per una, allo stesso modo, poiché anche alle nostre opere sono dati un unico termine ed una sola regola, vale a dire compiere i comandamenti in modo gradito a Dio, è impossibile realizzare esattamente l'opera

¹⁸⁴ Pertinente il commento di G. Angelini, che si sofferma lungamente sulla regola in esame per illustrare l'importanza della *diathēsis*: «Le formule usate, spiccatamente greche, addirittura con assonanze aristoteliche, esprimono una necessità che peraltro è propria dell'*interiorità* caratteristica della morale 'cordiale' del vangelo. La giustizia del cristiano deve procedere dalla *conoscenza dello scopo*, non può invece procedere dalla semplice conoscenza della regola pratica. Occorre dunque raccogliere lo spirito (*nūs*) dalla sua dissipazione» (G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, p. 113).

¹⁸⁵ Cfr. RF 5, 3: PG 31, 924 A.

¹⁸⁶ RF 5, 2: PG 31, 921 B.

¹⁸⁷ RF 5, 3: PG 31, 921 CD. 924 A.

altrimenti che attuandola secondo la volontà di chi li ha disposti. E, mentre ci preoccupiamo precisamente della volontà di Dio riguardo ad ogni opera, potremo unirci a Dio mediante la memoria (συνάπτεσθαι τῷ Θεῷ διὰ τῆς μνήμης). Come infatti il fabbro, quando lavora per esempio una scure, ricordandosi chi gliel'ha ordinata e tenendolo presente nel pensiero, ha in mente quella forma e grandezza e forgia il lavoro secondo la volontà di chi gliel'ha commissionato (e se si dimentica, farà qualcosa d'altro o di diverso da ciò che aveva stabilito), così anche il cristiano, ordinando alla volontà di Dio ogni operazione grande e piccola, dispone con precisione l'azione, serba il pensiero di chi ha dato il comando e compie ciò che è stato detto: *Vedevo il Signore davanti a me sempre, poiché è alla mia destra, affinché non vacilli*. Realizza anche quel comando: *Sia che mangiate sia che beviate, o qualunque cosa facciate, fate tutto a gloria di Dio*. Ma è chiaro che è debole nel ricordo di Dio (περὶ τὴν μνήμην τοῦ Θεοῦ ἀσθενῶν) colui che altera l'esattezza del comandamento».

Se nel paragone d'esordio l'attenzione si posava sul fine individuato e sui «mezzi» da approntare per il suo conseguimento, la ripresa del tema vede un consistente spostamento sulla relazione tra colui dal quale l'ordine proviene e colui che lo deve eseguire. L'integrazione, decisiva per la determinazione della qualità della *diathēsis*, è mediata dalla riflessione intorno alla memoria. La sua stabilità garantisce la rettitudine della *diathēsis* nell'esecuzione del comandamento; viceversa, la sua debolezza impedisce la plasmazione univoca della disposizione interiore e, dunque, toglie nettezza all'obbedienza pratica. Basilio dilata evidentemente il senso della *mnēmē*, suggerendo la sua sostanziale coincidenza con la forma spirituale della fede, mediante cui si rimane uniti a Dio, partecipi in qualche misura delle sue stesse intenzioni. La radicalità della sua posizione illumina di ritorno la gravità del problema della distrazione: non si tratta di un dettaglio da correggere per perfezionare l'ascesi, ma di una vera e propria alienazione strutturale dell'esperienza, di una condizione che rende incapaci di riconoscere il fine del proprio operare, la sua necessaria forma e la sua relazione alla volontà di Dio.

L'articolata *erōtapokrisis* 5 delle *Ampie* aiuta ad assegnare il giusto rilievo sia alla tradizionale questione della distrazione durante la preghiera, sia all'interrogativo, meno ovvio, sul modo d'evitare sempre ed in ogni cosa la dissipazione. Se ne occupano due domande consecutive delle *Brevi*:

«[Come si attua la non distrazione (τὸ ἀμετεώριστον) nella preghiera?] Se si è pienamente certi (Πληροφορηθεὶς) che Dio è davanti ai propri occhi. Se infatti, quando uno guarda un principe o un superiore e parla con lui, il suo occhio non è distratto (ἀμετεώριστον), quanto più chi prega Dio avrà la mente non distratta (ἀμετεώριστον) davanti a colui che scruta i cuori e i reni, e compirà ciò che sta scritto: *Levando mani pure, senza collera o disputa*».¹⁸⁸

«[Se è possibile attuare la non distrazione (τὸ ἀμετεώριστον) in ogni cosa e sempre? E come la si può attuare?] Che sia possibile lo ha mostrato colui che ha detto: *I miei occhi sempre verso il Signore, e Vedevo il Signore davanti a me sempre, poiché è alla mia destra, affinché non vacilli*. Come sia possibile, è stato detto prima: se non viene data all'anima occasione di ozio dal pensare a Dio, alle opere di Dio e ai suoi doni, e dal confessare il suo nome e ringraziarlo per tutto».¹⁸⁹

¹⁸⁸ RB 201: PG 31, 1216 C.

¹⁸⁹ RB 202: PG 31, 1216 CD.

Lungi dal raccomandare tecniche di qualunque genere, le risposte richiamano, pur senza farne parola, la coltivazione della memoria, che produce certezza della presenza di Dio e della sua cura per l'uomo. La scelta dei termini e delle citazioni scritturistiche è accuratamente soppesata: accanto al tecnicismo dell'*ameteōriston* troviamo il vocabolario tipico della *plērophoria*, così come i Salmi 24,15 e soprattutto 15,8 ritornano costantemente in contesti analoghi.¹⁹⁰ Si veda in particolare l'*erōtapokrisis* 306 (*In che modo si attua la non distrazione*),¹⁹¹ nella quale Basilio parla del credente come di colui che sa d'essere scrutato dal Dio trinitario e dai suoi angeli non soltanto nella materialità degli atti, ma anche nella qualità delle intenzioni; anzi, per meglio dire, il credente vive nella «piena certezza» dello sguardo di Dio, perseverando nella meditazione e nella contemplazione e di lì attingendo l'energia per la lotta della pietà.

Le questioni indicate, oltre a confermare il carattere tutt'altro che marginale del tema dell'*ameteōriston*, lasciano emergere la correlazione tra l'esercizio della memoria e l'esperienza della certezza o, riproponendo il vocabolario specifico, tra la *mnēmē* e la *plērophoria*. Pare di poter dire che quest'ultima costituisce la persuasione ferma e grata che nasce dalla coltivazione della memoria di Dio, il vissuto maturo che contrassegna la stabilità della relazione con Dio mantenuta mediante la memoria. La mediazione della *mnēmē*, alla quale abbiamo riconosciuto un solido riferimento oggettivo, ammonisce di nuovo a non interpretare la «piena certezza» nella direzione dello sperimentalismo o del cosiddetto «entusiasmo», noti allo stesso Basilio.¹⁹²

In definitiva, è complessa l'orchestrazione dei motivi nelle pur brevi «regole» del *corpus*. La ripetizione del vocabolario e una certa costanza nei

¹⁹⁰ Cfr. per il primo *RB* 306: *PG* 31, 1300c; per il secondo il Proemio delle *RF*: *PG* 31, 896 C; *RF* 5, 3: *PG* 31 924 A; *RB* 21: *PG* 31, 1097 B; *RB* 295: *PG* 31, 1289 B; *RB* 306: *PG* 31, 1300 C.

¹⁹¹ *RB* 306: *PG* 31, 1300 C-1301 B.

¹⁹² Va sottolineato l'uso accorto del termine in Basilio. La *plērophoria*, non priva del carattere di «esperienza gustosa» (cfr. *RB* 174: *PG* 31, 1197 B), è mantenuta costantemente sul versante della «certezza della verità» testimoniata dalla Scrittura e non della «certezza della grazia» o della esperienza sensibile della grazia: si possono vedere ad esempio *RM* 80, 22: *PG* 31, 868 C; il prologo *De fide*: *PG* 31, 680 A. 692 B; *RB* 172: *PG* 31, 1196 A C (importante anche per il nesso *plērophoria*-*diathēsis*); *RB* 226: *PG* 31, 1233 A; *Bapt* I. 2: *PG* 31, 1548 A; *Bapt* I. 2: *PG* 31, 1549 C; *Bapt* II. 8: *PG* 31, 1600 C; *Bapt* II. 8: *PG* 31, 1609 CD. Alla ricognizione del tema nel Nuovo Testamento e negli scritti patristici ed in particolare monastici si è dedicato P. Miquel, che tra l'altro registra più di 35 ricorrenze del vocabolo negli scritti ascetici del nostro autore, confermando la tipicità del suo uso e vagliandone i diversi aspetti (P. MIQUEL, *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle*, pp. 73-75; cfr. pp. 70-79). Utili i confronti in tema stabiliti con lo Pseudo Macario, Gregorio di Nissa, Marco l'Asceta e Diadoco di Foticea da M.I. Angelini, che rimarca in Basilio «una linea di sobrietà psicologica e di radicalismo morale, come riflesso del radicamento profondamente vissuto nell'evento originario della fede, attraverso la Scrittura e i sacramenti»; M.I. ANGELINI, *L'affezione spirituale (la questione dei «sensi spirituali» nell'ambito della spiritualità siriana dei secoli IV-VII)*, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano a.a. 1993-1994 (dispensa), p. 66; cfr. pp. 64-74. Quanto agli eccessi sperimentalistici, cui si è fatta allusione, essi non mancano nell'ascetismo di marca eustaziana, diffuso nell'area cappadoce, ben noto a Basilio e condannato per diversi aspetti al Concilio di Gangra (nel 355, secondo T.D. BARNES, *The Date of the Council of Gangra*, in «The Journal of Theological Studies», NS 40 [1989], pp. 121-124). Simili forme di «entusiasmo», esplose poco dopo nel cosiddetto messalianismo, sono largamente debitorie nei confronti dell'ascetismo siriano, come documenta J. GRIBOMONT, *Saint Basile. Évangile*, I, pp. 3-91 (per l'evoluzione in area siro-mesopotamica si veda P. ESCOLAN, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IVe au VIIIe siècle: un monachisme charismatique*, Paris 1999).

procedimenti argomentativi offrono chiavi ermeneutiche preziose e affidabili. I tecnicismi del Cappadoce, tra i quali possiamo collocare gli usi tipici dei termini *diathēsis*, *ameteōriston*, *plērophoria* e ancora *mnēmē Theou*, rappresentano altrettante segnalazioni di nodi imprescindibili nell'illustrazione dell'esperienza credente. Imprescindibili e strettamente interconnessi, tanto da richiedere di essere tenuti congiuntamente presenti nell'esercizio interpretativo. Un caso emblematico, che ci consente altresì di concludere sul tema della «non distrazione», è costituito da poche righe della *Lettera 22*, inclusa nel *corpus*:¹⁹³

«Il cristiano non deve distrarsi (μετεωρίζεσθαι) né lasciarsi distogliere dalla memoria di Dio, dai suoi voleri e giudizi per un qualunque motivo».

Nello scritto l'autore raccoglie sotto forma di enunciati brevi i fondamenti della sua dottrina ascetica, che ha desunto dalla Sacra Scrittura. Immediatamente dopo aver indicato al «cristiano» il dovere di conformare la vita intera alla propria vocazione celeste (ed evangelica), Basilio caratterizza in questo modo l'identità del cristiano, a conferma ulteriore della gravidanza della *mnēmē*. L'ordine a ben vedere è identico a quello mantenuto nella quinta regola delle *Ampie*: si provvede a chiarire il fine, cui vanno orientate le disposizioni pratiche, e si individuano le condizioni della stabile conformità al comandamento, ossia la lotta alla dissipazione e la perseveranza nella memoria di Dio. Gli indici lessicali restituiscono così ad un'osservazione che potrebbe apparire soltanto aperitiva un ruolo ben più significativo.

3. Memoria e semplicità della fede

Se corrisponde al vero la centralità più volte registrata della categoria della *mnēmē* nell'antropologia del Cappadoce, come possiamo precisarne la relazione con la «semplicità della fede», che abbiamo indicato come forma imprescindibile, dottrinale e spirituale insieme, della fede? Quale legame essa intrattiene con l'esperienza sacramentale, dalla quale proviene l'ineludibile *typos*, dottrinale e spirituale, della fede cristiana?

Non sfugge che gli elementi sin qui esposti consentono di rispondere soltanto al primo interrogativo ed in modo parziale, mentre rimane del tutto scoperta la seconda questione. È evidente, infatti, che sia l'univoca plasmazione della *diathēsis* sia l'*ameteōriston* hanno attinenza con la semplicità del cuore: essi rientrano di diritto in una ricognizione fenomenologica dell'esperienza d'unificazione progressiva propria del credente, in cui consiste l'*haplotēs* secondo la tradizione biblica e giudaico-cristiana valorizzata anche da Basilio (cfr. II.1). Ad ulteriore conferma di un nesso non solo congetturale, possiamo esaminare il contenuto della *erōtapokrisis* 264 delle *Brevi*, in cui la domanda verte sulla sincerità:¹⁹⁴

¹⁹³ *Lettera 22* (o *La perfezione della vita monastica*): COURTONNE I, p. 53.

¹⁹⁴ *RB* 264: *PG* 31, 1261 BC. Le citazioni paoline corrispondono a Fil 1, 10; 2Cor 2, 17 e Rm 12, 3.

«[Poiché l'Apostolo dice: *Affinché siate sinceri*, e ancora: *Secondo sincerità*, che cos'è la sincerità?]. Penso che sia sincero quel che non ha commistioni ed è puro del tutto da ogni contrario, concentrato e orientato verso la sola pietà; ma non solo questo: anche verso ciò che è esattamente richiesto in ogni circostanza e cosa in direzione di tale scopo, cosicché chi ha ricevuto un qualche compito non si distraiga (*ἀπομετεωρίζεσθαι*) neppure per realizzare opere affini. E la frase si spiega con le parole che seguono; infatti all'espressione *Secondo sincerità* si aggiunge *Come mossi da Dio, davanti a Dio parliamo in Cristo*. L'altra frase invece si spiega con questo: *Non pensare di se stessi più di quanto si deve, ma pensare di sé in modo saggio, ciascuno secondo la misura di fede che Dio gli ha dato*, e con quel che segue».

I contorni della sincerità sono chiaramente sovrapponibili a quelli della semplicità, che rappresenta peraltro una traduzione possibile del vocabolo *eilikrineia*. L'ampiezza semantica giustifica il tono alto della risposta, che non si concentra sulla qualità della parola o del pensiero, ma punta immediatamente sulla qualità complessiva della vita di fede, facendo intervenire una molteplicità di atteggiamenti, che sono stati oggetto di riflessione altrove, vuoi nel contesto dell'*haplōtēs* vuoi nella rivisitazione della *mnēmē*: citiamo la purezza, l'inflessibilità della disposizione pratica, la precisione degli atti, la fedeltà senza distrazioni all'opera da compiere, la consapevolezza della presenza vigilante di Dio, la coscienza di sé commisurata alla fede. Non possiamo che registrare e apprezzare la compattezza e la persuasiva articolazione interna della prospettiva del Cappadoce, che ci appare sempre più determinata dai due nuclei tematici della semplicità e della memoria, di cui cerchiamo di indagare la connessione.

Conviene rilevare, valorizzando fino in fondo la ricognizione compiuta in questo capitolo, un dato importante per la forma cristiana di entrambe. La memoria basiliana certamente accoglie in sé tratti «semplicemente» creaturali, ma fa anche riferimento agli eventi storico-salvifici e al Dio trinitario. La memoria di Dio, così come Basilio la intende superando la genericità dell'uso filosofico, imprime nella spiritualità un'irrinunciabile dimensione storica, che dovrà trovare precisa corrispondenza nella configurazione della semplicità cristiana autentica.

Fin qui quanto è possibile affermare a partire dal percorso svolto, che ha visto la prevalente valorizzazione delle «regole» *Ampie* e delle *Brevi*. Inutile chiedere loro di chiarire in modo analitico ed esplicito il rapporto tra la memoria e la semplicità, salvo appunto affidarsi all'evidenza dei legami stabiliti mediante i temi che caratterizzano la presentazione basiliana della *mnēmē*. Oltre a questo, siamo autorizzati a ritenere che l'indubitabile centralità e dell'una e dell'altra categoria nell'antropologia del Cappadoce implichi la loro reciproca inerenza secondo modalità che vanno ulteriormente indagate, impegnandosi a rispondere al secondo interrogativo proposto: quale legame intrattiene la *mnēmē* con l'esperienza sacramentale, dalla quale proviene il *typos*, dottrinale e spirituale, della fede cristiana?

La questione è ineludibile non soltanto per un bisogno di coerenza interno alla nostra ricerca, ma per la necessità critica di sondare la singolarità cristiana della memoria stessa. Sin qui abbiamo segnalato solo cenni

riguardo al riferimento cristologico e pneumatologico del ricordare, per la ragione che nei testi citati – luoghi classici, obbligati per l'esame del tema nel *corpus* – Basilio è mosso per lo più dall'intenzione di convincere della praticabilità del comandamento, mostrandone la connaturalità, la «ragionevolezza» per così dire e la possibilità d'attuazione della sua richiesta (l'amore a Dio e al prossimo); e, dunque, la fisionomia stessa della *mnēmē* emerge nella linea della continuità più che della discontinuità rispetto all'esperienza antropologica comune. Il rilievo, per un verso rassicurante circa la buona qualità della dottrina spirituale del Cappadoce, necessita di completarsi sul fronte della singolarità, forse evidente per i membri dell'*adelphotēs* tanto da non attrarre un'attenzione esplicita; meno evidente e doverosamente oggetto d'indagine per l'interprete del *corpus*.

Si ripropongono ad altro livello i problemi dell'«oggetto» della memoria e della sua «forma», problemi inscindibili e solo parzialmente emersi nella ricognizione che precede. Come già per la *mimēsis*, la forma cristiana della *mnēmē* risulta ricevere la determinazione decisiva dal suo radicamento nell'esperienza sacramentale. Possiamo riferirci a quella sorta di *summa* della dottrina basiliana che è rappresentata dalla *Regola morale* 80,¹⁹⁵ per rivolgerci poi al *De baptismo*.

Basilio conclude la primitiva raccolta di regole con la caratterizzazione del «proprio» del cristiano (80, 22), individuato in prima battuta nella «fede operante mediante la carità» (cfr. Gal 5, 6). Per quanto le *Morali* sembrano non assegnare un rilievo particolare al battesimo e all'eucaristia, nella sintesi conclusiva l'autore si occupa lungamente di entrambi al fine di precisare la qualità della fede. È in questo contesto che emerge inequivocabilmente la dimensione battesimale ed eucaristica dell'intera vita cristiana, ridefinita a partire dall'esperienza sacramentale. La rinascita battesimale dispone un nuovo inizio, che impegna il battezzato – anticipandogli la possibilità della realizzazione – a «divenire, secondo la misura data, quello che è ciò da cui è stato generato», cioè spirito e dunque uomo nuovo, rivestito di Cristo. La partecipazione all'eucaristia opera a sua volta la purificazione del credente, il cui «proprio» diviene un «fare memoria» con tutta la propria vita:¹⁹⁶

«Che cos'è proprio (Τὸ ἴδιον) di coloro che mangiano il pane e bevono il calice del Signore? Custodire l'incessante memoria (Τὸ τὴν μνήμην φυλάσσειν διηνεκῆ) di colui che è morto e risorto per noi. Che cos'è proprio di coloro che custodiscono tale memoria? *Non vivere più per se stessi, ma per colui che è morto ed è risorto per loro.* Che cos'è proprio del cristiano? Che la sua giustizia superi in tutto quella degli scribi e dei farisei, secondo la misura dell'insegnamento conforme al vangelo del Signore. Che cos'è proprio del cristiano? Amarsi gli uni gli altri, come anche Cristo ci ha amati. Che cos'è proprio del cristiano? Vedere sempre il Signore davanti a sé. Che cos'è proprio del cristiano? Vigilare ogni giorno e ogni ora ed essere pronto nel compiere perfettamente ciò che è gradito a Dio, sapendo che all'ora che non pensa il Signore viene».

¹⁹⁵ *RM* 80, 22: *PG* 31, 868 C-869 C.

¹⁹⁶ *RM* 80, 22: *PG* 31, 869 BC.

Non possono passare inosservate le due definizioni conclusive. «Vedere sempre il Signore davanti a sé» ed «essere pronto nel compiere perfettamente ciò che è gradito a Dio» richiamano da vicino i tratti della *mnēmē* e la sua relazione alla *diathēsis*, su cui abbiamo sostato lungamente. Ma non sfugge neppure il fatto che il diverso contesto riqualifica la fisionomia della memoria in misura assai significativa. Possiamo dire che essa riceve una chiara fondazione liturgico-sacramentale, si trova innestata nella forma ecclesiale della memoria, la quale nella celebrazione battesimale ed eucaristica conosce la propria espressione culminante e normativa.

Abbiamo evidentemente amplificato e sistematizzato le scarse notazioni del Cappadoce. Ma emerge all'evidenza nel testo in esame che il «fare memoria», inglobante la vita intera (il non vivere più per sé, la conformazione alla giustizia evangelica e all'amore vissuto da Cristo), manifesta una dimensione sacramentale ed ecclesiale indubitabile. Ne deriva a nostro giudizio una dilatazione decisiva del senso della *mnēmē*, che si allarga a significare la forma complessiva dell'esperienza cristiana e la sua storicità singolare in quanto relazione a Cristo morto e risorto e attesa della sua seconda venuta. In questo senso l'accento escatologico, che chiude la *regola*, è del tutto coerente non solo con l'invito alla vigilanza operosa, ma con il radicamento sacramentale della memoria: si celebra sempre «nell'attesa della sua venuta».

Il «proprio» del cristiano incontra in questo modo la sua connotazione ultima nelle *Morali*. Nel *De baptismo* Basilio non utilizza più l'espressione «custodire la memoria», preferendo, nel breve capitolo dedicato all'eucaristia (I. 3), incoraggiare a compiere «la parola della memoria» o, in altri termini, a «mostrare efficacemente la memoria di colui che per noi è morto e risorto». Il discorso del Cappadoce procede con ordine: la spiegazione della necessità e del significato dell'eucaristia è fondata in particolare sul capitolo giovanneo del discorso di Cafarnao e sui racconti dell'istituzione; l'imperativo dell'istituzione «Fate questo in memoria di me» sollecita la successiva riflessione:¹⁹⁷

«A che cosa giovano queste parole? A far sì che, sia mangiando sia bevendo, ci ricordiamo sempre di colui che è morto ed è risorto per noi e così necessariamente impariamo a custodire davanti a Dio e davanti a Cristo stesso la dottrina trasmessa dall'Apostolo dicendo: *L'amore di Cristo infatti ci spinge poiché giudichiamo che, se uno è morto per tutti, dunque tutti sono morti; ed è morto per tutti perché coloro che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto ed è risorto per loro*. Chi infatti mangia e beve, evidentemente nella memoria incancellabile di colui che è morto ed è risorto per noi, il Signore nostro Gesù Cristo, senza compiere (πληρῶν) la parola della memoria dell'obbedienza fino alla morte del Signore (τὸν δὲ λόγον τῆς μνήμης τῆς μέχρι θανάτου ὑπακοῆς τοῦ Κυρίου), secondo l'insegnamento dell'Apostolo che afferma, come s'è detto prima: *L'amore di Cristo infatti ci spinge, poiché giudichiamo che, se uno morì per tutti, dunque tutti morirono, cosa che abbiamo professato nel battesimo, e morì per tutti affinché coloro che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro, costui non trae nessuna utilità, secondo la sentenza del Signore che ha detto: La carne non giova a nulla*».

¹⁹⁷ *Bapt I. 3: PG 31, 1576 CD*. Le citazioni corrispondono a 2Cor 5, 15 e Gv 6, 63.

Il contenuto della memoria, nella celebrazione come nella vita che vi si conforma, è «l'obbedienza fino alla morte del Signore». Basilio ribadisce che essa rientra nella professione di fede compiuta nel battesimo e che ad essa corrisponde l'esperienza di morte del battezzato a se stesso. La memoria del cristiano – viene a dire il nostro autore – è tanto memoria di Cristo nella sua morte e nella sua resurrezione quanto memoria di sé in Cristo secondo la nuova identità impressa nel sacramento del battesimo, confermata nella celebrazione eucaristica, chiamata ad esprimersi in ogni atto. Se volessimo riprendere il linguaggio da noi usato altrove, potremmo far intervenire l'unico *typos* che dà forma alla fede a partire dall'evento sacramentale originario e discerne la verità cristiana dell'esistenza in tutte le sue espressioni.

In sostanza Basilio riafferma lo stretto legame, già peraltro registrato, tra la celebrazione battesimale e quella eucaristica, perché da entrambe il discepolo è reso partecipe dell'unico mistero pasquale ed unico è il *typos* cristologico impresso nella sua vita. Nella sintesi che conclude la breve presentazione, vengono riproposte le condizioni che rendono degna la partecipazione all'eucaristia:¹⁹⁸

«Bisogna dunque che chi si accosta al corpo e al sangue di Cristo, a memoria di lui che è morto e risorto per noi, non solo si conservi puro da ogni contaminazione della carne e dello spirito, per non mangiare e bere a propria condanna, ma anche mostri efficacemente la memoria di colui che è morto ed è risorto per noi (ἐνεργῶς δεικνύειν τὴν μνήμην τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντος καὶ ἐγερθέντος) con l'essere morto al peccato, al mondo e a se stesso e vivente per Dio in Cristo Gesù nostro Signore».

La gravidanza della *mnēmē*, qualificata con la mediazione del sacramento, traspare incisivamente nell'invito a «mostrarla efficacemente», a consentire cioè che venga colta in atto nella coerenza dell'esistenza rinnovata. Siamo evidentemente lontani da una memoria intesa come solo ricordo o pensiero grato; essa emerge piuttosto come forma complessiva della libertà che si struttura a partire dall'esperienza sacramentale.

Senza forzare oltre misura il dettato basiliano, possiamo almeno concludere che a questo livello va ricollocato l'interrogativo circa il rapporto *mnēmē* - *haplōtēs*.¹⁹⁹ Se alla seconda abbiamo assegnato il significato ultimo di forma simbolica della fede, impressa mediante l'evento battesimale, la *mnēmē*

¹⁹⁸ *Bapt I. 3: PG 31, 1577 CD.*

¹⁹⁹ Andrebbe ulteriormente approfondita la relazione tra la memoria cristiana e la presenza ramemorante dello Spirito Santo, più volte ricordata da Basilio mediante il ricorso a Gv 14, 26, ma anche sviluppando il tema specifico della *didaskalia* dello Spirito, che troviamo ad esempio in *CE I, 1, 11-13: SC 299, p. 142* (è insegnamento «puro e semplice»; molte in verità le ricorrenze del tema: cfr. la voce nell'Indice in *SC 305, p. 325*), nel prologo *De fide: PG 31, 685 C*; nel proemio a *RA: PG 31, 900 B e*, sempre per rimanere nel *corpus*, in *Bapt I. 2: PG 31, 1561 A*. Un sondaggio in questa direzione richiederebbe evidentemente di fondarsi in primo luogo sul *De Spiritu Sancto*, recuperando di lì le linee-guida della riflessione. Quanto alla prevalenza – inevitabile in quel contesto storico-teologico – della preoccupazione propriamente dogmatica rispetto alla prospettiva teologico-spirituale rimandiamo a D. HANOTTE, *Le rôle de Saint Esprit dans la divinisation du chrétien chez saint Basile de Césarée*, in «Théophilyon», 3 (1998), pp. 159-171 (ma l'affermazione va mediata sempre riferendosi alla fondamentale inseparabilità delle due prospettive nel nostro autore).

rappresenta l'unica modalità piena della sua attuazione storica; unica perché l'intera esperienza non potrà che essere relativa all'evento storicamente dato e tuttavia aperta alla sua compiuta appropriazione, conformemente a quella proiezione escatologica che abbiamo visto concludere le *Morali*.