

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II
W KRAKOWIE
WYDZIAŁ TEologiczny

Ks. mgr lic. Pavlo Fitsay
(Nr albumu D 14433)

L'IDEALE DELLA VITA SPIRITUALE
SECONDO L'*ASCETICON MAGNUM* E
PARVUM DI BASILIO IL GRANDE

Praca doktorska napisana na seminarium
naukowym z patrologii pod kierunkiem
o. prof. dr. hab. Dariusza Kasprzaka OFMCap

KRAKÓW 2021

INDICE

INDICE	2
INTRODUZIONE.....	5
CAPITOLO I. Le caratteristiche storico-teologiche dell' <i>Asceticon</i>	23
1.1. Il contesto storico dell'asceti e dell' <i>Asceticon</i> di Basilio	23
1.2. La formazione e le redazioni dell' <i>Asceticon</i> e le loro antiche traduzioni latine	38
1.3. La caratteristica teologica dell' <i>Asceticon</i>	45
CAPITOLO II. La vita evangelica secondo l' <i>Asceticon</i>	53
2.1. La vita nella comunità secondo l'insegnamento ascetico di Basilio il Grande	53
2.1.1. L'amore a Dio – <i>anachoresis</i>	58
2.1.2. La persona e il ruolo del superiore nella comunità.....	64
2.1.3. Raggiungimento della perfezione spirituale nella comunità.....	70
2.2. La preghiera nell' <i>Asceticon</i>	75
2.2.1. I tipi della preghiera.....	76
2.2.2. La memoria di Dio	83
2.3. La metafora spirituale del cuore nell' <i>Asceticon</i>	86
2.3.1. Il significato della metafora di cuore nell' <i>Asceticon</i>	87
2.3.2. La purezza del cuore dell'uomo.....	94
CAPITOLO III. Principali mezzi ascetici proposti nell' <i>Asceticon</i>	100
3.1. La lotta con le passioni	100
3.1.1. Il peccato come schiavitù.....	109
3.1.2. Favoreggiamento del corpo	115
3.2. La mortificazione interiore ed esteriore del corpo	119
3.2.1. L'osservanza dei comandamenti.....	124
3.2.2. La pazienza nella lotta	129
3.2.3. La speranza delle promesse di Cristo come una motivazione per la crescita spirituale	132

3.3. Le virtù cristiane come una manifestazione della grazia di Dio	135
3.3.1. L'umiltà	143
3.3.2. Rinuncia alla propria volontà e al mondo	147
3.3.3. Il timore di Dio	152
3.4. Liberazione dal peccato – pentimento	155
3.4.1. I frutti del pentimento	159
3.4.2. Il pianto per i peccati commessi	164
3.4.2. L'odio del peccato	168
3.4.3. Fare opere buone	172
CAPITOLO IV. Gli elementi essenziali dell'atteggiamento spirituale dell' <i>Asceticon</i>	177
4.1. L'unità con Dio, scopo principale della vita cristiana	177
4.1.1. La conoscenza dell'amore di Dio per mezzo della comunità ...	181
4.1.2. L'amore per il prossimo	185
4.1.3. L'unità spirituale della comunità come Corpo di Cristo	189
4.2. La contemplazione di Dio	198
4.3. Il ruolo di Gesù Cristo nella vita spirituale dell'cristiano	203
4.4. La vita nello Spirito	210
CONCLUSIONI	216
BIBLIOGRAFIA	230
SUMMARY	242

SIGLE E ABBREVIAZIONI

Barberianus gr. = Il codice *Barberianus Graecus*

col. = colonna

cf. = confronto

DS = *Dictionnaire de spiritualité*

ed. = edizione

Ep. = Epistola

OCP = *Orientalia Christiana Periodica*

p. = pagina

pp. = pagine

PG = *Patrologia Graeca*

PL = *Patrologia Latina*

RAM = *Revue d'ascétique et de mystique*

RSR = *Recherches de Science religieuse*

s. = Santo

Soc. Schol., Hist. Eccl = *Socrates Scholasticus – Historia Ecclesiastica*

Vestnik KGU = Kostromskoy Gosudartsvenniy Unyversytet

Vestnik PSTGU = Pravoslavniy Svyato Tikhonovskiy Gumanitarny
Universitet (St. Tikhon's University Review)

vol. = volume

INTRODUZIONE

Tematiche della ricerca

In considerazione del crescente interesse per la tematica della vita spirituale dei cristiani, nel nostro studio vogliamo rispondere a due principali domande della ricerca:

Prima domanda: è vero che le tesi contenute nell'*Asceticon* confermano che l'ideale di vita spirituale descritto da Basilio il Grande è sia una proposizione universale in senso evangelico, cioè che è possibile per ogni cristiano? Per rispondere a questa domanda è necessario mostrare nel nostro studio una connessione organica tra le idee ascetiche di Basilio e la Sacra Scrittura da cui queste tesi sono state derivate. Il carattere evangelico dell'ideale di vita spirituale descritto da Basilio dovrebbe manifestarsi nel fatto che esso deriva direttamente dalla Scrittura ed è un elemento indispensabile per ogni cristiano per vivere in relazione con Dio e con gli uomini.

Seconda domanda: secondo Basilio può la pratica dei consigli ascetici contenuti nell'*Asceticon* avere un impatto misurabile sulla vita spirituale dei cristiani? Risponderemo a questa domanda sulla base di una presentazione trasversale e sistematica delle opinioni ascetiche del vescovo di Cesarea di Cappadocia, contenute nella sua opera ascetica più matura, cioè nell'*Asceticon*. Una presentazione trasversale e sistematica di tali visioni di Basilio è sufficiente per confermare che nella teologia spirituale di Basilio il fattore importante è la dimensione pratica della vita cristiana, intesa integralmente, non frammentariamente. Una presentazione meticolosa delle questioni ascetiche negli altri scritti di Basilio il Grande disattenderebbe il quadro metodologico del nostro studio.

Le due domande indicate, alle quali si cercano risposte, sono collegate e riflettono la tesi chiave di questa monografia, ovvero: l'ideale della vita spirituale secondo l'asceti di Basilio il Grande è un ideale evangelico, quindi

ogni cristiano può praticarlo nella sua vita. Oggetto del nostro studio è dunque mostrare l'ideale di vita spirituale scritto da Basilio il Grande nell'*Asceticon* come proposta evangelica, cioè attuabile da ogni cristiano. Questa pratica dei consigli ascetici dati da Basilio è dunque una manifestazione essenziale della vita evangelica nella Chiesa.

La ragione per riprendere questo tema è la convinzione che l'interesse attuale per la vita spirituale debba derivare anzitutto dalle fonti della Tradizione cristiana. D'altra parte, legare la spiritualità cristiana ad alcuni progetti temporanei di riforma del funzionamento delle comunità cristiane o farne una rinnovata modalità di recezione solo dell'ultimo Concilio Vaticano Secondo e dei suoi documenti (es. *Apostolicam actuositatem* o *Perfectae caritatis*) non può prescindere dall'esperienza spirituale testimoniata dalla tradizione patristica. La spiritualità patristica, che nelle sue manifestazioni continua fino ai giorni nostri, ha la sua inalienabile attualità nella Chiesa cattolica, ed è espressione di secoli di tensione dei cristiani verso Dio. L'ideale della vita spirituale inscritto da Basilio nel suo *Asceticon* è dunque una delle lezioni di spiritualità per la Chiesa contemporanea, da cui si può molto imparare.

Il concetto della tesi

La proposta della tesi di dottorato al tema presente è scritta nell'ambito delle scienze teologiche in materia di Patrologia. La scelta di tale tematica, cioè *L'ideale della vita spirituale secondo l'Asceticon magnum et parvum di Basilio il Grande*, scaturisce dalla constatazione che essa non è stata sufficientemente elaborata nella letteratura monografica odierna. La validità e rilevanza di tale scelta risiede nel riprendere l'argomento indicato nel tema della dissertazione, cioè, una sistematizzazione teologica dell'ideale della vita cristiana presente nell'*Asceticon* di Basilio, intesa come vita spirituale, descrivendo quindi la sua importanza universale.

Nel campo dei lavori scientifici dedicati alla spiritualità patristica un tale approccio è carente. Approcci precedenti a questo argomento lo descrivevano essenzialmente nella terminologia della spiritualità dipendente dall'antico concetto scolastico della teologia ascetico-mistica.

Nei documenti della Chiesa cattolica dopo il Concilio Vaticano II (*Catechismo della Chiesa cattolica* 2693, 2705; G. P. II, *Redemptoris missio* 87; *Vita consacrata* 93), e nella teologia della spiritualità cattolica odierna (Giovanni Moioli, Andrè-Marie Besnard, Bernard Fraling, Anastasio G. Matanić) si parla di una spiritualità cristiana, che si esprime in una pluralità di forme. Attualmente il termine più esatto riferito a questa tematica è vita spirituale. Il termine di vita spirituale viene chiarito nel vocabolario teologico durante il Concilio Vaticano Secondo, che la definisce come la vita con lo Spirito Santo e che procede nello Spirito Santo (cf. Rm 8, 4.9), che in pratica significa creativa collaborazione del cristiano con la Terza Persona di Trinità. A causa di questa collaborazione il cristiano forma in se stesso l'atteggiamento di Cristo, cioè la santità e la maturità personale. Alla base di tale concezione si trova l'esperienza dello Spirito Santo che vive nella comunità della Chiesa. L'introduzione del termine 'vita spirituale' serve alla graduale rottura con l'artificiale distinzione tra vita ascetica e vita mistica. Riflettendo sulla rivelazione divina, la Teologia della vita spirituale cerca in essa i motivi pratici che dirigono l'essere umano verso l'ideale della santità cristiana¹.

Secondo la nostra opinione il termine 'vita spirituale' è più adatto per esprimere la concezione dell'ideale della vita cristiana che si trova nelle pagine dell'*Asceticon magnum*. Questo termine è più biblico e meno artificiale e scolastico dei termini classici come 'vita ascetica' e 'vita mistica'.

¹ Cf. *Teologia spirituale. Temi e problemi. In dialogo con Charles-André Bernard*, [Seminario interdisciplinare organizzato dalla Sezione San Luigi della Pontifica Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, 1-2 maggio 1990] (Roma, AVE 1991), Saggi 29, ed. M. Gioia, Roma 1991; M. CHMIELEWSKI, *Życie duchowe*, in: *Leksykon duchowości katolickiej*, ed. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, p. 975.

Inoltre, il termine ‘vita spirituale’ esprime meglio il pensiero spirituale di Basilio, che nei suoi scritti sempre ritorna alla obbedienza alla Parola di Dio e ai Suoi comandamenti: la vita secondo il Vangelo rimane la principale regola della spiritualità basiliana².

Nell’*Asceticon* Basilio in genere evita anche la parola ‘monaco’, quando si riferisce alle comunità cenobitiche, preferendo il termine ‘fratello’ o ‘fratelli’, che è più evangelico e meglio descrive la sequella di Cristo proposta nelle comunità basiliane, nelle quali i frati possono praticare la misericordia cristiana³. Usando i termini della spiritualità classica si può parlare in Basilio della ‘vita monastica’, intesa come una forma specifica della spiritualità cristiana; se è invece è percepita come una forma di vita esclusiva (cioè monastica) viene praticata soltanto dai monaci (vita monastica). Quando nell’*Asceticon* Basilio usa i termini «un operaio che non si vergogna di Dio»⁴, operaio di Dio (ἐργάτης του θεοῦ)⁵, «l’anima che ha ottenuto di essere assunta nell’opera di Dio» (ἐν τῷ ἔργῳ του θεοῦ καταληφθῆναι) essi equivalgono senza dubbio a «essere accolti nella comunità monastica» [cf. *Regole brevi* 200, (1216 a)], cioè ‘strappati’ alla consuetudine peccaminosa del mondo [συνήθεια; vedi *Regole ampie* 8 (936 c e 940 d)] e ‘trasferiti’ nella fraternità di coloro che si propongono come unico scopo di piacere a Dio. La formula, quindi, è del tutto analoga a quella di *Regole brevi* 112 (1157 b): «accostarsi alla vita secondo Dio» (κατὰ θεόν).

La eco biblica della formula, piuttosto che nel letteralmente identico Gv 6, 20, va sentita in ἔργον τοῦ κυρίου di 1 Cor 15, 58; 16, 10; Fil 2, 30; e si noti di nuovo come la vita monastica sia definita in termini applicabili in

² Cf. J. GRIBOMONT, *Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand*, “La Vie Spirituelle” Supplément 21 (1952), pp. 192-215.

³ Cf. J. GRIBOMONT, *Les Règles Morales de Saint Basile et le Nouveau Testament*, “Studia Patristica” 2 (1957), pp. 416-426; J. Naumowicz, *Wstęp*, in: św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŻM 6, Kraków 1995, pp. 25-26.

⁴ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 10 (948 a), ed. UTET / De Agostini, Novara 2013, p. 219.

⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 196 (1213 a), ed. UTET / De Agostini, p. 381.

generale alla vita cristiana⁶. E ciò è storicamente vero, giacché dalle sue proposte si è formato l'ordine dei basiliani. Per questo le sue proposte venivano interpretate come destinate esclusivamente ai monaci.

Anche nel pensiero di Basilio il Grande si osserva la concezione di proporre a ciascun dei cristiani la vita secondo i precetti di Gesù descritti nei vangeli canonici, ma da lui elaborati in un modo pratico, nella forma chiamata storicamente *Asceticon*. La chiave di lettura, come distinguere i principi consigliati a tutti i cristiani dai consigli dati soltanto ai monaci è l'interpretazione data dallo stesso Basilio il Grande. Lui spiegava il Vangelo come proposta per tutti i cristiani. Perché il Vangelo è la proposta dell'alleanza con Dio per tutti i credenti in Cristo. In fondo, gli ascoltatori sono tutti i fedeli cristiani, perché Basilio così definisce il cristiano, semplicemente come colui che ascolta la Parola. A quelli fra i fedeli che 'sono ammaestrati nelle Scritture' con le dovute condizioni tante volte ricordate – di fede assoluta che non giudica la Parola, di puro ascolto che non toglie né aggiunge, di ubbidienza fino alla morte – è attribuita una certa facoltà di discernimento dell'insegnamento stesso. La Scrittura è infatti criterio di giudizio della realtà e criterio di giudizio dello stesso insegnamento ecclesiastico che deve fondarsi su di essa. Chi vive in contatto più intenso con la Parola è in qualche modo partecipe di questa capacità di giudizio, mentre chi non ha grande conoscenza delle Scritture dovrà riconoscere i falsi profeti dai loro frutti.

Condividiamo qui l'opinione di Pierre Humbertclaude, che Basilio vede i monaci semplicemente come dei cristiani *stricto sensu* e non può pensare di tracciare per essi nessuna linea di condotta che non sia quella proposta da Dio ai cristiani, cioè il Vangelo; il resto, quello che noi chiamiamo le *Regole*, non

⁶ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, De Agostini Libri S.p.A, (prima edizione stampata 1980), prima edizione eBook, Novara 2013, p. 456.

è che un commento dettagliato di qualche aspetto del Vangelo⁷. Quando, dopo il suo ritorno dagli studi compiuti ad Atene, Basilio prende atto dei totali disaccordi tra i cristiani (la crisi ariana) e la incompatibilità della loro vita con il Vangelo (messaliani, eustaziani), scopre che l'unico rimedio per risolvere quella situazione è il riferimento all'unico Re e Dio e il rispetto delle regole da Lui espresse nella Sacra Scrittura (cf. *De iudicio Dei* 2; 8). Condividiamo anche l'opinione di Jean Gribomont, che nelle sue *Regole morali* Basilio descriva la base biblica del *Asceticon*, anche contro la scelta delle pratiche ascetiche degli eustaziani (cf. *Regulae morales* 70-79), sottolineando il ruolo fondamentale per la salvezza dell'importanza della fede, del Battesimo e dell'Eucaristia (cf. *Regula moralis* 80, 14)⁸. Siamo anche d'accordo con Jean Gribomont e con Józef Naumowicz, sul fatto che le *Regole morali* che Basilio ha inviato alle comunità cenobitiche siano le regole della vita cristiana. Basilio non aveva la necessità di creare un programma speciale per la vita dei monaci, perché il monaco e l'asceta deve essere innanzitutto un autentico cristiano, che vive secondo il Vangelo⁹.

L'*Asceticon*, secondo la nostra opinione, è un'opera ascetica più matura rispetto alle prime. Le *Regulae morales* erano il primo testo ascetico di Basilio, scritto circa nel 360, quando lui era ancora laico; dopo, intorno 372, ha collegato a questo testo i trattati *De iudicio Dei* e *De fide*. Questa è stata la prima tappa delle cosiddette opere ascetiche. La seconda è stata la pubblicazione, intorno al 368, delle due serie di risposte ai quesiti posti dai frati durante le sue visite.

⁷ Cf. P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de Saint Basile de Cesaree*, ed. Beauchesne, Paris 1934, p. 34.

⁸ Cf. J. GRIBOMONT, *Un aristocrate révolutionnaire, eveque et moine: saint Basile*, in: *Saint Basile: Évangile et Église*, Mélanges, vol. I, Abbaye de Bellefontaine 1984, pp. 73-75.

⁹ Cf. J. GRIBOMONT, *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile*, "Irénikon" 31/3 (1958), pp. 282-307; J. NAUMOWICZ, *Wstęp*, in: *Św. Bazyli Wielki, Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻM 5, Kraków 1994, p. 38.

La prima discute in cinquantacinque capitoli i principi della loro vita (*Regulae fusius tractatae*); la seconda serie, in trecentotredici capitoli tratta della loro applicazione alla vita quotidiana delle loro comunità (*Regulae brevis tractatae*). Nella tradizione bizantina questi due trattati si chiamano *Asketikon*; nel 377 circa, quando viene elaborato e ampliato *Asceticon Parvum*, nella sua seconda edizione questa collezione di testi prende il nome di *Asceticon Magnum*¹⁰.

In questa impostazione generale del concetto di vita spirituale dell'*Asceticon Magnum* riconosciuto come più matura opera ascetica di Basilio, come novità scientifica di questo lavoro proveremo a sistematizzare il pensiero ascetico di Basilio contenuto nell'*Asceticon Magnum*, per mostrarlo come proposta di vita spirituale per tutti i cristiani, cioè come proposta di vita evangelica. È ovvio che le risposte di Basilio storicamente fossero destinate alle domande poste dei cenobitici. Ma questi volevano vivere da cristiani. E lo stesso Basilio voleva educare i suoi frati alla forma del Cristo. Il vescovo di Cesarea di Capadocia non descriveva separatamente lo stato spirituale (inteso come monastico), ma attraverso la sua interpretazione dell'insegnamento biblico (sempre universale) e voleva formare i suoi frati come autentici cristiani. In questa dissertazione vogliamo mostrare il principale messaggio pratico dell'*Asceticon Magnum (Quaestiones)* di Basilio il Grande; tutte le azioni umane – digiuno, lavoro, attenzione su se stessi, solitudine, distanziamento dal mondo, controllo delle emozioni e altre pratiche – rimarranno solo esercizi morali e fisici, una sorta di proposta universale per tutti i cristiani, siano essi laici, monaci, chierici.

Le summenzionate azioni sono un mezzo che consente ai cristiani di raggiungere la libertà dal potere del mondo materiale su di noi, di ottenere l'obbedienza come vittoria sulla propria volontà egoistica e costituiscono una

¹⁰ Cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, "Revue des études byzantines" 12 (1954), pp. 263-265.

delle più alte e belle manifestazioni del nostro amore per Dio e per il prossimo.

Tutti gli sforzi di Basilio sono volti a presentare ai fedeli le regole fondamentali della vita spirituale sotto una nuova luce e aiutarli a realizzare la necessità di un cambiamento radicale dello stile di vita previo e la sua sostituzione con un nuovo modello, che è disponibile non solo per uno specifico gruppo di eremiti; al contrario, Basilio dimostra che tutti senza alcuna eccezione sono chiamati alla perfezione. E l'idea principale che proviene dai consigli ascetici di Basilio il Grande è l'affermazione che la perfezione cristiana è proprio la vita secondo i comandamenti del Vangelo.

Lo status quaestionis della ricerca teologica. Ci ha colpito, inoltre, il fatto che finora non abbiamo trovato uno studio esauriente sul pensiero di Basilio il Grande, e che più generalmente il pensiero sulla tematica della vita spirituale e pratica contenuta nell'*Asceticon* non abbia suscitato attenzione nelle ricerche degli studiosi. Lo stesso numero di pubblicazioni su Basilio non rende giustizia a quest'importante Padre dell'Oriente cristiano del IV secolo, anche se ultimamente si osserva un certo risveglio di interesse alla tematica basiliana. Non è possibile elencare qui tutti gli ultimi lavori dedicati alla persona e alla teologia di Basilio il Grande.

Per intuire certe idee sull'ideale della vita spirituale secondo l'*Asceticon* di Basilio il Grande il libro di Hans Urs von Balthasar, *La vocazione cristiana. Un percorso attraverso la regola di san Basilio* è stato di grande importanza. Questo libro contiene una introduzione generale alla vita religiosa (*La vita religiosa nella Chiesa*), un'altra introduzione alle *Regole* di Basilio (San Basilio, *Le Regole, Introduzione* di H. U. von Balthasar) più la raccolta delle regole basiliane dell'*Asceticon* in un ordine proprio (*Le Regole diffuse* di san

Basilio con l'inserimento di alcune *Regole brevi* a cura di H. U. von Balthasar, traduzione di Lisa Cremaschi)¹¹.

Ciò che è importante per von Balthasar, tuttavia, è l'intuizione di Basilio, il quale non ha intenzione di scrivere una regola, bensì di esortare i cristiani a vivere in serietà la loro vocazione, la loro sequela di Cristo. La lettura dell'*Asceticon* di von Balthasar dimostra che Cristo vuole primariamente non tanto fondare una gerarchia, quanto piuttosto guadagnare uomini nella sua personale sequela. L'amore è il destino dell'uomo, la vita secondo i consigli o nello stato matrimoniale, è il *modus* attraverso il quale l'amore diviene concreto e visibile. L'amore e la santità, allora, riguardano tutti i cristiani. Coloro che seguono i consigli abbracciano la povertà e la castità per lasciare spazio a Dio nella loro vita. Coloro che si sposano sono chiamati a testimoniare l'alleanza di Cristo e della Chiesa che si manifesta in generosità e fecondità. La lezione che von Balthasar seppe dedurre da Basilio è questa: nella vita secondo i consigli e nella vita del matrimonio i cristiani sono chiamati all'unica santità nell'unica Chiesa¹².

Come abbiamo chiarito precedentemente esplicitando il concetto della tesi, vorremmo elaborare nel presente lavoro la tematica dell'ideale della vita spirituale che viene contenuta nell'*Asceticon* di Basilio il Grande. Nel mio riferimento allo stato della ricerca parleremo soltanto degli studi dedicati all'ascesi e all'ascesi monastica di san Basilio. I lavori di studiosi come: Ernest Fredrick Morrison¹³, David Amand¹⁴, William Kemp Lowther Clarc¹⁵,

¹¹ Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *La vocazione cristiana. Un percorso attraverso la Regola di san Basilio* (orig. *Die grossen Ordensregeln*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1994), traduzione di Elio Guerriero ed di Alberto Grillo, ed. Jaca Book, Milano 2003.

¹² Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *La vocazione cristiana*, op. cit., pp. 16-18; 55-57.

¹³ Cf. E. F. MORISON, *St. Basil and his rule. A study in early monasticism*, London 1912.

¹⁴ Cf. D. AMAND, *L'Ascèse monastique de s. Basile*, Éditions de Maredsous, Maredsous 1948.

¹⁵ Cf. W. K. L. CLARKE, *St. Basil the Great. A Study in Monasticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1913.

Stanislas Giet¹⁶, Anna Margaret Silvas¹⁷, Gregorio Nicola Corea¹⁸, che hanno esplorato alcuni ambiti di ricerca nel pensiero del vescovo di Cesarea di Cappadocia sono rivolti abitualmente al campo della spiritualità di Basilio espressa nei termini di teologia ascetico-mistica. In questo senso gli studi di Morrison, Amand e Clarc si occupano maggiormente delle problematiche monastiche dell'ascesi di Basilio. Invece lo studio di Giet è dedicato principalmente alla tematica sociale in Basilio. Lo studio di Silvas sviluppa generalmente l'interesse filologico sull'*Asceticon*. Il libro di Corea si occupa della concezione basiliana della divinizzazione dell'uomo presente nel suo trattato *De Spiritu sancto*.

Nell'ottica della teologia della vita spirituale le note più significative sugli aspetti pratici dell'*Asceticon* di Basilio possiamo trovare invece nelle opere di Damian Stefan Waławik¹⁹, Stepan Batrukh²⁰ e Atasio Pekar²¹. Il primo libro di Damian Waławik (*Uświęcenie człowieka w nauczaniu świętego Bazylego Wielkiego*) si concentra su due argomenti: sull'opera santificatrice della grazia di Dio (analisi filologica del termine santificazione, Dio come autore della santificazione dell'uomo, i sacramenti come la fonte della santificazione dell'uomo) e sullo svolgimento proprio dell'uomo a proposito della sua santificazione (collaborazione dell'uomo nella santificazione nello stato monastico, il digiuno, l'elemosina e la preghiera come mezzi per la sua santificazione).

¹⁶ Cf. S. GIET, *Les Idées et l'Action Sociales de St. Basile*, Gabalda, Paris 1941.

¹⁷ Cf. A. M. SILVAS, *The Asketikon of St Basil the Great*, Oxford University Press, Oxford 2005.

¹⁸ Cf. G. N. COREA, *L'uomo divinizzato in Cristo. Progetto divino e impegno umano nel mosaico Cappadoce*, Studi e ricerche. Sezione teologica 1, Cittadella, Assisi 2018.

¹⁹ Cf. D. WACŁAWIK, *Uświęcenie człowieka w nauczaniu świętego Bazylego Wielkiego*, Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu, *Studia i materiały* 14, Poznań 1995; IDEM, *Szansa człowieka na uświęcenie. Próba odczytania nauki św. Bazylego Wielkiego*, Prowincja Warszawska Karmelitów Bosych, Biblioteka Zeszytów Karmelitańskich, nr 1, Poznań 1995.

²⁰ Cf. S. BATRUKH, *Model hristianskogo zhittya u tvorakh sv. Vasilija Velikogo*, Svichado, Lviv 2007.

²¹ Cf. A. PEKAR, *Doskonali hristianin. Chernechij ideal sv. Vasilija Velikogo*, Misioner, Lviv 2005.

Il secondo libro di D. S. Waclawik è una versione più divulgativa del primo, riprendendone quattro argomenti sulla tematica della grazia santificatrice secondo Basilio: Dio come autore della santificazione dell'uomo; i sacramenti come fonte della santificazione dell'uomo, collaborazione dell'uomo nella santificazione nello stato monastico, e i mezzi per la santificazione dell'uomo (il digiuno, l'elemosina e la preghiera). Nell'opinione di Waclawik l'opera di santificazione dell'uomo secondo Basilio il Grande si realizza principalmente attraverso i sacramenti (per tutti i cristiani), e mediante l'ascesi (per i monaci). Secondo la nostra opinione, questo approccio di Waclawik sembra oggi troppo schematico, con una evidente impostazione da religiosi. La base testuale della dissertazione Waclawik è molto ampia: il trattato *De Spiritu Sancto, le Regole morali, l'Asceticon, Constitutiones asceticae* e diverse *Homiliae ed Epistolae*.

L'opera di Batruch (*Model hristianskogo zhittya u tvorakh sv. Vasilija Velikogo*) offre un'ampia ricognizione della tematica di un modello di vita cristiana in tutta opera di san Basilio. Questo autore si concentra sulla questione della conversione e dell'autocoscienza come inizio della vita cristiana, sulla questione delle virtù teologiche e morali, sulla preghiera e i sacramenti (Battesimo, Eucarestia, confessione, sacerdozio), sulla unità con Dio attraverso la conoscenza dell'amore di Dio, delle persone e delle cose create, per passare alla fine alla questione dell'attualità dell'insegnamento di san Basilio. Secondo Batruch, il cristiano, dopo la conversione, dovrebbe imitare nella sua vita le virtù teologiche e morali che lo conducono al contatto con Dio. Un tale approccio alla materia sembra troppo filosofico, soprattutto nella questione dell'autocoscienza o nella questione del progresso nelle virtù. Significativa sembra invece la riflessione di Batruch sull'unità con Dio e con la creazione.

La dissertazione di Atasio Pekar (*Doskonali hristianin. Chernechij ideal sv. Vasilija Velikogo*) presenta i testi ascetici di Basilio nella prospettiva monastica, come esclusivamente destinati ai monaci. Secondo Pekar, nei testi

ascetici di Basilio il monaco è visto come il cristiano perfetto. La formazione per raggiungere questo *status* prende inizio nella consapevolezza dell'ideale monastico. Come fondamento teologico della vita monastica Pekar individua l'antropologia teologica di Basilio e l'impostazione del vescovo di Cesarea sulle virtù della fede, del timore di Dio, della speranza e dell'amore. Secondo l'autore, il requisito della vita monastica è essere pronti al sacrificio, alla solitudine, alla purificazione del cuore e della mente e alla vita comunitaria. Il monaco così formato può rinunciare al mondo e alla sua volontà, praticare le virtù monastiche (umiltà, amore fraterno, prudenza e pazienza), e così diventare l'uomo del cielo, il creatore del bene e il servo del vicino.

A nostro avviso, tale approccio alla tematica dell'ideale ascetico in Basilio appare troppo esclusivo e, per certi versi, falso. Secondo Pekar, dopo essersi convertito all'ascesi monastica (il ruolo dell'autocoscienza monastica sembra essere uno psicologismo odierno), un uomo percepito come immagine di Dio si realizza formalmente attraverso la fede, il timore di Dio, la speranza e l'amore. Questa impostazione è troppo religiosamente formativa, perchè il Vangelo si realizza anche nella vita degli altri cristiani, non soltanto dei religiosi. Similmente – come troppo esclusive – sembrano le tesi sui requisiti della vita e delle virtù monastiche.

Dal punto di vista della teologia spirituale, interessanti sono invece gli studi di Jean-Robert Pouchet, uno dei più noti specialisti di Basilio il Grande. Primo fra questi la tesi che, nel corso di 770 pagine, si occupa della storia letteraria delle amicizie e degli amici di Basilio, visti attraverso la corrispondenza con il vescovo di Cesarea di Cappadocia²². La seconda pubblicazione di J.R. Pouchet contiene 17 suoi articoli dedicati ai diversi temi della vita e della teologia di Basilio (l'ascesi di Basilio prima del suo

²² Cf. J.-R. POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance: une stratégie de communion*, Institutum Patristicum Augustinum, Roma 1992.

Battesimo, la teologia dello Spirito Santo, le sue relazioni con i vescovi dell'Asia Minore e la predicazione di Basilio in qualità di vescovo)²³.

Un posto speciale nelle nostre ricerche bibliografiche è occupato dai lavori di Jean Gribomont. Nella bibliografia di questo autore, nel sito internet *Regesta Imperii*, realizzato dall'*Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz*, ci sono elencati 77 studi e articoli²⁴. Non potendo far riferimento a tutti questi studi, dei lavori di J. Gribomont in questa tesi useremo soltanto quelli dove lui parla in modo significativo dell'ascetica di Basilio Magno. E precisamente: *Histoire du texte des Ascétiques de St. Basile; Le Monachisme au IV^e s. en Asie Mineure: De Gangres au Messalianisme; Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand; Eustathe de Sebaste; La preghiera secondo S. Basilio; Saint Basile. Evangile et Eglise. Melanges; Saint Basile, Commandements du Seigneur et liberation evangelique; Saint Basile et monachisme enthousiaste; Les commentaires d'Adalbert de Vogüé et la grande tradition monastique*²⁵. Tra gli studi secondari, che sviluppano alcuni temi particolari, ne nomineremo alcuni; i restanti verranno indicati sia in *Bibliografia* sia nel corso del lavoro, nelle note a piè pagina.

²³ Cf. J.-R. POUCHET, *Vivre la communion dans l'Esprit Saint et dans l'Eglise* (Spiritualité orientale), Bellefontaine59, Tours 2014.

²⁴ Cf. http://opac.regesta-imperii.de/lang_de/autoren.php?name=Gribomont%2C+Jean (citazione del giorno 01.05.2021).

²⁵ Cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de St. Basile*, Louvain 1953; IDEM, *Le Monachisme au IV^e s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, "Studia Patristica" II (1957), pp. 400-415; IDEM, *Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand*, "La vie spirituelle" XXI (1952), pp. 192-215; IDEM, *Eustathe de Sebaste*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 4, Beauchesne, Paris 1961; IDEM, *Saint Basile, Commandements du Seigneur et liberation evangelique. Etudes monastiques proposees et discutees a Saint-Anselme*, 15-17 Fevrier 1976, ed. par J. Gribomont, Roma 1977, pp. 94-96; IDEM, *Saint Basile et monachisme enthousiaste*, "Irenikon" 53 (1980), pp. 123-144; IDEM, *Les commentaires d'Adalbert de Vogüé et la grande tradition monastique*, in: *Commentaria in S. Regulam I*, a cura di J. Gribomont, Roma 1982; Idem, *Saint Basile. Évangile et Église, Mélanges*, vol. I-II, Abbaye de Bellefontaine 1984.

Per comprendere e descrivere l'impostazione storico-letteraria dell'*Asceticon* sono stati molto d'aiuto gli studi di Klaus Fitschen²⁶, Charles A. Frazee²⁷, Irénée Hausherr²⁸, Dariusz Kasprzak²⁹, Mariusz Szram³⁰.

Per l'antropologia di Basilio molto utile è il saggio di Jerzy Betlejko del 2009³¹. Per la concezione del mondo facciamo riferimento all'articolo di Karolina Kochańczyk-Bonińska³². Sul tema dell'ecclesiologia di Basilio il Grande abbiamo usufruito degli studi di Olga Druzhinina³³ e di Basile Krivochéine³⁴. Nel campo dell'ascetica basiliana utili per questo lavoro sono stato gli studi di Paul Jonathan Fedvik³⁵, Antoine Guillaumont³⁶, Pierre Humbertclaude³⁷, Harriet A. Luckman³⁸, Samuela Grażyna Klimas³⁹, Tomas

²⁶ Cf. K. FITSCHEN, *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzer Geschichte*, Göttingen 1998.

²⁷ Cf. Ch. A. FRAZEE, *Anatolian Asceticism in the Fourth Century: Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea*, "The Catholic Historical Review" LXVI (1980), pp. 20-21.

²⁸ Cf. I. HAUSHERR, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme*, "Orientalia Christiana Periodica" I (1935), pp. 328-360.

²⁹ Cf. D. KASPRZAK, *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych św. Bazylego Wielkiego*, "Vox Patrum" 30 (2010) t. 55, pp. 257-273.

³⁰ Cf. M. SZRAM, *Mesalianie – rygorystyczny ruch ascetyczny czy herezja doktrynalna?*, "Roczniki Teologiczne" LXV/4 (2018), pp. 15-28.

³¹ Cf. J. BETLEJKO, *Zarys antropologii świętego Bazylego Wielkiego*, "Analecta Cracoviensia" XLI (2009), pp. 93-121

³² Cf. K. KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA, *The Concept of the Cosmos according to Basil the Great's «On the Hexaemeron»*, "Studia Pelplińskie" 48 (2016), pp. 161-169.

³³ Cf. O. DRUZHININA, *The Ecclesiology of St Basil the Great: A Trinitarian Approach to the Life of the Church*, Pickwick Publications, Oregon 2016.

³⁴ Cf. B. KRIVOCHÉINE, *L'ecclésiologie de saint Basile le Grand*, "Messenger de l'Exarchat du Patriarce de Moscou en Europe occidentale", LXVI (1969), pp. 75-102

³⁵ Cf. P. J. FEDWICK, *St. Basil Great and the Christian ascetic life*, "Analecta OSBM" XXXIX (1978), pp. 137-138; IDEM, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Wipf and Stock Publishers, New York 1979.

³⁶ Cf. A. GUILLAUMONT, *Le «coeur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 2, Paris 1950, coll. 2281-2288; Idem, *Les Képhalaia gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris 1962; Idem, *Les sens des noms du coeur dans l'antiquité*, "Études Carmélitaines" 29, Paris 1950, pp. 41-81.

³⁷ Cf. P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de Saint Basile de Cesaree*, ed. Beauchesne, Paris 1934.

³⁸ Cf. H. A. LUCKMAN, *Basil of Caesarea and Purity of Heart*, in: *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana Raasch O.S.B.*, ed. H. A. Luckman, L. Kulzer, The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1999, pp. 89-106.

³⁹ Cf. S. G. KLIMAS, *Koinônia - wspólnota z Bogiem i braćmi: realizacja nowotestamentalnej koinônii w monastycyzmie: studium duchowości na podstawie*

Špidlik⁴⁰, Tomas Špidlik e Innocenzo Gargano⁴¹, Tomas Špidlik e Michelina Tenace⁴², Blanka Ewa Szymańska⁴³.

Un'analisi dello stato attuale della ricerca sul concetto di ritrovamento dell'ideale della vita spirituale presente nell'*Asceticon* di san Basilio il Grande indica che l'attuale letteratura su questo tema, basata su fonti, non ha ancora portato alla creazione di una monografia dedicata al tema di questo studio. Pertanto, questa tesi potrebbe essere di ausilio per colmare le lacune nelle ricerche correnti. Effettivamente, il tema del pensiero pratico della vita spirituale come un ideale possibile per tutti i cristiani, presente nell'*Asceticon Magnum* di Basilio non è stato elaborato e manca una monografia completa ad esso dedicata. Il presente lavoro tenta dunque di fornire a questo riguardo un contributo finalizzato ad approfondire senso e contenuti delle diverse tematiche del pensiero spirituale di Basilio.

L'identificazione delle fonti. La base principale per il mio lavoro di ricerca è l'edizione storica dell'*Asketikon* in PG 31, 889-1306, Paris 1857, giacché non esistono le altre edizioni moderne di questo testo⁴⁴.

pierwszych regul życia monastycznego, Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych, t. 11, Kielce 2017.

⁴⁰ Cf. T. ŠPIDLIK., *La sophiologie de S. Basile*, "Orientalia christiana analecta", vol 162, Roma 1961; IDEM, *L'Idéal du monachisme Basilien*, in: *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, P. J. Fedwick (ed.), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1981; IDEM, *La spiritualità dell'Oriente Cristiano*, Tipografia poliglotta della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1985; IDEM, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, Tipografia poliglotta della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1985.

⁴¹ Cf. T. ŠPIDLIK, I. GARGANO, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, Roma 1983

⁴² Cf. T. ŠPIDLIK, M. TENACE, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Lipa, Roma 2007.

⁴³ Cf. B. E. SZYMAŃSKA, *Aktualność nauczania św. Bazylego Wielkiego na temat posługi przełożonego*, "Studia Gdańskie" 29 (2011), pp. 15-28.

⁴⁴ BASILIUS CAESARIENSIS, *Proemium in Asceticon magnum*, in: PG 31, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 889-901; BASILIUS CAESARIENSIS, *Proemium in Regulas brevius tractatus*, in: PG 31, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, col. 1080; BASILIUS CAESARIENSIS, *Regulae fusius tractatae*, in: PG 31, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 901-1052; BASILIUS CAESARIENSIS, *Regulae brevius tractatae*, in: PG 31, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 1052-1305.

Come fonti secondarie di Basilio useremo gli suoi altri trattati *De fide*⁴⁵, *De iudicio Dei*⁴⁶, *Homiliae et Sermones*⁴⁷, *Homélies X et XI de l'Hexaéméron*⁴⁸, *Homiliae in Psalmos*⁴⁹, *Homiliae in Hexaemeron*⁵⁰, *Regulae morales*⁵¹.

Dove sarà necessario faremo riferimenti agli altri lavori ascetici di Basilio, ma considerandoli soltanto come fonti ausiliari e secondarie, al fine di spiegare meglio la concezione della vita spirituale contenuta nell'opera considerata principale per la pratica della vita spirituale, cioè le *Regole ampie (Fusius Tractatae)* e le *Regole brevi (Brevis Tractatae)*. Del resto, il suo *Asceticon* rappresenta una tappa cruciale nella storia della spiritualità cristiana proprio per la proposta pratica della vita secondo il Vangelo.

Per quanto attiene alle traduzioni nelle lingue moderne dell'opera ascetica di Basilio, relativamente a quella italiana useremo come riferimento in tutto il presente testo quella di Maria Benedetta Artioli, con edizione, introduzione e note di Umberto Neri⁵². Come seconda – più per le note che per il testo – sarà citata la traduzione di Lisa Cremaschi della Comunità di Bose⁵³. Inoltre, faremo riferimento anche alla traduzione delle omelie scelte

⁴⁵ BASILIUS CAESARIENSIS, *De fide*, in: PG 31, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 676-692.

⁴⁶ BASILIUS CAESARIENSIS, *De iudicio Dei*, in: PG 31, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 653-676.

⁴⁷ BASILIUS CAESARIENSIS, *Homiliae et Sermones*, in: PG 31, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 163-618.

⁴⁸ BASILE DE CÉSARÉE, *Sur l'origine de l'homme*, a cura di A. Smets e M. Van Esbroeck, SCh 160, Paris 1970.

⁴⁹ BASILIUS CAESARIENSIS, *Homiliae in Psalmos*, in: PG 29, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 208-494.

⁵⁰ BASILIUS CAESARIENSIS, *Homiliae in Hexaemeron*, in: PG 29, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 3-208.

⁵¹ BASILIUS CAESARIENSIS, *Regulae morales*, in: PG 31, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 692-869.

⁵² BASILIO, *Opere ascetiche*, traduzione italiana di Maria Benedetta Artioli, edizione, introduzione, note di Umberto Neri, Unione Tipografico-Editrice Torinese, De Agostini Libri S.p.A. (prima edizione stampata 1980), prima edizione eBook Novara 2013.

⁵³ BASILIO DI CESAREA, *Le Regole. «Regulae fusius tractatae». «Regulae brevius tractatae»*, Introduzione, traduzione e note a cura di Lisa Cremaschi della Comunità di Bose, Edizioni Qiqajon, Magnano (VC) 1993.

di Basilio fatta da Giorgio Sgargi⁵⁴ e la traduzione delle lettere di Basilio di Adriana Raccone Regaldo⁵⁵. Per le traduzioni in lingua inglese ci riferiremo alla traduzione fatta da Anna M. Silvas⁵⁶. Per quanto riguarda il polacco useremo la traduzione dell'*Asceticon* fatta da Józef Naumowicz⁵⁷, e per l'ukraino le traduzioni delle lettere di Basilio di Mychajło Antonowycz Denysenko⁵⁸ e di Meletij Batih⁵⁹.

Metodologia. Dato che il lavoro è scritto in Patrologia, il metodo stesso sarà appropriato alle scienze patristiche, cioè associato al pluralismo dei tre metodi di ricerca (a seconda dell'attività di analisi di ciascun capitolo): filologico, storico e teologico, il cui culmine è la conclusione teologica.

Il metodo filologico è necessario per comprendere la terminologia dell'ascetismo (cioè la ricerca del vocabolario basiliano che esprime l'ideale della vita spirituale), la terminologia teologica speciale di San Basilio e l'accettazione delle traduzioni necessarie dal latino e dal greco all'italiano.

Il metodo storico è necessario per descrivere lo sfondo dello sviluppo della teologia dell'ascesi e per la presentazione alla vita spirituale del cristiano odierno. Infine, il metodo teologico risulta necessario per l'attuazione delle conclusioni pertinenti, che derivano dallo studio tramite i metodi ausiliari (cioè filologici e storici) e per dare un corso di sequenza teologica (cioè la derivazione dei teoremi teologici).

⁵⁴ BASILIO DI CESAREA, *Non mi vergogno del Vangelo. Omelie scelte*, a cura di Giorgio Sgargi, Scritti Monastici, Abbazia di Praglia 2017.

⁵⁵ *Epistolario di San Basilio*, a cura di Adriana Raccone Regaldo, Edizione Paoline, Ancona 1966.

⁵⁶ *The Asketikon of St Basil the Great*, ed. Anna M. Silvas, Oxford University Press, Oxford 2005.

⁵⁷ Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne. Reguły dłuższe. Reguły krótsze*, vol. 2, traduzione e note di Józef Naumowicz, Kraków 2011.

⁵⁸ Svyatitel Vasilij Velikuj, *Tvorinnya. Listi*, traduzione di Mychajło Antonowycz Denysenko, vol. 2, Kniga, Kyiv 2010.

⁵⁹ Vasilij Velikij, *Nauki sv. Vasiliya Velikogo dla narodu*, traduzione di Meletij Batih, *De Fide* 15, Misionar, Zhovkva 2010.

Il piano della dissertazione. Il lavoro si divide in quattro capitoli: 1. Le caratteristiche testuali e teologiche dell'*Asceticon*, 2. La vita evangelica secondo l'*Asceticon*, 3. Principali mezzi ascetici proposte nell'*Asceticon*, 4. Gli elementi essenziali dell'atteggiamento spirituale dell'*Asceticon*. I titoli dei capitoli e dei paragrafi sono pensati come risposte a domande scientifiche che poniamo nel corso del lavoro.

Nel primo capitolo si cerca di illustrare il contesto storico dell'ascesi e dell'*Asceticon* di Basilio attraverso la persona di Eustazio di Sebaste, per mostrare in quale contesto di spiritualità e austerità sorgesse il pensiero ascetico di Basilio. In esso si descrive la formazione e le redazioni dell'*Asceticon* e le loro antiche traduzioni latine, individuando infine la caratteristica teologica generale dell'*Asceticon*.

Nel secondo capitolo ci rivolgiamo specificamente alla questione della vita evangelica secondo l'*Asceticon*, ovvero cosa significhi la vita nella comunità, come espressione dell'amore per Dio, lasciando il mondo. Ci soffermeremo sul ruolo del superiore della comunità e sui modi con i quali egli è d'aiuto per i fratelli sulla via della perfezione, riflettendo sulla tematica della preghiera, ricordo costante di Dio e purificazione del cuore.

IL terzo capitolo è dedicato a descrivere i principali mezzi ascetici proposti nell'*Asceticon*, cioè la lotta contro le passioni, la mortificazione interiore ed esteriore del corpo, le virtù cristiane come manifestazione della grazia di Dio e liberazione dal peccato sulla via del pentimento.

Nel quarto capitolo cerchiamo di mostrare i frutti di tutte le azioni ascetiche, cioè l'unità con Dio che è lo scopo principale della vita cristiana, la sua contemplazione, il ruolo di Gesù Cristo nella vita spirituale del cristiano e la vita cristiana nello Spirito Santo.

CAPITOLO I

Le caratteristiche storico-teologiche dell'*Asceticon*

In questo capitolo descriviamo le caratteristiche dell'*Asceticon* di Basilio il Grande, dell'opera che può essere definita un documento evolutivo nella grande riforma monastica. In principio esamineremo la storia del movimento ascetico in Cappadocia prima di Basilio il Grande, soffermandoci cioè sulla persona di Eustazio di Sebaste, che inizialmente ha influito sulla visione ascetica di Basilio. Nelle sezioni seguenti esamineremo direttamente il lavoro principale – l'*Asceticon*, cioè le *Regole ampie* e le *Regole brevi* – e le sue particolarità testuali e teologiche. Altresì esamineremo lo sviluppo storico delle principali edizioni dell'*Asceticon*.

1.1. Il contesto storico dell'ascesi e dell'*Asceticon* di Basilio

Non possiamo parlare di Basilio il Grande (329/330-379)¹ senza manifestare in verità grande ammirazione, perché davanti a noi sta davvero l'uomo teologo, il vescovo, l'asceta e il buon conduttore nella vita spirituale. In una sua lettera (*Lettera* 20), Gregorio di Nazianzo († 390), riferendosi al suo amico san Basilio afferma: «dove è più stretta la convivenza, là è più grande l'esperienza, e dove è più piena l'esperienza là è più perfetta la testimonianza. Proprio quando leggo i suoi insegnamenti morali e pratici – continua san Gregorio – allora pulisco con essi l'anima e il corpo, divento allora il tempio, capace di abbracciare il Dio stesso. Proprio per questo io mi

¹ Cf. R. RIVAS, *Basilio di Cesarea*, in: *Letteratura patristica*, a cura di A. Di Berardino, G. Fedalto, M. Simonetti, Edizioni San Paolo, Milano 2007, pp. 211-212.

cambio, arrivo all'ordine, da un uomo divento l'altro e così mi trasformo di una trasformazione divina»².

Quando parliamo degli scritti di Basilio il Grande vediamo il loro carattere prevalentemente pratico e ascetico, ma il loro fondamento proviene da una severa e profonda preparazione dogmatica, che strettamente s'attiene alla dottrina della tradizione ecclesiastica. Gli scritti di Basilio il Grande sono di grande rilevanza dal lato letterario, anche se possiamo vedere in Basilio uno dei Padri che seppero meglio fondere col Cristianesimo gli splendori della cultura classica. La conoscenza degli autori classici è enorme: le preferenze di Basilio vanno a Plutarco³, Platone, Aristotele, ai filosofi stoici e ai poeti come Omero ed Esiodo⁴. Tuttavia, nei testi pubblici, come ad esempio le omelie, Basilio mostra una 'ufficiale' diffidenza nei confronti degli autori classici⁵. Nella sua lingua si presenta come vero elleno, nella retorica tratta con abilità i migliori sussidi, ma sempre subordinando l'eccellenza della forma alla sostanzialità e nobiltà del contenuto⁶.

Per comprendere la grande importanza che hanno i precetti ascetici di san Basilio, bisogna prima di tutto considerarli alla luce degli eventi storici che li precorrono. San Basilio è vissuto nel IV secolo, all'epoca del grande sconvolgimento causato dall'adozione del Cristianesimo da parte dell'imperatore Costantino e di quasi tutto l'impero romano.

² Cf. GREGORIO DI NAZIANZO, *Velych svjatogo Vasilia Velikogo*, a cura di S. Fedynyak, Libreria editrice Misionar, Lviv 2006, p. 94.

³ Cf. P. SCAZZOSO, *L'umanesimo di s. Basilio*, "Augustinianum" 12 (1972), pp. 394-397, parla della conoscenza di Basilio delle opere di Plutarco, specialmente delle *Moralia* di quest'ultimo.

⁴ Cf. N. G. WILSON, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, Gerald Duckworth & Co., London 1975.

⁵ Cf. E. AMAND DE MENDIETA, *The Official Attitude of Basil of Caesarea as a Christian Bishop towards Greek Philosophy and Science*, in: *The Orthodox Churches and the West: Papers Read at the Fourteenth Summer Meeting and the Fifteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. Derek Baker, Basil Blackwell, Oxford 1976, 25-49.

⁶ Cf. C. MORESCHINI, *I padri Cappadoci*, Città Nuova Editrice, Roma 2008, pp. 162-163.

Il centro amministrativo dell'impero viene trasferito dalla capitale occidentale Roma alla nuova capitale Costantinopoli, in Oriente. La persecuzione della Chiesa si ferma e quindi viene dato avvio a una inedita fase di cristianizzazione dell'impero romano. L'editto, emanato dall'imperatore Costantino nel 313 a Milano, concede la libertà di culto e dà un nuovo slancio al Cristianesimo che, rafforzatosi nel periodo precedente, ottiene ora l'opportunità di manifestarsi, svilupparsi e consolidarsi, diffondendosi in tutto l'impero⁷. Sebbene nella Chiesa entrino un gran numero di persone che usano la fede per conquistarsi una posizione migliore nella società, molti di loro si trovano in una situazione di sincretismo religioso, una commistione di cristianesimo e paganesimo. In tutto questo si manifesta l'eresia di Ario († 336) con la negazione della Divinità di Gesù Cristo, che trova il favore di molti credenti, così come anche dei rappresentanti delle autorità e della gerarchia ecclesiastica.

Contro l'arianesimo e la sua accettazione universale, ecco manifestarsi una potente reazione dei sostenitori del Concilio di Nicea (325)⁸, i quali, tra continue polemiche e discussioni, definiscono con sempre più esattezza l'ascetismo cristiano, rivelandosi in tal modo come maestri della teologia. Questo periodo è anche caratterizzato dalle dispute trinitarie sorte nella Chiesa a causa della comparsa di eresie dei monarchiani (anti-trinitari), dei modalisti e degli adozionisti⁹. In tale contesto Basilio il Grande, figura pienamente consapevole delle manifestazioni della conoscenza del suo tempo, famoso scrittore, fine conoscitore della Sacra Scrittura, polemista eccellente nella lotta contro gli ariani, elabora, anche se ancora non

⁷ Cf. F. PATRUCCO, *Costantino I imperatore*, in: *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, vol. 1, Marietti, Milano 2006, pp. 1123-1125.

⁸ Cf. J. LIEBAERT, *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*, in: *Handbuch der Dogmengeschichte*, vol. III/1a, Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1965, pp. 42, 60-62.

⁹ Cf. J. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Il Milano, Bologna 1972, pp. 147-148.

sistematicamente e scientificamente elaborata, un'esaustiva scienza dell'ascesi¹⁰.

La maggior parte degli scrittori della Chiesa del IV secolo provengono dalle scuole pagane dell'epoca, che erano di alto livello scientifico e fornivano una buona base per il lavoro degli scrittori cristiani. Le scuole cristiane, che nel periodo precedente crescono in modo esponenziale (Cesarea di Palestina, Antiochia, Edessa, Nisibis), rivitalizzano le loro attività, divenendo luoghi d'elezione degli eremiti e dei primi cenobi – nei monasteri con regola di vita comune – in Egitto, Palestina e Asia Minore. Attraverso lo scambio comunicativo con gli abitanti di questi monasteri, esse ereditano l'esperienza degli studi della Santa Scrittura, l'esperienza dell'ascesi, dando vita a un imponente materiale agiografico¹¹.

In questa epoca non viene elaborata una dogmatica sistematica; Basilio forma il primo ascetismo morale meritando così il titolo di primo moralista e asceta cristiano. Per ciò san Gregorio il Teologo spesso lo chiama “un monaco interno, che rinunciò a tutto e con l'aiuto dei mezzi ascetici è salito dal basso verso l'alto¹².

Conformemente alla terminologia del IV secolo, l'ascesi¹³ indica un lavoro sulla perfezione. Nelle sue regole ascetiche Basilio fornisce molti

¹⁰ Cf. C. KANNENGIESSER, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Brill, Boston 2004, pp. 740-741.

¹¹ Cf. F. TROMBLEY, *Christianity and paganism. Asia Minor*, in: *The Cambridge history of Christianity. Constantine to c. 600*, vol. 2, a cura di A. Casida, F. Norris, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 189-209.

¹² Cf. SVYATITEL GRIGORIY BOGOSLOV, *Sobranie tvorenij u 2 tomah*, vol. 1., Sergiev Posad, Moskva 1994, p. 611.

¹³ Cf. T. ŠPIDLIK, *Duhovnist hristijanskogo shodu*, Edizione LBA, Lviv 1999, pp. 142-143, che spiega come l'etimologia della parola greca *ἀσκέω*, *ἄσκησις* rimanga non chiara. Omero l'utilizza per la definizione del lavoro artistico o tecnico. Questa parola si applica bene a tali definizioni: 1) l'allenamento del corpo nel senso fisico (allenamento degli atleti e dei soldati), 2) l'allenamento della ragione e della volontà nel senso morale (perseveranza particolare), 3) la pratica del culto della vita devota (Isocrate ha dato il nome *ἀσκέσεις* alle 'pratiche devote' introdotte dall'Egitto). A partire da Clemente di Alessandria e Origene questa parola acquisisce nel linguaggio cristiano i significati comunemente usati. Origene, a differenza dei Pitagorici, chiama *ἄσκηται* coloro che professano una vita perfetta. Da questa parola provengono i derivati: *ἄσκητρία* (monaca) e *ἄσκητήριον* (monastero, forma latina

esempi collegati ai doveri cristiani generali, che rivelano pienamente l'essenza dell'ascetismo scientifico in quanto tale¹⁴.

Il monachesimo dell'Asia Minore, analogamente alla tradizione siriana, si sviluppa su una base 'autoctona'. Le fonti primarie del movimento ascetico in Asia Minore rimangono poco conosciute: si sente parlare di esso per la prima volta solo negli anni '30 del IV secolo e talvolta viene definito 'ascetismo omoiusiano', poiché i principali rappresentanti di questo movimento dogmatico appartenevano all'epoca delle dispute ariane. L'anima di questo movimento è Eustazio di Sebaste e il 'teorico' Basilio di Ancira († 362), il quale, nel suo trattato "Sulla verginità", delineò i principi di base dell'ascetismo omoiusiano, che praticamente non differiva di nulla dall'ascetismo ortodosso. Si può affermare che in questo ascetismo omoiusiano ha preso forma un movimento estremista che rientra sotto il nome di "eustaziani"¹⁵.

Secondo Jean Gribomont, Basilio il Grande compare sulla scena storica della Chiesa in un momento in cui il monachesimo della Cappadocia, e in generale dell'Asia Minore, fiorisce¹⁶. Si può dire che il monachesimo prima di Basilio si lega a una tradizione che è associata al nome di Eustazio di Sebaste¹⁷. La presenza del monachesimo in Asia Minore, dove sviluppa la sua massima influenza, si attesta chiaramente in età post-nicena, quando si diffonde il movimento facente capo a Eustazio di Sebaste, il quale, riproponendo i motivi di un certo radicalismo connesso all'ideologia gnostica

asceterium), ἀσκητικόν (le opere connesse alla vita spirituale, ma più specificamente alla vita monastica). L'ascesi cristiana non è pura ginnastica, ma la ricerca della vita con Dio, la crescita di Gesù Cristo nell'anima.

¹⁴ Cf. S. BATRUKH, *Model hristianskogo zhittya u tvorah Vasilija Velikogo*, pp. 12-13.

¹⁵ Cf. A. SIDOROV, *U istokov kulturni svyatosti*, Palomnik, Moskva 2002, p. 38.

¹⁶ Cf. S. HERVÉ, *Mémorial Dom. Jean Gribomont*, "Revue des Études Anciennes" XCI (1989), pp. 126-128.

¹⁷ Cf. J. GRIBOMONT, *Saint Basile. Evangile et l'Eglise, Melanges*, vol. 1, Abbaye de Bellefontaine 1984, pp. 3-20.

dell'enkrateia (ἐγκράτεια), vale a dire il dominio di sè¹⁸. Ma questo stesso monachesimo viene perfezionato con cura metodica e con tale genialità nei suoi necessari adattamenti, che l'istituzione medesima ne ottiene una nuova garanzia di vita per l'avvenire¹⁹.

Della vita di Eustazio si sa poco. Nasce intorno all'anno 300 a Sebaste (Asia Minore); come già detto, è uno dei fondatori del monachesimo nell'Asia Minore, sostenitore dell'eresia ariana e pneumatomaca. Il padre di Eustazio era il vescovo di Sebaste Eulalio (Soc. Schol., *Hist. Eccl.* II 43). In gioventù Eustazio era un discepolo di Ario di Alessandria (Basilio Magno *Ep.* 130. 1, 223. 3, 263. 3), dove probabilmente era venuto a conoscenza dell'esperienza dei fondatori delle comunità monastiche dell'Egitto. Dopo il 325 diviene sacerdote in Asia Minore dove, come uno dei primi, dà inizio alla formazione e allo sviluppo delle comunità monastiche in Armenia Minore, nel Ponto e nella Paflagonia. Adatta la regola monastica sia agli asceti individuali sia a grandi comunità²⁰. Un viaggio compiuto in Siria, in Egitto²¹ e in Mesopotamia allargò senza dubbio le sue informazioni sullo sviluppo della pratiche della asceti e in quei viaggi è di certo entrato in contatto con il monachesimo egiziano: erano evidenti ormai certe tendenze verso la pratica di un cristianesimo austero, di cui in seguito egli si sarebbe fatto banditore autorevole²².

A causa di certe sue vedute non del tutto ortodosse, suo padre Eulalio, allora vescovo di Cesarea di Cappadocia, gli proibisce di prendere parte agli atti sacri. Ma nel 356 i suoi compaesani lo eleggono vescovo dell'Armenia

¹⁸ Cf. F. CARCIONE, *Le chiese d'oriente*, San Paolo, Milano 1998, p. 43.

¹⁹ Cf. G. PALANQUE, G. BARDY, D. GORDINI, *Storia della Chiesa della origini ai giorni nostri. Dalla pace Costantiniana alla morte di Teodosio*, vol. 3, Editrice S.A.I.E., Torino 1961, p. 428.

²⁰ Cf. J. GRIBOMONT, *Eustathe de Sebaste*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 4, Beauchesne, Paris 1961, p. 1708.

²¹ Cf. J. BALLAN, *Basil of Caesarea on the ascetic craft: the invention of ascetic community and the spiritualization of work in the Asketikon*, "The Heythrop Journal" LII (2011), p. 560.

²² Cf. L. DATTRINO, *Il primo monachesimo*, Edizioni Studium, Roma 1984, p. 27.

Romana²³. Al Sinodo di Melitena del 358 Eustazio viene respinto dal vescovo degli ariani armeni, e solo dopo il Consiglio di Seleucia nel 359 l'imperatore Costanzo II lo condanna all'esilio in Dardania, sull'Adriatico. Fa ritorno a Sebaste nel 361 durante il regno del nuovo imperatore Giuliano l'Apostata. Un fatto interessante è che l'ortodossia della fede di Eustazio viene riconosciuta da Papa Liberio. Eustazio firma la confessione ortodossa di fede dopo aver incontrato Basilio e suo fratello Pietro nel 373. Tuttavia, l'impatto negativo dell'ambiente eretico colpisce nuovamente Eustazio e lui ancora una volta perde la comunione ecclesiale con Basilio. Nel 376 Eustazio è fra coloro che deposero Gregorio di Nissa, fratello minore di Basilio, dalla cattedra di vescovo, non avvallando il riconoscimento dei macedoni del Ponto. Poco dopo muore non ristabilendo l'unità con la Chiesa ortodossa di Cesarea, anche se papa Damaso lo considerava ancora ortodosso²⁴.

Il vescovo Eustazio di Sebaste dà dunque inizio al monachesimo cristiano degli armeni, dei paflagonesi e degli abitanti delle terre pre-pontiche. Egli introduce le regole di comportamento devozionale: i cibi da mangiare e i cibi da cui astenersi, quali vestiti indossare, quali usanze tenere, disegnando l'intera immagine di una vita rigorosa. Lo storico Sozomeno suggerisce addirittura che il libro ascetico, firmato sotto il nome di Basilio di Cappadocia, sia attribuito da alcuni proprio ad Eustazio. Secondo Sozomeno, inoltre, i testimoni del tempo affermavano che, in amore dell'eccessiva severità, Eustazio permettesse cose per niente d'accordo con le norme della Chiesa; ma che altri lo difendevano da questo rimprovero lanciando ad alcuni dei suoi discepoli una serie di accuse: la condanna del matrimonio, la proibizione della preghiera nelle case degli uomini sposati, il disprezzo dei preti conugati, il digiuno nelle feste del Signore, le riunioni per le celebrazioni

²³ Cf. D. KASPRZAK, *Eustacjanski kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych św. Bazylego Wielkiego*, "Vox Patrum" XXX (2010), p. 256.

²⁴ *Ibid*, p. 258.

nelle case private. Inoltre, li accusavano di evitare le persone che mangiavano carne, di usare vestiti strani e insoliti, introducendo molti altri riti. Ingannate da queste opinioni, molte donne, lasciando i loro mariti e incapaci di mantenere la purezza, caddero nell'adulterio; ed alcune, con il pretesto della piet , si tagliavano i capelli e si vestivano in modo diverso da come previsto per le donne, usando vestiti da uomo²⁵.

Secondo le testimonianze dello storico Socrate Scolastico, Eustazio faceva molte cose in contrasto con le regole della Chiesa: per fare qualche esempio, non consentiva di sposarsi e insegnava ad astenersi da alcuni cibi, ai molti sposati proibiva di vivere assieme; con il pretesto della piet  sconsigliava agli schiavi il servizio ai padroni; indossava un mantello da filosofo (*φιλοσόφου σχῆμα*) e consigliava ai suoi seguaci di indossarlo; alle donne ordinava di tagliare i capelli; insegnava anche ad evitare i digiuni stabiliti, ma a digiunare di domenica; ordinava di evitare come il peccato, le benedizioni e le comunicazioni con i presbiteri sposati, anche se lui si era sposato regolarmente, ancora da laico²⁶.

Gli eustaziani, come movimento cristiano eterodosso, furono condannati dal Sinodo di Gangra del 340. Tale Sinodo, presieduto dal vescovo Eusebio, discusse e condann  le posizioni del vescovo Eustazio di Sebaste e della sua comunit  di monaci, per pratiche vicine a quelle dei montanisti e degli encratiti, promulgando venti canoni, ai quali Eustazio si sarebbe in seguito conformato, e in base ai quali   possibile ricostruire le pratiche e le dottrine del suo movimento.

Nello specifico, i canoni sinodali di Gangra ratificavano: 1) la scomunica di coloro che condannavano il matrimonio legale e disprezzavano le donne sposate, considerandole non in grado di entrare nel Regno di Dio. 2) La regola diretta contro quelli che credono che una persona che mangia carne,

²⁵ Cf. D. KASPRZAK, *Eustacjański kontekst doktryny*, pp. 258-260.

²⁶ Cf. SOCRATES, *Historia ecclesiastica* II 43, PG 67, coll. 352-356.

ad eccezione del "sangue dell'animale sacrificato all'idolo e strangolato", non ha speranza alla salvezza. 3) La regola contro coloro che, con il pretesto della pietà, invitavano gli schiavi a trascurare il padrone e rifuggire dal lavoro. 4) La regola contro chi si allontanava dalla Comunione durante la liturgia, celebrata dal presbitero sposato. 5) La regola contro coloro che trascuravano la casa di Dio e le riunioni ecclesiali in essa tenute. 6) La regola, connessa alla precedente, diretta contro coloro che formavano le comunità separate dalla chiesa, pretendendo anche di eseguire rituali sacri senza avere un presbitero, che ha il permesso del vescovo. Questo canone, tuttavia, non indica la completa assenza dei sacerdoti nelle comunità eustaziane, ma solo che i loro sacerdoti non erano sposati e non avevano la benedizione dal vescovo ordinario per eseguire i sacramenti ecclesiali. 7) e 8) Le regole contro coloro che si prendevano la libertà di appropriarsi o distribuire offerte della chiesa, cioè contro coloro che si impegnavano nella carità per conto della chiesa senza la volontà del vescovo o della persona da lui autorizzata. 9) e 10) La scomunica per coloro che assumevano l'impresa della verginità o dell'astinenza non per motivo della santità e della bellezza della verginità, ma per disprezzo per il matrimonio o per coloro che, preservando la verginità per il Signore, si vantavano della loro superiorità sulle persone sposate. 11) La regola diretta contro coloro che non rispettavano l'usanza di organizzare 'cene d'amore', disprezzando i loro organizzatori e rinunciando a parteciparvi. 12) La regola che condannava i devoti immaginari, i quali, vestendosi con abiti grezzi, si consideravano superiori ai sacerdoti, vestiti nei cerimoniali 'abiti di seta', e ai laici, che indossavano abiti normali. 13) La regola che condannava le donne vestite con abiti da uomo, per ragioni di ascetismo immaginario, implicando questo canone che nelle comunità Eustaziane non solo gli uomini, ma anche le donne indossavano abiti maschili. 14) La regola che condannava le donne che avevano lasciato i loro mariti a causa del loro disgusto per il matrimonio. 15) e 16) Le regole che condannavano i genitori che abbandonavano i bambini e i bambini che

lasciavano i genitori con il pretesto di un'impresa ascetica. 17) La regola che imponeva un rimprovero alle donne che, per ragioni di falsa pietà, si tagliavano i capelli corti, "come promemoria della loro posizione subordinata". 18) e 19) Le regole che condannavano la consuetudine del digiuno di domenica, derivante da pietà immaginaria e dalla non osservanza delle posizioni di digiuno stabilite nella Chiesa, eccetto che nei casi di debolezza fisica. 20) La scomunica di coloro che, con la loro "arrogante disposizione", condannavano il culto dei martiri cristiani, i raduni e le liturgie in loro memoria. Tale comportamento dei seguaci di Eustazio è spiegato dal fatto che si consideravano santi, superando in santità i martiri cristiani, molti di quali prima del martirio erano sposati. Il canone n. 21 riepilogava quanto detto nelle regole precedenti e forniva avvertimenti riguardo alla loro erronea interpretazione²⁷.

I 20 canoni summenzionati mostrano come il monachesimo di Eustazio fosse eterodosso²⁸, condannando l'erronea ascesi degli eustaziani come non ecclesiastica e incompatibile con la Sacra Scrittura e con la tradizione apostolica²⁹. Dagli atti del Sinodo di Gangra del 340 possiamo dunque constatare che il monachesimo eustaziano si opponeva ai principali aspetti della vita sociale (matrimonio, sessualità dei coniugi, uso dei beni materiali), e ideologicamente negava la salvezza a coloro che pensavano in un modo diverso dagli eustaziani stessi. I quali usavano per gli altri cristiani una retorica del disprezzo, assomigliando alla setta gnostica degli encratiti del II secolo. Dai suddetti canoni si può anche dedurre che gli eustaziani praticassero una falsa religiosità, perché non rispettavano il giorno festivo della domenica, digiunando anzi proprio in esso, e che avessero in disprezzo

²⁷ Cf. *Canones et Epistula synodica Gangrensis contra Eustatium et immoderatam ascensem*, ŽMT 37, pp. 123-128.

²⁸ Por. T. D. BARNES, *The Date of the Council of Gangra*, "The Journal of Theological Studies" XL (1989), pp. 121-124.

²⁹ Cf. *Epistula synodica Gangrensis 2*, ŽMT 37, p. 123.

i genitori. Inoltre, l'errore dell'asceti eustaziana consisteva anche in una evidente tensione tra il monachesimo pre-basiliano e il potere degli vescovi³⁰.

Possiamo però con coraggio affermare che Eustazio ha fondato le principali tesi dell'eustatianismo, ed anzi ne è stato fondatore e responsabile. Alla luce dei titoli del Sinodo di Gangra si può presumere che Eustazio fosse seguace della dottrina ascetica condannata dal Sinodo di Gangra. Invece, a causa della scarsa documentazione dei fonti, non si può dire a quale gruppo dei filoariani appartenesse.

Le *Regole* di Basilio sono la risposta ortodossa nei confronti dell'ascetismo eretico di Eustazio di Sebaste. Perciò queste norme ascetiche sono state indirizzate alle comunità monastiche che nella loro dottrina erano seguaci di Eustazio³¹. È importante ricordare che le *Regole morali* di Basilio, in sostanza sottolineano che la salvezza è un dono gratuito fatto e concesso da Gesù, e che il Battesimo e l'Eucaristia svolgono, come i misteri della salvezza, un ruolo nella santificazione del uomo. I precetti di Basilio erano probabilmente una risposta alla dottrina degli eustaziani, che bypassavano e ignoravano questi sacramenti, favorendo un'esperienza mistica³².

Il movimento monastico in Asia Minore, nelle prime fasi del suo sviluppo, era caratterizzato da un ascetismo eccessivamente rigoroso (rigore che nel tempo si è del tutto mitigato), simile in alcune sue caratteristiche all'eresia dei messaliani³³. Secondo l'ideologia dei messaliani, in ogni uomo che viene al mondo, come conseguenza del peccato di Adamo, abita il diavolo. Il Battesimo non ha il potere di purificare l'uomo dal peccato originale e dal male. Pertanto l'asceta deve, attraverso le diverse pratiche

³⁰ Cf. D. KASPRZAK, *Eustacjański kontekst doktryny*, pp. 257-273.

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 265.

³² Cf. J. GRIBOMONT, *Un aristocrate révolutionnaire, eveque et moine: saint Basile*, pp. 74-75.

³³ Cf. J. GRIBOMONT, *Saint Basile, Commandements du Seigneur et liberation evangelique. Etudes monastiques proposees et discutees a Saint-Anselme, 15-17 Fevrier 1976*; ed. par J. Gribomont, Roma 1977, pp. 94-96; IDEM, *Saint Basile et monachisme enthousiaste*, "Irenikon" 53(1980), pp. 123-144.

delle virtù, sradicare il peccato dall'anima e raggiungere uno stato di atarassia, caratterizzato dall'assenza delle emozioni, dei piaceri, delle pulsioni sensuali. Secondo il pensiero dei messaliani, in questo stato lo Spirito ha la facoltà di eliminare la possibilità del peccato³⁴.

Nell'opinione di Mariusz Szram, il movimento dei messaliani viene definito come eretico non solo a causa del disprezzo per il Battesimo, ma anche per trasparente mancanza del senso di appartenenza alla comunità della Chiesa. I comportamenti dei messaliani costituivano significative deroghe alla fede ortodossa, che non ci consentono di trattare tale gruppo solo come innocui rappresentanti del rigoroso movimento ascetico³⁵.

A proposito di Eustazio e della sua probabile appartenenza ai messaliani, Jean Gribomont afferma che anche se Eustazio era un asceta rigoroso, non era tra coloro che una volta raggiunti gli 'estremi ascetici' li trasformano in pratiche anti-ecclesiali. Inoltre, lo studioso ritiene difficile inserire Eustazio nella corrente dei messaliani, giacché non aveva trovato eresia nella sua dottrina³⁶.

La personalità di Eustazio ha fortemente influenzato le opinioni ascetiche di S. Basilio. Erano uniti da una lunga amicizia come maestro e discepolo spirituale fino al 373, quando si allontanano per via della controversia sullo Spirito Santo. Basilio tenta di portarlo alla dottrina ortodossa sulla persona di Gesù Cristo e dello Spirito Santo, senza tuttavia riuscirci, e alla fine lo condanna e taglia i rapporti con lui nel 372, che persiste nelle opinioni ariane fino alla morte³⁷. Basilio, prendendo tutto ciò in

³⁴ Cf. K. FITSCHEN, *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen 1998, pp. 158-217.

³⁵ M. SZRAM, *Mesalianie – rygorystyczny ruch ascetyczny czy herezja doktrynalna?*, "Roczniki Teologiczne" LXV/4 (2018), pp. 15-28.

³⁶ Cf. J. GRIBOMONT, *Le Monachisme au IV^e s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, "Studia Patristica" II (1957), p. 406.

³⁷ Cf. H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilii zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, pp. 81-90; J.

considerazione, rimane fedele all'essenza dell'ascetismo di Eustazio, superando il suo maestro solo nella ridefinizione teorica della sua ascetica. Entrambi considerano il monachesimo come una sorta di *élite*, che si erge al di sopra della 'Chiesa imperfetta', come una realizzazione dell'ideale ecclesiale della perfezione cristiana, per una via accessibile a tutti³⁸. E questo è chiaramente rivelato in uno dei lavori più antichi di Basilio – le *Regole Morali* (360) – che è, per la maggior parte, una raccolta di citazioni del Nuovo Testamento³⁹.

La famiglia di San Basilio aveva un rispetto particolare per Eustazio, e dal 352, la madre, la sorella Macrina e il fratello Naucratiot si ritirarono in una casa di campagna sulle coste del fiume Iris per vivere secondo gli ideali ascetici di Eustazio. Macrina loda la filosofia di Eustazio e, nel 357, anche San Basilio decide di ritirarsi per vivere una tale vita. Basilio è consapevole dei problemi che sollevava lo stile di vita di Eustazio ma la sua austerità è edificante: abiti ruvidi e sandali di cuoio grezzo. Negli anni 370-372, quando San Basilio sale alla cattedra episcopale, due dei discepoli di Eustazio (Basilio e Sofronio) vengono a lui affidati come una sorta di 'guardia delle anime', come segno di amore fraterno e come aiuto per costruire un 'ospedale' come quello di Sebaste. Questi forti legami potevano essere spezzati solo da importanti considerazioni dottrinali. Come è il caso della questione sullo Spirito Santo.

Nel giugno del 372, durante il concilio a Sebaste, Basilio fa ogni sforzo per liberare Eustazio dall'influenza dei pneumatomachi. Ma dal 375, la controversia diviene così forte che tutti i rapporti s'interrompono⁴⁰.

GRIBOMONT, *Eustazio di Sebaste*, in: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 1 (A-E), diretto da A. Di Berardino, Marietti ed., Genova-Milano 2006, coll. 1865-1866.

³⁸ Cf. J. MEYENDORFF, *Saint Basil, Messalianism and Byzantine Christianity*, "St. Vladimir's Theological Quarterly" XXIV (1980), pp. 221-225.

³⁹ Cf. A. SIDOROV, *Drevnehristsianskij asketizm i zarozhdenie monashestva*, Pravoslavnij palomnik, Moskva 1998, p. 166.

⁴⁰ Cf. J. GRIBOMONT, *Eustathe de Sebaste*, in: *Dictionnaire de spiritualite*, vol. 4, col. 1709.

Eustazio non ha scritto nulla, ma l'eco dei suoi sermoni non si era spenta, tant'è, come abbiamo visto, una lettera del Sinodo di Gangra mette in guardia i vescovi armeni sugli eccessi dell'ascetismo di Eustazio e impone 20 canoni contro quel tipo di vita. È una visione molto critica, negativa – e riguarda (così si pensa) solo alcuni discepoli troppo zelanti. Sappiamo che alcuni discepoli di Eustazio erano andati troppo oltre, superando il maestro (è il caso di Aere, che entra in conflitto con Eustazio, ritenendolo troppo moderato nel suo ascetismo). Altri discepoli divengono invece 'riformati' – come Basilio il Grande. Inoltre, la scrittura dell'*Asceticon* è una sorta di risposta alle domande di quei discepoli che volevano comprendere la vera essenza dell'ascetismo⁴¹.

Come dicevamo, Basilio, la sorella Macrina e il fratello Gregorio di Nissa vengono influenzati da Eustazio, specialmente all'inizio della loro formazione; lo studio dei loro scritti ci aiuta quindi a comprendere meglio i canoni del Sinodo di Gangra. Hermann Dörries mostra che dai capitoli 10-27 del *De Spiritu Sancto* si può capire ciò che è stato discusso nel Sinodo di Sebasta del 372 ed anche dedurre quale fosse il pensiero di Eustazio a riguardo dell'azione santificante dello Spirito Santo⁴².

Interpretare i testi è un lavoro delicato. Il Sinodo di Gangra è una delle più antiche testimonianze sullo sviluppo del monachesimo. Dal Sinodo di Gangra è emerso che il monachesimo eustaziano voleva una riforma della Chiesa. Ha presentato il voto di castità e povertà come mezzo ideale per la vita cristiana, spingendo così diverse persone a rinunciare e/o a trascurare il loro doveri di vita (ad esempio, il matrimonio).

L'atteggiamento di Aere (uno dei discepoli estremi di Eustazio) conferma tutto questo: considerava si dovesse conservare verso la Pasqua e

⁴¹ Cf. *Ibid.*, col. 1709.

⁴² Cf. H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, pp. 88-90.

un “atteggiamento giudaico” e non riconosceva l'autorità che Eustazio aveva come vescovo. Eustazio stesso reagì a questi atteggiamenti settari, altrimenti non si spiegherebbe come egli fosse divenuto vescovo dopo il Sinodo di Gangra. San Basilio ha insistito nel disciplinare la ricerca spirituale e la propensione all'austerità. Egli è riuscito a creare una comunità monastica distinta nella Chiesa, sebbene abbia esercitato influenze sul clero e sui vescovi. Il Sinodo di Gangra fa riferimento anche a una cattiva e persistente pratica riguardante l'Eucaristia. Si tratta forse di uno dei primi fraintendimenti sui sacramenti. giacché si parla di un disprezzo per l'Eucaristia. Come si poteva notare anche tra i messaliani, si accordava maggiore importanza alle esperienze mistiche dello Spirito Santo che all'obiettività della grazia ricevuta attraverso i sacramenti.

Per quanto riguarda gli eccessi legati al voto di povertà, si era giunti ad un'aberrazione riguardante il lavoro, posto in antitesi alla preghiera. Ecco perché San Basilio incontra una forte opposizione nell'introdurre il lavoro obbligatorio. Ciononostante, l'esempio di Eustazio ha influenzato il monachesimo e ha conquistato una generazione di Cappadoci ed Eustazio rimane uno dei principali fondatori del monachesimo⁴³.

Alcuni studiosi negano l'influenza di Eustazio su Basilio: Stanislas Giet, ad esempio, afferma, nonostante le sue argomentazioni siano piuttosto traballanti, che si era poco propensi a ritenere che Basilio il Grande, nella sua esperienza monastica, avesse un altro insegnante oltre al Vangelo⁴⁴. Eppure non c'è dubbio che ci fosse uno stretto rapporto tra di loro, il che è testimoniato dallo stesso Basilio nella sua lettera a Eustazio: «Ricordati di me, quanto spesso mi hai visitato nel monastero sul fiume Iris, dove il mio

⁴³ Cf. J. GRIBOMONT, *Eustathe de Sebaste*, coll. 1710-1712.

⁴⁴ Cf. S. GIET, *Les Idées et l'Action Sociales de St. Basile*, Gabalda, Paris 1941, pp. 210-213.

fratello spirituale Gregorio (San Gregorio il Teologo) ha condiviso con me lo stesso stile di vita»⁴⁵.

Non possiamo dubitare che Basilio fosse affascinato da Eustazio per la sua rigida ascesi, considerandolo “più alto delle persone”, e che all'inizio avesse grande fiducia in Eustasio, visto che era sotto la sua guida spirituale. Probabilmente, solo per il suo consiglio, Basilio intraprese il suo viaggio di studio personale in Oriente. Dalle parole di Basilio, dunque, concludiamo che Eustazio aiutò Basilio nel suo intendimento di stabilire le regole monastiche e dare ad esse una forma canonica⁴⁶.

1.2. La formazione e le redazioni dell'*Asceticon* e le loro antiche traduzioni latine

Basilio il Grande non era soltanto un semplice amministratore ecclesiastico giacché, pur essendo oberato da tanti compiti che non gli lasciavano respiro, egli rimase un grande teologo, tanto che i libri liturgici della Chiesa greca ne fanno il primo dei ‘grandi dottori ecumenici’. Basilio si potrebbe definire ‘un Romano fra gli Elleni’, perché i suoi stessi scritti rivelano un uomo votato all’azione, volto all'aspetto pratico e morale del messaggio cristiano, a differenza degli altri Padri della Chiesa greca che manifestano una decisa preferenza per l'aspetto metafisico del Vangelo⁴⁷.

Gli scritti di Basilio includono trattati dogmatici, ascetici, pedagogici e liturgici, con un gran numero di sermoni e di lettere. Grazie alla Divina

⁴⁵ Cf. A. PEKAR, *Doskonali hristianin. Chernechij ideal sv. Vasilija Velikogo*, Misioner, Lviv 2005, p. 40.

⁴⁶ Cf. C. LOWTHER, *St. Basil the Great. A Study in Monasticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1913, p. 24; C. FRAZEE, *Anatolian Asceticism in the Fourth Century: Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea*, “The Catholic Historical Review” LXVI (1980), pp. 20-21; G. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2004, pp. 200-203.

⁴⁷ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, vol. 2, p. 210.

Provvidenza la sua eredità letteraria non ha subito nel tempo gravi perdite, giacché il suo nome è un efficace antidoto all'oblio; inoltre, tale è la sua fama, che gli sono stati attribuiti una grande quantità di trattati, omelie e lettere che in realtà non gli appartengono. Per tale ragione sarebbe davvero auspicabile un'edizione critica delle sue opere complete. La storia redatta sulle edizioni conosciute pubblicata da Emmanuel Amand de Mendieta, e gli studi di Jean Gribomont e di Stig Rudberg sulla tradizione manoscritta sono preziosi preliminari per questa impresa⁴⁸.

Qui una breve lista delle opere di Basilio, sulla base delle quali cercheremo di ricomporre la scienza ascetica del santo: le *Regole Morali* (*Regulae morales*, 80), delineano i principi fondamentali della vita cristiana, che Basilio attinge dalla Sacra Scrittura; le *Regole ampie* (55) e le *Regole brevi* (313) contengono le regole e il metodo della vita comunitaria (*Κεφαλαία τῶν κατὰ πλάτος ὄρων*; *Regulae fusius tractatae*; *Κεφαλαία τῶν ὄρων τῶν κατὰ ἐπιτομήν*; *Regulae brevis tractatae*)⁴⁹; i prologhi *Sul giudizio di Dio* e *La confessione di fede* (*Περὶ κρίματος Θεοῦ*; *De iudicio Dei*; *Prologus 7*, *Περὶ πίστεως*; *De Fide*; *Prologus 8*, che dovrebbe essere distinto dalla conversazione 15, *De Fide*) presentano la base dogmatica dell'ascetismo di Basilio; inoltre il *Prologus 4 in asceticum magnum*) e il *Prologus 3 in regulas brevius tractatas*) regole; 2 libri *Del Battesimo* (*Περὶ βαπτίσματος*, *βιβλία δύο*; *De baptismo*, libri 1-2) e l'elenco *delle lettere ascetiche* (Ep. 2, 22, 23, 150, 173, 207)⁵⁰.

Le altre supposte opere di Basilio, *Epitimia* (*Ἐπιτίμια*; *Epitimia*), *Costituzioni ascetiche* (*Ἀσκητικαὶ διατάξεις*; *Constitutiones asceticae*) e *Sermone ascetico* (*Λόγος ἀσκητικός*; *Sermo asceticus*; *Prologus 5*), che la

⁴⁸ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, vol. 2, pp. 210-211.

⁴⁹ BASILIO DI CESAREA, *Asceticum magnum sive Questiones* [*Regulae fusius tractatae et Regulae brevius tractatae = recensio Vulgata compilata s. VI*], PG 31, coll. 901-1305.

⁵⁰ Cf. U. NERI, *Opere Ascetiche di Basilio Cesarea*, Unione Tipografico-Editrice Torinese (prima edizione stampata Torino 1980), De Agostini Libri S.p.A, prima edizione eBook Novara 2013, pp. 9-13.

tradizione scritta a mano riferisce al *corpus* degli scritti ascetici di Basilio, secondo l'opinione di Quasten, non gli appartengono⁵¹.

Gli studi su larga scala dei trattati ascetici di Basilio il Grande hanno inizio solo verso la metà del XX secolo. Fa capolino il concetto di storia della formazione del corpo manoscritto di opere ascetiche di Basilio proposto da Gribomont; una delle sue più importanti conquiste è la ricostruzione della versione originale delle regole monastiche di Basilio, che non è giunta ai giorni nostri nella versione in lingua greca. Spetta a Paul Jonathan Fedwick⁵² continuare la sua ricerca introducendo nello schema proposto da Gribomont una serie di chiarimenti significativi, trattando gli studi con un approccio scientifico, analizzando i primi manoscritti a lungo sottovalutati e proponendo una classificazione perfezionata⁵³.

Secondo Gribomont e Fedwick, il *Corpo ascetico* comincia a formarsi prima dell'ordinazione vescovile di Basilio il Grande.⁵⁴ Ritornato da un viaggio presso i più importanti centri ascetici dell'Oriente cristiano, all'incirca verso gli anni 357/358, Basilio compone 80 *Regole morali* (*Regulae morales*) nel corso di un soggiorno presso una tenuta di famiglia ad Annes, dove si trovano la madre Emilia e la sorella Macrina. San Gregorio il Teologo, descrivendo le prodezze comuni, scriveva: «Chi darà la competizione e l'incoraggiamento alla virtù, che abbiamo difeso con statuti e regole scritte?» (*Epistola* 6, 4). Gribomont ritiene che faccia riferimento alle *Regole morali*⁵⁵.

Sulla data esatta di stesura delle *Regole morali* nella letteratura scientifica vi sono opinioni discordanti: Gribomont ritiene che ciò sia

⁵¹ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, vol. 2, p. 213.

⁵² Le citazioni di Павло Йонатан Федюк sono in conformità alla traslitterazione internazionale, cioè Paul Jonathan Fedwick.

⁵³ Cf. P. J. FEDWICK, *The Letters Corpus Christianorum*, "Bibliotheca Basiliana Universalis" I (1993), p. 97.

⁵⁴ Cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de St. Basile*, Louvain 1953, p. 152.

⁵⁵ Cf. J. GRIBOMONT, *Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand*, "La vie spirituelle" XXI (1952), p. 197.

accaduto intorno all'anno 360⁵⁶, mentre è parere di Giet che siano state scritte nel 361⁵⁷; ancora un altro ricercatore – Humbertclaude – ritiene che la redazione sia avvenuta nel 364⁵⁸. Leon Lébe cerca di confermare una data molto successiva per la compilazione delle *Regole morali*. Secondo la sua ipotesi, esse sono state scritte proprio verso la fine della vita del santo e sono il risultato delle sue attività pastorali⁵⁹. Le opere *Del giudizio di Dio* (*Περὶ κρίματος Θεοῦ; De iudicio Dei*) e la lettera *De Fide* (*Περὶ πίστεως*) sono successivamente diventate le introduzioni-prologhi alle *Regole morali*. Ed è proprio questo l'ambito privilegiato dallo studioso Pouchet⁶⁰.

Ordinato prete da Eusebio, metropolita di Cesarea di Cappadocia, Basilio riceve da lui il mandato di curare spiritualmente gli asceti eustasiani, i quali, a causa del loro duro rigore, incontravano difficoltà a riconciliarsi con la Chiesa. Dalle conversazioni con gli eustasiani nascono 203 regole che il santo esprime sotto forma di domande, 11 più ampie e 192 più brevi. Il ricercatore Jozef Naumowicz ritiene che la composizione di questa collana sia avvenuta all'incirca verso l'anno 368 (*Piccolo Asceticon; Μικρὸν Ἀσκητικόν; Parva Regula*). In essa viene descritta la prima visione della comunità fraterna; si trovano domande sulla scelta del *proestos* (*προεστῶς*), ma la gerarchia non viene ancora menzionata.

Non si è conservato nessun manoscritto in greco e sono giunti a noi soltanto l'unica traduzione in lingua latina di Rufino e i frammenti della traduzione siriana⁶¹.

⁵⁶ Cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de St. Basile*, pp. 257-258.

⁵⁷ Cf. S. GIET, *Les Idées et l'Action Sociales de St. Basile*, p. 13.

⁵⁸ Cf. P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de St. Basile de Cesaree*, Paris 1932, p. 34, 35.

⁵⁹ Cf. L. LÉBE, *St. Basile et ses Règles morales*, "Revue Benedictine" LXXV (1965), pp. 193-200.

⁶⁰ Cf. J. POUCHET, *Basile et la tradition monastique*, "Collectanea Cisteriensiensia" LX (1998), pp. 126-148.

⁶¹ Cf. ŚW. BAZYLI WIELKI, *Pisma ascetyczne. Reguły dłuższe. Reguły krótsze*, t. 2, ed. J. Naumowicz, ŻM 6, Kraków 2011, p. 15.

Dopo il 370, divenuto vescovo della Metropoli di Cesarea di Cappadocia, Basilio continua a sostenere la vita cenobitica, sforzandosi di assicurare che questo modo di vivere divenisse sale e lievito per tutta la Chiesa. Allo stesso tempo, le comunità dei ‘fratelli’ avevano acquisito le proprie dinamiche nello sviluppo spirituale e nella propria organizzazione, nelle quali i loro abati occupavano spazi sempre più grandi. In questa situazione, vede la luce la seconda versione delle regole, un insieme di 373 domande e risposte: 55 ampie e 318 brevi. Questa versione viene successivamente intitolata *Grande Asceticon*⁶².

Le regole più ampie in essa incluse sono accorpate secondo una certa sequenza logica, in modo che possano essere considerate come una sorta di trattato integro e sistematico, che riflette la disciplina monastica, imbevuta dello spirito evangelico. Le regole si sono formate a tappe: le prime 23 regole sviluppano le prime 11 regole del *Piccolo Asceticon*, le regole 24-36 non sono invece legate al *Piccolo Asceticon*. Le regole 37, 38-42, 43-45, 46-53, 54 e 55 sono state aggiunte in seguito⁶³. In esse vengono esaminate le domande poste precedentemente, ma ridefinite completamente secondo una differente prospettiva. Inoltre, cambia il ruolo dell’abate della confraternita monastica, del capo chiamato a disporre di un dono spirituale speciale e, per le sue prodezze, a pregare davanti a Cristo per i suoi discepoli.

Le *Regole brevi* riprendono la versione originale del 364, a cui vengono aggiunte 181 regole di carattere esegetico. Nelle *Regole brevi* del *Grande Asceticon* c’è anche una maggiore enfasi sull’aspetto disciplinare, come anche nel *Piccolo Asceticon*⁶⁴.

Basandosi sul fatto che i manoscritti greci del *Grande Asceticon* non ci sono pervenuti, Teodoro Studita († 826) scrisse la sua versione

⁶² Cf. U. NERI, Basilio, *Opere ascetiche*, p. 19.

⁶³ Cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de St. Basile*, pp. 286, 287.

⁶⁴ Cf. U. NERI, Basilio, *Opere ascetiche*, p. 20.

dell'*Asceticon*, che fu chiamata *Studita*. In essa, oltre alle domande e alle risposte, vengono incluse le *Soddisfazioni*, ovvero una lista di punizioni per coloro che non rispettano le regole monastiche.

Lo stesso Basilio pubblica due volte il *Grande Asceticon*. Questa seconda edizione è indirizzata ai suoi discepoli che vivevano nel Ponto. In esso vengono inseriti, prima delle domande-risposte, dei prologhi *Sul giudizio di Dio* e *Sulla fede*, nonché le *Regole morali*.

Questa seconda edizione riceve il titolo *Indicazioni dell'ascetismo* (*υποτύπωσις ἀσκήσεως*)⁶⁵ e diviene la base di una successiva edizione, curata da un anonimo redattore del VI secolo, che ottiene la più ampia diffusione, venendo così nominata *Vulgata* (pubblica). Oltre alle *Indicazioni*, contiene 3 Prologhi: due (*Prologus 5 = Sermo asceticus*; *Prologus 4*) introduce le *Regole più ampie* e uno (*Prologus 3*) le *Regole Brevi*. Alla fine si trovano due lettere ascetiche (*Epistolae 173, 22*) e le *Soddisfazioni* composte molto probabilmente come *Parola ascetica*, da uno degli alunni di Basilio il Grande. La divisione in 55 regole grandi e 313 brevi che per la prima volta appare nella versione pubblica (*Vulgata*), viene menzionata dagli scolastici greci e siriani a partire dal VI secolo. Tutte le opere sopra nominate sono descritte dal patriarca di Costantinopoli Fotio I nel suo libro *Biblioteca*⁶⁶.

Nel Medioevo, al testo del *Grande Asceticon* vengono aggiunte le opere che non appartenevano a Basilio il Grande, tra cui *Guide ascetiche* e il trattato *Sul battesimo*, la cui autenticità è confermata da Gribomont⁶⁷. Le edizioni stampate del *Grande Asceticon* contengono solo 313 regole brevi, ma F. Gete trova nei manoscritti cinque regole aggiuntive, la cui autenticità è stata approvata anche da Gribomont⁶⁸.

⁶⁵ Cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de St. Basile*, p. 26.

⁶⁶ Cf. PHOTII, *Biblioteca*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, codice 191, Berolini, 1824, p. 154.

⁶⁷ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, p. 213.

⁶⁸ Cf. J. GRIBOMONT, *Saint Basile. Évangile et Église*, "Mélanges", vol. I, Abbaye de Bellefontaine 1984, pp. 243-246.

Oltre alle principali edizioni, gli esperti segnalano quelle secondarie che sono sorte in seguito e che sono modifiche delle prime, ad esempio: *Orientale* (*Orientalis*), che comprende 20 regole principali e 314 brevi; *Nilo* (*Nilus*), pubblicata in Calabria (sud Italia) nel IX-X secolo, composta da 20 regole principali e 317 brevi; *Misogina* (*Misogyna*) che raggruppa 20 grandi e 306 regole brevi, create sul Monte Athos e meno diffuse rispetto ad altre; nella traduzione letterale dal greco il titolo significa “donna odiata”, nel senso che in essa tutti gli appelli e i riferimenti al genere femminile sono sostituiti da immagini di tipo maschile. Gribombont mette in evidenza un'edizione separata di *Barberianus* gr. 476, che contiene 8 regole più ampie e 312 brevi⁶⁹.

L'opera latina di Rufino di Aquileia († 410)⁷⁰ redatta nell'anno 397 viene considerata la traduzione più antica di *Asceticon*. Questa traduzione, conosciuta sotto il nome di “Regole monastiche” (*Instituta monachorum*, o *Regulae sancti Basilii episcopi Cappadociae ad monachos*), si è conservata in più di 100 manoscritti (stampato: PL. 103. Col. 488- 554;). Nella traduzione di Rufino, l'idea che il *Logos* sia il potere di Dio viene sostituita dall'idea del potere del superiore spirituale – in questo caso proprio Basilio il Grande – stabilendo così un'ulteriore verticalità gerarchica, non conforme all'insegnamento di Basilio nella fase iniziale della sua attività scritturistica⁷¹.

Nel 397, Rufino di Aquileia, ritornato dopo una permanenza di 25 anni ad Alessandria e Gerusalemme, si dedica alla sua traduzione su richiesta di Ursazio, il superiore del monastero di Pineta, che voleva saperne di più degli asceti orientali e il loro modo di vivere. Rufino accompagna la sua traduzione con una prefazione che ricorda a Ursazio il suo obbligo di diffondere la

⁶⁹ Cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de St. Basile*, p. 60, 63-64.

⁷⁰ Cf. J. GRIBOMONT, *Rufino di Aquileia*, in: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 3, diretto da A. Di Berardino, Marietti ed., Genova-Milano 2008, coll. 4612-4614.

⁷¹ Cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de St. Basile*, pp. 95-107.

traduzione latina delle *Regole* negli altri monasteri, in modo che tutti vivano con gli stessi principi e insegnamenti⁷².

La traduzione latina di Rufino conserva la prima redazione di *Asceticon* di Basilio. Essa contiene 203 domande-risposte e include 18 *Regole large* di Basilio (ad esclusione delle regole greche 11- 13, 18, 20, che non sono entrate nella versione, come anche le *Regole Ampie* 24-55), suddivise in 11 regole nel testo latino (la regola latina 2 unisce le *Regole Ampie greche* 2-6, le *Regole latine* 7-14-15; le *Regole latine* 8-16-17 e le *Regole latine* 11-22-23). Quando traduce determinate regole all'interno di un paesaggio semantico limitato, Rufino cerca di preservare il significato logico dell'originale. A volte si trova una interpretazione erranea del contesto per via della conoscenza insufficiente del greco o del latino, nel caso in cui Rufino non riesca a trovare una traduzione adeguata della parola latina per il greco. A volte Rufino cambia il sistema di prova di Basilio o la logica del testo; ciò è reso evidente dal fatto che egli si comporta liberamente con le citazioni bibliche di Basilio, riducendole o sostituendone con altre⁷³. Da tempo i ricercatori evidenziano che l'*Asceticon* è costruito interamente sulle citazioni bibliche, nella loro maggioranza tratte dai libri del Nuovo Testamento, con le quali Basilio tende a confermare ciascuna disposizione dei suoi insegnamenti ascetici. Tale modo di organizzazione del contenuto è organico nella letteratura ascetica monastica.

1.3. La caratteristica teologica dell'*Asceticon*

Basilio il Grande occupa il posto principale nella storia dell'ascetismo cristiano. L'autore di una delle prime monografie occidentali sulla sua

⁷² Cf. A. M. SILVAS, *The Asketikon of St. Basil the Great*, Oxford University Press 2005, p. 102.

⁷³ Cf. N. KULYKOVA, *Perevodcheskaja deyatelnost Rufina Akvilejskogo v kontekste predshestvuyuchey tradicii*, "Vestnik PSTGU. III Filologia" 2/8 (2007), pp. 68, 74-75.

dottrina ascetica, Pierre Humbertclaude, giunse alla conclusione, che proprio attraverso l'ascetismo di Basilio il "desiderio della santità" è diventato una "scienza", e chiama Basilio il Grande "il primo maestro dell'ascetismo" e il fondatore della "scuola ascetica"⁷⁴.

In generale, il suo sistema ascetico è profondamente connesso con la tradizione ascetica del primo monachesimo e nelle sue caratteristiche principali è vicino ad essa. Nessuna eco di lodi nelle parole di Basilio sugli asceti, sulle loro attività, a indicare la sua prontezza interiore per il discepolato costante: «Siamo bambini rispetto ai perfetti» (ἡμεῖς δὲ παῖδές ἐσμεν πρὸς γε τὴν τῶν τελείων σύγκρισιν; *Epistola* 207, 2)⁷⁵.

L'insegnamento ascetico di Basilio è collegato con l'insegnamento dei padri legislatori del monachesimo egiziano, Antonio e Pacomio. Forse non ha avuto modo di incontrare personalmente Antonio il Grande, ma ha letto *La vita di san Antonio* scritta da Atanasio il Grande, e la conoscenza di questa opera da parte di Gregorio Teologo è indiscutibile⁷⁶. Tuttavia, vale la pena notare alcune delle caratteristiche di *Ascesi*. Un'enfasi speciale dovrebbe essere chiaramente data al tratto biblico ed ecclesiastico. Il vescovo di Cesarea accetta la parola di Dio contenuta nelle Scritture come norma esclusiva della ascesi cristiana. In essa vede l'unica regola e interpreta le istruzioni della dottrina biblica come un'applicazione pratica in situazioni concrete. Per Basilio, la Parola di Dio rimane sempre e senza eccezioni l'unica via alla perfezione. Inoltre, l'ascesi significa per Basilio rimanere nella vita interiore della Chiesa. Chiama l'asceta «cristiano» (χριστιανός) o «discepolo» (μαθητής) senza separarlo in qualche modo dalla comunità. Allo stesso modo, il santo parla dei «fratelli» (ἀδελφοί) e «comunità fraterna» / «fraternità» (ἀδελφότης). Basilio evita le parole monaco o monastero non solo perché

⁷⁴ Cf. P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de St. Basile de Cesaree*, pp. 326, 327.

⁷⁵ Cf. SVYATITEL VASILIJ VELIKUJ, *Tvorinnya. Listi*, vol. 2, Kniga, Kyiv 2010, p. 254.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 379.

questi termini nel suo tempo erano associati agli eremiti, ma anche e soprattutto perché non rappresentavano correttamente la relazione tra l'asceta che vive nella comunità isolata e la Chiesa. Egli voleva anche evitare di fomentare un'opinione diffusa che vedeva nella permanenza nel monastero una 'fuga dalla Chiesa'⁷⁷.

I destinatari dell'*Asceticon* sono fratelli che vivono in comunità, definite come fraternità (*ἀδελφότης*). Queste comunità contavano da trenta a quaranta membri. Una tale comunità, secondo Basilio, è abbastanza numerosa da poter accudire alle sue specifiche esigenze. Inoltre, il sistema cenobitico così costituito s'ispira al concetto di famiglia: uno spirito di piena fiducia, atto a favorire i rapporti reciproci tra superiore e fratelli e tra i fratelli stessi, può sostituire lo spirito di disciplina e la rigida gerarchia⁷⁸.

Basilio lascia relativamente poco spazio nell'*Asceticon* al tema della preghiera, che, tuttavia, rimane un elemento essenziale nella vita della comunità. Il vescovo di Cesarea parla della preghiera con attenzione, in modo da non sostenere (o condannare) l'idea della preghiera perpetua dei messaliani. Egli non ritiene che la preghiera sia un pio esercizio o una tecnica psicologica: piuttosto per lui è la memoria di Dio. Uno dei grandi meriti di Basilio è collegare la vita della comunità di asceti alla preghiera liturgica delle ore. L'autore delle *Regole* indica in modo coerente il principio che la pratica dell'ascesi si esprime nell'obbedienza, nell'accettazione volontaria della povertà e nella libertà del cuore. Egli sottolinea la necessità della "purezza di cuore" per il compimento degli atti con buone intenzioni. Ciò ricorda a noi che tutte le responsabilità nella comunità devono essere adempite con amore appassionato e con il caldo desiderio di piacere a Dio⁷⁹.

⁷⁷ Cf. J. NAUMOWICZ, *Wstęp*, w: ŚW. BAZYLI WIELKI, *Pisma ascetyczne. Reguły dłuższe. Reguły krótsze*, ŻM 6, Kraków 1994, pp. 28-29.

⁷⁸ Cf. E. AMAND DE MENDIETA, *Le système cenobitique basilien compare au système cenobitique pachomien*, "Revue de l'histoire des religions" 152/1 (1957), pp. 34-35.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 28-29; 31-32.

Paul Jonathan Fedwick esamina le tre fasi più importanti attraverso le quali il concetto di vita spirituale di Basilio il Grande passa nella Chiesa: *Piccolo Asceticon, Grande Asceticon, Regole Morali*.

Il *Piccolo Asceticon* è una vera e propria “catechesi sistematica”⁸⁰. Condivido l’opinione di J. Gribomont, che questo scritto descriva la comunità di Basilio ancora connessa alla Chiesa locale. I frati, similmente agli altri cristiani, seguono gli insegnamenti del proprio superiore. Ma, mentre gli altri cristiani tornano a casa, i discepoli di Basilio rimangono, per ricevere da lui consigli e capire meglio alcuni doveri cristiani. Può essere questo il dubbio riguardante il significato di alcune parole ed espressioni della Sacra Scrittura udite durante la proclamazione liturgica, o il non intendere cosa sia l’amore, l’obbedienza, la rabbia, la gelosia, ecc. Questa comunità di ‘fratelli’ non ha, tuttavia, alcuna forma o organizzazione legale. Il superiore è ancora Basilio stesso, ma non nel senso stretto del termine, bensì come un custode fedele e interprete della Sacra Scrittura, come ministro della Parola di Dio, che nella comunità, nel corpo di Cristo compie la funzione di ‘occhio’.

La Sacra Scrittura rimane sempre e comunque la norma principale di tutta la vita cristiana. Basilio, come abbiamo detto, non chiama gli asceti con altro nome se non ‘fratelli’ e ‘cristiani’, e non sulla base di qualche ‘occupazione’, ma in virtù del Battesimo che li obbliga, insieme ad altri cristiani, a tendere alla perfezione nell’amore di Dio e del prossimo. Fedwick ritiene che non ci siano dubbi sul fatto che Basilio voglia riformare la Chiesa sulla base delle sue ‘fraternità’. I suoi discepoli devono essere il sale, il lievito in ogni ‘parrocchia’, che deve rinnovare la Chiesa locale, e in seguito tutta la Chiesa universale, nel corpo perfetto di Cristo⁸¹. E il risultato non è solo una

⁸⁰ Cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de St. Basile*, p. 252.

⁸¹ Cf. P. J. FEDWICK, *St. Basil Great and the Christian ascetic life*, “*Analecta OSBM*” XXXIX (1978), pp. 137-138.

testimonianza di valore storico incalcolabile, ma anche una *summa* di sapienza evangelica, che risponde ai problemi del loro vivere quotidiano⁸².

Il *Grande Asceticon* è testimone della lenta, ma allo stesso tempo inesorabile differenziazione che, per così dire, comincia a crearsi tra gli asceti-monaci e il resto dei cristiani. Ovviamente questa differenza non deve consentire di monopolizzare o appropriarsi di alcuni privilegi o pratiche, che, d'altra parte, non dovrebbero essere obbligatorie per le altre persone. Compare autonomamente, spontaneamente, poiché i cosiddetti asceti assumono il dovere di vivere interamente le virtù cristiane, senza guardare a nessuna difficoltà. Sembrano diventare dei professionisti che prendono molto seriamente tutte le esigenze della vita cristiana. Al contrario, l'opera basiliana si rivolge sempre a tutti i cristiani incoraggiandoli a praticare il vangelo di Cristo nella sua totalità, senza alcuna artificiale distinzione tra leggi e regolamenti, comandamenti e consigli, peccati maggiori e minori.

Tuttavia, dal momento che il cambiamento importante e radicale della comunità cristiana programmato da Basilio non poteva avvenire in un giorno, ma si preponeva di realizzarsi in un periodo più lungo, aveva bisogno che ci fosse qualcuno nella Chiesa in modo speciale, non escludendo al contempo gli altri, che comprendesse e praticasse la vita spirituale-evangelica, per trasferirla successivamente agli altri, cosiddetti, «fratelli poveri - bisognosi». Perciò, a questa comunità dei cristiani che rimarrà incondizionatamente fedele a lui, Basilio fornirà con il tempo una forma e un'organizzazione distinta.

Il termine *προεστώς*, un uomo di sangue e ossa, si usa per definire il superiore⁸³. Per la comunità, il superiore dovrebbe essere colui che nutre verso di essa un amore tale da essere pronto a dare la propria vita per essa. Quindi, il compito del superiore in Basilio si sviluppa in una dimensione

⁸² Cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de St. Basile*, p. 21.

⁸³ Cf. P. J. FEDWICK, *St. Basil Great and the Christian ascetic life*, p. 138.

analoga all'esperienza dei Padri del deserto. Egli consiglia ai monaci di cercare la parola di insegnamento non nell'anziano-abba, ma direttamente nella Sacra Scrittura⁸⁴. Perciò, il *προεστὸς* nell'interpretazione della Sacra Scrittura ai propri fratelli, non possiede un'autorità forte e irremovibile, ma è solamente colui che meglio legge o meglio comprende il significato delle Scritture⁸⁵.

Il superiore o la guida, dice Fedwick, non cercherà dai fratelli affidati a lui l'obbedienza alla sua volontà e personalità, ma solo ricorderà a tutti l'obbligo – comune a tutti i cristiani incondizionatamente – di obbedire a Dio e alla sua voce, così come si rivelano nella Scrittura per mezzo della Chiesa. Egli sarà in questo modo il mediatore e l'assistente per i fratelli più deboli, che non possiedono un pieno carisma nella comprensione della Santa Scrittura e da solo non sanno applicarla nella vita pratica. Dunque il superiore, secondo la visione di Basilio, non è un funzionario, ma un padre, una guida spirituale.

Alla sua comunità in fase di formazione, Basilio stesso fornirà l'interpretazione della relazione tra preghiera e lavoro: dobbiamo sempre pregare senza sosta, ricordarci tutto il tempo di Dio, ma nello stesso tempo non bisogna trascurare nessuno dei doveri di stato.

Il pensiero rivolto a Dio non deve impedire l'esercizio di un lavoro attento; al contrario: la preghiera e il lavoro devono essere complementari, senza escludersi reciprocamente. Più avanti, nel *Grande Asceticon* si parlerà di molti aspetti pratici, non contemplati dalla precedente recensione della stessa opera, come ad esempio, il rapporto tra monaci e monache, l'obbligo di permanenza in un luogo, l'astenersi dall'andare troppo spesso a mercati,

⁸⁴ Cf. J. DACHKEVICH, *Svyatyy Teodor, ispovidnik, igumen studitskiy, i monastiri studitskogo ustavy v Ukraini*, Svichado, Lviv 2006, p. 32.

⁸⁵ Cf. V. ALEKSIYCHUK, *Nastojatel jak duhovnyy otec*, Svichado, Lviv 2009, pp. 39-40.

come comportarsi con le visite ai parenti, l'elezione dei superiori. E ciò di cui gli asceti di più devono occuparsi: lo spirito comune e l'amore reciproco⁸⁶.

Riassumendo il primo capitolo del nostro lavoro, possiamo dire che la visione ascetica di Basilio il Grande viene inizialmente influenzata da Eustazio di Sebaste. Quest'ultimo comprende in modo errato la natura divina della persona dello Spirito Santo, e così praticamente diviene guida degli pneumatomachi. Eustazio di Sebaste enfatizza anche l'esteriorità degli atti ascetici, raggiungendo un rigorismo severo e allontanandosi dall'idea dell'ascesi intesa come un mezzo per la perfezione, e ponendola come obiettivo fin a se stesso. Basilio lo rispetta per la rigida asceti, ma purtroppo a causa di visioni eretiche viene costretto a rompere i rapporti con lui.

Attorno al 357 Basilio si ritira in una villa di famiglia vicino al Ponto e si dedica all'asceti. Qui gradualmente si formarono i principali scritti ascetici di Basilio il Grande, cioè l'*Asceticon*. Considerando le diverse edizioni storiche dell'*Asceticon* come un'evoluzione del pensiero ascetico di Basilio, osserviamo che esso rimane sostanzialmente immutato, perché contiene l'idea principale della perfezione – l'imitazione di Cristo e dei suoi discepoli.

La visione di Basilio il Grande sull'asceti contenuta nell'*Asceticon* è contraria a quella di Eustazio di Sebaste, giacché per Basilio l'asceti è uno strumento che conduce alla perfezione. L'*Asceticon* del santo si forma sul fondamento biblico e sulla tradizione della Chiesa, e tutti i principi ascetici che prenderemo in considerazione nelle sezioni seguenti sono come gradini verso una comprensione sempre più ampia e autentica non solo di se stessi come parte della Chiesa ma anche della comunità. Pertanto, la regola

⁸⁶ Cf. P. J. FEDWICK, *St. Basil Great and the Christian ascetic life*, p. 139.

principale delle regole ascetiche è l'affermazione che la perfezione cristiana è una vita secondo i comandamenti del Vangelo, è la realizzazione dell'amore fraterno presente nella comunità di Gerusalemme. Per Basilio, vivere in un sistema ascetico consentirebbe ai cristiani di raggiungere la perfezione e offrirebbe loro l'opportunità di incrementare la vita della Chiesa locale.

CAPITOLO II

La vita evangelica secondo l'*Asceticon*

Nell'ascesi cristiana il testo classico che rivela più chiaramente il significato del vivere in comunità sono le *Regole Ampie* di Basilio il Grande. Comprendere la vita cristiana secondo l'insegnamento di Basilio significa in un certo senso lasciare il vecchio mondo e trovarne uno del tutto nuovo. Gli antichi Romani dicevano: *mens sana in corpore sano* (in un corpo sano, uno spirito sano)¹, ma Basilio interpretò l'aforisma in modo nuovo: nella debolezza del corpo si manifesta il trionfo sul nemico (cf. *Regole ampie* 17). Questo obiettivo può essere raggiunto attraverso la preghiera, l'umiltà, la rinuncia alla propria volontà e il timore di Dio.

2.1. La vita nella comunità secondo l'insegnamento ascetico di Basilio il Grande

Il pensiero ascetico di Basilio il Grande si forma dalla tradizione cristiana assimilata nei testi scritti, elaborata poi attraverso un'esperienza personale diretta. Giovane si unì ai monaci viaggiando attraverso Egitto, Siria e la città di Antiochia. In Palestina, visitò alcuni monasteri del deserto giudaico e incontrò i monaci nel Sinai. Anche dopo essere tornato in Asia Minore rimase in contatto con i severi e rigorosamente impostati seguaci di

¹ Cf. GIOVENALE, *Satire* X, 356. Prima, la frase simile veniva attribuita a Thales di Mileto: «*τίς εὐδαίμων, ὁ τὸ μὲν σῶμα ὑγιής, τὴν δὲ ψυχὴν εὐπορος, τὴν δὲ φύσιν εὐπαιδευτός*», Diogene Laertios, *Lives of Eminent Philosophers* I,37, ed. R. D. Hicks (cit. del giorno 31.10.2019, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D1%3Achapter%3D1>).

Eustazio di Sebaste². Basilio fu affascinato dall'idea di realizzare l'ideale dell'amore fraterno cristiano e quindi scelse di andare a vivere in solitudine con alcuni suoi amici. Questo progetto di comunità monastica era fondato su una base evangelica, cioè sull'insegnamento di Gesù Cristo³: per Basilio quindi non vi era contrasto tra vita monastica e vita cristiana, poiché entrambe hanno una vocazione comune⁴.

L'insegnamento ascetico di Basilio è strettamente legato alla tradizione dell'ascetismo comunitario di Pacomio⁵. Come Pacomio, anche Basilio era un sostenitore dei cenobiti⁶. Tuttavia, a differenza delle popolose comunità di Pacomio, le comunità fondate da Basilio saranno meno numerose e quindi in grado di mantenere una grande vicinanza spirituale tra i fratelli e di stabilire una convivenza non tanto sulla disciplina ma sulla fiducia e sul servizio reciproco⁷. Le comunità di Basilio, sia maschili sia femminili, non vagavano nei deserti o in terre disabitate, ma piuttosto si situavano vicino alle città e ai villaggi, formando persino un'intera città monastica vicino a Cesarea di Cappadocia, chiamata Basiliade: questa nuova realtà della chiesa concretizzava la riforma monastica di Basilio⁸.

La prima comunità cristiana di Gerusalemme fu riferimento e ispirazione per Basilio. Da essa, in qualità di ideale forma cristiana della vita comunitaria (*κοινωνία*), attingevano i modelli di comportamento⁹. Perché questo tipo di comunità attraeva i cristiani? Come detto prima, c'era stata una

² Cf. J. POUCHET, *Basile et la tradition monastique*, p. 131, 135.

³ Cf. L. CREMASCHI, *La vita comune secondo Basilio*, in: *Basilio tra Oriente e Occidente*. Convento internazionale "Basilio il Grande e il monachesimo orientale", Cappadocia, 5-7 ottobre 1999 a cura della Comunità di Bose, Magnano 2001, pp. 94-98.

⁴ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Maredsous 1949, p. 3.

⁵ Cf. J. POUCHET, *Basile et la tradition monastique*, p. 133.

⁶ Cf. G. PENCO, *Cenobitismo*, in: DES, vol. 1, Città Nuova Editrice, Roma 1990, pp. 495-498.

⁷ Cf. P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de St. Basile de Cesaree*, p. 325.

⁸ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 129.

⁹ Cf. T. ŠPIDLIK, M. TENACE, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Lipa, Roma 2007, p. 259.

svolta che aveva trasformato il concetto di ‘fuga dal mondo’, della tradizione anacoretica egiziana, nell’idea di ‘tornare alla gente’. A tal proposito, Basilio, nella *Regola ampia* 3, così si esprime:

«Quindi, qualcuno non sa che l’uomo è una creatura gentile e socievole (*ἡμερον καὶ κοινωνικόν*) e non selvaggia e solitaria (*καὶ οὐχὶ μοναστικόν, οὐδὲ ἄγριον*)? Niente, infatti, è così proprio alla nostra natura come il comunicare l’uno con l’altro, l’aver bisogno l’uno dell’altro e l’amare chi è della nostra stirpe. Siccome dunque il Signore stesso ci ha dato in anticipo i semi, è ovvio che ricerchi poi anche i frutti che da essi provengono, dicendo: “Vi do un comandamento nuovo, che vi amiate gli uni gli altri (Gv 13, 34)”¹⁰.

La considerazione che l’uomo è una creatura «mite ... e socievole» (*ἡμερον ... καὶ κοινωνικόν*) Basilio la prende probabilmente da Aristotele, che lo usa p. es. nella sua *Historia animalium* I, 1, 488 a («l’uomo è classificato fra gli animali “sempre miti” (*ἡμερα*)»), similmente nell’*Ethica eudemia* VII, 10, 1242 a [«l’uomo è un animale socievole (*κοινωνικόν*), ...non solitario» (*ὄχι μοναστικός*)»]. Nell’*Asceticon* per ‘solitario’ Basilio usa l’aggettivo *μοναστικός* (p. es. *Regole ampie* 7, 932 c), che certo non era ancora un termine tecnico, perché anche del leone, secondo Basilio, può dirsi che vive in modo *μοναστικόν* (cf. *Hexaemeron* 1, 192 c)¹¹.

Lisa Cremaschi sottolinea che è questo l’unico passo in cui ricorre l’aggettivo ‘monastico’; mai viene invece impiegato il termine ‘monaco’. L’*Asceticon* non conosce in effetti alcun termine tecnico per designare colui che vive stabilmente in una comunità. Si parla normalmente di ‘cristiani’, qualche volta di ‘fratelli’, raramente di ‘asceti’¹².

¹⁰ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 3 (917a), in: Basilio, *Opere ascetiche*, traduzione italiana di Maria Benedetta Artioli, edizione, introduzione, note di Umberto Neri, Unione Tipografico-Editrice Torinese (prima edizione stampata 1980), De Agostini Libri S.p.A, prima edizione eBook Novara 2013, p. 203; PG 31, coll. 917 a.

¹¹ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 281.

¹² Cf. BASILIO DI CESAREA, *Le Regole. «Regulae fusius tractatae». «Regulae brevius tractatae»*, Introduzione, traduzione e note a cura di Lisa Cremaschi della Comunità di Bose, Edizioni Qiqajon, Magnano (VC) 1993, p. 85, n. 101.

Anna M. Silvas osserva che nella traduzione latina di Rufino d'Aquileia della *Regola ampia* 3, parlando della natura umana, il termine originario «*μοναστικόν*» (solitaria) viene sostituito da «*ferum*» (selvaggia)¹³. Questa traduzione latina modifica l'originario pensiero di Basilio, il quale sottolinea che l'uomo possiede una natura sociale e comunitaria. A. M. Silvas aggiunge che anche negli altri scritti (p. es. *Omelia pronunciata in tempo di carestia e siccità*, PG 31, 325 a) Basilio esorta i suoi ascoltatori alla generosità, ricordando loro che anche gli animali sono sociali e comunitari per natura¹⁴.

L'uomo visto da Basilio come gentile e socievole, non selvaggio e solitario, col potere di comunicare e, con il bisogno l'uno dell'altro e di amare le altre persone, ha ricevuto da Cristo sia il potere di adempiere alla volontà del Signore, sia il comandamento dell'amore reciproco (cf. Gv 13, 34). Nell'ottica dell'antropologia di Basilio la natura stessa dell'uomo lo spinge alla vita in comunità. Questa propensione naturale della natura umana per la vita sociale viene rafforzata dal precetto di Cristo.

Secondo la tradizione della solitudine monastica il candidato si presentava all'anziano dicendo: "sono venuto per pregare"; invece, secondo lo stile di vita comunitario, il candidato giungeva a Basiliade con l'intenzione di "cercare l'amore (*caritas*)". E questo non significa che Basilio non fosse un uomo di preghiera, ma al contrario l'intento era quello di convogliare tutti gli sforzi del monaco nell'amore verso il suo confratello¹⁵. Ecco perché proprio la *caritas* nella comunità diventa una forma di vocazione cristiana alla santità. Questa idea, recepita dai cristiani poiché intrinsecamente evangelica, ha esercitato una forte attrazione sulla comunità di Basilio.

¹³ A. M. SILVAS, *The Asketicon of St. Basil The Great*, Oxford Early Christian Studies, vol. 15, University Press, Oxford 2005, p. 172: «*RBas. 2. 61: quoniam humanum animal et communicabile homo est et non agreste aliquod ac ferum. For Basil's 'monastic' (= 'solitary'), Rufinus has exchanged a synonym for 'wild'*».

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Cf. L. CREMASCHI, *La vita comune secondo Basilio*, p. 93.

Con Basilio, la *caritas* divenne il fondamento della vita della comunità¹⁶. Pertanto, è stato l'amore del prossimo che ha spinto i monaci di Basilio a pregare insieme, lavorare e servire i poveri, non trascurando il lavoro fisico attraverso il quale potevano servire i fratelli¹⁷.

Oltre alla *caritas*, attraverso la comunità il cristiano riceveva la vera conoscenza e diveniva uno gnostico ortodosso, idea che apparteneva a Clemente di Alessandria e Origene e che trova posto anche nei pensieri di Basilio. Attraverso la gnosi comunitaria il cristiano si arricchisce spiritualmente¹⁸. La vita comune è concepita come condivisione di uno scopo, di doni e carismi diversi, non solo uniti in un corpo, come nello Pseudo-Macario, ma nel servizio reciproco, nell'ordine, per formare l'armonia del mondo circostante. Basilio citerà questo concetto di ordine, di disciplina (*εὐταξία*) sette volte nell'*Asceticon*. Questo termine, che attiene originariamente alla sfera militare, viene utilizzato per sottolineare il fatto che dall'osservanza della disciplina deriva la sicurezza di tutto il corpo¹⁹.

La comunità di Basilio è un percorso verso l'eccellenza al di là di una regola monastica e senza la figura istituzionalizzata di un superiore²⁰. L'unico statuto per i monaci è la Sacra Scrittura e il superiore, come nel monachesimo egiziano, è un ministro ordinario che non può fare nulla da solo. Il suo ministero consiste nell'interpretare il vangelo e la volontà di Dio e svolge la funzione tecnica dell' 'occhio'²¹. Basilio di Cesarea sostenne che la 'vita comunitaria' (*ἀδελφότης*) aiuta a lottare più efficacemente contro i difetti e praticare le virtù, creando così maggiori opportunità per l'attuazione del Vangelo.

¹⁶ *Ibid.* p. 103.

¹⁷ Cf. S. BATRUKH, *Model hristianskogo zhittya u tvorah Vasilia Velikogo*, pp. 108-111.

¹⁸ Cf. V. ALEKSIYCHUK, *Nastjyatel jak duhovny otec*, p. 37.

¹⁹ Cf. L. CREMASCHI, *La vita comune secondo Basilio*, p. 101.

²⁰ Cf. J. GRIBOMONT, *Les commentaires d'Adalbert de Vogüé et la grande tradition monastique*, in: *Commentaria in S. Regulam I*, a cura di J. Gribomont, Roma 1982, p. 128.

²¹ Cf. V. ALEKSIYCHUK, *Nastjyatel jak duhovny otec*, p. 43.

A sua volta, la carità richiede l'organizzazione di uno stile di vita comunitario. In partenza dal mondo, un cristiano non dovrebbe 'separarsi' (*μονάζειν*) da coloro che hanno lo stesso obiettivo di piacere a Dio²².

2.1.1. L'amore a Dio – *anachoresis*

Sembrerebbe che l'allontanamento spontaneo dal mondo non dovesse essere attraente per i pensatori greci, poiché il termine cosmo (*κόσμος*) nel pensiero greco classico esprime armonia, ordine, bellezza: valori altamente positivi e desiderabili²³. Oltre a questa filosofia, Basilio conosce pure la doppia concezione biblica sul mondo, come buona creazione di Dio, ma anche come luogo del peccato²⁴.

Per capire bene il significato del distacco dal mondo si deve osservare quale significato Basilio attribuisca ai termini *kosmos*, *kosmikos*. Nelle sue opere questo termine ha un doppio significato, positivo e negativo.

Il primo significato del termine 'cosmo' si rileva nelle sue *Omellie sull'Esamerone*. In quest'opera Basilio spiega la creazione divina secondo Gen 1. Dio ha creato questo mondo: in modo razionale (necessario, ben pianificato, armonizzato), *ex nihilo*, come un organismo vivente, un'immagine di Dio che possa portare – attraverso la contemplazione – all'ammirazione di Dio stesso²⁵. Così il cosmo viene considerato come un segno di Dio, nel quale le anime possono esercitare se stesse e prepararsi così

²² Cf. E. AMAND DE MENDIETA, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, "Revue de l'histoire des religions" 152/1 (1957), p. 35.

²³ Cf. T. ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, Tipografia poliglotta della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1985, p. 177.

²⁴ Sulla concezione ascetica della fuga di questo mondo cf. anche: EPITTETO, *Dissertationes ab Arriano digestae* III, 22, 47-48, a cura di H. Schenkl, Lipsiae 1916, p. 302; Z. ALSZEGHY, *Fuite du monde*, in: DS, vol. 5, Paris 1964, pp. 1575-1605; F. SESÉ, *Fuga mundi* in: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. 2, a cura di E. Ancilli, Città Nuova Editrice, Roma 1990, pp. 1062-1063.

²⁵ Cf. A. FYRIGOS, *Filosofia patristica e bizantina*. vol. I. *Dalle origini dell'era cristiana alle lotte iconoclastiche*, Ed. PUA, Roma 2002, pp. 123-128.

a trovare Dio. Basilio paragona questa via delle anime nel cosmo all'esperienza di Mose, il quale viene purificato per raggiungere la contemplazione (*θεωρία τῶν ὄντων*), e così diventare uguale agli angeli, perché la sua conoscenza non era umana, ma spirituale²⁶.

Dal punto di vista morale e ascetico il cosmo, come luogo dove opera l'uomo peccatore, il quale collabora con il diavolo, è un mondo inteso come una dimensione del peccato (cf. Gv 1, 29; 1 Cor 7, 31; Rm 5, 12; 1 Gv 5, 19; Ef 6, 12) e viene considerato da Basilio in senso negativo. Il vescovo di Cesarea, interpretando nel *Regola ampia* 32 il passaggio di Luca 14, 26, fa appello ai suoi frati di fare la differenza, secondo la Scrittura (secondo At 4, 32), fra coloro che fanno parte della fraternità cristiana e quelli che ne sono fuori. Alla stregua dei familiari, sono considerati «se vivono secondo Dio» e «fanno la volontà di Padre» (Mt 12, 50). Se invece sono coinvolti «nella vita profana», «disprezzano i comandamenti di Dio e tengono per nulla l'opera della pietà», secondo Basilio «non c'è nulla in comune fra loro e noi che ci studiamo di realizzare ciò che è degno e ciò che rende assidui al Signore senza distrazione²⁷. Nella stessa regola Basilio afferma che il cristiano si deve staccare dal ricordo della vita passata. Se la forza per compiere il beneplacito di Dio ha la sua sorgente nella «memoria» dei suoi benefici, non c'è più pericoloso incitamento al male che la «memoria» delle cose del mondo [Basilio sviluppa simile pensiero anche nella *Regola ampia* 5 (921 c - 924 a)].

La separazione essenziale, l'anacoresi richiesta a ogni discepolo del Signore, è il rendersi estranei al peccato, al mondo che è in noi e che rifiuta accoglienza allo Spirito santo (cf. *Regole ampie* 5), è la rinuncia all'uomo vecchio, alla propria vita, di cui si tratta nella *Regole ampie* 8. In questo consiste l'anacoresi.

²⁶ Cf. K. KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA, *The Concept of the Cosmos according to Basil the Great's «On the Hexameron»*, "Studia Pelplińskie" 48 (2016), pp. 161-169.

²⁷ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 32, ed. UTET / De Agostini, p. 244.

L'abitare in disparte, poi, insieme a chi si propone l'identico fine di cercare ciò che piace a Dio, di vivere secondo il Vangelo, è di ausilio nel condurre la buona battaglia contro il mondo che abita nel cuore di ogni credente. Ritirarsi (*anachoresis*) dal mondo non significa venirne fuori fisicamente, bensì strappare l'anima dal suo sentire conforme al corpo²⁸.

Nella *Regola ampia* 6, alla domanda «Come sia necessario vivere appartati», Basilio *in primis* si riferisce al testo di Prov 22, 24 («Non essere compagno dell'uomo furioso e non abitare insieme all'amico iracondo, perché non avvenga che tu impari le sue vie e procuri lacci all'anima tua») e al testo della 2 Cor 6, 17 («Uscite di mezzo a loro e separatevi, dice il Signore»)²⁹.

I due testi biblici per Basilio si riferiscono alla stessa necessità, l'allontanamento dalle persone che disprezzano Dio e l'osservanza dei suoi comandamenti. Ma la separazione essenziale, quella di cui ogni altra eventuale separazione non è che conseguenza, o presa di coscienza, si attua pur sempre nel Battesimo. È in forza di esso che, divenuti figli di Dio, si è estraniati dal mondo e distaccati da ogni impurità. Successivamente, nella stessa regola Basilio continua:

«Per non ricevere dunque, né attraverso gli occhi né attraverso le orecchie, alcun incentivo al peccato, e per evitare di assuefarci ad esso senza avvedercene, e affinché non permangano nell'anima – a rovina e perdizione – quasi le forme e le impronte delle cose viste e udite, e affinché ci sia possibile perseverare nella preghiera, restiamo prima di tutto separati quanto all'abitazione»³⁰.

Ogni cristiano dovrebbe mantenere la distanza dal mondo pieno di peccato, perché distrae la mente da Dio e allontana dalla vita evangelica. Mentre il discepolo del Signore, secondo Basilio, deve ricevere l'impronta e la forma (*τύποι ... χαρακτῆρες*) della dottrina evangelica, e si definisce come

²⁸ Cf. L. CREMASCHI, *Basilio di Cesarea, Le Regole*, p. 96, n. 149.

²⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 6 (925 a), ed. UTET / De Agostini, p. 208.

³⁰ Cf. *Ibid.*; PG 31, col. 925 b.

colui che è «modellato» (*τυπούμενος*) solo su ciò che vede e ode nel Cristo. Del resto, come la consuetudine con la parola di Dio ce ne imprime la forma nell'anima, così la consuetudine mondana ci imprime immagini e forme di pensiero aliene dal Vangelo. Il distacco è l'inizio della conversione, perché impedisce di vedere o ascoltare ciò che può spingere al peccato e, inconsapevolmente, ad abituarsi ad esso³¹.

Il cristiano, battezzato nella morte di Cristo, morendo al peccato, a se stesso e al mondo, riceve nel cuore, nella parola, nell'opera – come la cera della scultura – l'impronta e la forma dell'insegnamento del Signore nostro Gesù Cristo. Il cristiano è un uomo che si lascia plasmare dalla parola del Signore; questo è il senso profondo della meditazione delle Scritture³².

Nello stesso brano delle *Regole ampie* 6 Basilio parla dei cattivi costumi della vita precedente, prima della conversione al Cristianesimo, costumi consolidati da lungo tempo, tanto da creare nell'uomo la forza di una disposizione naturale (*ἔθος ... φύσεως*). Come nota U. Neri, questa frase, che rimanda all'accostamento e alla contrapposizione di *ἔθος a φύσις*, è frequentissima in Aristotele, particolarmente nell'*Etica nicomachea*; concetto già noto anche nell'antichità greca, come dimostra il proverbio «l'abitudine è una seconda natura» (*δευτέρα φύσις*). Per tergere queste macche del peccato Basilio consiglia qui «la preghiera operosa (*φιλόπονος*) e l'assidua meditazione dei voleri di Dio»³³.

Si osserva che il termine cosmo nei testi delle regole ascetiche riflette un certo significato morale, quindi per Basilio l'ascetico distacco dal mondo viene considerato come una lotta contro la passione, che si oppone alla volontà di Dio.

³¹ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 283, aggiunge, che questo tipo di pensieri si vede in Basilio anche *De baptismo* 1541 d e in *Regulae morali* LXXX 1 (860 c).

³² Cf. L. CREMASCHI, *Basilio di Cesarea, Le Regole*, p. 96-97, n. 153.

³³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 6 (925 b), p. 208; U. NERI, ed. UTET / De Agostini, p. 283.

Nelle *Regole brevi* Basilio afferma che il cosmo è tutto ciò che sfugge alla devozione e si oppone alla spiritualità e alla religiosità dell'uomo, costruendo un sistema di valori umani che ignorano Dio³⁴.

Nelle *Regole ampie* 5, Basilio lo paragona alla preoccupazione dell'uomo sposato che si prende cura delle cose terrene per compiacere la moglie piuttosto che Dio, come se il matrimonio divenisse il luogo delle cure materiali in contrasto con il mondo spirituale³⁵. Gribomont fa inoltre riferimento alle *Regole ampie* 41 in cui Basilio identifica la sfera dell'egoismo umano con il *kosmos*³⁶, il mondo dal quale il cristiano deve fuggire³⁷ rinunciando a se stesso, ai propri voleri, ai propri desideri e facendo al contrario ciò che gli viene chiesto di fare.

Dopo che Basilio ebbe creato uno stile di vita comunitario, i frati cominciarono a percepirsi come coloro che hanno lasciato il mondo e le persone che sono fuori, che non vivono nella comunità cenobitica, erano definite 'persone dall'esterno', 'secolari', 'laici', indicando così il fatto che l'anima umana che vive nel *kosmos* si separa dalla memoria di Dio, perdendo l'opportunità di rallegrarsi e gioire nel Signore, di godere delle Sue parole, addirittura abituandosi a disprezzare e dimenticare il giudizio di Dio³⁸.

³⁴ Cf. J. GRIBOMONT, *Un aristocrate révolutionnaire, eveque et moine: saint Basile*, in: *Saint Basile: Évangile et Église*, Mélanges, vol. I, Abbaye de Bellefontaine 1984, pp. 73-78.

³⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 5: «Bisogna dunque che, chi vuole veramente seguire Dio, si sciolga dai vincoli dell'attaccamento alla vita: e questo si attua col separarsi totalmente dai costumi antichi e col dimenticarli. Poiché se noi non ci estraniassimo e dalla parentela carnale e dalla partecipazione a questa vita, come gente che, col suo modo di essere, trasmigra verso un altro mondo», ed. UTET/ De Agostini, p. 205.

³⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 41: «È stato dimostrato che è cosa sconveniente darsi da sé il permesso di fare qualcosa: allo stesso modo è riprovevole non accettare quanto sia stato deciso da altri. Ma se uno avesse un lavoro e l'esercizio di questo non piacesse alla fraternità, lo rigetti prontamente, mostrando di non avere nell'intimo alcuna passione per tutto ciò che è nel mondo», ed. UTET/ De Agostini, p. 311.

³⁷ Cf. J. GRIBOMONT, *Mistique et Orthodoxie*, in: *Saint Basile: Évangile et Église*, Mélanges, vol. I, Abbaye de Bellefontaine 1984, p. 81.

³⁸ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 6: «A motivo poi del tumulto e delle occupazioni che la vita comune suole ingenerare, essa è sottratta alla preziosissima memoria di Dio, cosicché arreca danno alla sua capacità di esultare, di rallegrarsi in Dio, di godere del Signore, di essere presa dalla dolcezza delle sue parole. Non potrà dire: Mi sono ricordato di

Pertanto, il cenobita basiliano in fuga dal *kosmos*, si allontana dal diavolo e dalle passioni corporee, rinuncia alla vergogna segreta (2 Cor 4, 2), ma soprattutto rinuncia a se stesso, ripudiando l'uomo precedente con le sue azioni (Col 3, 9) e liberandosi dai legami col mondo che potrebbero danneggiare le intenzioni della piet ³⁹. Basilio usa un interessante sinonimo della classica *fuga mundi* monastica, cio  *anachoresis* (*tis amartias e anahorisis*) vale a dire: allontanamento dal peccato, desiderio di liberarsi da tutti gli ostacoli alla salvezza, che tutti possono e dovrebbero esercitare⁴⁰.

Da ci  si evince che il *kosmos* per Basilio non   solo la realt  della societ  fuori dalla comunit  cristiana, ma una forma mentale che distrae dalla memoria di Dio⁴¹. La societ  da cui fugge il cristiano   quella delle 'persone vuote e spensierate'⁴².

Basilio vuole conciliare ci  che gli eremiti consideravano incompatibile: vivere con le persone, obbedire alle persone e allo stesso tempo rimanere soli con Dio.

Dio e ho gioito, e: Come sono dolci al mio palato le tue parole, pi  del miele alla mia bocca. Si abitua anzi a un totale disprezzo e oblio dei giudizi di Dio: e non potrebbe patire male maggiore n  pi  letale di questo», ed. UTET/ De Agostini, p. 241.

³⁹ *Regole ampie* 8: «Prima di tutto infatti rinunziamo al diavolo, e alle passioni della carne – noi che abbiamo rigettato le turpitudini occulte – e alle parentele carnali e alle amicizie umane e a quella consuetudine di vita che si oppone all'integrit  del Vangelo della salvezza. E, cosa pi  necessaria ancora,   a se stesso che rinuncia chi si spoglia dell'uomo vecchio con le sue azioni, di quell'uomo vecchio che si corrompe conformandosi alle concupiscenze ingannatrici», ed. UTET/ De Agostini, p. 247.

⁴⁰ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 7: «L'abitare dei fratelli insieme   perci  stadio in cui lottare, via sicura per progredire, e continuo esercizio e meditazione dei comandamenti del Signore. E il suo scopo   la gloria di Dio, secondo il comando del Signore nostro Ges  Cristo che ha detto: Cos  risplenda la vostra luce davanti agli uomini, in modo che vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre nostro che   nei cieli. E tale vita mantiene vivi i caratteri distintivi dei santi di cui gli Atti parlano e dei quali sta scritto: Tutti i credenti erano riuniti insieme e allevano tutto in comune; e ancora: La moltitudine dei credenti era un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva suo ci  che gli apparteneva, ma fra loro tutto era comune», ed. UTET/ De Agostini, p. 246.

⁴¹ Cf. T. SPIDLIK, *Il monachesimo secondo dell'Oriente cristiano*, p. 187.

⁴² BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 6: «Rinnegamento di s    il perfetto oblio delle cose passate e la rimozione delle volont  proprie, cosa che, a chi permanga nella indifferente convivenza degli uomini,   difficilissima da realizzarsi, per non dire assolutamente impossibile», ed. UTET/ De Agostini, p. 240.

La comunità ideale per Basilio è l'esempio della chiesa primitiva di Gerusalemme: «la comunità aveva un cuore e un'anima sola» (At 4, 32). Perché coloro che vivono nella comunità e nell'unanimità si allontanano (*anachoresis*) dal peccato che divide: invidia, offese, controversie e divisioni, perché tutto proviene da un'unica causa: la mancanza di amore per Dio e per l'altro.

2.1.2. La persona e il ruolo del superiore nella comunità

Nelle comunità basiliane, la funzione del superiore ha alcune caratteristiche distintive diverse da quelle della tradizione egiziana e non corrisponde alla figura dell'abate nella tradizione benedettina. Il punto di vista di Basilio su tale ruolo si sviluppa sotto l'influenza della sua esperienza concreta nella gestione della comunità⁴³. Partendo dalla metafora biblica di s. Paolo espressa in 1 Cor 12-13, Basilio ripete che la comunità cristiana è un corpo, il quale deve avere una testa, la cui funzione in relazione ai confratelli è paragonabile al ministero di Gesù presso i suoi apostoli:

«L'esempio del Signore infatti ci guida a questo, poiché egli non ha sdegnato di lavare i piedi dei suoi discepoli, né costoro hanno osato opporsi (cf. Gv 13, 5). Anzi, anche Pietro, che in un primo momento, per la grande riverenza, non aveva accettato, subito si mutò e ubbidì, appena gli venne insegnato come sia pericolosa la disubbidienza (cf. Gv 13, 8). Non deve dunque temere il suddito di venir meno all'umiltà cui mira, se gli avviene di essere servito dal maggiore. Il servizio gli è offerto, infatti, per dargli un insegnamento e un esempio più efficace o anche spesso per un motivo di necessità. Dimostri dunque l'umiltà ubbidendo e imitando l'esempio; non dia, col resistere, prova di orgoglio e di arroganza sotto apparenze di umiltà. Poiché il contraddire manifesta indipendenza e insubordinazione. Dunque, è piuttosto una dimostrazione di gonfiezza e di disprezzo, anziché di umiltà e ubbidienza in tutto»⁴⁴.

⁴³ Cf. V. ALEKSIYCHUK, *Nastojatel jak duhovnij otec*, p. 39; P. FEDWICK, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Wipf and Stock Publishers, New York 1979, p. 41.

⁴⁴ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 31 (PG 31, coll. 993 bc), ed. UTET / De Agostini, p. 243-244.

L'esempio più importante per Basilio è quello offerto dal Signore, descritto in Gv 13, 5-8, che come superiore di tutti, mostra agli altri, anche ai superiori ecclesiastici di tutti i tempi, che governare come ministro significa servire gli altri, così come serviva Gesù stesso, che lava i piedi ai suoi discepoli. È caratteristico di Basilio portare l'esempio di Pietro alla lavanda dei piedi, per sottolineare la necessità dell'obbedienza «in tutto» (cf. *Regole ampie Prooem.* [893 c]), e il dovere di sottomettersi anche all'onore rescoci da un fratello o da un superiore (cf. *Regole brevi* 161 [1188 b]; *Regole brevi* 301 [1296 b]). Non bisogna fare come Pietro, che con ardente umiltà ricusava il servizio che gli rendeva il Signore Dio e maestro.

Umberto Neri, a proposito di questo tipo di diaconia dei superiori sull'esempio di Cristo, riporta l'unico apoftegma riportato sotto il nome di Basilio, significativo e in un certo senso vero, anche se evidentemente leggendario: «Un anziano raccontava che san Basilio, recatosi un giorno in un cenobio, dopo aver fatto ai monaci la consueta istruzione, chiese al superiore: “Hai qui un fratello ubbidiente?”. Gli disse: “Sono tutti servi tuoi, Signore, e si impegnano per conseguire la salvezza”. Ma egli insistette: “Ne hai davvero uno ubbidiente?”. L'altro gli presentò un fratello, e da lui Basilio si fece servire a tavola. Dopo il pranzo, il fratello gli porse l'acqua per lavarsi, e san Basilio gli disse: “Vieni, ora ti porgo io l'acqua perché tu ti lavi”. Il fratello acconsentì a lasciarsi versare l'acqua da lui. Gli disse ancora il vescovo: “Quando entro nel santuario, vieni, che ti farò diacono”. E, avendo colui fatto così, lo ordinò prete, e per la sua obbedienza, lo prese con sé nel palazzo episcopale»⁴⁵.

Così la funzione del superiore ecclesiastico è avere cura dei fratelli – cioè servire a molti (cf. *Regole ampie* 30 [992 d- 993 a]) – è costruita non

⁴⁵ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 295; *Apophthegmata Patrum*, PG 65, col. 137 bc; traduzione italiana L. MORTARI, *Vita e detti dei Padri del Deserto*, vol. I, Roma 1975, p. 152.

sulla superbia del diavolo (cf. 1 Tm 3, 6), ma sulla beatitudine promessa agli umili (cf. Mt 5, 3) e ha come finalità aiutare il discepolo a riconoscere il pericolo nella vita spirituale⁴⁶, a superare la propria volontà e giungere alla perfezione⁴⁷. Già nelle *Regole Morali* non si parla di obbedienza, non si fa distinzione tra frati e laici, poiché il dovere fondamentale è l'osservanza dei comandamenti di Dio, anche se Basilio sottolinea l'importanza del sostegno e della correzione fraterna, indispensabile per la crescita congiunta nella perfezione. Pertanto, il superiore nella comunità svolge solo una funzione 'tecnica', e la regola principale è la perfetta obbedienza a ciascuno dei comandamenti divini, con un'enfasi sull'amore fraterno e sulla correzione. Ma è comunque difficile attuare concretamente questo comportamento nella comunità, quindi in pratica questa funzione della correzione è assolta dal superiore⁴⁸.

Basilio indica un termine specifico al capo della comunità cenobitica, chiamandolo *ὁ προεστὸς* (colui che presiede)⁴⁹. Per Basilio *ὁ προεστὸς* è il ministro della comunità che non può fare nulla da se stesso ma deve interpretare il Vangelo e la volontà di Dio, vigilando sulle parole che proferisce per non contraddire in nulla la volontà di Dio⁵⁰. Detto questo, si comprende che il suo compito è abbastanza diverso da quello degli eremiti egiziani: egli consiglia ai frati di cercare l'insegnamento delle parole del

⁴⁶ Cf. D. WACŁAWIK, *Uświęcenie człowieka w nauczaniu świętego Bazylego Wielkiego*, Poznań 1995, p. 81.

⁴⁷ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 44 (1029 c), ed. UTET / De Agostini, p. 243 (cf. 1 Cor 9, 15; 1 Cor 14, 30, At 11, 2; 14, 27; 15, 12).

⁴⁸ Cf. J. GRIBOMONT, *Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand*, p. 198; 204.

⁴⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 30 (992 d- 993 a): «La dignità in cui è posto non faccia montare in superbia il preposito, perché non gli avvenga di decadere egli stesso dalla beatitudine promessa agli umili o, gonfiato dall'orgoglio, di incappare nella condanna del diavolo. Sia invece persuaso di questo, che cioè avere la cura di molti vuol dire servire a molti», ed. UTET / De Agostini, p. 243.

⁵⁰ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 98: «Nei confronti di Dio, come servo di Cristo ed economo dei misteri di Dio (1 Cor 4, 1), temendo che non gli avvenga di dire o determinare qualcosa che sia contro la volontà di Dio attestata dalle Scritture e di essere così trovato falso testimone di Dio o sacrilego, se introduce qualcosa di estraneo alla dottrina del Signore, oppure tralascia qualcosa di ciò che piace a Dio», ed. UTET / De Agostini, p. 344.

λόγιον non nell'abba-anziano ma direttamente nelle Sacre Scritture. Se ne deduce che il *προεστὼς*, spiegando il Vangelo ai frati, non ha una forte autorità, ma è piuttosto colui che ha letto o compreso meglio il significato delle Scritture⁵¹. Egli non può in alcun caso pretendere di essere il capo della comunità perché Cristo è il capo della comunità dei cristiani; è piuttosto definito come un umile 'occhio' che vede i bisogni dei fratelli. Perciò diviene un modello non di autorità ma di ministero, per ottenere il quale si devono amare le Sacre Scritture e i fratelli con amore materno, mostrare attitudini di guaritore spirituale e di servitore⁵².

Basilio distingue tra due tipi di *προεστὼς*. Il primo è l'assemblea dei superiori, un organo che vigila sulla moderazione di ciascuno, determina la misura di ciò che si può esigere, stabilisce punizioni e trasgressioni. Il secondo tipo è l'unico superiore della comunità⁵³. Pertanto da tutto ciò possiamo dedurre che per Basilio questa figura non è speciale in quanto possiede il carisma di governare sui propri confratelli – tant'è che potrebbe persino non avere alcuna qualità di leader – ma piuttosto perché assicura l'unità della comunità monastica. D'altra parte, Basilio cerca di non ridurre il governo a una dimensione puramente funzionale, ma sottolinea che il *προεστὼς* ha bisogno dell'ausilio dello Spirito Santo, cercando di armonizzarne funzione e carisma⁵⁴.

Basilio parla delle caratteristiche individuali del superiore anzitutto nelle *Regole ampie*, sottolineando che il *προεστὼς* dovrebbe essere, secondo il comandamento evangelico, un modello per i confratelli e occuparsi di loro ad ogni livello dell'attività umana: nel lavoro, nella preghiera, e quindi curando lo sviluppo morale delle persone a lui affidate (cf. *Regole ampie* 29;

⁵¹ Cf. V. ALEKSIYCHUK, *Nastojatel jak duhovniy otec*, p. 40.

⁵² Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 30 (993 a): «Sia invece persuaso di questo, che cioè avere la cura di molti vuol dire servire a molti», ed. UTET / De Agostini, p. 243.

⁵³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 134; 135; 136, ed. UTET / De Agostini, p. 358-359.

⁵⁴ Cf. H. DELHOUGHNE, *Le cenobitisme basilien*, RAM XLVI (1970), pp. 20-22.

30). Allo stesso tempo, il vescovo di Cesarea fa notare che l'esercizio della funzione di superiore dovrebbe assumere la forma della cura (*ἐπιμέλεια*) dei fratelli e del servizio (*ὕπηρεσία*) verso di loro, secondo il principio: «prendersi cura di molti mezzi servendo molti» (cf. *Regole ampie* 29), e dovrebbe essere percepito nei termini del servizio a Cristo stesso (cf. *Regole ampie* 30). Inoltre, il padre della Cappadocia usa un termine servizio (*ὕπηρετήμα*), sottolineando così che il ruolo del *προεστῶς* non si limita solo alla gestione efficiente o anche a una gestione sacrificale, ma dovrebbe includere la guarigione (*θεραπεία*), in questo caso intesa a livello emotivo, psicologico, spirituale e morale.

Tra le funzioni di un superiore terapeutico, Basilio cita, tra l'altro, curare tutte le passioni, cercare di migliorare la condotta dei fratelli e rimproverare gentilmente (cf. *Regole ampie* 43, 2). Allo stesso tempo, raccomanda un'attenta osservazione della vita di tutta la comunità, l'analisi dell'ambiente e la previsione dei possibili problemi che possono sorgere nell'area delle relazioni interpersonali. Dovrebbe essere un elemento necessario, complementare all'ambito delle attività del superiore quindi non solo sforzarsi di riconoscere le condizioni individuali dei confratelli, curando le loro ferite, ma anche agire per la loro autentica crescita personale e di tutta la comunità (cf. *Regole ampie* 43, 2), destinando il lavoro a ciascuno secondo le sue capacità (cf. *Regole ampie* 43, 2).

Pertanto Basilio considerava che il superiore non amministrasse la comunità, ma la conducesse a Dio plasmando le persone dei frati (cf. *Regole ampie* 54), agendo come medicina-guaritrice delle anime (*θεραπεία τῶν ψυχῶν*), eliminando gli eccessi e supplendo alle mancanze (cf. *Regole ampie* 55, 1) e facendo del bene a chi fosse inquinato (cf. *Regole ampie* 55). In questo modo, il superiore esegue il comando di Gesù di guarire le ferite (spirituali) attraverso la paternità spirituale. Tra le misure terapeutiche, cioè l'insieme di sanzioni ammissibili applicate dal superiore, Bazyli nelle *Regole ampie* 29; 45 e 51 includeva: attività che richiedono umiltà (per le persone

inclinati all'orgoglio), l'ordine del silenzio (per i loquaci), veglie di preghiera (per coloro che dormono troppo a lungo), duro lavoro (per i pigri), digiuno (per i golosi), isolamento (per quelli che mormorano).

L'insieme delle pene prescritte dal superiore evidenziano come la funzione di superiore sia finalizzata alla cura di specifici difetti caratteriali («debolezze dell'anima» – ἀρρωστία τῆς ψυχῆς; cf. *Regole ampie* 51) dei singoli membri della comunità. Queste cure terapeutiche non sono affatto sanzioni che violano la dignità umana, perché come sottolinea Basilio, esse hanno carattere di misericordia, cura e servizio alla salvezza dell'anima (*Regole ampie* 52).

La definizione completa della funzione di superiore si basa, secondo le opinioni di Basilio descritte nell'*Asceticon*, sull'attuazione di attività medico-terapeutiche: il ministero della parola è stato definito da lui con allocuzioni come: «usare strumenti medici» (cf. *Regole ampie* 48, 49), «medicina» che consente di controllare le passioni «come sono i malati trattati» (cf. *Regole ampie* 51).

Basilio focalizzava il compito del ministero anche nell'esegesi della Parola di Dio, cioè dare ai suoi fratelli cibo spirituale [(τῆς πνευματικῆς τρέφης) – *Regole ampie* 45, 2] o direttamente nella «guida delle anime» [(τῆς οἰκονομίας τῆς ψυχῆς) – *Regole ampie* 48]. Ciascuno di questi compiti svolti dai superiori nelle comunità dovrà essere rendicontato davanti a Dio (cf. *Regola ampia* 29)⁵⁵.

La necessità di limitare il potere del *προεστῶς* trova risposta in una sorta di consiglio, presente in ogni comunità, al quale solo pochi eletti appartengono. Questo consiglio si riunisce per affrontare importanti questioni ed i più stretti collaboratori, spesso gli anziani, hanno persino il potere di

⁵⁵ Cf. B. E. SZYMAŃSKA, *Aktualność nauczania św. Bazylego Wielkiego na temat posługi przełożonego*, "Studia Gdańskie" 29 (2011), pp. 15-28.

controllare la decisione finale del *προεστῶς* in merito ad argomenti rilevanti per l'intero monastero⁵⁶.

Nell'opera ascetica di Basilio possiamo rintracciare un'evoluzione nelle funzioni del *προεστῶς*: all'inizio, come abbiamo accennato, l'unica regola è il Vangelo e il suo ruolo si limita all'interpretazione della Sacra Scrittura; successivamente, la posizione nella comunità si pone in primo piano, tanto che i frati gli dovranno assoluta obbedienza, o come dice Basilio «obbedienza fino alla morte»⁵⁷. È comunque bandita qualsiasi manifestazione di dispotismo e l'obiettivo primario nella comunità resta quello di raggiungere un equilibrio. È il *προεστῶς* che può dire a ciascuno cosa Dio si aspetta da lui, poiché la comunità gli è affidata da Dio⁵⁸.

2.1.3. Raggiungimento della perfezione spirituale nella comunità

Contrariamente agli eremiti fuggiti in solitudine per trovare il luogo perfetto per vivere la loro vocazione, Basilio suggerisce di non cercare uno spazio geografico, ma piuttosto lo Spirito Santo, vero motore di santificazione e di salvezza. Pertanto, l'abbandono della vita passionale serve proprio ad avvicinare, condurre l'anima nello spazio dello Spirito Santo⁵⁹. Basilio, come evidenzia Fedwick, sostiene che quando l'uomo viene introdotto alla vita dello Spirito Santo ne riceve il potere, quindi è in grado di riversare la sua grazia sui confratelli. Da qui viene la conoscenza delle cose future, la comprensione dei misteri, la visione di ciò che sembra nascosto, la distribuzione dei carismi, la cittadinanza celeste luogo di cori angelici e gioia senza fine, soggiorno in Dio, una somiglianza con Dio.

⁵⁶ Cf. H. DELHOUGHNE, *Le cenobitisme basilien*, pp. 27-28.

⁵⁷ Cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de St. Basile*, pp. 185-186.

⁵⁸ Cf. H. DELHOUGHNE, *Le cenobitisme basilien*, RAM XLVI (1970), pp. 18-19.

⁵⁹ Cf. P. FEDWICK, *St. Basil Great and the Christian ascetic life*, p. 170.

Questo è un aspetto interessante del pensiero di Basilio, che cerca il rinnovamento cristiano universale attraverso le sue comunità ascetiche, cioè desidera che esse divengano esempio e impulso per il rinnovamento della vita della Chiesa⁶⁰.

Come per l'apostolo Paolo, anche per Basilio la comunità è un corpo⁶¹ composto da membra che, condividendo il loro carisma, ricevono l'opportunità di crescere e perfezionarsi spiritualmente; al contrario, le divisioni provocano la morte della comunità⁶². La comprensione del carisma ci è rivelata dall'apostolo Paolo in Rm 6, 23: «ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù, nostro Signore»⁶³. Amand, citando Basilio, afferma che proprio il potere dello Spirito Santo sostiene costantemente la vita della Chiesa e della comunità, e che questo avviene attraverso i carismi per il bene di tutti⁶⁴.

Basilio si attiene anche nel modo più radicale possibile al modello della comunità apostolica a cui tanto spesso fa riferimento, rivolgendosi al testo di At 4, 32-35. «Si distribuiva a ciascuno secondo il suo bisogno» (At 4, 35) è il riferimento biblico da cui Basilio deduce la norma che presiede a tutta l'amministrazione della vita comunitaria.

Similmente, Basilio parla del modello comunitario della Chiesa primitiva di Gerusalemme anche nelle *Regole ampie* 19 [968 b], *Regole ampie* 34 [1000 b]; *Regole brevi* 93 [1148 b]; *Regole brevi* 131 [1196 c], *Regole brevi* 148 [1180 c]; *Regole brevi* 187 [208 c]; *Regole brevi* 252 [1252 b]⁶⁵

⁶⁰ *Ibid.* p. 171.

⁶¹ Cf. P. FEDWICK, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, p. 41.

⁶² Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole morali* 60, ed. UTET / De Agostini, p. 148.

⁶³ Cf. E. KAESEMANN, *Ministry and Community in the New Testament*, Essays on New Testament Themes, SCM Press, London 1963, p. 64.

⁶⁴ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 144.

⁶⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 135 (1172 c): «Però, chi ha l'incarico di compiere la parola: "Si distribuiva a ciascuno secondo il suo bisogno" (At 4, 35), deve assolutamente conoscere ciascuno di quelli che sono affaticati e curarli come si conviene», ed. UTET / De Agostini, p. 358.

Un certo itinerario spirituale per la comunità viene descritto da Basilio in *Regole ampie* 7, dove il vescovo di Cesarea rivela perfettamente la sua finalità, quale crescita e miglioramento spirituale attraverso la comunità. Citiamo le frasi che più incisivamente rappresentano l'idea basiliana della crescita spirituale:

«La vita per conto proprio, invece, ha come unico scopo (ἕνα σκοπόν) che ciascuno si curi delle proprie necessità». (929 a)

«Chi dunque vorrebbe anteporre quella vita oziosa e sterile a una feconda e compiuta secondo il comandamento del Signore?». (929 c)

«Chi dunque vive per conto suo può forse avere un carisma, ma lo rende inutile col lasciarlo inattivo, poiché lo ha seppellito in sé (cf. Mt. 25, 18) e quanto ciò sia pericoloso, lo sapete tutti voi che avete letto i vangeli (Mt 25, 26)». (932 a)

«Il primo e il più grande è quello dell'autocompiacimento (αὐταρέσκεια)». (932 c).

«Se poi uno dicesse che basta l'insegnamento delle divine Scritture per correggere i costumi, farebbe la stessa cosa di uno che impari a fabbricare e poi non fabbrichi mai niente, o di uno a cui si insegna l'arte del fabbro e che non vuole mettere in opera gli insegnamenti avuti. A costui l'Apostolo potrebbe dire: "Non sono gli uditori della legge che sono giusti presso Dio, ma i facitori della legge saranno giustificati"» (Rm 2, 13). (933 a)

«Come troverà compimento nella vita solitaria quella bellezza, quella soavità del vivere insieme dei fratelli, che lo Spirito santo paragona all'unguento che esala profumo dalla testa del sommo sacerdote (cf. Sal 132, 1)?» (933 b)

«E tale vita mantiene vivi i caratteri distintivi dei santi di cui gli Atti parlano e dei quali sta scritto: "Tutti i credenti erano riuniti insieme e avevano tutto in comune" (At 2, 44); e ancora: "La moltitudine dei credenti era un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva suo ciò che gli apparteneva, ma fra loro tutto era comune" (At 4, 32)» (933 c)⁶⁶.

L'unico scopo (ἕνα σκοπόν) del compiacimento divino deve animare tutta la vita dei battezzati e unificarla (cf. 929 a), perchè i cristiani sono coloro che cooperano l'uno con l'altro per questo unico obiettivo (πρὸς τὸν ἕνα σκοπόν). La vita solitaria comporta il rischio di un paradossale rovesciamento, poiché l'unica finalità può diventare, di fatto, il vantaggio

⁶⁶ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 7 (PG 31, coll. 928 d - 933 a), ed. UTET / De Agostini, pp. 209-212.

personale, e tutto può essere dominato dalla passione dell'autocompiacimento (*τῆς ἀνταρεσκειᾶς πάθους*).

L'ascesi stessa ha dunque una dimensione essenzialmente ecclesiale (cf. 929 c): senza il supporto sacramentale e carismatico della comunità non è possibile né conseguire la perfezione personale, né esprimere e vivere in pienezza il dono e il comandamento del Signore. La preferenza che Basilio dà alla vita comunitaria e cenobitica è fondata essenzialmente sul presupposto che in essa si possa vivere in una forma più piena e costante l'ideale della *caritas* cristiana, e sulla convinzione che la comunità / cenobio sia investito dalla plenitudine dei carismi dello Spirito santo.

Riferendosi a Mt 25, 18, Basilio vede nei talenti ricevuti i doni dello Spirito, che occorre trafficare perché portino frutto. Segue il riferimento a Mt 25, 26, che spiega anche nel *De baptismo* (1577 b): «Con molta forza il Signore presenta la condanna dell'oziosità con l'esempio di colui che, restando ozioso, aveva custodito intatto il suo talento» (cf. 932 a).

Usando il termine «autocompiacimento» (*ἀνταρέσκεια*) (cf. 932 c) il vescovo di Cesarea lo aveva spiegato anteriormente nelle *Moralia* 18, 2 (729 b): questa è la forma più sottile e insidiosa della volontà di «piacere agli uomini» (*ἀνθρώπων ἀρέσκεια*) e ciò che più direttamente si contrappone al fine della vita cristiana, che è il «compiacimento di Dio» (*εὐαρέστησις πρὸς θεόν*).

Facendo riferimento a Rm 2, 13 (cf. 933 a) Basilio afferma, dopo Paolo, che quelli che mettono in pratica la legge saranno giustificati. Questo testo sviluppa in modo particolarmente ampio un'idea più volte, e con forza singolare, espressa negli ascetici di Basilio: il rapporto con la Scrittura è orientato alla pratica della vita cristiana, è il porsi sotto i raggi del Sole di giustizia per camminare secondo i suoi comandamenti.

Chi ha ascoltato e compreso la Parola, deve quindi farla sua assoggettandosi ad essa nell'ubbidienza concreta, perché chi ascolta e non fa merita soltanto una più grave condanna [cf. *Regole brevi* 1 (1081 ab)].

Riferendosi al Sal 132, 1 Basilio insegna (933 b) che come la separazione dalla tumultuosa e indifferente convivenza mondana è condizione per esultare, rallegrarsi in Dio, godere del Signore ed essere presi dalla dolcezza delle sue parole [cf. *Regole ampie* 6, 928 (ab)], così la convivenza con i fratelli di medesimo sentire è condizione per gustare la bellezza e la soavità della comunione nello Spirito.

Citando i testi di At 2, 44 e At 4, 32 Basilio spiega la sua idea di fondo come ritorno alle fonti: le sorgenti pure del Vangelo e la parola di Dio non adulterata e integralmente accolta: è la forma primitiva della Chiesa, sulla quale deve modellarsi la Chiesa di tutti i tempi. In questa prospettiva, testi come questi degli Atti rivestono un ruolo di primaria importanza⁶⁷.

Riassumendo l'insegnamento spirituale per la comunità nella *Regola ampia* 7, possiamo affermare, seguendo D. Amand⁶⁸, che nella vita comunitaria i fratelli si aiutano l'un l'altro, soddisfacendo così i bisogni materiali dei loro confratelli proprio attraverso la divisione del lavoro.

A differenza di un eremita, nella vita cenobitica un frate può praticare l'amore fraterno, che è il comandamento principale di Cristo. Il frate che vi vive ha l'opportunità di ricevere una guida spirituale che può anche punire, quando necessario. Vivendo in una comunità, inoltre, il frate ha la possibilità di adempiere tutti i comandamenti di Cristo, al contrario di un eremita, che non può nutrire l'affamato o vestire l'ignudo. I cristiani sono un solo corpo e se vogliono avvicinarsi alla perfezione nella comunità possono farlo, servendosi l'un l'altro e stando vicini a quelli che si rallegrano e piangono.

Una delle più grandi caratteristiche della comunità cristiana è che quando viene ricevuto un cristiano, è solo per la possibilità di servire nella comunità.

⁶⁷ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, pp. 284-285.

⁶⁸ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, pp. 159-160.

È più facile nella comunità sviluppare la vita di Dio in se stessi e resistere al demonio grazie agli avvertimenti dei fratelli. Questo avviene quando le persone più esperte condividono la loro esperienza con i monaci alle prime armi. Meno tentato dall'eccessiva autostima, nella comunità l'asceta diviene capace di conoscere se stesso e di valutare i propri punti di forza e di debolezza..

Amand inoltre sottolinea che l'autore non parla mai dei carismi straordinari, come la rivelazione, la guarigione⁶⁹ o il dono delle lingue, tali in 1 Cor 12,8-10, pur citata nel suo testo⁷⁰. Quindi vediamo che, secondo Basilio il Grande, la natura carismatica della comunità aiuta a raggiungere la perfezione non solo personale ma di tutti i confratelli⁷¹.

Ognuno può, attraverso il suo carisma individuale, diventare artefice dell'edificazione del corpo di Cristo, e quindi della propria perfezione e salvezza⁷².

2.2. La preghiera nell'*Asceticon*

Sin dalle origini, preghiera e lavoro sono stati fondamento della vita degli asceti. In una lettera a Gregorio, Basilio sottolinea che l'ascesi nutre l'anima con i pensieri devoti. Perché cosa c'è di più felice dell'imitazione sulla terra dei cori angelici e di mattina presto correre alla preghiera, con inni e canzoni glorificare il Creatore? E quando il sole splende più luminoso vai

⁶⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 50 (1052 c): «Pertanto, sia che noi talora ci serviamo delle prescrizioni mediche, sia che le rifiutiamo per qualcuno dei motivi suddetti ciò che va salvato è lo scopo del gradimento di Dio: E va tenuto conto del vantaggio dell'anima e va compiuto il precetto dell'Apostolo che ha detto: "Sia che mangiate, sia che beviate, o qualsiasi cosa facciate, tutto fate a gloria di Dio" (1 Cor 10, 31)», ed. UTET / De Agostini, p. 275.

⁷⁰ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 142.

⁷¹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 146 (1177 d): «Chi ha consegnato se stesso e le proprie membra all'uso di altri nell'amore di Cristo», ed. UTET / De Agostini, p. 362.

⁷² Cf. P. FEDWICK, *St. Basil Great and the Christian ascetic life*, p. 156.

al lavoro, che è sempre accompagnato da preghiera e salmi, che come sale condiscono il tuo lavoro?⁷³. Basilio si comporta come un pastore preoccupato per la salvezza dei fedeli. Tratta la vita cristiana con praticità, fornendo ai suoi ascoltatori un utile cibo spirituale, supportandoli nella loro ricerca della santità. Quindi vediamo brevemente l'importanza della preghiera come mezzo per santificare l'uomo⁷⁴ presente nell'*Asceticon*.

2.2.1. I tipi della preghiera

Per raggiungere la pienezza della conversione cristiana, Basilio afferma che è importante superare la passione e l'effetto distruttivo del peccato per mezzo della grazia e della misericordia di Gesù Cristo. Da parte di Dio il perdono è già stato totale e precede non solo il nostro pentimento, ma il nostro stesso peccato [cf. *Regole brevi* 13 (1089 c)]: «Non è tempo di disperazione, ma di riconoscimento della misericordia e di riprovazione dei peccati: poiché la remissione di questi, com'è scritto, è già data nel sangue di Cristo». Basilio insiste sulla misericordia che il peccatore penitente trova sempre pronta [cf. *Regole brevi* 17 (1093 b)]⁷⁵. Ma la nostra natura umana è stata ferita dal peccato, quindi senza una grazia speciale è impossibile resistere alle difficoltà. L'uomo non è in grado di fare il bene perché è costantemente tentato dal male che distrugge lui stesso e gli altri.

È impossibile conoscere il mistero di Dio e ricevere da lui la santificazione della nostra natura malata se non attraverso la preghiera, che ci

⁷³ Cf. A. PEKAR, *Doskonali hristianin. Cherechij ideal sv. Vasilija Velikogo*, p. 200.

⁷⁴ Cf. D. WACŁAWIK, *Uświęcenie człowieka w nauczaniu świętego Bazylego Wielkiego*, p. 102.

⁷⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 10 (1088 c): «Abbia piena certezza di ricevere la purificazione dai peccati mediante il sangue di Cristo, nella grandezza della pietà e nel gran numero delle misericordie di Dio che dice: Anche se i vostri peccati fossero come porpora, li renderò bianchi come neve; se fossero come scarlatto, li renderò bianchi come lana», ed. UTET / De Agostini, p. 310.

mette costantemente in relazione con il Signore facendo la volontà del Dio Padre⁷⁶ e riarmonizzando il nostro rapporto con Dio⁷⁷.

Nell'*Asceticon* di Basilio si possono distinguere diversi tipi di preghiera: del pensiero, orale e preghiera del cuore.

Parlando della preghiera del pensiero non fornisce istruzioni o metodi specifici, sebbene enfatizzi soprattutto la riflessione e la contemplazione come elementi importanti per realizzare la congiunzione con Dio. Basilio sottolinea che questo tipo di preghiera è un'esaltazione di Dio e di ciò che è Suo, e quindi il cristiano non può permettere che qualcosa di terreno lo distolga dal pensiero di Dio⁷⁸. Per iniziare una preghiera del pensiero, la mente umana deve essere libera da ogni agitazione e distrazione, altrimenti non può sperare di ricevere le grazie, perché il Signore penetra nel nostro mondo interiore per stabilire un contatto con l'uomo⁷⁹. È proprio in un momento di silenzio e solitudine che l'uomo può risvegliarsi alla ricerca della sua vita perfetta, nonché alla conoscenza della verità e del mistero della saggezza di Dio⁸⁰. Basilio afferma che la via più semplice alla preghiera del pensiero è la meditazione sulla Sacra Scrittura. Riflettere sulle istruzioni contenute nei libri ispirati avvicina alla conoscenza della verità e del mistero

⁷⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 5 (921 c): «Con questo egli ci insegna a proporci sempre come scopo, in ciò che dobbiamo fare, la volontà di colui che ci ha dato il comando e a orientare a tale fine tutta la nostra sollecitudine, come dice anche altrove: “Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà del Padre che mi ha mandato”», ed. UTET / De Agostini, p. 206.

⁷⁷ Cf. D. WACŁAWIK, *Uświęcenie człowieka w nauczaniu świętego Bazylego Wielkiego*, p. 106.

⁷⁸ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Epistolae* 22 (1): «Non bisogna che il cristiano sia allontanato né distratto da alcunché dal ricordo di Dio e dai suoi voleri e giudizi», *Epistolario di San Basilio*, a cura di A. Raccone, Edizione Paoline, Ancona 1966, pp. 105-106.

⁷⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Epistolae* 2 (2): «La tranquillità è dunque il principio della purificazione dell'anima. (...). La mente infatti non si disperde verso l'esterno, e se non è tratta dai sensi a riversarsi sul mondo, si ritira in sé stessa e da se stessa sale al pensiero di Dio», Edizione Paoline, p. 47.

⁸⁰ Cf. S. BATRUKH, *Model hristianskogo zhittya u tvorah Vasilija Velikogo*, p. 86.

della saggezza di Dio. Perché Dio parla all'uomo nelle Sacre Scritture attraverso gli apostoli e Suo Figlio⁸¹.

Un cristiano che pratica la preghiera del pensiero è pronto a vivere nelle virtù, che diventano estremamente facili per lui. Con la memoria di Dio, la Sua legge davanti agli occhi, il monaco o il cristiano cercherà di compiacere Dio in tutto e quindi tutte le sue attività diventeranno una preghiera:

«E anche dovremo pregare perché le opere delle nostre mani siano dirette al fine (σκοπός) che ci prefiggiamo, che è quello del gradimento di Dio (πρὸς θεὸν εὐαρέστησις). In tal modo è per noi anche possibile non dissipare (τὸ ἀμετεώριστον) la nostra anima, se cioè in ogni operazione chiediamo a Dio il successo del nostro lavoro e rendiamo grazie a colui che ci ha dato la forza di agire, custodendo il proposito di essergli graditi, come è stato detto prima [...]. Ma se pure il continuo rendimento di grazie ci è prescritto anche con una legge, e ci è mostrato come necessario alla vita secondo natura e ragione (κατὰ τε φύσιν καὶ λόγον), non questo bisogna trascurare i tempi fissati per le preghiere nelle fraternità, poiché ciascuno di essi porta con sé una particolare memoria dei beni che abbiamo da parte di Dio»⁸².

Il fine (σκοπός) del compiacimento di Dio (πρὸς θεὸν εὐαρέστησις) cioè la cosa che è proprio del cristiano è essere pronto nel compiere perfettamente ciò che è gradito a Dio [cf. *Regole ampie* 5 (921 a); *Regole ampie* 7 (928 b); *Regole ampie* 55 (1052 c); *Regole brevi* 175 (1197 d)], ciò che unifica tutta la vita del cristiano, e dà anche al suo lavoro, se lo si compie pregando. Si tratta di «non dissipare l'anima», e di «chiedere a Dio» il soccorso e di «rendergli grazie... in ogni operazione» la sua dignità e il suo valore umano. Disquisendo sulla «particolare memoria» durante la preghiera Basilio fa una precisazione di capitale importanza: la preghiera continua è necessaria «secondo natura e ragione» (κατὰ τε φύσιν καὶ λόγον). La stessa è

⁸¹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Epistolae* 2 (3): «La via maestra verso la scoperta del dovere è la frequentazione delle Scritture ispirate da Dio. In esse infatti si trovano tutte le norme di condotta. Inoltre la descrizione della vita degli uomini beati, tramandataci come immagine vivente del modo di vivere secondo Dio, ci è posta dinanzi affinché imitiamo le loro buone azioni. E così ciascuno, meditando su quel lato del suo carattere in cui si accorge di essere manchevole, trova la medicina capace di sanare la sua malattia, come in un ospedale aperto a tutti», Edizioni Paoline, pp. 47-48.

⁸² BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 37 (PG 31, coll. 1012d-1013a), ed. UTET / De Agostini, p. 254.

formula stoica – ma si veda in quale contesto – e che deve avvolgere anche tutto il tempo impegnato nel lavoro, non esime dal compito di celebrare Dio con una ufficiatura comune, santificando le diverse fasi della giornata con la memoria specifica, e differenziata, dei *mirabilia Dei*. Oltre alla consacrazione del tempo, è doverosa, in corrispondenza dell'ordine oggettivo della creazione e degli eventi storico-salvifici, anche la consacrazione dei tempi⁸³. Basilio, partendo dal Sal 15, 8 mette i fedeli in allerta a non cadere nella dissipazione (*μετεωρισμός*) proveniente dall'ozio della mente che non è occupata nelle cose necessarie⁸⁴.

Il secondo tipo di implorazione secondo Basilio è la preghiera orale, che, contrariamente a quella del pensiero, è la preghiera della comunità, perché è espressa nei cori e nelle suppliche comuni davanti a Dio, gli uni per gli altri⁸⁵. Questo tipo di orazione comune è una regola di preghiera⁸⁶ che i frati osservano nella comunità. A partire dal mattutino, prima dell'alba, tutti i pensieri devono essere direzionati verso Dio. All'ora terza, verso le nove, di nuovo si va alla preghiera, chiamando i fratelli, anche se ognuno è impegnato nel suo lavoro, per ricordare il dono dello Spirito Santo ricevuto dagli Apostoli. La giornata continua con momenti di preghiera a mezzogiorno, pomeriggio, sera e notte⁸⁷.

⁸³ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 298.

⁸⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 21 (1097 b): «La dissipazione (*μετεωρισμός*) proviene dall'ozio della mente che non è occupata nelle cose necessarie. La mente poi sta oziosa e noncurante a motivo della mancanza di fede nella presenza di Dio che scruta i cuori e i reni. Se credesse questo, certo farebbe ciò che è detto: Tenevo sempre il Signore davanti a me poiché è alla mia destra - per non vacillare», ed. UTET / De Agostini, p. 315.

⁸⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole morali* 56, 5: «Dobbiamo pregare gli uni per gli altri e pregare per coloro che sono preposti all'amministrazione della Parola della verità», ed. UTET / De Agostini, p. 145.

⁸⁶ Cf. R. TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for today*, The Liturgical Press, Collegeville 1993, pp. 84-89.

⁸⁷ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 37 (1013 b): «Il mattutino fa sì che i primi moti dell'anima e della mente siano consacrati a Dio e che non ci si assuma la cura di alcuna altra cosa, prima di aver gioito al pensiero di Dio, come sta scritto: "Mi sono ricordato di Dio e ho gioito" (Sal 76, 4). E neppure il corpo si muoverà per il lavoro, prima che facciamo ciò che sta scritto: "Te pregherò, Signore: ascolta al mattino la mia voce; al mattino starò davanti a te e terrò fisso lo sguardo" (Sal 5, 3)», ed. UTET / De Agostini, p. 254.

Una varietà di salmodie e canti ad ogni ora rinnova la cura scrupolosa e la concentrazione nell'invocazione a Dio⁸⁸.

Dalle *Regole ampie* 37 si può capire, dunque, che nelle comunità ascetiche basiliane si celebrava una preghiera comunitaria scandita in sette momenti diversamente caratterizzati: un ufficio mattutino (ὄρθρος), le ore di terza, sesta e nona, il vespro («al compiersi del giorno», συμπληρωθείσης τῆς ἡμέρας), una preghiera prima del riposo («all'inizio della notte», τῆς νυκτὸς ἀρχομένης corrispondente all'attuale compieta dei cori monastici), e un ufficio notturno (μεσονύκτιον). Questi dati, importantissimi per la storia della preghiera cristiana, sono da integrarsi con quelli che ci fornisce *Epistola* 207 (764 ab) particolarmente a riguardo dell'ufficio notturno, che iniziava a mezzanotte e durava fino all'alba: una vera e propria veglia quotidiana, con preghiere e salmi variamente eseguiti, per il quale «il popolo confluiva all'oratorio» (ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει παρ' ἡμῶν ὁ λαὸς ἐπὶ τὸν οἶκον τῆς προσευκῆς)⁸⁹.

Secondo Basilio, la preghiera orale è uno strumento importante nella lotta contro tutti i tipi di schiavitù, specialmente nei momenti in cui si è incapaci di fare ciò che piace a Dio. È proprio allora che la preghiera aiuta a resistere all'incostanza della nostra natura, che compromette lo stare alla presenza di Dio⁹⁰. Inoltre, essa aiuta molto la crescita spirituale poiché

⁸⁸ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 37 (1016 c): «Nessuno di questi tempi deve essere trascurato da coloro che hanno scelto di vivere con tutto l'impegno a gloria di Dio e del suo Cristo. Ritengo poi che sia utile la diversità e la varietà nelle preghiere e nella salmodia che si fanno nelle ore stabilite, e ciò perché nell'uniformità spesso, non so come, l'anima è presa dall'accidia ed è come assente: invece, alternando e variando la salmodia e la struttura di ciascuna ora, si rinnovano l'ardore e la vigilanza dell'anima», ed. UTET / De Agostini, p. 256-257.

⁸⁹ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 299; J. MATEOS, *L'office monastique à la fin du IV^e siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*, "Oriens Christianus" 47 (1963), pp. 79-86.

⁹⁰ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 17 (1093 c): «Se poi, spinto dalla necessità della natura e preso dalla fame, il senso gli muove la memoria, ma egli vince il pensiero con la sollecitudine e la cura per le cose migliori, non sarà da condannare la memoria, bensì da lodare la vittoria», ed. UTET / De Agostini, p. 313.

permette di riflettere su ciò che è accaduto in passato, in modo da non ripetere i peccati in futuro⁹¹.

Basilio sosteneva che la preghiera comune dei monaci fosse più fruttuosa e più forte di quella personale: si riferiva in questo alle parole di Cristo: «dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18, 20). La preghiera orale può anche essere considerata una preparazione alla preghiera interiore, una sorta di fase introduttiva sulla strada della maturità spirituale⁹².

Infine, il terzo tipo di preghiera di cui parla il santo è la preghiera del cuore, che significa innanzitutto essere vicini a Dio e far crescere la consapevolezza di stare sempre alla sua presenza, così come siamo, perché Egli conosce tutte le nostre intenzioni, «poiché Dio, che scruta i cuori e i reni (Sal 7, 10), vede i moti dell'anima molto più di quanto un uomo veda quelli che appaiono sul volto»⁹³. Dio che ci guarda e il Signore presente: Dio che scruta i cuori e i reni (cf. Sal 7, 10), e il Signore Gesù che adempie la promessa: «dove due o tre sono riuniti nel mio nome, io sono là in mezzo a loro» (Mt 18, 20). Pensiero caro a Basilio, che lo ricava abitualmente dai testi sopra citati; ma è, in altre parole, la solita terapia che prescrive contro tutti i mali dell'anima (Cf. *Regole brevi* 32 [1104 c]; *Regole brevi* 34 [1105 a]; *Regole brevi* 37 [1108 a]), cioè conservare la mente «non dissipata» (*ἀμετεώριστος*) e «lo sguardo dell'anima» fisso in Dio: guardare costantemente a Dio «tenendolo sempre dinanzi ai nostri occhi» (Sal 15, 8)

⁹¹ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 37 (1016 a): «Per tutto questo ci rendiamo propizio Dio mediante la preghiera. È infatti di grande vantaggio rivedere ciò che è passato per evitare di ricadere ancora nelle stesse colpe. Per questo è detto: “Ricordatevi con compunzione sui vostri giacigli di ciò che solete dire nei vostri cuori” (Sal 4, 5)», ed. UTET / De Agostini, p. 255.

⁹² Cf. A. PEKAR, *Doskonali hristianin. Chernechij ideal sv. Vasilija Velikogo*, p. 209.

⁹³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 127 (1168 c): «Se dunque la vista di un uomo, che è nostro uguale per natura, frena la passione soltanto a motivo della sua eminente dignità, quanto più questo avverrà se uno è pienamente certo di avere Dio come spettatore dei propri moti? Poiché Dio, che scruta i cuori e i reni (Sal 7, 10), vede i moti dell'anima molto più di quanto un uomo veda quelli che appaiono sul volto», ed. UTET / De Agostini, p. 356.

equivale a sapersi sempre osservati da Dio che ci guarda⁹⁴. E questo pensiero – che Dio ci scruta – ci aiuta a crescere nella perfezione⁹⁵. Basilio dice che durante la preghiera il cuore si inchina a ciò che gli è più caro: o al fascino di questo mondo che passa, o a Dio⁹⁶. Afferma inoltre che se possiamo essere attenti a noi stessi, allora sarà possibile per noi essere attenti a Dio. Perché tale attenzione è la «madre della preghiera»⁹⁷.

È chiaro che il nostro cuore deve essere preparato per la preghiera del cuore. E in questo ci aiuta lo sbarazzarci di tutto ciò che proviene da cattive abitudini, perché non è possibile mettere nell'anima le verità divine se prima non si eliminano quei pregiudizi sorti in essa a causa dell'abitudine al peccato. È importante bruciare costantemente nell'amore per Dio, cercare di avvicinarsi a Lui, riflettere sulla sua presenza costante nelle nostre vite⁹⁸.

Questo è il modo in cui la preghiera del pensiero, orale e del cuore fanno dal cristiano l'uomo orante, tenendolo costantemente legato a Dio. In effetti, questo processo richiede un grande sforzo, sia personale sia comunitario, ma la sua realizzazione aiuterà il cristiano a raggiungere la perfezione⁹⁹.

⁹⁴ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 441.

⁹⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole morali* 80, 22: «Cosa è proprio del cristiano? Vedere sempre il Signore davanti a sé (cf. Sal 15, 8)», ed. UTET / De Agostini, p. 181.

⁹⁶ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 8 (940 b): «C'è dunque un solo tesoro, quello celeste, che noi dobbiamo scegliere per avere in esso il nostro cuore. È detto: dov'è il tuo tesoro, là sarà pure il tuo cuore», ed. UTET / De Agostini, p. 215.

⁹⁷ Cf. T. ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, p. 98.

⁹⁸ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 16 [961 a]: «Così pure, la perfetta regola della temperanza fissa una misura alla lingua, limiti agli occhi e impedisce alle orecchie di ascoltare per curiosità: chi non permane stabilmente entro tali limiti è intemperante e senza freni», ed. UTET / De Agostini, p. 226.

⁹⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 202 [1216 c]: «Come questo lo si possa realizzare, è già stato detto: se cioè, non viene dato all'anima nessuno spazio di tempo nel quale non pensi a Dio, alle opere di Dio e ai suoi doni, e per tutto celebri il Signore e renda grazie», ed. UTET / De Agostini, p. 383.

2.2.2. La memoria di Dio

La «memoria di Dio» non è un'idea originale di Basilio: I. Hausherr afferma che riflessioni su questa espressione erano presenti già nell'antichità. Filone di Alessandria fu il primo a parlarne esplicitamente come «memoria di Dio» (*μνήμη θεού*)¹⁰⁰, ma prima di lui gli stoici consideravano questa come un deposito di memoria, dove sono immagazzinati i sogni, cioè non solo immagini ottenute dai sensi, ma anche concetti formati dalla mente. Hausherr afferma che colui che intraprende il cammino della «memoria di Dio», costui sta nella preghiera, poiché essa è segno di una certa unione dello spirito e del cuore con Dio¹⁰¹.

Per Basilio, *μνήμη θεού* non è solo una tecnica di preghiera, nata nella tradizione monastica egiziana e siriana, ma un concetto che possiede un significato più ampio per la vita cristiana: è un «fervido desiderio di piacere a Dio» (*εὐχαριστία το θεου*). Per Basilio questa motivazione dovrebbe essere sempre presente e attiva in ogni azione umana. Tale condizione nasce e trae nutrimento dalla contemplazione dalla memoria testimoniata. *Mneme Theou* è l'incarnazione della fede, la fede nell'azione¹⁰².

Basilio, parlando dell'anima o dell'aspetto spirituale dell'uomo, si rivela più teologo che psicologo, giacché per lui l'anima è una realtà divisa a causa del peccato, una realtà che non ha il controllo di se stessa¹⁰³. Ci sono due realtà davanti a noi, una divina e l'altra umana, che è soggetta alla schiavitù (*όμό-δουλος*). Perciò, per ritrovare l'armonia nella relazione, un

¹⁰⁰ Cf. H. SIEBEN, *Mneme Theou*, in: DS, vol. 10, pp. 1407-1414.

¹⁰¹ Cf. I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA CLVII (1960), p. 157.

¹⁰² Cf. M. VAN PARYS, *Memoria di Dio e preghiera in Basilio di Cesarea*, in: *Basilio tra Oriente e Occidente*, p. 112.

¹⁰³ Cf. T. ŠPIDLIK, *La sophiologie de S. Basile*, "Orientalia christiana analecta", vol 162, Roma 1961, p. 45.

cristiano deve sbarazzarsi di tutto ciò che lo separa da Dio e lo rende schiavo¹⁰⁴.

Basilio non inizia la ricerca della *μνήμη θεού* tramite l'interpretazione del testo: «Pregate costantemente!» (1 Tes 5,17), come era stato per gli eremiti egiziani, ma è guidato fin dall'inizio dal pensiero del servizio, come da una certa necessità di «abbondare nell'opera di Dio»¹⁰⁵.

Se *μνήμη θεού* rappresenta per l'uomo una radicale connessione di ogni movimento dell'anima con il suo primo principio, diventerà una disposizione stabile, un affetto e una coscienza che spinge a fare il bene, un insaziabile desiderio di piacere a Dio¹⁰⁶. Fondata sulla natura stessa e rafforzata nelle nostre anime, una nuova mentalità, un nuovo stile di vita sarà posto in essere sulla base di una libera scelta del bene, e i pensieri o le preghiere pie saranno nutriti da esso: quindi per il cristiano *μνήμη θεού* è grande devozione¹⁰⁷. Basilio è convinto che questa tendenza sarà sempre “insaziabile”, mentre siamo sulla terra. La realtà ontologica della presenza di Dio in noi non sarà mai comparabile alla durata della salmodia o alle molte preghiere espresse con desiderio di consolazioni e ringraziamenti¹⁰⁸.

Rispondendo alla domanda 294 – «Per quale motivo avviene che si venga meno alla memoria ininterrotta di Dio?» – Basilio risponde: «Se si

¹⁰⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 5 [921 a]: «Poiché se noi non ci estraniassimo e dalla parentela carnale e dalla partecipazione a questa vita, come gente che, col suo modo di essere, trasmigra verso un altro mondo – al modo di colui che ha detto: La nostra cittadinanza è nei cieli – non raggiungeremmo lo scopo dell'essere graditi a Dio. Il Signore, infatti, ha detto espressamente: Così, chiunque fra di voi non rinuncia a tutto ciò che possiede, non può essere mio discepolo», ed. UTET / De Agostini, p. 205-206.

¹⁰⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 202 [1216 c]: «Che sia possibile lo ha mostrato colui che ha detto: Gli occhi miei, sempre verso il Signore, e: Tenevo sempre il Signore davanti a me – poiché é alla mia destra – per non vacillare», ed. UTET / De Agostini, p. 383.

¹⁰⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 157 [1185 a]: «Ritengo che buona disposizione d'animo sia la brama ardente di piacere a Dio: ed essa deve essere insaziabile, ben salda, immutabile. Si attua mediante la sapiente e assidua contemplazione della gloriosa maestà di Dio, e mediante i pensieri di gratitudine e l'incessante memoria dei beni che ci provengono da Dio», ed. UTET / De Agostini, p. 366.

¹⁰⁷ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Homilia de fede* [464 b]: «Cosa pia è la continua memoria di Dio, né mai sazia l'anima di lui innamorata», traduzione di G. Sgargi, p. 86.

¹⁰⁸ Cf. T. ŠPIDLIK, *La sophiologie de S. Basile*, p. 59.

diventa immemori dei benefici di Dio e ingrati nei confronti del benefattore»¹⁰⁹. Non si tratta affatto di una petizione, ma Basilio vuol dire che non si custodisce la costante memoria di Dio, che è poi l'esercizio attuale della preghiera ininterrotta sulla quale Basilio parla nelle *Regole brevi* 202 [1216 cd], quando viene meno la gratitudine verso di lui; in questo senso, è ben chiaro che l'atto del ricordare è generato dalla consapevolezza dei benefici ricevuti, ed è espressione di riconoscenza e di ringraziamento.

Ci sono alcuni mezzi materiali che secondo Basilio aiutano a mantenere la nostra mente in *μνήμη θεού* e uno di questi è l'Eucaristia¹¹⁰. L'autore parla di una memoria eucaristica che rigenera la possibilità per un cristiano di avere la *μνήμη θεού*¹¹¹. Un altro strumento per custodire la nostra memoria umana nella memoria di Dio è la Sacra Scrittura, che deve essere imparata a memoria, dal momento che essa rigenera costantemente il cristiano e la Chiesa nel suo insieme¹¹².

Secondo Basilio è proprio del cristiano custodire l'incessante memoria del Signore, mediante la quale possediamo Dio in noi, si sviluppa in noi l'amore per Lui, ed è resa possibile l'attuazione dei comandamenti in modo a Lui gradito. Mediante l'incessante memoria dei beni che ci provengono da Dio giungiamo alla giusta disposizione d'animo nel servizio divino; quando invece siamo ingrati nei suoi confronti, veniamo meno alla continua memoria di Dio. La memoria delle parole del Signore è suscitata dallo Spirito santo e il nostro compito è dunque non inquinare la memoria con pensieri vani: i ricordi della vita passata sono grave occasione di peccato.

¹⁰⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 294 [1289 b], ed. UTET / De Agostini, p. 425.

¹¹⁰ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole morali* 21, 2 [739 d]: «Per quale motivo si debba 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. (1 Cor 5,15)», ed. UTET / De Agostini, p. 123.

¹¹¹ Cf. M. GIRARDI, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi*, Redipuglia, Bari 1998, pp. 203-205

¹¹² Cf. M. VAN PARYS, *Memoria di Dio e preghiera in Basilio di Cesarea*, pp. 117-118.

2.3. La metafora spirituale del cuore nell'*Asceticon*

Per Basilio il Grande il punto primario di riferimento delle sue riflessioni era sempre la Bibbia e come ausiliare il mondo della cultura filosofica greco-romana, dove si sviluppava la comunità della Chiesa patristica. Il suo concetto di metafora del 'cuore' si è formato proprio in questi due ambiti, ed ha esercitato un chiaro influsso sul pensiero del nostro autore.

I semitici consideravano il 'cuore' (ebr. *lêb*, *lêbab*) non solo come il principale organo dell'uomo, ma anche come il centro di ogni vita interiore, cioè spirituale, psichica e morale. In questo senso il termine cuore esprimeva non soltanto la sfera dei sentimenti e delle emozioni, ma anche un'attività razionale. Nell'Antico Testamento il termine 'cuore' (*lêb*) è il più diffuso vocabolo antropologico (*lêb* viene usato 858 volte nel AT; il secondo vocabolo antropologico, usato 755 volte è *nepeš*, cioè 'anima', manifestazione vitale)¹¹³.

Nel mondo greco-romano il termine cuore possiede un significato molto più ristretto e povero. Preso i filosofi greci il cuore passa in seconda linea e si parla piuttosto di mente, di anima, d'intelligenza e di volontà. In Aristotele, ma anche in Plotino, si arriva a mettere sempre più da parte la metafora del cuore. Al suo posto subentra la concezione d'anima. Eccezione fanno i poeti greci, come Omero, Esiodo, Sofocle, Aristofane ed Euripide, che consideravano il 'cuore' come centro di pensieri, sentimenti, impressioni e idee¹¹⁴. Nel Nuovo Testamento la metafora del cuore viene adoperata specialmente in s. Paolo: nelle sue lettere l'equivalente dell'ebraico *lêb* è *νοῦς*, cioè 'mente'.

¹¹³ Cf. P. NYK, *Obraz człowieka w Biblii. Elementy antropologii biblijnej*, "Itinera Spirituality" 10 (2017), pp. 152-153.

¹¹⁴ Cf. A. GUILLAUMONT, *Les sens des noms du coeur dans l'antiquité*, Études Carmélitaines n 29, Paris 1950, pp. 41-81.

Il ‘cuore’ nel NT indica il centro intimo e originario della persona dal quale essenzialmente si compie l’apertura verso Dio e verso l’altro, poiché sempre il cuore confina col mistero di Dio e sempre è in rapporto con gli altri uomini. Questa espressione metaforica del cuore, negli scritti degli autori cristiani del I-II secolo, veniva usata in senso biblico. Dal III secolo, il termine *καρδία* nel pensiero degli autori cristiani d’Alessandria (Clemente, Origene), che erano sotto un chiaro influsso della filosofia stoica e platonica, inizia a identificarsi con intelletto¹¹⁵. Questo tipo di pensiero misto, stoico-biblico, è palese specialmente in Origene, il quale identificava la biblica metafora del ‘cuore’ con il potere supremo dell'anima, definito come l'intelletto (*νοῦς, ἡγεμονικόν*), che ha la capacità di conoscere Dio¹¹⁶.

2.3.1. Il significato della metafora di cuore nell’*Asceticon*

Una delle categorie fondamentali della spiritualità di san Basilio è dunque il cuore. I consigli ascetici a proposito della purezza di cuore umano provengono dalla sua antropologia spirituale. L’uomo viene rappresentato da Basilio come “immagine di Dio” e come un vaso dello Spirito Santo. Il cristiano raggiunge la perfezione della fede, non tanto attraverso le mortificazioni e l’isolamento dagli altri, ma con la comprensione sempre più grande della Sacra Scrittura e la partecipazione ai misteri della fede cristiana.

La dimensione preferita per la santificazione del cristiano è l’azione santificante dello Spirito Santo¹¹⁷. A partire dal testo di Rm 2,4-6, Basilio, nelle *Regole Morali* 4,3, incomincia a consigliare a quelli che fanno penitenza

¹¹⁵ Cf. A. GUILLAUMONT, *Le «coeur» chez les spirituels grecs à l’époque ancienne*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 2, Paris 1950, coll. 2281-2288.

¹¹⁶ Cf. G. SFAMENI GASPARRO, *Anima*, in: A. Monaci Castagno (ed.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova Editrice, Roma 2000, pp. 16-21.

¹¹⁷ Cf. M. MEJZNER, *Bóg i serce w wybranych pismach wczesnochrześcijańskich*, in: *Uobóstwo i czystość serca*, a cura di M. Kowalczyk, M. Mejzner, Warszawa 2016, pp. 116-117.

di esprimere dal cuore quant'altro ancora è proprio della penitenza¹¹⁸. L'espressione «esprimere dal cuore» (*ἐκ καρδίας ἐπιδείκνυσθαι*) è conforme all'antropologia biblica: è dal cuore che nasce ogni malizia che si esprime poi nelle azioni e nelle parole (cf. Mt 12, 34 e 15, 18 s). Così le opere proprie della penitenza non potranno essere fatti puramente esteriori, bensì devonoprocedere dall'intimo di un cuore già inizialmente sanato dalla penitenza e convertito a Dio.

Questo tipo di concettualizzazioni sul cuore sono molto più sviluppate nell'*Asceticon*. In *primis*, il vescovo di Cesarea di Cappadocia dimostra, nel *Proemio* alle *Regole ampie*, che Dio si rivela come buono e giusto verso quelli che sono buoni e retti di cuore (cf. Ps 124,4). Perciò Basilio consiglia ai cristiani l'atteggiamento divino di essere buoni di cuore, misericordiosi e giusti nei confronti degli altri¹¹⁹.

Simile pensiero su Dio misericordioso e giusto, che ogni cristiano deve amare, possiamo trovarlo nelle *Regole brevi* 12¹²⁰. L'atteggiamento dell'amore verso Dio e verso il prossimo, che deve essere espresso con cuore puro e sincero, viene rinforzato in Basilio con una spiegazione del principale precetto del Nuovo Testamento, dato nelle *Regole ampie* 1, *Risposta* 1¹²¹.

¹¹⁸ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Opere ascetiche*, ed. UTET / De Agostini, p. 106.

¹¹⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole Ampie Proem.* [879c]: «Dio è buono, ma è anche giusto. È del giusto retribuire secondo il merito, come sta scritto: Fai del bene, Signore, ai buoni e ai retti di cuore. Ma quelli che deviano per vie tortuose, li condurrà il Signore con gli artefici di iniquità (Ps. 124, 4). È misericordioso, ma anche giudice. È detto: Ama la misericordia e il giudizio, il Signore (Ps. 32, 5). Perciò sta scritto: Misericordia e giudizio a te canterò, o Signore Ps. 100, 1). Lo sappiamo bene su chi è la misericordia, poiché è detto: Beati i misericordiosi, perché otterranno misericordia (Mt. 5, 7). Vedi con quale conoscenza di causa si comporta verso la misericordia? Non fa misericordia in modo indiscriminato, né giudica senza misericordia: Misericordioso è il Signore, e giusto (Ps. 114, 5). Non dobbiamo dunque conoscere Dio solo per metà, né prendere come pretesto per l'indolenza il suo amore per gli uomini. Per questo i tuoni, per questo le folgori, perché non [897 d] venga disprezzata la bontà», ed. UTET / De Agostini, p. 193.

¹²⁰ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 12 [1089 b].

¹²¹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 1,1: «La vostra domanda è antica, ed era già [905 c] stata proposta nel vangelo, quando il dottore della legge, accostatosi [908 a] al Signore gli disse: *Maestro, qual è il primo comandamento nella legge? E il Signore rispose: Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima, con tutta la tua forza e*

Nella sua risposta Basilio non mette in primo piano la sua autorità, ma soltanto quella di Gesù: *Il Signore stesso* (αὐτὸς ... ὁ κύριος). Questo è il normale procedimento dell'*Asceticon*: non c'è problema riguardo al quale si cerchi soluzione o chiarimento altrove che nella Scrittura – cioè nelle parole dello «stesso Signore»; ogni altra considerazione è esclusa, di ogni altra ragione – anche quella razionalmente più plausibile – si diffida¹²².

Per ottenere lo stato del cuore puro Basilio raccomanda nelle *Regole ampie* 5, la vigilanza del proprio cuore (cf. *Prov.* 4, 23) e di prostrarre nella memoria il pensiero di Dio finché, come indelebile sigillo, si imprima nelle nostre anime mediante il continuo e puro ricordo. Inoltre, Basilio spiega che l'amore di Dio, innato come potenza nel nostro intimo, cresce e si sviluppa quando si pensa ai benefici ricevuti da Dio – quindi, ancora, mediante la memoria (μνήμη) si deve incitare al compimento dei comandamenti di Gesù di Gv 14,15 («*Se mi amate, osservate i miei comandamenti*») e Gv 15,10 («*Come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore*»)¹²³.

Basilio in generale ritiene che Satana stesso da sé non possa essere artefice del peccato di qualcuno: piuttosto, usando ora dei moti insiti nella natura, ora anche delle passioni proibite, tenta con questi mezzi di indurre quelli che non vigilano alle opere che sono proprie delle passioni.

A partire dal testo di Mt 15, 19 («Dal cuore procedono i pensieri malvagi»), spiega poi che le cose cattive nascono da noi stessi. A proposito di questo ricorda l'insegnamento dei germi naturali del bene, che vengono trascurati e così nell'uomo negligente prende forma il pensiero malvagio

con tutta la tua mente. Questo è il primo e grande comandamento; e il secondo è simile a questo: Amerai il prossimo tuo come te stesso (Mt. 22, 36-39). (...) Pertanto, sia da ciò che è stato detto, sia da altri simili passi riportati nelle Scritture, è possibile comprendere ...», ed. UTET / De Agostini, p. 196.

¹²² Opinione di U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, 278.

¹²³ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 5, ed. UTET / De Agostini, p. 206.

(«Questo accade a coloro che, per incuria, lasciano incolti i germi naturali del bene», *Regola breve* 75)¹²⁴.

Nella *Regola breve* 296 Basilio – citando Sal 118, 163; Sal 100, 4 e Col 3, 5 – insegna che l’anima può arrivare ad essere pienamente certa di essere pura dai peccati «se anche verso i peccatori nutrirà la medesima, temibile compassione propria ai santi»¹²⁵. Tale «temibile compassione» (*φρικώδη συμπάθειαν*) porta chi ne è preso a subire in qualche modo in se stesso e a portare assieme ai colpevoli le conseguenze dolorose del loro peccato, pur non avendolo commesso personalmente. È l’esperienza di tutti i santi, ‘consumati’ e ‘bruciati’ dai peccati degli altri, come di ogni cristiano che viva integralmente la sua vita di membro del Cristo morto e risorto per la salvezza di tutti¹²⁶.

Nella *Regola breve* 157 Basilio riconosce che il cristiano deve servire a Dio con «una buona disposizione d’animo (*διάθεσις*)»¹²⁷. La «disposizione d’animo» è una facoltà di scelta che si esegue nell’intimo del cuore umano, cioè l’intenzione più profonda che ci indirizza verso il *pro* o il *contra* del servizio di Dio.

Questo è il luogo nel quale se ne dà la definizione formale: si noterà che «buona» è non ogni intenzione non peccaminosa, ma soltanto quella animata dalla più ardente carità, dall’insaziabile concupiscenza (*ἐπιθυμία ... ἀκόρεστος*) di piacere a Dio. Basta infatti un vizio segreto per guastare qualsiasi opera si possa compiere.

U. Neri osserva che sulla rettitudine della *διάθεσις* Basilio insiste in pressoché ogni pagina dell’*Asceticon*: parla di essa nelle *Regole brevi* 158

¹²⁴ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 75, ed. UTET / De Agostini, p. 335; dei «germi naturali del bene» (*τὰ φυσικά τῶν ἀγαθῶν σπέρματα*) Basilio parla anche nelle *Regole ampie* 2 [909 a]; 3 [917 a].

¹²⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 296, ed. UTET / De Agostini, pp. 425-426.

¹²⁶ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 476.

¹²⁷ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 157, ed. UTET / De Agostini, p. 366.

[1185 b]; 160 [1188 a]; 166 [1192 b]; 168 [1193 a]; 172 [1196 a]; 176 [1200 a]; 180 [1204 a]; 185 [1205 a)]¹²⁸.

Nella stessa *Regola breve* 157 Basilio osserva poi che questa buona disposizione d'animo deve essere «insaziabile, ben salda, immutabile» e che essa si attua mediante «la sapiente e assidua (*θεωρία διηνεκής*) contemplazione della gloriosa maestà di Dio» e «mediante i pensieri di gratitudine e l'incessante memoria dei beni che ci provengono da Dio», così generando nell'anima lo stato dell'amore di Dio secondo il precetto di Gesù di Mc 12,30: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente»¹²⁹.

Sull'«assidua contemplazione» (*θεωρία διηνεκής*), e la sua capacità di generare da sé l'amore – *ἀδιάκτως* – Basilio parla anche nella *Regola ampia* 2, 908 *b* - 913 *a*, sull'esempio di colui che disse: «Come anela la cerva alle sorgenti delle acque, così anela l'anima mia a te, o Dio (Sal 41, 2)». Con questa disposizione d'animo bisogna servire a Dio, compiendo quanto è stato detto dall'Apostolo: «Chi ci separerà dall'amore di Cristo? La tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la nudità, il pericolo, la spada?» (Rm 8, 35)¹³⁰.

Nella *Regola breve* 198, usando termini di filosofia tipicamente stoica (*τέχνη, ἔξις, ἀρετή*)¹³¹, Basilio parla dell'imitazione di Cristo nell'umiltà, che secondo Fil 2,3 si svolge nel «considerare tutti superiori a noi»: diventare simili da Cristo facendo proprio un atteggiamento di umiltà e mitezza è espressione di obbedienza cristiana al comando di Gesù stesso. Basilio qui cita due argomenti scritturistici, Mt 11, 29, Imparate da me, poiché sono mite

¹²⁸ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 455.

¹²⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 157, ed. UTET / De Agostini, p. 367.

¹³⁰ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 455.

¹³¹ Secondo U. NERI, *Ibid.* p. 460, tutta la terminologia di questo brano è tipicamente stoica: dal concetto di “arte” (*τέχνη*), definita dagli stoici «l'insieme di ciò che si è appreso mediante l'esperienza dell'esercizio» (cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 30, n. 94, ecc.) Quindi come «abito» (*ἔξις*), cioè disposizione permanente a fare qualcosa (cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 110, n. 490) – alla definizione della «virtù» (*ἀρετή*) come arte (cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 30, n. 96).

e umile di cuore, e Lc 14, 11, Chi si umilia sarà innalzato¹³². La pratica delle opere d'umiltà deve essere regolare e ininterrotta, non tralasciando nessuna occasione. Così si arriva a uno stato di esercizio continuo, chiamato da Basilio «l'abito dell'umiltà».

Sulla base di Mt 5,16 («La vostra luce davanti agli uomini, in modo che vedano le vostre opere buone e rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli»), Basilio ricorda l'insegnamento di Gesù sull'amore reciproco tra i fedeli: «L'abitare dei fratelli insieme (cf. Sal 132, 1.) è perciò stadio in cui lottare, via sicura per progredire, e continuo esercizio e meditazione dei comandamenti del Signore. E il suo scopo è la gloria di Dio»¹³³. In tal modo qualsiasi comunità cristiana può diventare luogo del continuo esercizio dei comandamenti del Signore.

Secondo l'opinione di Umberto Neri, Basilio usa sovente questa citazione per indicare come il bene vada di per sé comunicato e quindi compiuto fra gli uomini perché essi possano glorificarne Dio. Solo chi soffre della passione di piacere agli uomini deve nascondere il bene che compie (cf. *Regole brevi* 277 [1277 ab]). E tale vita mantiene vivi i caratteri distintivi dei santi di cui gli Atti parlano e dei quali sta scritto: «Tutti i credenti erano riuniti insieme e avevano tutto in comune» (At 2, 44); e ancora: «La moltitudine dei credenti era un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva suo ciò che gli apparteneva, ma fra loro tutto era comune». Il testo di At 4, 32 diventa così l'idea di fondo di Basilio riformatore della Chiesa, più che fondatore di comunità monastiche. Simile pensiero sulla vita comunitaria lo troviamo nelle *Regole ampie* 35¹³⁴. Nell'*Asceticon* del vescovo di Cesarea, come nelle opere di tutti i veri riformatori ecclesiastici, si osserva il ritorno alle fonti bibliche e alla forma primitiva della Chiesa¹³⁵.

¹³² BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 198, ed. UTET / De Agostini, p. 382.

¹³³ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 7, 1, ed. UTET / De Agostini, p. 209.

¹³⁴ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 35, ed. UTET / De Agostini, p. 249.

¹³⁵ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 285.

Nella vita comunitaria Basilio consiglia una delle regole primarie del discernimento spirituale, cioè lo svelamento dei segreti del cuore al preposito¹³⁶. È una regola tipicamente monastica, che col tempo è stata adattata nella pratica della moderna direzione spirituale e nell'esperienza di discernimento spirituale¹³⁷. Per lo sviluppo spirituale della vita comunitaria, secondo il testo di 2 Cor 8,2, Basilio raccomanda la sincerità dei buoni sentimenti non soltanto davanti a Dio, ma anche davanti agli uomini¹³⁸.

Nella *Regola breve* 183 Basilio raccomanda anche l'eliminazione dei dissensi e dissacordi tra i membri della comunità, perché l'amore reciproco dei cristiani deve essere ordinato, sull'esempio primario dell'unità di Dio stesso [«Il Signore ha detto: “Padre, concedi che come io e tu siamo uno, così anche essi siano uno in noi”»] (Gv 17, 21)], e sull'esempio della prima comunità cristiana di Gerusalemme [«i credenti erano un cuore solo e un'anima sola»] (At 4, 32)]¹³⁹.

¹³⁶ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 26: «Ciascuno di coloro che sono nell'ubbidienza, se vuol dar prova di buon progresso, ed essere nelle condizioni e disposizioni proprie della vita secondo i precetti del Signore nostro Gesù Cristo, non deve custodire nascosto in sé neppure [985 d] un moto dell'anima, ma nemmeno farne parola in modo leggero, svelando piuttosto i segreti del cuore a coloro che hanno il compito di prendersi cura con viscere di misericordia e compassione dei [988 a] fratelli nelle loro infermità. Poiché cosè il bene sarà confermato, mentre ciò che è riprovevole sarà curato in modo conveniente. Da questo esercizio fatto insieme, procedendo a poco a poco, ce ne proverrà la perfezione», ed. UTET / De Agostini, p. 239-240.

¹³⁷ Cf. J. DANÉLOU, *La direction spirituelle dans la tradition ancienne de l'Église*, "Christus" 152 (1992), pp. 11-22; M. RUIZ JURADO, *Il discernimento spirituale*. Teologia, storia, pratica, Torino 1997, pp. 220-221; A. CENCINI, *Il mondo dei desideri. Orientamenti per la guida spirituale*, Milano 1998.

¹³⁸ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 28, ed. UTET / De Agostini, p. 317.

¹³⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 183, ed. UTET / De Agostini, p. 376.

2.3.2. La purezza del cuore dell'uomo

La purezza del cuore è secondo Basilio una categoria spirituale che comprende l'uomo nella sua totalità: i suoi pensieri, sentimenti e azioni¹⁴⁰. Più importante come norma spirituale per la purezza del cuore è accogliere il Vangelo come regola interiore della vita cristiana, scegliendo questo atteggiamento interiore in libertà. Da questa libera scelta interiore provengono poi tutte gli altri atteggiamenti interiori: osservanza dei comandamenti, sincerità nello svolgimento dei misteri cristiani, una chiara disposizione ad amare Dio sopra ogni cosa e un incrollabile desiderio di adempire alla volontà di Dio¹⁴¹.

Dato che il mistero trinitario è personale per eccellenza, anche la relazione umana con Dio deve essere concepita come relazione personale. L'uomo è considerato "spirituale" in virtù della personale inabitazione dello Spirito Santo nel cuore umano. Così, Basilio ne scopre l'ideale sublime da imitare nella convivenza umana¹⁴². Tale, infatti, era la prima chiesa fondata a Gerusalemme, che si manifestava come una comunità di persone libere e molto diverse: «quelli che possedevano qualcosa non lo consideravano come proprio, ma tutto quello che avevano lo mettevano insieme» (At 4, 32) e «Tutti i credenti erano riuniti insieme e avevano tutto in comune» (At 2, 44).

¹⁴⁰ Cf. J. RAASCH, *The Monastic Concept of Purity of Heart and Its Sources*, IV: *Early Monasticism*, "Studia Monastica" 11 (1969), pp. 269-314; M. A. WAGNER, *A Reflection on the Use of "Heart" in Select Prayer Texts in Early Christianity*, in: H. A. Luckman, L. Kulzer, *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana Raasch O.S.B.*, The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1999, pp. 131-139.

¹⁴¹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie proem.* (896 a), ed. UTET / De Agostini, p. 191.

¹⁴² Cf. T. SPIDLIK, *Comprensioni differenti del medesimo mistero: le vie dell'ortodossia orientale e del cristianesimo latino*, in: AA. VV., *Divinizzazione dell'uomo e redenzione dal peccato. Le teologie della salvezza nel cristianesimo di Oriente e di Occidente. Le teologie della salvezza nel cristianesimo di Oriente e di Occidente*, Torino 2004, pp. 125-127.

Basilio richiamava questo esempio della chiesa di Gerusalemme come un ideale per le scelte personali degli altri cristiani¹⁴³.

Rispondendo alla domanda sulla rinuncia, nella *Regola ampia* 8 Basilio afferma:

«Riteniamo pertanto che questo precetto si riferisca a parecchie cose da cui è necessario rendersi estranei. Prima di tutto infatti rinunziamo al diavolo, e alle passioni della carne – noi che abbiamo rigettato le turpitudini occulte – e alle parentele carnali e alle amicizie umane e a quella consuetudine di vita che si oppone all'integrità del vangelo della salvezza. E, cosa più necessaria ancora, è a se stesso che rinuncia chi si spoglia dell'uomo vecchio con le sue azioni, di quell'uomo vecchio che si corrompe conformandosi alle concupiscenze ingannatrici. Rinuncia anche a qualsiasi attaccamento mondano che possa essere d'impedimento alla pietà. Costui dunque considererà come veri genitori coloro che lo avranno generato in Cristo Gesù mediante il vangelo, come fratelli coloro che hanno ricevuto lo stesso Spirito dell'adozione a figli, e riguarderà a tutti i possessi come a cose estranee, quali di fatto essi sono»¹⁴⁴.

La risposta di Basilio, come sfondo biblico, ha due chiamate di Gesù Cristo: «Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua» (Mt 16, 24), e ancora: «Chiunque fra di voi non rinuncia a tutto ciò che possiede, non può essere mio discepolo» (Lc 14, 33).

Gli obiettivi primari del percorso di rinnegamento proposto da Basilio sono: «prima di tutto» (*πρὸ πάντων*) il demonio, poi le realtà di questo mondo, e infine se stessi, fino a vincere perfino l'«attaccamento alla vita».

La «rinuncia a se stessi» (*αὐτὸς ἑαυτῷ ἀποτάσσεται*) sembra essere la cosa più necessaria di tutte, e insieme anche la più difficile. Commentando queste parole, Umberto Neri ha notato che Basilio quando scriveva nella *Epistola* 2, 224 a Gregorio di Nazianzo doveva confessare: «Ho, sì, abbandonato le occupazioni cittadine, ...ma non ho ancora potuto

¹⁴³ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 35: «Volesse il cielo che fosse possibile che non solo quelli che stanno in uno stesso villaggio fossero in tal modo raccolti insieme, ma anche che più comunità, stabilite in vari luoghi, sotto l'unica guida di quelli che sono in grado di amministrare le cose di tutti con fermezza e sapienza, fossero edificate nell'unità dello Spirito e nel vincolo della pace», ed. UTET / De Agostini, p. 251.

¹⁴⁴ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 8,1 (PG 31, coll. 936a), ed. UTET / De Agostini, p. 213.

abbandonare me stesso». Non solo quindi nel Vangelo l'«odio [...] perfino di se stessi» (Lc 14, 26) è posto come l'ultimo grado della rinuncia, ma anche per Basilio si dà in questo precetto particolare, non meno che nell'insieme dei comandamenti, un «ordine» una *τάξις* che bisogna seguire senza presumere di eliminare o invertire passaggi¹⁴⁵. Per Basilio l'ascetismo umano è innanzitutto un esercizio volto alla santificazione personale¹⁴⁶.

Secondo gli insegnamenti di Basilio il Grande, il modo più efficace per preservare il nostro cuore e la nostra mente per purificarli da ogni contaminazione è quello di improntare tutte le nostre attività a un impegno deciso e incrollabile volto al pieno compimento della volontà divina.

Parlando nella *Regola ampia* 5 sulla mente non dissipata (*ἀμετεωρίστων*) Basilio:

«Così, anche quell'esercizio per piacere a Dio che è secondo il vangelo del Cristo, si attua per noi con l'allontanarci delle cure mondane e con l'estraniarci assolutamente dalle distrazioni affannose (...) Così anche il Signore, ai suoi discepoli, poiché erano d'animo sincero e liberi da dissipazione, attestava: "Voi non siete di questo mondo" (Gv 15, 19). Ed ha attestato, per contro, come sia impossibile per il mondo accogliere la conoscenza di Dio e far spazio allo Spirito santo. Dice infatti: "Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto" (Gv 17, 25) e: "Lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere" (Gv 14, 17)»¹⁴⁷.

La mente «non dissipata» (*ἀμετεωρίστων*) è un neologismo basiliano, coniato dal linguaggio biblico. Questa categoria, capitale nella dottrina spirituale di Basilio, incontra nel testo succitato la sua descrizione più ampia e più compiuta. Nella *Regola breve* 202, Basilio specifica che l'*ἀμετεωρίστων* è realizzato quando «non venga dato all'anima nessuno spazio di tempo nel quale non pensi a Dio, alle opere di Dio e ai suoi doni», e quando essa «per tutto celebri il Signore e renda grazie»¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 285.

¹⁴⁶ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 114.

¹⁴⁷ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 5 (PG 31, coll. 919d-921a), ed. UTET / De Agostini, p. 205.

¹⁴⁸ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 202, ed. UTET / De Agostini, p. 383.

Mantenere la mente non dissipata per mezzo di ciò che non gli è conforme diventa secondo Basilio un «esercizio per piacere a Dio» (*ἄσκησις τῆς... πρὸς θεὸν εὐαρεστήσεως*)¹⁴⁹. È infatti al compiacimento di Dio che deve tendere ogni asceti: solo di ciò deve avere «premura» (*φροντίζειν*)¹⁵⁰ e «diligente cura» (*ἐπιμέλεια*)¹⁵¹ chi veramente ama. Così si allontanano dalla mente le «distrazioni affannose» (*περισπαμῶν*)¹⁵², che in Basilio sono un'allusione al testo di Lc 10, 39: si tratta dell'«affanno» che impedisce a Marta di ascoltare la parola del Signore, l'unica cosa «buona». Similmente in Paolo (1 Cor 7, 35) la vergine può servire al Signore *ἀπερισπάστως*; il procedere del discorso mostra che, con ogni probabilità, questo testo era a questo punto presente al pensiero di Basilio¹⁵³. La mente «non dissipata» si scioglie dai vincoli dell'attaccamento alla vita col separarsi totalmente dai costumi antichi e col dimenticarli. Così può «far spazio [...] santo» (*πνεῦμα ἅγιον χωρῆσαι*). Di questa «capacità di contenere» lo Spirito santo già aveva più volte parlato Origene¹⁵⁴.

Pertanto, è impossibile raggiungere il nostro obiettivo in modo perfetto e preciso, senza rispondere positivamente con il nostro comportamento alla volontà di Colui che ci ha dato i suoi comandamenti. Solo eseguendo con zelo queste cose è possibile raggiungere la purezza del cuore, sottolinea Basilio: la purificazione e la protezione del cuore sono le pratiche più importanti dell'ascetismo basiliano. Un cristiano, cioè un monaco, protegge il suo cuore e santifica la sua anima con il costante ricordo di Dio presente nel prossimo¹⁵⁵.

¹⁴⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 5, ed. UTET / De Agostini, p. 205.

¹⁵⁰ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 12 (949 a), ed. UTET / De Agostini, p. 220; similmente BASILIO DI CESAREA, *Regola breve* 34 (1105 a), ed. UTET / De Agostini, p. 319.

¹⁵¹ BASILIO DI CESAREA, *Regola breve* 179 (1201 c), ed. UTET / De Agostini, p. 375.

¹⁵² BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 5, , ed. UTET / De Agostini, p. 205.

¹⁵³ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 282.

¹⁵⁴ Cf. CROUZEL, *Origène*, pp. 392-395.

¹⁵⁵ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, pp. 117-118.

Vediamo cosa intende Basilio con «purificazione della mente». L'uomo per sua natura (*διπλοῦς*)¹⁵⁶ è un essere dicotomico. La caratteristica che lo distingue dalle altre creature è la ragionevolezza. L'uomo è mente (*νοῦς*, così come anima, *ψυχή*), associata al corpo. La mente è la parte superiore dell'anima che cerca la verità. L'anima è un'essenza sottile e intelligente e il corpo le è dato come vettore nella vita presente (*ὄχημα πρὸς τὸν βίον*), sebbene il suo vantaggio sia che è stato creato da Dio stesso.

L'anima del giusto è libera dal corpo mentre l'anima del peccatore è legata al corpo¹⁵⁷. Colui che aiuta la carne schiavizza lo spirito, ma colui che è alleato dello spirito, vince la carne. Pertanto nella mente pura la contemplazione di Dio è possibile, ma la purificazione deve raggiungere il cuore, poiché è qui che ha origine ogni movimento disordinato: il cuore è come l'occhio dell'anima, se non è puro, non può vedere.

Questo bisogno di purificare il cuore trae origine dalle beatitudini del Vangelo: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio» (Mt 5, 8). Ma in qualità di esegeta che conosce gli insegnamenti degli stoici, Basilio afferma che in molti luoghi della Scrittura la memoria significa *ἡγεμονικόν*, cioè la parte superiore dell'anima intelligente. Purificare il cuore significa purificare *ἡγεμονικόν*, che è più o meno lo stesso di *νοῦς*¹⁵⁸.

Questo secondo capitolo è stato dedicato al tema della ricerca della perfezione cristiana attraverso la comunità e ai principali strumenti per

¹⁵⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Homilia 12, In principium proverbiorum*, PG. 31, col. 412.

¹⁵⁷ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Homilia in Psalmum 7*, PG. 29, col. 233.

¹⁵⁸ Cf. S. RENDINA, *La contemplazione negli scritti di S. Basilio Magno*, PUG, Roma 1959, p. 35; H. A. LUCKMAN, *Basil of Caesarea and Purity of Heart*, in: *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana Raasch O.S.B.*, ed. H. A. Luckman, L. Kulzer, The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota 1999), pp. 89-106.

realizzarla, che secondo Basilio il Grande sono: l'abbandono del 'mondo', come manifestazione di amore per Dio; l'obbedienza e l'umiltà davanti al superiore della comunità come davanti al Signore stesso; la preghiera che aiuta a mantenere Dio nella propria memoria e che aiuta a purificare la mente e il cuore; la rinuncia alla propria volontà e il timore di Dio.

Basilio cerca di conciliare ciò che gli eremiti consideravano incompatibile: vivere con gli altri, sentire le persone e allo stesso tempo rimanere solo con Dio. Pertanto, questa fuga è una lotta contro la passione che si oppone alla volontà di Dio, è l'allontanamento dal peccato, il desiderio di essere liberi da ogni ostacolo alla salvezza. Perciò, il modo migliore per fuggire è vivere in una comunità. Basilio suggerisce di non cercare un luogo fisico, ma piuttosto lo Spirito Santo, che diventerà spazio di santificazione e salvezza cristiana. L'idea di una comunità ecclesiale deve essere fondata sul Vangelo e l'unica regola per i cristiani sono le Sacre Scritture.

Un altro elemento importante dell'ascesi di Basilio è la purificazione del cuore dalle tentazioni. Secondo gli insegnamenti del santo, il modo più efficace per preservare il proprio cuore e la propria mente e per purificarli da ogni contaminazione, è esprimere con fermezza la propria focalizzazione sul pieno adempimento della volontà di Dio. Perché un cristiano che medita sulla sua condizione spirituale non trasgredirà mai nemmeno la più piccola legge di Dio.

CAPITOLO III

Principali mezzi ascetici proposti nell'*Asceticon*

La vita spirituale del cristiano consiste nella purificazione dell'anima dai peccati e nella realizzazione della santità. Diventando più puri spiritualmente, ci si avvicina a Dio. Attraverso la grazia di Dio e attraverso la vita nelle virtù, l'uomo ripristina gradualmente in sé stesso l'immagine di Dio, e questo costituisce la base della vita spirituale del cristiano. Il cristiano passa da uno stato inferiore e peccaminoso a uno superiore, che è la somiglianza a Dio. E questo, secondo gli insegnamenti spirituali di Basilio il Grande, viene raggiunto attraverso la strada difficile del pianto sui peccati, della pazienza e della sofferenza, per mezzo delle opere buone e dell'amore sacrificale.

3.1. La lotta con le passioni

Pertanto, al fine di comprendere la dottrina ascetica sulla lotta con le passioni di Basilio il Grande, dobbiamo conoscere le opinioni di base del santo, riguardo alla comprensione del peccato, all'umiltà della nostra carne e alla liberazione dai legami delle passioni della vita.

A quel tempo, l'influenza degli eustaziani e dei messaliani sull'ambiente monastico¹ richiedeva una corretta e ortodossa comprensione del termine peccato in quanto tale². L'antropologia di Basilio di Cesarea è

¹ Cf. J. MEYENDORFF, *St. Basil, Messalianism an Byzantine Christianity*, "Saint Vladimir's Theological Quarterly" XXIV (1980), pp. 219-234.

² Cf. I. HAUSHERR, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme*, "Orientalia Christiana Periodica" I (1935), p. 348.

generalmente ascetica, e ciò deriva dalla personalità dello stesso Basilio, nonché dal suo modo di affrontare i problemi pratici della Chiesa del suo tempo. La caratteristica dell'uomo di verità vero è passare attraverso questa vita e precipitarsi verso l'altra. La condizione naturale dell'uomo è lo sviluppo verso Dio, e la sua vera patria è stare a Lui (Cf. *Homiliae in hexaemeron* 6, 1, PG 29, 117 c-120 a). L'uomo non è un essere autosufficiente, la salvezza e la relazione con Dio sono frutti della collaborazione (*συνεργία*) con la grazia di Dio.

Prima della caduta nel peccato l'uomo godeva della bellezza della creatura che vedeva, del conforto offerto da Dio che lo creò e lo rese suo ascoltatore e degno di raggiungere la Sua somiglianza. Il valore dell'uomo non sta in ciò che «è» (*εἶναι*), ma in ciò che «diventa» (*γίγνεσθαι*). L'uomo non è stato immediatamente creato perfetto, ma riceveva gradualmente da Dio doni che lo conducevano dalla sua condizione imperfetta alla perfezione.

La parentela (*συγγένεια*) dell'uomo con Dio può essere compresa nella sua dimensione sia verticale (rapporto diretto con Dio) sia orizzontale (relazioni dell'uomo con il prossimo, anch'esso creato a immagine di Dio). Nella dimensione verticale, che sembra essere per Basilio la più importante, l'essere umano possiede due specifiche facoltà: l'intelletto e l'anima (intesa come immagine di Dio)³.

L'originalità di Basilio sul concetto d'immagine sta nel fatto che egli distingueva tra un'immagine «naturale» (*φισικῆ*) o «innata» (*γεννητῆ*) e una «coerente con l'imitazione» (*κατά μίμησιν*) o «coerente con l'arte» (*κατά τέχνην*). Quanto all'immagine di Dio nell'uomo, Basilio non ha seguito Ireneo di Lugdunum (l'enfasi sulla totalità dell'uomo come persona fatta a immagine e somiglianza di Dio; la carne dell'uomo è capace di accogliere lo Spirito e di diventare “gloriosa”) ma la tradizione alessandrina, secondo la quale la

³ Cf. J. BETLEJKO, *Zarys antropologii świętego Bazylego Wielkiego*, “Analecta Cracoviensia” XLI (2009), pp. 93-102.

parentela dell'uomo con Dio è contenuta nell'anima e nello spirito dell'uomo (cf. *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos* 4, PG 31, 608 a). Di conseguenza, l'immagine di Dio viene identificata con la libertà mentale e spirituale dell'uomo. L'uomo è buono «per natura» (*φύσει*), quindi le virtù sono qualcosa di naturale, e la loro assimilazione da parte dell'anima non si ottiene attraverso gli insegnamenti umani, ma esiste per natura stessa (Cf. *De Spiritu Sancto* 15, 35, PG 32, 128 c-129 b).

Il peccato è qualcosa «contro natura» (*παρά φύσιν*) ed estraneo alla sua essenza. Il peccato ha in qualche modo reso l'uomo estraneo a Dio, e a causa della passione del corpo la somiglianza originale con Dio è stata distrutta. Nella concezione della caduta nel peccato, Basilio segue l'insegnamento biblico e quello di Plotino, che non si oppone al messaggio biblico. La caduta nel peccato è una conseguenza dell'inerzia (*ἀβουλία*), che pian piano pervade l'uomo per sua cattiva e libera volontà. Adamo si allontanò volontariamente e gradualmente da Dio. Con questa distanza dal Creatore, l'uomo si è allontanato così tanto dal Datore di vita che la sua condizione si identifica con la morte. A conseguenza di questa separazione da Dio, anche l'anima umana si è rotta, allontanandosi dalla sua natura e arrendendosi al potere del diavolo (Cf. *Quod Deus non est auctor malorum* 7, PG 31, 344 c). La causa principale della caduta è stata la sazietà dell'anima (*κόρος*) connessa alla sua ambiziosa inclinazione. Per quanto riguarda l'eredità del peccato di Adamo e di Eva, Basilio supponeva che si ereditasse un indebolimento del bene e che lo stato di corruzione si esprimesse attraverso la sensualità e la tendenza al male⁴.

⁴ Cf. J. BETLEJKO, *Zarys antropologii świętego Bazylego Wielkiego*, pp. 103-110. Seguendo J. Betlejko, *Ibid.* 110-111, nella concezione della sazietà dell'anima si vede anche la differenza tra Basilio e Origene. Basilio presumeva, a differenza di Origene, che: 1.) la sazietà non fosse da Dio (Origene presupponeva implicitamente che Dio potesse essere la causa della sazietà, essendo in grado di relazionarsi alla creazione); 2.) la sazietà riguarda l'essere umano come unità psicosomatica, e non solo come un'anima (come voleva Origene); 3.) secondo Basilio la sazietà era connessa con l'inerzia e l'im maturità dell'uomo (Origene la collegò indirettamente a Dio e la sua parziale raggiungibilità con la creazione finita).

L'uomo, creato da Dio come sintesi armoniosa di anima, intelletto e corpo, si disintegra gradualmente dopo il peccato. Poiché l'anima era legata alle passioni corporali, la semplicità e l'omogeneità venivano distrutte. Il corpo dell'uomo prima della caduta nel peccato è diverso da quello dopo di essa, ontologicamente ed eticamente. L'uomo viene concepito da Basilio come essere che si rinnova in Cristo. Quando il corpo è subordinato al ragionamento dello Spirito Santo, si trasforma nel tempio del Dio vivente; quando il corpo è governato dal modo di pensare carnale (cioè ostile a Dio), il corpo diventa una prigione (Cf. *Homilia super XXVIII Psalmum* 8, PG 29, 305ab). Quello che siamo è composto di anima e intelletto, che sono le componenti principali dell'essere creato a immagine di Dio (*κατ' εἰκόνα Θεοῦ*).

Nella scia della tradizione alessandrina, Basilio ha localizzato l'immagine di Dio nell'anima e nella mente umana. L'anima e la mente, avendo origini divine, non possono essere soggette alle limitazioni del tempo e dello spazio. L'anima e la mente non possono essere definite, perché sono i veicoli dell'immagine di Dio (cf. *Homilia super XXXII Psalmum* 6, PG 29, 337D). Esse sono comprese similmente a come può essere compreso Dio – soltanto attraverso le loro energie.

Cristo, attraverso la sua incarnazione, ha annientato il peccato nella sua carne perché ha ravvivato in sé coloro che sono morti in Adamo. Ha rimodellato e raddrizzato ciò che era caduto e lacerato, ponendo fine alla corruzione della morte. Se un uomo riesce in virtù della grazia di Dio a raggiungere la conoscenza di sé (cioè la conoscenza della sua essenza secondo quanto è rivelato dalla sua somiglianza di Dio), allora potrà acquisire la conoscenza di Dio, capirà la profondità dell'amore di Dio e lo vivrà allo stesso tempo.

Dopo la caduta nel peccato l'uomo divenne suscettibile al peccato che si elabora nella mente. La sua mente, in questo stato, non può conoscere la luce spirituale. Quando la mente umana non è distratta dai sensi esterni allora

ritorna in se stessa e ascende così alla conoscenza di Dio. La mente, in quanto capo del corpo, dovrebbe guidarlo in modo sicuro e proteggerlo dalle passioni (cf. *Homilia in illud: Attende tibi ipsi* 1, PG 31 200 b)⁵.

Nell'antico significato⁶ del termine «passione» (πάθος) essa si presenta come malattia umana dell'anima, un istinto, un certo cambiamento o trasformazione negativa⁷. Similmente, gli stoici credevano che la vita morale fosse una lotta costante tra mente libera e passioni e malattie dell'anima, a causa delle quali le persone possono diventare vittime di malattie mentali, e che fanno parte dei disturbi patologici della personalità⁸. Allo stesso modo, nei suoi insegnamenti Basilio tratta il peccato come una malattia da curare. Lasciare questo disturbo dell'anima a sé stesso causa la perdita di tutti i valori che Dio ha conferito all'uomo⁹.

Un significativo contributo all'insegnamento cristiano nella lotta alle passioni umane è stato dato nell'antichità cristiana da Clemente Alessandrino e da Evagrio Pontico. Per primo Clemente Alessandrino ha sviluppato una teoria cristiana delle passioni umane, visibilmente ispirato dell'etica stoica.

⁵ Cf. J. BETLEJKO, *Zarys antropologii świętego Bazylego Wielkiego*, pp. 112-118.

⁶ Sull'influenza del neoplatonismo sulla didattica e sulla terminologia dei teologi del V-VI secolo. Cf. C. HOVORUN, *Influence of Neoplatonism on Formation of Theological Language*, *Studia Patristica* LVIII (2013), pp. 13-18.

⁷ In senso biblico nella versione della *Septuaginta* il termine πάθος significa «malattia» (Prov 25, 20). Per trasmettere l'umore e i desideri malvagi che incoraggiano le persone a trasgredire la legge di Dio, la Bibbia greca usa, tra l'altro, il termine ἐπιθυμία (Sir 5, 2, Sap 2, 12). Nel Nuovo Testamento πάθος appare solo nell'apostolo Paolo, e per lui questo termine è sinonimo di desiderio erotico (Rm 1, 26; Col 3, 5; 1 Ts 4, 5). Cf. G. KITTEL, πάθος, in: *Theological dictionary of the New Testament*, vol. 1, Grand Rapids, Michigan 2006, pp. 384-385.

⁸ Cf. J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, pp. 26-27.

⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 28: «Non tutti i mali dell'anima sono manifesti a tutti, e neppure a chi li porta, come avviene anche per i mali del corpo. Come dunque, per il corpo, gli esperti hanno certi segni in base ai quali riconoscere i mali nascosti e che sfuggono alla stessa percezione del paziente, così avviene anche per l'anima: anche se chi pecca non percepisce il proprio male, bisogna che egli stesso e quelli che sono con lui credano al Signore che afferma con forza che l'uomo cattivo dal cattivo tesoro del suo cuore trae fuori le cose cattive. Chi infatti è cattivo spesso simula qualche parola o qualche azione buona: non è però possibile a chi è buono simulare qualcosa di male», ed. ed. UTET / De Agostini, p. 317.

Secondo quest'autore un impulso (*ὁρμή*) è un movimento del pensiero verso qualcosa o il lasciar andare qualcosa. Una passione (*πάθος*) è un impulso eccessivo che non obbedisce più alla ragione. All'influsso dannoso delle passioni si oppone l'esercizio delle virtù cristiane¹⁰, attraverso gli strumenti dell'astinenza e la perseveranza, che conduce alla carità e alla vera gnosi¹¹.

Evagrio Pontico, nominato lettore da Basilio nel 370, dopo la morte di quest'ultimo nel 379 viene ordinato diacono da Gregorio di Nazianzo. Pertanto, è difficile parlare di una influenza di Evagrio sulla dottrina delle passioni in Basilio. Dall'altra parte, Michael O'Laughlin¹² ipotizza un probabile influsso dell'antropologia di Gregorio Nazianzeno su Evagrio (l'esistenza nell'uomo dei tre principali elementi come *νοῦς*, *ψυχή*, *σῶμα* e la considerazione del *νοῦς* come vero centro della personalità umana). Ma come osserva Leszek Misiarczyk, a causa della grande ambiguità dell'insegnamento di Evagrio a questo riguardo, si tratta di considerazioni preliminari che possono diventare un punto di partenza per ulteriori ricerche sull'antropologia del monaco del Ponto¹³. Per Evagrio il cristianesimo è la dottrina di Cristo nostro Salvatore, che si compone di pratica, fisica e teologia.

La pratica del primo stadio della vita spirituale ha per oggetto la lotta contro i vizi (*λογίσμοι*), le passioni e i demoni che ne sono l'origine; il suo successo permette di passare alle seguenti due fasi: alla contemplazione attraverso le realtà naturali e alla contemplazione diretta del Dio Uno e Trino. Le passioni del corpo sono stroncate dall'astinenza, quelle dell'anima dall'amore spirituale; più avanti suggerisce che le prime provengano dalla

¹⁰ Cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromateis* II, 13, 59, 6, SC 38, Texte original, apparat critique et traduction par C. Mondésert, Introduction par P. T. Camelot, Paris 1954, p. 82.

¹¹ Cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromateis* II, 6, 31, SC 38, p. 53-54.

¹² Cf. M. O'LAUGHLIN, *The Antropology of Evagrius Ponticus and its Sources*, in: Ch. Kannengiesser (ed.), *Origen of Alexandria. His World and His Legacy*, vol. I, Notre Dame 1988, pp. 357-373.

¹³ Cf. L. MISIARCZYK, *Osiem «logismoi» w pismach Ewagryusza z Pontu*, Tyniec ed., Kraków 2007, pp. 106-107.

parte concupiscibile, le seconde dalla parte irascibile. La vittoria sulle passioni porta all'*apatheia*¹⁴.

Basilio il Grande insegna che per essere purificati dalle passioni si deve conoscere il proprio peccato, si deve prendere coscienza dei nostri numerosi peccati con l'occhio spirituale. Molte persone conducono uno stile di vita disordinato e soddisfano quotidianamente le loro passioni, e nemmeno se ne accorgono. Pertanto, Basilio chiede spesso al suo lettore di essere attento a tutto ciò che gli accade, sia all'interno sia all'esterno, perché in questo modo sarà consapevole contro quale passione conduce la sua lotta spirituale¹⁵.

Similmente, come nel platonismo, poi ripreso da Evagrio Pontico¹⁶, Basilio afferma che l'anima razionale deve essere soggiogata alla mente e che la mente umana non deve cadere sotto il dominio delle passioni. Pertanto, un cristiano che cerca la perfezione deve ricordare il suo stato spirituale e riflettere su se stesso¹⁷, che la minima passione in una persona può distruggerlo: una piccola debolezza può aprire la porta dell'anima a molti peccati e passioni¹⁸.

¹⁴ Cf. EVAGRIO PONTICO, *Traité pratique 1*, SC 171, Texte original, apparat critique, traduction et introduction par A. et Cl. Guillaumont, Index par M. À. Déterminer, Paris 1971, p. 498. Cf anche: A. SOLIGNAC, *Passions et vie spirituelle*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 12, Paris 1984, coll. 342-344.

¹⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Homilia in illud: Attende tibi ipsi*, PG 31, col. 202.

¹⁶ Cf. A. GUILLAUMONT, *Les Képhalaia gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris 1962, p. 27, osserva che la teoria platonica delle passioni è connessa alla struttura dell'anima tripla, che consiste dalla parte razionale (*λογιστικόν*), dalla parte irascibile (*θυμικόν*) e dalla parte concupiscibile (*ἐπιθυμητικόν*). Le ultime due appartengono alla unione della mente caduta con il corpo, sono di origine accidentale e consistono nella 'parte passionale' dell'anima.

¹⁷ Cf. O. ALIEVA, *Protreptic Motifs in St. Basil's Homily On the Words "Give Heed to Thyself"*, "Studia Patristica" LXII (2013), pp. 69-78.

¹⁸ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Homilia in illud: Attende tibi ipsi*: «Attento, dunque, a te stesso e sappi che una parte dell'anima è intelligente e razionale, la seconda è passionale e irrazionale! Alla prima la natura ha dato il dominio e alla seconda di ascoltare e obbedire alla ragione! Quindi non permettere che la tua mente cada nella schiavitù e cominci a servire le passioni. D'altra parte, non permettere alle passioni di ribellarsi alla ragione e di prendere il potere sull'anima. Infine una buona conoscenza di te stesso ti sarà da guida verso la buona conoscenza di Dio», PG 31, col. 214.

Ogni cristiano dovrebbe evitare tutto ciò che è peccaminoso, e dal momento che è una questione di ambiente, cose e persone, dovrebbe lasciare il mondo, non solo fisicamente, ma anche spiritualmente:

«[921 a] Bisogna dunque che chi vuole veramente seguire Dio si sciolga dai vincoli dell'attaccamento alla vita: e questo si attua col separarsi totalmente dai costumi antichi e col dimenticarli. Poiché se noi non ci estraniassimo dalla parentela carnale e dalla partecipazione a questa vita, come potremmo essere persone che, col loro modo di essere, trasmigrano verso un altro mondo – al modo di colui che ha detto: “La nostra cittadinanza è nei cieli”? Non raggiungeremmo lo scopo dell'essere graditi a Dio. Il Signore, infatti, ha detto espressamente: [921 b] “Così, chiunque fra di voi non rinuncia a tutto ciò che possiede, non può essere mio discepolo” (cf. Lc 14, 33)»¹⁹.

Dal citato testo della *Regola ampia* 5 [921a] possiamo constatare, che secondo Basilio non si tratta quindi tanto di una separazione fisica, quanto di un farsi stranieri al mondo – a quel mondo che non è «capace dello Spirito» – mediante un sentire e un agire non-mondani. La base scritturistica cui Basilio si riferisce è il testo di Lc 14, 33. Questa «uscita dal mondo» si attua dunque, non certo in senso fisico-spaziale, ma soltanto mediante rinunce estremamente concrete. Considerazioni simili possiamo trovarle anche nella sua *Epistola* 2, 225 b: «la separazione dal mondo non consiste nel venirne fuori fisicamente, bensì nello strappare l'anima dal suo sentire conforme al corpo. La separazione dal mondo (...) consiste nel (...) divenire senza città, senza casa, senza niente di proprio, senza attaccamento agli amici, senza possedimenti, senza mezzi di sussistenza, senza affari, senza relazioni, ignari degli insegnamenti umani»²⁰. In questo contesto, è estremamente importante, secondo Basilio, controllare i propri pensieri, in modo che non siano dominati da sollecitazioni mondane e sensuali²¹.

¹⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 5,2 (PG 31, coll. 921 ab), ed. UTET / De Agostini, p. 205-206.

²⁰ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 282.

²¹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 6 [928 a]: «A motivo poi del tumulto e delle occupazioni che la vita comune suole generare, essa è sottratta alla preziosissima memoria di Dio, cosicché arreca danno alla sua capacità di esultare, di rallegrarsi in Dio, di godere del Signore, di essere presa dalla dolcezza delle sue parole. Non potrà dire: “Mi sono ricordato

Pertanto, questa lotta contro le passioni, l'attenzione alla condizione interiore ed esteriore, per Basilio sono elementi di purificazione dell'anima e di preparazione per la contemplazione interiore²². Uno dei punti pratici su cui Basilio si sofferma è ricordare quali problemi e sofferenze hanno portato all'uomo le passioni e i peccati in modo che, attraverso l'esperienza spirituale acquisita, il cristiano si possa staccare dal peccato. Riferendosi al testo del *Salmo* 118, 162 ("Ho odiato l'iniquità e ne ho avuto orrore") Basilio consiglia di suscitare in se stessi l'odio per i peccati²³.

Ma nonostante tutte le passioni e le tentazioni attacchino così una persona che a volte sembra che non sia possibile resistere e che la perfezione spirituale sia oltre la nostra forza, Basilio il Grande ci riporta agli inizi della creazione dell'uomo. Nel suo discorso sulla creazione dell'uomo, Basilio sottolinea che l'uomo è stato creato come padrone delle passioni, ma proprio per ciò non deve innalzarsi con la sua mente, essere instabile e spensierato, essere orgoglioso, non pensare a ciò che è irraggiungibile per la natura umana. L'autore sottolinea inoltre che un cristiano non può essere gonfio di lode, non può essere orgoglioso, non può avere una alta stima di se stesso²⁴. Pertanto, combattere le passioni per il cristiano è un momento di purificazione dal peccato e un percorso sicuro verso la perfezione, sebbene questo percorso non sia facile e non tutti saranno in grado di percorrerlo²⁵.

di Dio e ho gioito" (Sal 7,4), e: "Come sono dolci al mio palato le tue parole, più del miele alla mia bocca" (Sal 118, 103). Si abitua anzi a un totale disprezzo e oblio dei giudizi di Dio: e non potrebbe patire male maggiore né più letale di questo», ed. UTET / De Agostini, p. 209.

²² Cf. M. MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio Magno*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2004, p. 95.

²³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 11 (1089 a), ed. UTET / De Agostini, p. 310.

²⁴ Questa opera di Basilio è conservata nella antica lista greca ed è il completamento del suo *Esamerone*. Fino a poco tempo è stata attribuita a suo fratello san Gregorio di Nissa. La prima traduzione di questa opera *Sulla creazione dell'uomo a immagine* è stata pubblicata in *Sources Chrétiennes* nel 1970. Cf. *Περι της του ανθρωπου γενεσεως λογος Α' εις το κατ'εικονα* "Sources Chrétiennes" CLX (1970), pp. 166-220.

²⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 37 (1009 c): «Non bisogna addurre la ricerca della pietà come pretesto per l'ozio e la fuga dalla fatica, ma come motivo di lotta, di più grandi fatiche e di sopportazione nelle tribolazioni, affinché anche di noi si possa dire: "Nella

3.1.1. Il peccato come schiavitù

Nella concezione della vita cristiana secondo san Basilio rivolgersi a Dio implica allontanarsi dal male morale. Basilio sottolinea fortemente la nocività del peccato e il suo potere distruttivo, sottolineando l'asservimento che il peccato trasporta con sé, ma soprattutto lo considera una malattia grave. Il vescovo di Cesarea percepisce nell'egoismo umano il radicamento più profondo del peccato (cf. *Regole ampie* 55). Per vincerlo necessaria è l'ascesi cristiana, concepita come una rinuncia all'attaccamento egoistico a tutto ciò che porta piacere, attrae e riduce l'interesse umano alle passioni sensuali²⁶. Al centro dell'insegnamento morale di san Basilio sta la Sacra Scrittura. Nelle sue raccomandazioni morali Basilio si riferisce costantemente ai testi biblici. Lo scopo della conoscenza scritturistica è l'esistenza virtuosa del cristiano. A questo proposito nelle *Regole ampie* 7 Basilio parla così:

«Se poi uno dicesse che basta l'insegnamento delle divine Scritture per correggere i costumi, farebbe la stessa cosa di uno che impari a fabbricare e poi non fabbrichi mai niente, o di uno a cui si insegna l'arte del fabbro e che non vuole mettere in opera gli insegnamenti avuti. A costui l'Apostolo potrebbe dire: «Non sono gli uditori della legge che sono giusti presso Dio, ma i facitori della legge saranno giustificati» (Rm 2,13)»²⁷.

Questo brano sviluppa in modo particolarmente ampio un'idea più volte, e con forza singolare, espressa negli *ascetica* di Basilio: il rapporto con la Scrittura è orientato alla pratica della vita cristiana, è il porsi sotto i raggi del Sole di giustizia per camminare secondo i suoi comandamenti. Chi ha ascoltato e compreso la Parola, deve quindi 'farla sua', assoggettandosi ad essa nell'ubbidienza concreta, perché chi ascolta e non fa merita soltanto una

fatica e nell'affanno, spesso nelle veglie, nella fame e nella sete" (2 Cor 11, 27)», ed. UTET / De Agostini, p. 252.

²⁶ Cf. J. PRYSZMOND, *Patrystyczna myśl moralna*, "Studia Theologica Varsaviensia" 19/1 (1981), pp. 133-135.

²⁷ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 7[PG 31, coll. 933 a], ed. UTET / De Agostini, p. 212.

più grave condanna (cfr. *Regole brevi* 1, 1081 *a b*). Si può parlare di un biblicismo nel insegnamento morale ed ascetico di Basilio: lui di solito seguiva il senso letterale della Bibbia e si accontentava principalmente di introdurre indicazioni morali per la vita quotidiana²⁸.

Nelle sue esegesi Basilio segue in special modo l'insegnamento morale dell'evangelista Giovanni e dell'apostolo Paolo. Giovanni dice che il peccato è uno stato, una realtà in cui si trova il mondo intero (Gv 1, 29), mentre per Paolo il peccato entra nel mondo e diventa l'invasore particolare del cuore umano (Rm 5, 12); anche i messaliani avevano una simile interpretazione, visto che credevano che il diavolo rubasse il cuore umano²⁹. Gli autori più contemplativi (Evagrio) avevano visto un collegamento tra l'essere e il sapere, cioè l'ignoranza (*ἀγνοσία*), il sinonimo slavo di «incomprensione»³⁰. Se i rappresentanti della teologia contemplativa definivano la comprensione del peccato come *ἀγνοσία*, allora per i rappresentanti del movimento pratico della spiritualità il peccato è l'iniquità (*ἀνομία*), la trasgressione della legge, la violazione dei comandamenti di Dio³¹.

Ecco, anche Basilio il Grande nel suo *Asceticon* parla del peccato in modo simile, lo vede come una trasgressione della legge di Dio, come un insulto personale a Dio o come un rifiuto del suo amore³². Spesso nei suoi insegnamenti Basilio spiega il peccato come una malattia che deve essere curata, se non si vuole che conduca l'uomo a perdere tutti i valori ricevuti in

²⁸ Cf. M. C. PACZKOWSKI, *Esegesi, teologia e mistica. Il prologo di Giovanni nelle opere di s. Basilio Magno*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1995, pp. 92-94.

²⁹ Cf. G. PASINI, "Anima" e Corpo" nella teologia bizantina, "Divus Thomas" CXIII (3) (2010), p. 184.

³⁰ Cf. I. HAUSHERR, *Ignorance infinite ou science infinite?*, "Orientalia Christiana Periodica" XXV (1959), pp. 44-52.

³¹ Cf. G. PASINI, "Anima" e Corpo" nella teologia bizantina, p. 184.

³² Cf. S. LYONNET, *La Vie selon l'Esprit*, "Unam Sanctam" LV (1965), p. 65-83.

dono in dono dal Signore³³, portandolo infine alla morte³⁴. È una malattia che distrugge l'armonia tra mente, corpo e sentimenti, causando una divisione che indebolisce l'uomo, portandolo inoltre alla perdizione e alla solitudine³⁵. La lotta contro il peccato deve essere continua, perché il demonio è costantemente alla ricerca dell'occasione di attaccare il discepolo di Cristo, e renderlo di nuovo schiavo volontario del peccato³⁶.

Secondo gli insegnamenti di Basilio il cristiano dovrebbe guardarsi non solo dai peccati gravi, ma anche dai più lievi, perché per il santo qualsiasi peccato umano comporta gravi conseguenze, e alla fine per questi peccati l'uomo sarà ugualmente punito nel Giudizio Universale di fronte a Dio e giudicato ugualmente degno di morte³⁷. Per Basilio non esiste alcuna distinzione tra peccati leggeri e gravi, come dice nelle *Regole brevi* 4:

«E ancora, quale peccato si oserà chiamare piccolo quando l'Apostolo ha dichiarato: "Trasgredendo la legge, insulti Dio?" (Rm 2,23) Se poi il pungolo della morte è il peccato, non questo o quello, ma evidentemente in modo indeterminato ogni peccato (1 Cor 15,16)»³⁸.

³³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 28: «Non tutti i mali dell'anima sono manifesti a tutti, e neppure a chi li porta, come avviene anche per i mali del corpo. Come dunque, per il corpo, gli esperti hanno certi segni in base ai quali riconoscono i mali nascosti e che sfuggono alla stessa percezione del paziente, così avviene anche per l'anima: anche se chi pecca non percepisce il proprio male, bisogna che egli stesso e quelli che sono con lui credano al Signore», ed. UTET / De Agostini, p. 317.

³⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole morali* 10: «La fine del peccato è la morte», ed. UTET / De Agostini, p. 114.

³⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 16: «E tuttavia Dio permette che ci avvenga anche questo per il nostro bene, affinché l'anima, mediante ciò che subisce involontariamente, giunga a percepire chi è che la tiene in suo potere, giunga a rendersi consapevole di come involontariamente serve il peccato, e rinsavisca, una volta sciolta dai lacci del demonio, e trovi pronta la misericordia di Dio che viene in soccorso di coloro che sinceramente fanno penitenza», ed. UTET / De Agostini, p. 312.

³⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 2 (4): «Colui, infatti, che ora cerca di sedurci e che, mediante gli adescamenti mondani, cerca con tutte le sue arti di immettere in noi l'oblio del benefattore, scagliandosi contro di noi per la perdizione delle nostre anime e calpestandoci, offrirà allora al Signore, a modo di insulto, il nostro disprezzo e si gloriierà della nostra ribellione e della nostra defezione: lui, che né ci ha creati né è morto per noi, ma che ci vuole come seguaci nella ribellione e nella negligenza dei comandi di Dio!», ed. UTET / De Agostini, p. 202.

³⁷ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Il giudizio di Dio* (676 b), ed. UTET / De Agostini, p. 82.

³⁸ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 4 (PG 31, coll. 1084 c), ed. UTET / De Agostini, p. 308.

Pur senza ignorare né la distinzione dei diversi peccati, né la diversa situazione di coloro che peccano con diverse motivazioni e in diversi modi (su quale argomento parla poi nelle *Regole brevi* 81 [1140 ad]), Basilio, non a modo degli stoici, ma sulla base della Scrittura (specialmente sulla Rm 2,23 e sulla 1 Cor 15, 56) ritiene che si possa vedere, considerando il peccato in se stesso, in ogni trasgressione un'enorme empietà. Simile pensiero possiamo trovare in nel suo *Il Giudizio di Dio* 669 b³⁹. Sull possibile influsso di questo testo da parte della filosofia stoica ipotizzava nel XVII secolo François Combefis (*Regius primus et Regius secundus*, edizioni del 1679), uno dei primi editori dei testi di Basilio. Odierni conoscitori del testo del santo vescovo di Cesarea, come Umberto Neri o Anna M. Silvas sono convinti, che questo è un autentico insegnamento di Basilio Magno⁴⁰.

Nella comprensione di Basilio il peccato può essere grande o piccolo a seconda di cosa o chi domina, il peccato sull'uomo o l'uomo sul peccato⁴¹. Amand, anche se non trova nel sistema ascetico di Basilio alcuna gradazione dei peccati, suggerisce che è possibile, in ogni caso, ma il santo non ne parla in concreto⁴². Nonostante la mancanza della suddivisione dei peccati secondo la gravità, il nostro autore parla di peccati liberi e non liberi⁴³, e anche se forse per i peccati non liberi l'uomo viene punito meno, in ogni caso rimane schiavo del peccato⁴⁴.

³⁹ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 484.

⁴⁰ Cf. A. M. SILVAS, *The Asceticon of St Basil the Great*: «An early editor, Combefis, in opting for the omission of the clause, censured it for Stoic severity. There is no doubt, however, that the thought is authentically Basil's», p. 277.

⁴¹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 293: «In una parola, se ci volessimo permettere di dire piccolo o grande un peccato, ne conseguirebbe indiscutibilmente questa affermazione: che è grande ciò da cui ciascuno è dominato e piccolo ciò che ciascuno riesce a dominare: come fra gli atleti chi vince è più forte e chi viene superato è più debole di chi lo vince, chiunque sia», ed. UTET / De Agostini, p. 424.

⁴² Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 168.

⁴³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole morali* 23, ed. UTET / De Agostini, p. 125.

⁴⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole morali* 9, 5, ed. UTET / De Agostini, p. 114.

Per Basilio i peccati possono essere commessi dagli uomini in modo volontario, ma anche involontario. Di questa divisione Basilio incomincia a parlare nelle *Regole morali* 23⁴⁵, avendo come base biblica Rm 7, 14-20. Come spiega Umberto Neri, quando si sia peccato, per l'abuso della libertà, si è ricondotti sotto il giogo di Satana e si è trascinati a fare anche ciò non si vorrebbe. Questo è il modo con cui Basilio interpreta regolarmente il testo di Rm 7, 14 s. E tuttavia è ancora per misericordia che Dio permette che soffriamo tale schiavitù perché, sperimentando la nostra impotenza e il peso di questo giogo, giungiamo a vedere ciò che ci tiene prigionieri e impariamo a chiedere perdono⁴⁶.

Se l'uomo commette il peccato involontariamente, come Basilio spiega nelle *Regola breve* 16:

«anche questo Dio permette ci avvenga per nostro bene, affinché l'anima, mediante ciò che subisce involontariamente, giunga a percepire chi è che la tiene in suo potere, giunga a rendersi consapevole di ciò con cui involontariamente serve al peccato, e rinsavisca, una volta sciolta dai lacci del demonio, e trovi pronta la misericordia di Dio che viene in soccorso di coloro che sinceramente fanno penitenza»⁴⁷.

Facendo sempre riferimento allo stesso pensiero biblico di Rm 7,14-20, Basilio spiega che Dio permette all'uomo di cadere in peccato, perchè possa capire da quali cose dipende la sua scelta morale («giunga a rendersi consapevole di ciò con cui involontariamente serve al peccato»). Basilio inoltre insiste sulla misericordia che il peccatore penitente trova sempre pronta (simile pensiero Basilio lo esprime nella susseguente *Regola breve* 17). La remissione dei peccati, come Basilio ricorda anteriormente nella *Regola breve* 13, è già data nel sangue di Cristo, perciò il peccatore, sia

⁴⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole morali* 23: «Chi viene involontariamente trascinato da un peccato deve riconoscere che, dominato da un altro precedente peccato a cui serve volontariamente, viene poi da questo sospinto anche a ciò che non vuole», ed. UTET / De Agostini, p. 125.

⁴⁶ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 183.

⁴⁷ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 16 (PG 31, coll. 1091 d), ed. UTET / De Agostini, p. 312.

volontario sia involontario, non deve disperare della sua caduta nel peccato, ma deve convertirsi e produrre i frutti della conversione interiore. In quest'ultima sentenza può trovarsi un'allusione a Lc 3,8⁴⁸.

Seguendo questo tipo di spiegazione teologica basiliana si può constatare che la misericordia di Dio è già preparata (cf. *Regole brevi* 16 e 17). Come già ricordava la *Regola breve* 12, «Dio, infatti, mandando nel mondo il suo Figlio unigenito per la remissione dei nostri peccati, li ha già rimessi a tutti (...) affinché appaiano i giudizi della giustizia di Dio, e la sua misericordia trovi compimento nella remissione dei peccati»⁴⁹. Se la misericordia del Signore trova compimento nella remissione dei peccati che già è data nel sangue di Cristo, la giustizia, dal canto suo, esige che l'uomo mostri la sua adesione mediante l'offerta dei frutti degni della penitenza (cf. *Lc.* 3, 8). Da parte dell'uomo si deve tener conto di entrambe, cioè della cooperazione della misericordia e della giustizia⁵⁰.

Nel suo sistema ascetico Basilio isola certi peccati che in modo particolare distruggono l'uomo, individuando nell'*orgoglio* la fonte di tutti i vizi e le passioni, come del primo peccato, che magnifica solo sé stesso. Tra il gran numero delle passioni umane, Basilio ritiene l'*ubriachezza* il vizio più terribile dopo l'orgoglio, perché è l'inizio dell'infedeltà, dell'inimicizia con Dio, e questa passione non consente all'anima di guarire dal peccato. Poi il santo mette in guardia il cristiano contro la *vanità* che sta insieme all'orgoglio e ne trae origine⁵¹.

⁴⁸ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 440.

⁴⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 12, ed. UTET / De Agostini, p. 310.

⁵⁰ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 439.

⁵¹ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie. Proemio* (889 b): «contristiamoci per la vanità della vita passata», ed. UTET / De Agostini, p. 189; *Ibid.* (892 c): «nella vanità della nostra mente, supponiamo di giungere ad onori uguali a quelli di coloro che hanno resistito al peccato fino alla morte», ed. UTET / De Agostini, p. 190; BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 20 (792 c): «poiché questi tali consumano tutta la vita nella vanità, fanno loro dio i piaceri, ricevono in questa vita la loro parte di beni», ed. UTET / De Agostini, p. 232; BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 37 (1005 a): «questi tali cadano in tentazioni di

Si sofferma inoltre sul peccato della *diffamazione*⁵², per il quale si dovrebbe essere esclusi dalla comunità, e attraverso la quale l'uomo viene dipinto di nero, e il suo vero volto si distorce. Basilio ricorda infine la *rabbia*, che imbarazza la nostra mente e la rende posseduta dal demonio, impedendo allo Spirito Santo di penetrare nella vita interiore dell'uomo⁵³.

3.1.2. Favoreggiamento del corpo

I padri cappadoci furono gli ultimi grandi continuatori della scuola alessandrina riguardo all'antropologia. Il monito di Deut 4, 9: «Fa' attenzione a te stesso», presente in Clemente Alessandrino e in Origene, secondo i cappadoci viene rivolto sia all'anima (la quale essendo immagine di Dio è un bene propriamente detto dell'uomo) sia al corpo (quale strumento dell'anima, benché si utilizzi in riferimento alle sensazioni e sarà deposto con la morte biologica). Lo sforzo ascetico costituisce una componente fondamentale della possibilità per l'uomo di poter conoscere la sua immagine creativa e Dio stesso⁵⁴.

orgoglio, perché anziché assumere l'abito di discepoli, si abituanano a divenire giudici e censori della fraternità», ed. UTET / De Agostini, p. 249.

⁵² BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 26 (1101 a): «Meritano di essere entrambi separati dagli altri. Chi parla male in segreto del suo prossimo, io lo cacciavo via. E altrove è detto: "Non ascoltare volentieri il maldicente per non esser tolto di mezzo" », ed. UTET / De Agostini, p. 316.

⁵³ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 55: «La differenza fra il furore e l'ira sta probabilmente nella disposizione d'animo e nell'impulso: chi è adirato ha la passione contenuta soltanto nello stato d'animo, come dimostra colui che ha detto: "Adiratevi, ma non peccate" (Sal 4,5); chi si infuria mostra qualcosa di più, com'è detto: "Erode era furioso contro i Tiri e i Sidoni" (At 12.20). Il movimento che proviene da un furore più violento si chiama esasperazione. L'amarrezza invece manifesta una più grave condizione del male», ed. UTET / De Agostini, p. 326.

⁵⁴ Cf. V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983, pp.58-59.

Basilio il Grande paragona il corpo⁵⁵ e lo spirito a due forze ostili che sono in lotta⁵⁶. Dare preferenza o aiuto a uno di essi significa aiutarlo vincere, quindi chi favorisce il proprio corpo lotta contro lo spirito, e chi passa dalla parte dello spirito trasforma il suo corpo in prigioniero⁵⁷. L'apostolo Paolo, Platone⁵⁸ e Plotino hanno influenzato la visione di Basilio riguardo la carne come nemico principale per coloro che, liberati da essa, vorrebbero realizzare un ideale religioso o filosofico. Pertanto, per Basilio il lavoro sulla purificazione spirituale deve iniziare con una presa di distanza dalla sottomissione alle pulsioni corporee. L'uomo, come essere che si rinnova in Cristo, quando subordina il suo corpo al ragionamento dello Spirito Santo si trasforma nel tempio del Dio vivente; al contrario, quando il corpo è governato dai pensieri opposti a Dio, il corpo diventa una prigione⁵⁹.

Secondo Basilio, nella sua formazione ascetica una persona può facilmente diventare succube delle passioni, perdendo la padronanza di se stesso, e il suo corpo diventa schiavo delle cose o delle persone.

«L'Apostolo esclude l'abuso dicendo: "Come qualcuno che usa di questo mondo, ma non ne abusa" (1 Cor 7,3). Infatti, la misura dell'uso è data dall'inevitabile necessità del bisogno: quell'uso invece che è al di là del bisogno rientra nella malattia della

⁵⁵ L'insegnamento patristico sul concetto di *corpo-carne* è simile alla comprensione biblica di san Paolo, che crede che la carne si opponga allo spirito, come ha scritto nelle sue lettere ai Galati e ai Romani. L'apostolo Paolo descrive il corpo come ribelle a Dio e con il potere di controllare e manipolare l'uomo: questo è il peso della presenza del peccato, sua fonte e alleato. Paolo considera come peccati della carne non solo le passioni sessuali o i peccati carnali, ma anche quelli relativi alla soppressione dello spirito, l'idolatria, la magia, l'odio, le rivalità. Cf. M. BELDA PIANI, *Carne*, in: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. 1, p. 461.

⁵⁶ Cf. E. CLARK, *Ascetism and scripture in Early Christianity*, Princeton University Press, New Jersey 1999, p. 341.

⁵⁷ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 199. Chi aiuta la carne colpisce lo spirito, chi è alleato dello spirito schiavizza la carne. Cf. *Homilia* 1, PG. 31. Col. 180.

⁵⁸ Il presente lavoro mostra l'influenza di Platone sul cristianesimo, la formazione di un pensiero filosofico di Medio platonismo nei Padri della Chiesa. Cf. J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris 1961, pp. 103-122.

⁵⁹ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 199.

cupidigia o dell'amore del piacere o della vanagloria. Chi permane nel peccato ha la condanna di chi non fa penitenza»⁶⁰.

L'espressione «chi permane nel peccato ha la condanna di chi non fa penitenza» o altre simili, frequente in Basilio [p. es. *Regole brevi* 71 (1133 a); 73 (1133 c)], è ricavata dal passo evangelico di Lc 13, 1-5 a proposito dei Galilei il cui sangue Pilato aveva mescolato a quello dei loro sacrifici e a proposito degli uomini sui quali era caduta la torre di Siloe. Come osserva U. Neri, questi due episodi, così come il Signore li interpreta nel Vangelo (vv. 3 e 5: se non fate penitenza tutti perirete così), sono assunti da Basilio per esprimere la condanna di chiunque permanga nel suo peccato, di qualsiasi peccato si tratti, senza ricercare la misericordia di Dio mediante la penitenza. Di coloro che fanno penitenza (*τῶν μετανοούντων*). Anche in casi come questo, in cui il senso prevalente di «fare penitenza» è probabilmente «convertirsi», «pentirsi», è lo stesso termine greco nelle citazioni dal Vangelo. Basilio, infatti, intende il termine nel suo senso integrale di conversione interiore che si esprime nelle opere, o meglio ancora, nei frutti della penitenza, secondo l'idea espressa in Lc 3, 8 par. Ma si tratta anche di una precisa norma disciplinare: «chi non fa penitenza», cioè chi non accoglie l'ammonizione ripetuta, deve essere escluso dalla comunità, perché «poco lievito fa fermentare tutta la pasta», e Paolo ha ordinato di separarsi da ogni fratello che viva disordinatamente.

Per Basilio, colui dal quale ci si deve separare non è semplicemente il «peccatore», ma il «ribelle», colui, cioè che, ripetutamente ammonito, rifiuta di indursi a conversione. La dottrina di Basilio si riconduce così chiaramente a quella espressa in Mt 18, 17 [simile pensiero Basilio esprime anche in *Regole brevi* 41 (1109 ab); 57 (1121 ab)]⁶¹.

⁶⁰ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 70 (PG 31, coll. 1131 c), ed. UTET / De Agostini, p. 375.

⁶¹ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 447.

Basilio sottolinea che non bisogna attaccarsi al corpo e favorirlo, perché è mortale e passa. Tutta l'attenzione dovrebbe essere focalizzata nell'essere in grado di dedicare un'adeguata attenzione sia al corpo sia all'anima. Per il corpo sono utili vestiti e cibo, per lo spirito l'insegnamento della pietà, una guida saggia, l'esercizio delle virtù, l'eliminazione dei peccati.

Favorire la carne, destinata alla distruzione, e il sangue che costantemente bolle in essa può causare il peccato, giacché dando forza alla propria carne, l'uomo rinsalda le catene della propria anima. Basilio chiede: perché circondiamo il corpo di cure, se questo in breve tempo marcisce? Nella misura in cui si alimenta la carne, essa si consolida come prigioniera dell'anima. È interessante ciò che afferma Amand, sottolineando che questo passaggio non è per gli asceti, ma per tutti i laici, mostrando così l'entità del pericolo di compiacere la propria carne⁶².

Secondo Basilio il Grande, affinché la carne non possieda l'uomo, bisogna indebolirla, sottometterne l'orgoglio⁶³, perché altrimenti la carne cerca i piaceri sensibili e corporali, e di conseguenza l'uomo diventa più corporeo che spirituale. Sviluppando spiritualmente il pensiero di Lc 16, 24-25 Basilio insegna, che se si mette alla base della propria vita la ricerca dei piaceri della carne e in questo si trova la felicità terrena, tutto ha già la sua fine nel fuoco e tormento⁶⁴. Quindi, come si può vedere se l'uomo favorisce la propria carne e che esito avrà tutto questo? Basilio dice che dobbiamo vedere le azioni di quest'uomo, perché testimoniano di cosa l'uomo vive⁶⁵.

⁶² Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 260.

⁶³ Cf. E. MORISON, *St. Basil and his rule. A study in Early monasticism*, Oxford University Press, Oxford 1912, p. 34.

⁶⁴ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 20: «Ma noi, quando vediamo qualche ricco che pone il godimento nei beni più corporali (cf. Lc 16, 25), gemiamo molto per lui, poiché questi tali consumano tutta la vita nella vanità, fanno dei piaceri il loro dio, ricevono in questa vita la loro parte di beni e tutto ciò senza aver alcuna percezione, a causa dei piaceri di quaggiù, del fatto che essi se ne vanno nel fuoco già pronto e nel suo ardore (cf. Lc 16, 24)», ed. UTET / De Agostini, p. 232.

⁶⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 269: «L'Apostolo passa in rassegna una per una e chiamandole per nome le volontà della carne quando dice: "Le opere della carne sono

Pertanto, il santo richiede ai cristiani di fuggire dalle mollezze e dalle ricchezze della vita, perchè sono considerate come spiritualmente nocive e privano dalla vita futura⁶⁶. Per sconfiggere il nemico, dobbiamo perciò spiritualizzare noi stessi e il nostro corpo, subordinando nella nostra mente le aspirazioni del corpo ai desideri spirituali indicati nella Sacra Scrittura⁶⁷.

Si può constatare che l'ascesi del corpo è per Basilio un mezzo che conduce l'uomo alla santità. L'ascesi del corpo diventa la pratica di esercizi morali e spirituali che aiutano a eliminare gli ostacoli nel cammino verso Dio⁶⁸. L'ascesi del corpo in Basilio viene espressa come «fare penitenza», che significa probabilmente «convertirsi» come nel Vangelo. Basilio intende il termine nel suo senso integrale di conversione interiore che si esprime nei misurabili frutti della penitenza.

3.2. La mortificazione interiore ed esteriore del corpo

Basilio il Grande dice che la liberazione interiore dal peccato è visibile nelle manifestazioni esterne dell'uomo, e che il rifiuto esterno dei piaceri

manifeste: adulterio, fornicazione, impurità, lascivia, idolatria, magia, inimicizie, contesa, gelosie, animosità, faziosità, discordie, divisioni, invidie, omicidi, ubriachezze, orge e cose simili” (Gal 5,19-21). E altrove, più in generale, dice: “Il sentire della carne è nemico di Dio: non si sottomette alla legge di Dio e neppure lo può” (Rm 8,7)», ed. UTET / De Agostini, p. 413.

⁶⁶ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 20 (972 b): «Se le mollezze sono cattive e da fuggirsi, mai dobbiamo ricercarle. Poiché non ci può essere un'occasione in cui ciò che è riprovato vada bene. Coloro che vivono nelle mollezze, si ungono dei migliori unguenti e bevono vino filtrato sono condannati dalla Scrittura (cf. Am 6, 6). Ed è a motivo della vita nei piaceri che la vedova, pur essendo viva, è detta già morta (cf. 1 Tm 5, 6). Il ricco, a motivo dei piaceri goduti qui, è privato del paradiso (cf. Lc 16, 22)», ed. UTET / De Agostini, p. 231-232.

⁶⁷ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 261.

⁶⁸ Cf. R. WILKEN, *The Spirit of Holiness: Basil of Caesarea and Early Christian Spirituality*, “Worship” 42 (1968), p. 82.

sensuali influenza il cambiamento interno. Quindi questa lotta è come una via per la conversione: mortificazione interiore ed esteriore sono collegate tra loro attraverso l'astinenza da ciò che piace, la purificazione dei sensi e una vita secondo pietà⁶⁹. Per il santo questa mortificazione è la cura per il peccato del corpo e dell'anima, secondo il compimento del comandamento del Signore (*Regole brevi* 223; 277), e significa essere conforme alla fede (*Regole brevi* 260).

«Questo precetto è per quelli che si studiano di compiere il comandamento del Signore per essere visti dagli uomini, e serve a curare la loro passione di piacere agli uomini. Che poi il comandamento del Signore, se è eseguito per la gloria di Dio, per sua natura difficilmente può essere tenuto nascosto da quelli che amano Dio»⁷⁰.

Basilio è abitualmente molto attento a distinguere i diversi generi di precetti, e a delimitare la portata di ogni parola della Scrittura. Alcune parole, infatti, intendono curare la passione, altre invece stimolare al progresso spirituale. Secondo Basilio ciascun precetto ha la propria determinazione [cf. *Regole brevi* 260 (1256 b)]. Così viene da lui regolarmente risolta la difficoltà di conciliare il comando di compiere le opere in segreto con quello di farle in modo che gli uomini vedano e diano gloria al Padre [cf. *Regole brevi* 277 (1277 ab): «"Entra nella tua cella, nasconditi" è rivolto a chi soffre della passione di piacere agli uomini..., ma se qualcuno è puro da questa passione, non ha alcuna necessità di nascondere il bene, e vale allora per lui il comando: "risplenda la vostra luce davanti agli uomini"»].

Basilio aggiunge a questo ragionamento delle *Regole brevi* 223 l'importante affermazione della *Regole brevi* 260: «è saggio ai propri occhi chi si avvale dei suoi ragionamenti anziché attenersi alle parole del Signore,

⁶⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 16: «Non intendiamo, evidentemente, per astinenza l'astensione completa dai cibi, poiché questo sarebbe una specie di violento dissolvimento della vita: intendiamo invece quell'astensione da ciò che piace, istituita per la purificazione del sentire [960 b] carnale, a vantaggio della vita secondo pietà», ed. UTET / De Agostini, p. 226; cf. pure *Regole ampie* 52.

⁷⁰ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 223 (PG 31, coll. 1229 c), ed. UTET / De Agostini, p. 391.

conforme alla fede»⁷¹. Chi veramente crede nel Signore non può credere a se stesso né ai propri *ragionamenti* (*λογισμοί*). È questo uno dei temi che più di frequente ricorrono nell'opera di Basilio: alle convinzioni che nascono dalla propria intelligenza ed esperienza umana, fallacemente scambiate per saggezza, il credente deve sostituire nuove certezze, basate sulla Scrittura. Per questo c'è inconciliabilità assoluta e di principio fra i suoi *λογισμοί* e l'«insegnamento del Signore» (*διδασκαλία τοῦ κυρίου*), o le «parole ispirate» (*θεόπνευστα ῥήματα, τὰ τοῦ κυρίου ῥήματα*): sproporzionati a comprendere le cose di Dio, anzi inevitabilmente contrastanti con le Scritture, questi ragionamenti di «vana filosofia» devono scomparire dalla mente di chi crede, e cedere il posto alla parola di Dio⁷².

Il combattimento contro le passioni del corpo, secondo l'insegnamento di san Basilio, si svolge per mezzo del digiuno, al quale egli assegna un posto speciale, pratica che si deve svolgere con prontezza d'animo⁷³. Durante il digiuno l'uomo si focalizza su Dio e sul suo bisogno di purificazione dalle passioni, e quello che il cristiano tralascia, lo compensa con la preghiera. Con il digiuno i cristiani dimostrano a Dio e a sé stessi che hanno un atteggiamento serio nella relazione con Lui.

Il digiuno non si limita soltanto all'astinenza dal cibo. Ci sono altri modi per attuarlo. Tutto quello che può essere abbandonato temporaneamente per concentrarsi meglio su Dio può essere considerato digiuno. Il digiuno non è finalizzato a punire il corpo, ma a concentrarsi su Dio e a liberarsi da tutto ciò che mantiene il corpo in stato di schiavitù. Basilio, nel suo approccio alla comprensione del digiuno, era attento a causa della tendenza estremamente

⁷¹ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 260, ed. UTET / De Agostini, p. 406.

⁷² Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 468.

⁷³ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 130: ed. UTET / De Agostini, p. 357.

rigoristica degli eustaziani, che a quel tempo intendevano il digiuno come una punizione per il corpo⁷⁴.

Quando digiuna, il cristiano indebolisce il proprio corpo e le passioni che sono in esso⁷⁵. Perché quando il corpo viene privato delle forze in eccesso, essendo in uno stato più leggero, non ha potere di ribellarsi contro lo spirito e vincerà più facilmente le passioni⁷⁶. Il digiuno, tranne quello che danneggia la carne, anche agisce nell'altro verso: incoraggia alla lotta, dà saggezza, prudenza e moderazione, è un buon aiuto alla perfezione, guarisce il corpo e ristabilisce le relazioni, è una buona preparazione per la preghiera⁷⁷.

Un altro strumento di mortificazione del corpo per Basilio è il lavoro fisico, che è stato un fattore importante per la creazione dell'ideale ascetico del monachesimo, al contrario dei messaliani⁷⁸, che vietavano il lavoro manuale per i cristiani, sostenendo che il lavoro è per essi indegno e non conduce alla perfezione, ma solo la preghiera.

Secondo Basilio, invece, il lavoro fisico diventa anche un mezzo di santificazione per qualsiasi cristiano. Nelle *Regole ampie* 37, in una chiave antimessaliana implicata nella domanda «È bene trascurare i lavori col pretesto delle preghiere e della salmodia? E quali sono i tempi propri della preghiera? E, soprattutto, si deve lavorare?», risponde citando *in primis* il testo di Mt 10, 10 [«Il Signore nostro Gesù Cristo dice: “L'operaio – non semplicemente «ciascuno» o «chichessia»! – merita il suo nutrimento” (1009 c)] e fa allusione al testo di Ef 4, 28 («E l'Apostolo ordina di faticare e operare

⁷⁴ Cf. T. KARDONG, *Who was Basil's Mentor?*, “American Benedictine Revue” LX (2009), pp. 183-201.

⁷⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 130: «Cosicché chi digiuna, ma non lo fa con prontezza d'animo, è in pericolo: d'altra parte, quando è necessario, bisogna digiunare, dal momento che l'Apostolo, tra le altre sue buone opere, ci ha parlato anche di questo per ammaestrarci, dicendo: “Spesso nei digiuni” (2 Cor 11,27)», ed. UTET / De Agostini, p. 357.

⁷⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *De ieiunio* 4, PG 31, col. 170-171.

⁷⁷ Cf. BASILIO DI CESAREA, *De ieiunio* 6, PG 31, col. 174-175.

⁷⁸ Cf. A. GUILLAUMONT, *Les Messaliens*, “Études carmélitaines” XXXI (1952), pp. 131-138, nota, che messaliani nella loro dottrina spirituale proibivano ai propri adepti il lavoro fisico, sostenendo che è una vergogna per il cristiano.

il bene con le proprie mani, per avere di che dare a chi ha bisogno»). Da questi due passi Basilio trae il corollario: «Da questo è chiaro come si debba lavorare con diligenza. Non bisogna addurre la ricerca della pietà come pretesto per l'ozio e la fuga dalla fatica, ma come motivo di lotta e di più grandi fatiche e di sopportazione nelle tribolazioni»⁷⁹.

Nel testo della *Regola ampia* 37 [1009 bc], Basilio specifica cosa intenda dire con la citazione che non «chiunque», ma solo «l'operaio», cioè chi lavora, merita il suo nutrimento. Nelle *Regole ampie* 5 [921 a]; 7 [928 b], 55 [1052 c] e similmente nelle *Regole brevi* 175 [1197 d] Basilio precisa, che dunque il fine del compiacimento di Dio (*σκοπός πρὸς θεὸν εὐαρέστησις*) è ciò che unifica tutta la vita del cristiano, e dà anche al suo lavoro, se lo si compie pregando, la sua dignità e il suo valore⁸⁰. Come una continuazione di questo pensiero sullo scopo del lavoro cristiano, il vescovo di Cesarea aggiunge nella *Regola ampia* 42 (1025 a): «Pertanto, ciascuno deve proporsi nel lavoro il servizio dei bisognosi, e non il proprio bisogno». Secondo la costante definizione di Basilio, sostenuta da testo biblico di Mt 25, 40 la finalità principale del lavoro è l'amore verso il prossimo, nell'esercizio concreto dell'aiuto ai bisognosi. Il lavoro era considerato dal santo un elemento importante della vita religiosa, anche se la sua motivazione potrebbe essere diversa. Da un lato si lavorava per sostenere sé stessi, ma il lavoro fisico era considerato necessario anche per essere in grado di fare l'elemosina o aiutare un vicino, e questo indica lo stato interno dell'asceta, che non lavora per il proprio bisogno, ma per i bisognosi dei frutti del suo lavoro⁸¹.

Il lavoro fisico è una buona motivazione per la preghiera⁸², e non solo una motivazione. Basilio cerca di creare una combinazione armoniosa tra

⁷⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 37, ed. UTET / De Agostini, pp. 252-253.

⁸⁰ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 298.

⁸¹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 37, ed. UTET / De Agostini, p. 261.

⁸² Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 38: «Quanto ai lavori di muratore, falegname, fabbro e all'agricoltura, essi sono di per sé necessari alla vita, offrono molti vantaggi. Non dobbiamo rigettarli per motivi particolari, a meno che non ci arrechino confusione o vengano

preghiera e lavoro fisico nell'attività ascetica dei cristiani⁸³. Tuttavia, non si può scegliere da soli il proprio lavoro, Basilio sottolinea questo, perchè non ti accusino di essere orgoglioso, giacché il lavoro che non piace aiuta a formare nel cristiano l'umiltà⁸⁴.

3.2.1. L'osservanza dei comandamenti

Il peccato per Basilio è una trasgressione della legge di Dio o dei comandamenti la cui conseguenza è la morte; di contro, la pratica e l'osservanza dei comandamenti porta l'armonia e la vita. Nell'ideale della vita cristiana proposto da Basilio il Grande nel suo *Asceticon*, una regola neotestamentaria, presa da Mt 5, 48 e Ef 4, 13, viene ricordata agli ascoltatori della Parola, qui definiti come «uomini di Dio»: la purificazione della propria vita mediante l'osservanza dei comandamenti, alla misura di Cristo⁸⁵. Basilio, ispirandosi ai testi di Mc 9,34 e Gv 6, 38, sottolinea che l'osservanza dei comandamenti è una sottomissione a Dio o ad altri per il suo comandamento di amore verso Dio e verso prossimo⁸⁶.

ad incrinare la coesione della vita dei fratelli: in questi casi bisogna respingerli. Sono infatti da preferire quei lavori che ci permettono di custodire questa nostra vita senza distrazione e assidua al Signore (cf. 1 Cor 7, 35), e che non distolgono coloro che perseverano nell'ascesi della pietà né dal tempo della salmodia né da quello della preghiera, né dal resto della disciplina», ed. UTET / De Agostini, p. 256.

⁸³ Cf. D. SAVRAMIS, "Ora et labora" bei Basilios dem Großen, "Kyrios" VI (1966), pp. 129-149.

⁸⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 41 (1021 bd), ed. UTET / De Agostini, p. 258-259.

⁸⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie proemio* (900 b): «Se infatti l'uomo di Dio deve essere perfetto – come sta scritto (Cf. Mt 5, 48) e come ha mostrato il discorso precedente – è assolutamente necessario che egli sia purificato mediante ogni comandamento, fino a giungere alla misura dell'età della pienezza del Cristo (cf. Ef4, 13)», ed. UTET / De Agostini, p. 194.

⁸⁶ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 1 (1081 c): «Cosicché è comunque necessario sottomettersi: o a Dio, conforme al suo comandamento, o ad altri per il suo comandamento», ed. UTET / De Agostini, p. 306.

Basilio pure ricorda che l'ordine dei comandamenti l'ha posto «il Signore stesso», nel testo in nota di Mt 22, 36-39⁸⁷. Come nota U. Neri, la citazione «il Signore stesso» (αὐτὸς [...] ὁ κύριος) è il normale procedimento dell'*Asceticon*: non c'è problema riguardo al quale si cerchi soluzione o chiarimento altrove che nella Scrittura, cioè nelle parole del «Signore stesso»; ogni altra considerazione è esclusa, di ogni altra ragione, anche quella razionalmente più plausibile, si diffida⁸⁸.

Parlando sulla priorità dell'comandamento dell'amore cristiano verso Dio e verso prossimo, nelle *Regole brevi* 276 Basilio aggiunge che la misura dell'obbedienza al comandamento è l'insegnamento di Gesù Cristo:

«È detto infatti: “Amerai il Signore Dio tuo con tutta la tua anima, con tutta la tua capacità, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente, e il prossimo tuo” (Lc 10, 27), come il Signore ha insegnato nel Vangelo secondo Giovanni (cf. Gv 13, 34). E così va compiuto ogni comando, come sta scritto: “Beato (1277 a) quel servo che il suo padrone, giungendo, troverà a fare così”» (Mt. 24, 26)⁸⁹.

Basilio intende dire che occorre adeguare l'azione al comandamento anche riguardo alla misura (*μέτρον*); realizzare cioè il comando di Dio compiutamente, in modo perfetto e integro, quindi commisurando ciò che facciamo non all'imperfezione che caratterizza l'antica legge, ma alla pienezza del Vangelo. La giustizia del cristiano deve essere conforme alla misura dell'insegnamento del Signore, superiore quindi a quella degli scribi e dei farisei, e alla nuova capacità o potenza (*δύναμις*) di grazia che ora è data ai credenti mediante lo Spirito. Per ciò che riguarda l'amore del prossimo, per esempio, mentre l'Antico Testamento prescriveva che fosse a misura di noi

⁸⁷ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 1 (908 a): «Il Signore stesso dunque ha posto un ordine nei suoi comandamenti, definendo come primo e massimo il comandamento dell'amore verso Dio, come secondo nell'ordine – e simile al primo, o piuttosto completante il primo e da esso dipendente – il comandamento relativo all'amore per il prossimo», p. 196.

⁸⁸ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 278.

⁸⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 276 (PG 31. coll. 1276c - 1277a), ed. UTET / De Agostini, p. 418-419.

stessi (come te stesso), il Nuovo Testamento esige che sia a misura dell'amore del Cristo (come io vi ho amati)⁹⁰.

Il vero amore per il prossimo si manifesta nel fatto che siamo in grado di condividere la gioia o sofferenza, non solo di un fratello, ma anche di qualcuno che mi ha causato una sofferenza⁹¹.

La capacità di amare e accettare le persone così come sono è l'espressione esterna del cambiamento interno e della comunione con il Signore, perciò questi due comandamenti dell'amore per Dio e per il prossimo ne sono parte costituente⁹².

Nelle *Regole ampie* 7 Basilio sottolinea che la via dei comandamenti viene realizzata più facilmente nella comunità cristiana che nella vita solitaria:

«E anche i comandamenti vengono facilmente compiuti in maggior numero da molti riuniti insieme, mentre ciò non accade per chi è solo, poiché mentre ne compie uno, per ciò stesso è impedito nel compimento dell'altro. Per esempio, mentre uno visita chi è infermo non può accogliere lo straniero, mentre fa elargizioni e fa parte delle cose necessarie, soprattutto quando queste diaconie occupano molto tempo, trascura la sollecitudine per il lavoro. Viene così abbandonato il comandamento più grande e più essenziale per la salvezza: né chi ha fame viene nutrito, né chi è nudo viene vestito. Chi dunque vorrebbe anteporre quella vita oziosa e sterile a una feconda e compiuta secondo il comandamento del Signore?»⁹³.

L'ascesi stessa ha dunque una dimensione essenzialmente ecclesiale: senza il supporto sacramentale e carismatico della comunità, non è possibile né conseguire la perfezione personale, né esprimere e vivere in pienezza il dono e il comandamento del Signore. La preferenza che Basilio dà alla forma monastica di tipo cenobitico è fondata essenzialmente sul presupposto che in essa si possa vivere in una forma più piena e costante l'ideale della *caritas*

⁹⁰ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 473.

⁹¹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 176, ed. UTET / De Agostini, p. 373-374.

⁹² Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 3 (917 b), ed. UTET / De Agostini, p. 204.

⁹³ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 7 (PG 31, coll. 929 b), ed. UTET / De Agostini, p. 210.

cristiana, e sulla convinzione che il cenobio sia investito dalla plenitudine dei carismi dello Spirito santo⁹⁴.

Questo testo sviluppa anche in modo particolarmente ampio un'idea più volte, e con forza singolare, espressa negli *ascetica* di Basilio: il rapporto con la Scrittura è orientato alla pratica della vita cristiana, è il porsi sotto i raggi del Sole di giustizia per camminare secondo i suoi comandamenti [similmente Basilio parla nelle *Regole brevi* 1 (1081 ab)].

Chi ha ascoltato e compreso la Parola, deve quindi farla sua assoggettandosi ad essa nell'ubbidienza concreta, perché chi ascolta e non fa merita soltanto una più grave condanna⁹⁵.

Vivere nei comandamenti di Dio è necessario per la salvezza, perché è necessario non solo sconfiggere il nemico, ma è importante farlo per mezzo delle regole, cioè facendo opere che sono conformi al comando di Dio⁹⁶. Perché quando il cristiano vive rispettando solo alcuni comandamenti e ignora gli altri, allora questa via non solo non conduce alla perfezione e non porta frutti, ma persino porta alla morte⁹⁷. La vita cristiana intesa come osservanza dei comandamenti è in fondo un atto d'amore di ogni credente allo stesso Gesù⁹⁸.

Basilio, nelle *Regole ampie* 2 [908 c], indica che l'amore di Dio non si può insegnare né è possibile apprenderlo dal di fuori. Usando la teoria stoica sulle ragioni germinali, precedentemente adattata dagli apologisti cristiani del

⁹⁴ Cf. G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Edizioni Studium, Roma 1974, p. 134.

⁹⁵ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 284.

⁹⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie proemio* (900 a): «Non è quindi possibile essere salvati, se non si fanno le opere che sono conformi al comando di Dio, e non è certo senza rischio trascurare qualcosa di ciò che è stato ingiunto», ed. UTET / De Agostini, p. 194.

⁹⁷ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 233 (1237c), ed. UTET / De Agostini, p. 194.

⁹⁸ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 213: «Il Signore stesso (αὐτὸς... ὁ κύριος) ci ha insegnato questo, dicendo: "Se mi amate, osservate i miei comandamenti" (Gv 14, 15)», ed. UTET / De Agostini, p. 387.

Il secolo, Basilio si esprime sulla possibile formazione interiore all'amoroso desiderio di Dio:

«Ma quando viene formato l'essere vivente (l'uomo intendo), è posta in noi una qualche ragione germinale (*σπερματικός λόγος*), che ha insiti in sé i presupposti della connaturalità all'amore. E la scuola (*διδασκαλεῖον*) dei comandamenti di Dio, una volta intrapresa, è fatta per coltivare questo germe con cura, per nutrirlo con sapienza e per condurlo alla perfezione con la grazia di Dio. Perciò anche noi, accogliendo il vostro zelo come necessario allo scopo, ci affrettiamo, se Dio ce lo concede e se anche voi ci soccorrete con le vostre preghiere, a risvegliare la scintilla dell'amoroso desiderio di Dio in voi nascosta (*ἐγκεκρυμμένον*), nella misura della potenza infusa in noi dallo Spirito»⁹⁹.

Ragione germinale (*σπερματικός λόγος*), cioè, una potenza nata e capace di svilupparsi a modo di un seme (similmente nelle *Regole ampie* 3 (916 d - 917 a): «potenze [...] immesse in noi germinalmente»). Il linguaggio basiliano di questo frammento è inconfondibilmente stoico, ma alquanto depotenziato, e senza le implicazioni tipiche del sistema della filosofia stoica. Le ragioni germinali presupposte nell'uomo dalla connaturalità all'amore di Dio crescono e sono feconde grazie alla «scuola (*διδασκαλεῖον*) dei comandamenti di Dio», che può essere identificata con la Sacra Scrittura. Il credente, conoscendo se stesso nella scuola dei comandamenti di Dio, viene finalmente condotto «alla perfezione con la grazia di Dio». Quando Basilio parla della scintilla dell'amoroso desiderio di Dio in voi «nascosta» (*ἐγκεκρυμμένον*) vuole dire che questa «scintilla» viene immessa nella nostra natura, e che attende solo di essere ravvivata dalla grazia di Dio¹⁰⁰.

Secondo Basilio a tutti i cristiani e anche agli ascoltatori della Scrittura ammaestrati nella sua scuola, se soddisfano le dovute condizioni di fede assoluta che non giudica la Parola, di puro ascolto che non toglie né aggiunge, di ubbidienza fino alla morte, viene loro attribuita una certa facoltà di discernimento dell'insegnamento stesso.

⁹⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 2 (PG 31, coll. 908 c), ed. UTET / De Agostini, p. 197.

¹⁰⁰ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 279.

La Scrittura è infatti criterio di giudizio della realtà e criterio di giudizio dello stesso insegnamento ecclesiastico che deve fondarsi su di essa. Chi vive in contatto più intenso con la Parola è in qualche modo partecipe di questa capacità di giudizio, mentre chi «non ha grande conoscenza delle Scritture», secondo il testo di Mt 7, 15 dovrà riconoscere i falsi profeti dai loro frutti.

3.2.2. La pazienza nella lotta

In riferimento a Mt 16, 27 e 25, 46, il mondo temporale viene chiamato da Basilio come l'era della penitenza, l'era della pazienza, profitto dalla longanimità; successivamente vi sarà l'era della retribuzione, della consolazione, del giusto giudizio, e ciascuno riceverà secondo il suo operato: il castigo eterno o la vita eterna¹⁰¹. La lotta spirituale con le passioni, che si svolge a livello interno ed esterno per mezzo della mortificazione della carne, viene supportata nel sistema ascetico di Basilio il Grande dalla rinuncia di se stesso nel portare la propria croce sulla base di Mt 16, 24 (paral. Lc 14, 33)¹⁰².

Basilio dimostra che questa proposta è offerta «dal Signore a chiunque si accosti», cioè a ogni cristiano che trova in sé la buona volontà di seguire il suo Maestro. Su questa via, a partire dalle parole di Basilio specifica Mt 25, 26, che ogni discepolo di Cristo non deve cadere in pigrizia, giacché questo vizio non può andare disgiunto dalla malvagità, secondo l'accusa ben precisa del Signore: per questo apre la risposta a questo quesito dichiarando che «ogni pretesto di ozio è un pretesto di peccato», perché non è possibile trascurare

¹⁰¹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie proemio* (892 a), ed. UTET / De Agostini, p. 189.

¹⁰² BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi 2* (1084 a): «Quella che è proposta dal Signore a chiunque si accosti: “Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua” (Mt 16, 24; par. Lc 14, 33). Quanto poi al significato di ciascuna di queste espressioni, è detto nella questione dove se ne tratta», ed. UTET / De Agostini, p. 307.

per pigrizia singoli precetti senza che tale atteggiamento provenga da un cuore malvagio che disprezza il comando del Signore di lottare e sopportare «fino alla morte» (*μέχρι θανάτου*)¹⁰³.

Nelle *Regole ampie* 55 Basilio parla delle due dimensioni della sofferenza, il patimento causato dal peccato e il mettere alla prova la fede dell'uomo. Da un lato arrechiamo sofferenza a noi stessi commettendo il peccato, che proprio ci distrugge, e dall'altro sopportiamo la sofferenza come parte di una giusta punizione per la colpa commessa. Allo stesso modo, il santo parla della sofferenza che prova il cristiano quando la sua fede viene messa alla prova, e con pazienza demolisce tutte le tentazioni del maligno, che il Signore permette¹⁰⁴.

Pare importante sottolineare che dall'inizio di questa regola il santo ammonisce sulla leggerezza (*μετεωρισμός*). Si tratta della stessa parola abitualmente tradotta con «distrazione»¹⁰⁵. La leggerezza di cui qui si parla consiste infatti nel «distrarsi» dell'anima dai pensieri secondo Dio, per cadere nei pensieri secondo la carne, non riuscendo più a discernere il volere di Dio e il Suo disegno in ciò che accade. Ed è appunto questa mancanza di serietà

¹⁰³ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 69 (1132 b): «Ogni pretesto di ozio è un pretesto di peccato: poiché bisogna dar prova fino alla morte di sollecitudine, come pure di sopportazione. E la pigrizia condanna il pigro, insieme alla malvagità, come è manifesto dalle parole del Signore che ha detto: “Servo malvagio e pigro” (Mt 25, 26)», ed. UTET / De Agostini, p. 333.

¹⁰⁴ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 55 (1049 a): «Non è però lieve pericolo per la nostra intelligenza cadere nella leggerezza di pensare che per ogni male ci sia bisogno dei soccorsi provenienti dalla medicina. Non tutte le malattie ci provengono dalla natura o da un vitto sbagliato, o da qualche altro principio fisico, cose per cui vediamo che talora è utile l'uso della medicina. Spesso le malattie sono anche castighi per i peccati, e ci sono inflitte per indurci a conversione. Il Signore, è detto, corregge chi ama, e: per questo fra voi ci sono molti infermi e malati e parecchi muoiono. Se infatti noi esaminassimo noi stessi non saremmo giudicati», ed. UTET / De Agostini, p. 274.

¹⁰⁵ Cf. UMBERTO NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 185, nota, che l'allocuzione «non distraetevi» (*μη μετεωρίζεσθε*) nel linguaggio abituale di Basilio viene usato col significato particolare di «distrarsi» o «dissiparsi». «Così lo abbiamo tradotto anche nel testo evangelico, perché è estremamente probabile che – come anche per altri termini da lui usati in modo caratteristico – questo pure sia stato mutuato dalla Scrittura e precisamente da Lc 12, 29, unico punto in cui compare nel NT».

spirituale, questa assenza di «timore e tremore», ciò che caratterizza la vita pagana.

Affinchè la vita spirituale del cristiano sia matura e temprata, deve subire alcune tentazioni, che diventano l'indicatore della sua veridicità, come una 'manifestazione della pazienza', simile a quella del biblico Giobbe (cf. Gb 1, 11 e 2, 5)¹⁰⁶. La persona di Giobbe viene usata da Basilio come un esempio del giusto che non serve i piaceri del corpo, ma diventa con una particolare sollecitudine – «mediante una perfetta pazienza» – «amante di Dio e del Cristo, a ignominia del diavolo»¹⁰⁷.

Resta dunque la duplice possibilità, e l'ineludibile alternativa, di essere o motivo di «vanto» (*καύχημα*) per il Signore a «ignominia» (*ὄνειδος*) del diavolo, o motivo di vanto (*καύχημα*) per il diavolo che, se andremo perduti «si glorierà (*ἐγκυαυχήσεται*) della nostra ribellione e della nostra defezione» a «insulto» (*ὄνειδισμός*) del Signore¹⁰⁸.

Infatti non è possibile affrontare le difficoltà se non si è ottenuta la virtù della pazienza. Basilio, usando il testo di 1 Cor 3,8, chiede di sopportare le prove per la gloria di Dio; per non cadere nell'orgoglio di sopportare le sofferenze con le proprie forze e di attribuire a sé le vittorie spirituali¹⁰⁹, Basilio insegna che soprattutto nei momenti difficili bisogna essere pazienti e cercare sostegno solo in Dio¹¹⁰. Pertanto, questa virtù della pazienza ci permette non solo di raggiungere l'unione con Dio attraverso il progresso spirituale e il combattimento con le passioni, ma anche di sopportare ciò che

¹⁰⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 275 (1273 b)] «L'ostacolo può anche sopravvenire perché si manifesti la pazienza, come avvenne a Giobbe che, subendo tanti mali da parte del diavolo che voleva costringerlo a pronunciare qualcosa di blasfemo o a essere ingrato verso Dio», ed. UTET / De Agostini, p. 416.

¹⁰⁷ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 160 (1188 a), ed. UTET / De Agostini, p. 367.

¹⁰⁸ UMBERTO NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 455.

¹⁰⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 37 (1108 a), ed. UTET / De Agostini, p. 320.

¹¹⁰ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 270 (1269 a): «L'Apostolo vuol mostrare la fermezza della sua fiducia in Dio contrapponendola al modo di sentire umano, e a questo scopo elenca le contrapposizioni che seguono (cf. 2 Cor 4, 8; 6, 9-10)», ed. UTET / De Agostini, p. 413.

Dio permette nei momenti di prova per testare la nostra fiducia in Lui, e addirittura per curare con le sofferenze i nostri peccati¹¹¹.

3.2.3. La speranza delle promesse di Cristo come una motivazione per la crescita spirituale

Per Basilio il Grande la speranza non solo spinge il cristiano ad agire in prospettiva della ricompensa celeste¹¹², per cui viviamo nella lotta, nella sofferenza, nella mortificazione e questo per noi diventa l'amore perfetto quando si avvicina alla perfezione spirituale¹¹³. Basilio, riferendosi al Ef 4, 4, chiama tutti i cristiani a unità ecclesiastica, che si fonda su «una sola speranza della nostra chiamata» e che si realizza grazie allo Spirito santo in un solo corpo¹¹⁴. Sulla base dei testi biblici come 2 Tes 3, 8-11; Ef 4, 28, Ger 17, 5-6, spiega che la vera speranza deve essere posta non in se stesso o in un altro, perchè «la Scrittura mostra dunque come tanto lo sperare in se stessi quanto lo sperare in qualcun'altro significhino apostatare dal Signore»¹¹⁵.

Solo la speranza posta in Dio, «la speranza della gloria ralleghi dunque il suddito, affinché l'opera del Signore sia compiuta in tutta gioia e

¹¹¹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 6 (928 a): «Prendere la propria croce, infatti, significa essere pronti a morire per Cristo, far morire le membra terrene, disporci con interiore fermezza nei confronti di ogni pericolo che sopraggiunga per il nome di Cristo, non avere alcun attaccamento alla vita presente (*ἀπροσπαθῶς ἔχειν πρὸς τὴν ζωὴν*). E noi vediamo che tutto questo è molto ostacolato dalla familiarità con la vita comune», ed. UTET / De Agostini, p. 209.

¹¹² Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 37: «Se sarà pienamente certo della presenza di Dio sovrano che tutto osserva, della minaccia che è rivolta al pigro, della speranza della grande retribuzione da parte del Signore che, mediante l'apostolo Paolo, ha promesso: “Ciascuno riceverà la propria ricompensa secondo la propria fatica” (1 Cor 3, 8); e di tutto quanto ancora è scritto per risvegliare lo zelo di ognuno, o comunque la pazienza per la gloria di Dio», ed. UTET / De Agostini, p. 320.

¹¹³ Cf. P. HUMBERT CLAUDE, *La doctrine ascétique de St. Basile de Cesaree*, pp. 264-265.

¹¹⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 7 (929 c): «Noi tutti che siamo stati assunti in una sola speranza dalla nostra chiamata, siamo un solo corpo che ha per capo il Cristo, e siamo ciascuno membra gli uni degli altri», ed. UTET / De Agostini, p. 210.

¹¹⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 42, ed. UTET / De Agostini, p. 261.

pazienza»¹¹⁶. Rispondendo nelle *Regole brevi* 10 al tema: «Con quale timore e quali lacrime deve allontanarsi dai peccati quell'anima che ha condotto una miserabile vita di peccato? E con quale speranza e disposizione d'animo deve accostarsi a Dio?», Basilio richiama i Salmi 118, 163, 6 e 7, per ricordare la via della penitenza in tempo odierno, per avere il timore della minaccia dell'eterno giudizio e del castigo.

Il vescovo di Cesarea ricorda che ogni credente deve avere «piena certezza di ricevere la purificazione dai peccati mediante il sangue di Cristo, nella grandezza della pietà e nel gran numero delle misericordie di Dio»¹¹⁷. Dio così ha dato agli uomini «la facoltà e la forza di piacere a Dio»¹¹⁸. Ciò che accade ogni giorno, nella continua conversione che è la vita cristiana, si è già verificato al Battesimo, attraverso il quale i cristiani hanno ricevuto insieme alla purificazione dei peccati la forza di vivere secondo la volontà divina. Da parte di Dio, il perdono è già stato totale e precede non solo il nostro pentimento, ma il nostro stesso peccato. Così Basilio sottolinea, che si realizza l'amore di Dio per gli uomini, nel dono della remissione dei peccati e della facoltà e forza (*ἐξουσία, δύναμις*) di compiere opere a gloria di Dio. Se la misericordia del Signore trova compimento nella remissione dei peccati che già è data nel sangue di Cristo, la giustizia, dal canto suo, esige che l'uomo mostri la sua adesione mediante l'offerta dei frutti degni della penitenza (cf. Lc 3, 8). Basilio ricorda il tema di questa cooperazione della misericordia e della giustizia, e sulla necessità da parte dell'uomo di tener conto di entrambe¹¹⁹.

Basilio ricorda che l'uomo dovrebbe avere «una buona disposizione d'animo» (*διάθεσις*) con la quale deve servire Dio¹²⁰. Come nota Umberto

¹¹⁶ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 29, ed. UTET / De Agostini, p. 243.

¹¹⁷ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 10 (1088c), ed. UTET / De Agostini, p. 309-310.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 439.

¹²⁰ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 157 (1185 ab): «Ritengo che buona disposizione d'animo sia la brama ardente di piacere a Dio: ed essa deve essere insaziabile, ben salda,

Neri a proposito di questo concetto, essa sorge nell'intimo del cuore e viene considerata come l'intenzione più profonda, sulla base della quale si decide il *pro* o il *contra* del servizio di Dio. Basta infatti un vizio segreto di questa per guastare qualsiasi opera si possa compiere.

Sulla rettitudine della *διάθεσις* Basilio insiste si può dire a ogni pagina dell'*Asceticon* [cf. *Regole brevi* 158 (1185 b); 160 (1188 a); 166 (1192 b); 168 (1193 a); 172 (1196 a); 176 (1200 a); 180 (1204 a); 185 (1205 a); ecc.]. In *Regole brevi* 157 (1185 ab) se ne dá la definizione formale: si noterá che «buona» è non ogni intenzione non peccaminosa, ma soltanto quella animata dalla più ardente carità – l'insaziabile «concupiscenza» (*ἐπιθυμία ... ἀκόρεστος*) di piacere a Dio¹²¹. Secondo Anna M. Silvas, il vocabolo *διάθεσις* nelle sue varie forme è un termine chiave nel vocabolario ascetico di Basilio, che ricorre circa 42 volte solo nelle *Regole brevi*. Era un termine comunemente usato nella diagnosi medica, che Basilio prese in prestito per la diagnosi spirituale¹²².

Nella sua lettera *Alla Chiesa di Antiochia* – che ha sofferto molto a causa del cosiddetto *scisma di Meletio*, foriero di grande agitazione e confusione nella comunità locale – Basilio descrive la speranza della ricompensa eterna come mezzo di liberazione dalla sofferenza e dalla disperazione.; inoltre, sottolinea che anche se in questa situazione il dolore segue il dolore, abbiamo bisogno di sperare contro ogni speranza, perché ancora un po' e lo Spirito Santo consolerà i suoi figli con le promesse future¹²³.

immutabile. Si attua mediante la sapiente e assidua contemplazione della gloriosa maestà di Dio, e mediante i pensieri di gratitudine e l'incessante memoria dei beni che ci provengono da Dio», ed. UTET / De Agostini, p. 366.

¹²¹ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 455.

¹²² Cf. A. M. SILVAS, *The Asketicon of St Basil the Great*, p. 357.

¹²³ Parlando dello scisma di Meletio, gli studiosi si riferiscono a due persone distinte con lo stesso nome, Meletio, che hanno entrambi preso parte a liti interne alla Chiesa. Il primo fu Meletio, vescovo della città di Lycopolis in Egitto, che fu scomunicato dall'arcivescovo di Alessandria Pietro per essere stato docilmente indulgente con i cristiani che si erano

Tuttavia, nell'uomo può anche svilupparsi una speranza incerta, posta su costumi alteri e orgogliosi, indice di molti vizi e di fede malata¹²⁴. Come ogni peccato, la disubbidienza alla parola di Dio si riconduce dunque, per Basilio, a «mancanza di fede», o al disprezzo motivato dall'orgoglio, una “negazione di Dio” o “disprezzo del comando di Dio”, e quindi «altezza che si esalta» [cf. *Regole ampie* 43 (1028 b)]¹²⁵.

Esiste anche una speranza mondana – «la speranza di guadagno» – che, insieme alla gloria del mondo, dà preferenza a ciò che è più leggero per pigrizia e indolenza, distorcendo i desideri umani. «Se qualcuno si trova in tale situazione, ciò dimostra che non si è ancora allontanato dalla malizia delle passioni»¹²⁶.

3.3. Le virtù cristiane come una manifestazione della grazia di Dio

La virtù (*ἀρετή*)¹²⁷, intesa come qualità di una persona, sia essa forza fisica, coraggio o saggezza, conoscenza o temperanza, era oggetto di

allontanati dalla fede durante la persecuzione della Chiesa nel 306 sotto l'imperatore Diocleziano, poi successivamente con questo scisma ha combattuto Atanasio. Ma Basilio parla del secondo Meletio, vescovo di Antiochia, che fu rimosso dalla sua cattedra dall'imperatore Costanzo II per la sua posizione anti-ariana, e fu sostituito da Paolino, che era un sostenitore degli eustaziani. Cf. J. ROSSER, *Meletian schisms* in: *Historical Dictionary of Byzantium*, Scarecrow Press, Boston 2001, p. 266.

¹²⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 28 (989 b): «Ma recalcitrare e contraddire è indice di molti vizi, di fede [989 c] malata, di speranza incerta, di costumi alteri e orgogliosi. Poiché uno non si ribella se non ha prima disprezzato chi gli ha dato consiglio, e neppure avviene che chi crede alle promesse di Dio e ha salda in esse la sua speranza si ritragga, anche se le cose comandate sono gravose, perché sa che “i patimenti del tempo presente non sono proporzionati alla gloria che deve rivelarsi” (cf. Rm 8, 18)», ed. UTET / De Agostini, p. 241.

¹²⁵ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 294.

¹²⁶ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 41 (1021 b): ed. UTET / De Agostini, p. 258.

¹²⁷ La dottrina cristiana sulle virtù si basa sulla Sacra Scrittura, e quindi i Padri della Chiesa hanno interpretato le virtù come un dono di Dio, attraverso il quale ritornare al Signore. Questa comprensione è associata alle tre virtù cristiane: Fede, Speranza e Amore. Più tardi, la tradizione monastica si discostò dai principi classici di comprensione della virtù: il ruolo

ammirazione già nell'antichità. Solo gli stoici cominceranno a fare una certa distinzione tra conoscenza e virtù etiche¹²⁸. I padri alessandrini comprendono la stretta relazione esistente tra il comportamento morale di una persona e la sua partecipazione alla vita divina, presente nella persona stessa come immagine celeste. La virtù, cioè, diventa una certa somiglianza a Dio, un'opportunità di partecipare di Cristo. Tale virtù, quando vissuta e praticata, diventa un cammino di perfezione spirituale¹²⁹.

Il primo nella tradizione della Chiesa a delineare uno schema delle virtù cristiane, al di là delle virtù espresse nel Nuovo Testamento – fede, speranza e carità (cf. 1 Cor 13, 13) – è Clemente di Alessandria. Egli dice che la fede ci viene data come primo impulso e ci conduce alla salvezza; seguono il timore, la speranza e il pentimento, che si sviluppano insieme con la moderazione e la perseveranza e ci portano alla carità e alla gnosi¹³⁰.

Nell'ambiente monastico la riflessione sulla virtù conosce un'ulteriore evoluzione. Sant'Atanasio, nella *Vita di Sant'Antonio*, sottolinea ripetutamente l'ascesi come una 'virtù' o una 'via alla virtù'¹³¹.

Basilio il Grande comprende profondamente le difficoltà della vita spirituale, per questo spesso sottolinea che i cristiani dovrebbero amare le virtù del Vangelo, potente strumento nella lotta contro la tentazione e nella ricerca della perfezione. Per Basilio la costante inclinazione a fare il bene secondo i comandamenti non è il risultato dello sforzo umano, ma emanazione del potere dell'immagine di Dio che è nell'uomo e si manifesta attraverso la vita purificata dal male sotto l'azione della grazia:

della ragione nella perfezione spirituale diminui e l'esperienza spirituale fu esaltata. Cf. A. DE SUTTER - M. CAPRIOLI, *Virtù*, in: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. 2, pp. 2638-2639.

¹²⁸ Cf. A. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, p. 19.

¹²⁹ Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, p. 239.

¹³⁰ Cf. T. ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, p. 235.

¹³¹ Cf. ATHANASIUS, *Vita s. Antonii*, PG 26, col. 869.

«Poniamo anzitutto questa premessa: per tutti i comandamenti dati a noi da Dio, noi abbiamo in anticipo ricevuto da lui anche le potenze, cosicché non dobbiamo né angustiarsi, come se ci venisse richiesto qualcosa di inaudito, né inorgogliarci come se il nostro contributo andasse al di là di ciò che già ci è stato dato. E se mediante queste potenze noi agiamo rettamente e come si conviene, vivremo piamente conforme alla virtù; se invece noi guastiamo la loro operazione, veniamo trascinati nella malizia. È proprio questa del resto la definizione della malizia: l'uso cattivo, contrario al comandamento del Signore, di ciò che ci è stato dato da Dio per il bene. La definizione invece della virtù che Dio richiede è l'uso di questi doni con buona coscienza e conforme al comandamento del Signore»¹³².

Secondo Basilio la virtù e la malizia (*η ἀρετή και η κακία*) si definiscono dunque nell'uso retto o distorto delle medesime potenze. Questo pensiero in fondo è stoico: è il diverso uso delle stesse potenze in sé «indifferenti» a rendere felici o infelici¹³³. In questa sezione si osserva anche una certa dipendenza di Basilio da Atanasio: «La virtù (*ἀρετή*) nasce quando l'anima si attiene a ciò che è razionale secondo natura (*κατὰ φύσιν*). Ed essa ha ciò che è secondo natura quando resta come è stata fatta: poiché è stata fatta molto bella e retta. (...) Ma quando devia e stravolge (*ἐν διαστροφῇ*) ciò che è secondo natura, questo si chiama malizia (*κακία*) dell'anima»¹³⁴.

Sia in Atanasio, sia in Basilio il linguaggio è inconfondibilmente stoico, in tutti i suoi elementi; e non diversamente in Basilio, che pure parla di *κακία* e *ἀρετή* e dei presupposti naturali al bene (*ἀφορμάς*)¹³⁵. Si noti però, soprattutto in Basilio, la trasformazione profonda delle idee, malamente coperte da questo involucro: poiché alla «natura» si sostituisce di fatto la creazione di Dio e il suo disegno salvifico, e all'«ordine della natura» (*τὸ κατὰ φύσιν*) il positivo ordinamento divino contenuto nelle Scritture («contrario al comandamento... conforme al comandamento»)¹³⁶.

¹³² BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 2 (PG 31, coll. 909 ab): ed. UTET / De Agostini, p. 199.

¹³³ Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, ed. H. von Arnim, Stuttgart 1903-1905, 28 s, n. 119.

¹³⁴ ATANASIO D'ALESSANDRIA, *Vita Anthonii* 20, PG 26, col. 873 ab.

¹³⁵ Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, secondo i quali «Tutti gli uomini hanno per natura i presupposti (*ἀφορμάς*) per la virtù, e la malizia è stravolgimento (*διαστροφή*) di ciò che si ha di naturalmente buono», 129, n. 566.

¹³⁶ Cf. U. NERI, *Opere ascetiche*, p. 279.

Le virtù teologali, in questo processo di purificazione, aprono la strada alle virtù morali¹³⁷, che per Basilio sono l'umiltà¹³⁸, l'obbedienza¹³⁹, la giustizia¹⁴⁰, la temperanza¹⁴¹, la castità¹⁴², lo zelo nel lavorare¹⁴³, la povertà¹⁴⁴ e la pazienza¹⁴⁵. Queste virtù, nella nostra vita, sono una manifestazione della grazia che viene da Dio, fonte di ogni bene¹⁴⁶.

Proviamo quindi a fare un resoconto significativo delle virtù teologiche secondo Basilio il Grande. Egli non dedica scritti specifici a questo argomento ma ne tratta diffusamente nell'*Asceticon*. Quando il santo parla d'amore non usa il moderno termine tecnico "*amor benevolente*", "*amor amicitiae*", "*bonitas absoluta*", ma usa termini puramente teologici e precisi¹⁴⁷. L'amore a Dio è innato nelle nostre anime, non può essere insegnato, esiste sotto forma di desiderio fondamentale, inclinazione ed embrione¹⁴⁸. Basilio chiama l'amore re delle virtù; esso non nasce in maniera coatta, ma scaturisce dalla libertà interiore che sta alla base di ogni virtù¹⁴⁹.

La virtù dell'amore diventa concreta nella relazione con il prossimo, se siamo tutti creati a immagine di Dio, allora diviene naturale che l'uomo manifesti il suo amore a tutto:

«Come ha mostrato e insegnato il Signore dicendo: "Amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi. Non vi è amore più grande che dare la vita per i propri amici" (Gv 15, 13). Se dunque bisogna dare anche la propria vita, tanto più sarà necessario

¹³⁷ Cf. T. ŠPIDLIK, I. GARGANO, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, Roma 1983, pp. 46-52.

¹³⁸ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 198 (1213 b), ed. UTET / De Agostini, p. 382.

¹³⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie Proemio* (896 c), ed. UTET / De Agostini, p. 192.

¹⁴⁰ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 25 (985 a), ed. UTET / De Agostini, p. 239.

¹⁴¹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 70 (1132 c), ed. UTET / De Agostini, p. 334.

¹⁴² Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 280 (1280 b), ed. UTET / De Agostini, p. 419.

¹⁴³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 252 (1252 b), ed. UTET / De Agostini, p. 403.

¹⁴⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 8 (940 b), ed. UTET / De Agostini, p. 215.

¹⁴⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 29 (992 c), ed. UTET / De Agostini, p. 243.

¹⁴⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 314 (182), ed. UTET / De Agostini, p. 435.

¹⁴⁷ Cf. G. COSSU, *La dottrina della carità nel pensiero di San Basilio Magno*, Cuglieri, Oristano 1961, p. 5.

¹⁴⁸ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 296.

¹⁴⁹ Cf. T. ŠPIDLIK, *La sophiologie de S. Basile*, p. 151.

mostrare prontezza d'animo nelle singole cose, non per soddisfare a obblighi umani (*ἀνθρώπινα καθήκοντα*), ma allo scopo (*σκοπός*) di piacere a Dio, per il vantaggio di ciascuno»¹⁵⁰.

Come si può notare, Basilio fonde in un'unica espressione i testi di Gv 13, 34 e Gv 15, 13. Così fa anche in *Regole brevi* 98 (1152 a) per spiegare che «amare come il Cristo ci ha amati» significa dare la vita per coloro che si amano. Umberto Neri osserva che la medesima contrapposizione dell'insegnamento del Cristo a quello dell'Antica Legge è presente nell'*Asceticon* nelle *Regole brevi* 276 (1276 cd), che secondo la lezione, certamente corretta, posta in apparato dai Maurini suona: occorre amare Dio con tutto il cuore «e il prossimo (non “come se stesso”, ma) come il Signore ha insegnato nel vangelo secondo Giovanni»¹⁵¹. Nel summenzionato testo delle *Regole brevi* 162 Basilio sottolinea la necessità di non soddisfare a «obblighi umani», ma amare allo «scopo» di piacere a Dio.

Convenienze o obblighi umani (*καθηκόντων, καθήκοντα, ἀνθρώπινα καθήκοντα*) sono, nel linguaggio stoico, le «cose ragionevoli, logiche, degne di approvazione»¹⁵², che in determinate circostanze possono di fatto costituire un «dovere»¹⁵³.

Così *καθήκον* è l'occuparsi dei propri beni, del proprio ufficio, dei propri parenti: ma tutto ciò, secondo Basilio, deve cedere nei confronti del dovere supremo dell'ubbidienza a Dio a cui nulla deve preporci [cf. *Regole ampie* 12 (949 a)], cosicché ormai il vero *καθήκον* può insegnarcelo solo la Scrittura e quindi via ottima per trovare ciò che conviene (*πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὐρεσιν*) è la meditazione delle Scritture ispirate. Così di nuovo osserviamo in Basilio un testo nel quale il superamento religioso e cristiano

¹⁵⁰ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 162 (PG 31, col. 1188 c), ed. UTET / De Agostini, p. 367.

¹⁵¹ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 568.

¹⁵² Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 55, n. 230; *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, 134, n. 491; 493-496.

¹⁵³ Cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, p. 242.

dell'etica stoica appare nettissimo. Basilio sottolinea questa dimensione parlando dell'«intenzione» (*σκοπός*) che deve essere dunque unica: il «compiacimento di Dio» (*πρὸς θεὸν εὐαρέστησις*) che costituisce uno degli elementi più caratteristici della spiritualità basiliana. Ma attraverso di essa si realizza anche quel «vantaggio» (*συμφέρον*) dei fratelli ai quali, secondo 1 Cor 12, 7, sono ordinati i carismi dello Spirito e tutti i doni di grazia¹⁵⁴.

Rispondendo nelle *Regole ampie* 3 alla domanda «a quel comandamento che viene come secondo sia quanto all'ordine che quanto all'importanza sull'amore per il prossimo», Basilio in modo consueto si rivolge al testo biblico, facendo allusione a Mt 22, 39¹⁵⁵. Citando poi Gv 13, 35 Basilio ricorda che l'amore reciproco è posto dal Signore a tutti i cristiani come loro segno caratteristico: «Da questo riconosceranno tutti che siete miei discepoli, se avete amore gli uni per gli altri»¹⁵⁶. Inoltre, Basilio ricorda, sulla base di Mt 25, 35, che il vero amore cristiano verso il prossimo si realizza in atti concreti, come risposta al bisogno del povero, p. es., dare da mangiare agli affamati¹⁵⁷.

La misura di questo amore cristiano è che ogni discepolo di Cristo veda il Signore stesso in ogni bisognoso, secondo le parole di Cristo notate in Mt 25, 40¹⁵⁸. Basilio rafforza questa logica d'amore verso il prossimo con le citazioni di Gv 14, 15 e 15, 12, constatando, che «chi ama il Signore, ama di conseguenza anche il prossimo»¹⁵⁹. La certezza dell'amore di Dio impedisce

¹⁵⁴ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, pp. 286; 456.

¹⁵⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 3 (916 c), ed. UTET / De Agostini, p. 203.

¹⁵⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 3 (917 b), ed. UTET / De Agostini, p. 203.

¹⁵⁷ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 3 (917 b): «E in ogni luogo collega questi comandamenti in modo tale da trasferire a sé il bene fatto al prossimo. Perché “ho avuto fame – dice – e mi avete dato da mangiare” e il seguito», ed. UTET / De Agostini, p. 203.

¹⁵⁸ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 3 (917 b) «E aggiunge: “Nella misura in cui l'avrete fatto a uno di questi più piccoli dei miei fratelli, lo avete fatto a me”», ed. UTET / De Agostini, p. 203.

¹⁵⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 3 (917 c): «È dunque per mezzo del primo comandamento che si attua anche il secondo: e, mediante il secondo, si risale di nuovo al primo. Chi ama il Signore, ama di conseguenza anche il prossimo. “Chi mi ama – ha detto il Signore – osserverà i miei comandamenti” (Gv 14, 15), e: “Questo è il mio comandamento

ai cristiani di rispondere al male col male, anche quando l'altro cristiano «opera il male», perchè amandolo non solo si realizza il comandamento d'amore, ma si crede nell'adempimento della benedizione del Signore espressa in Mt 5, 11 («se davvero crediamo al Signore che ha detto: “Beati siete voi, quando vi oltraggeranno e perseguiteranno e mentendo diranno contro”»»)¹⁶⁰.

Basilio ricorda l'insegnamento di san Paolo di Ef 4, 4 e 1 Cor 12, 12, che la speranza proviene dalla stessa chiamata di tutti i credenti da parte di Dio, che già in questi tempi forma con i credenti la sua Chiesa con Cristo come capo¹⁶¹. Il credente dovrebbe porre la sua speranza solo in Dio, il quale solo è degno di fiducia. D'altro canto, riporre la propria fiducia nell'uomo è ingannevole, perché secondo il messaggio di Ger 17, 5 («Maledetto l'uomo che pone la speranza nell'uomo e rafforza la carne del suo braccio, e dal Signore si allontana l'anima sua»), fidandosi solo degli uomini si rafforzano soltanto i legami umani, che sono carnali e temporali, ma ci si allontana interiormente da Dio. Riferendosi al testo successivo di Ger 17,6 («E sarà come il tamarisco selvatico nel deserto e non vedrà quando verrà il bene»), Basilio afferma che non bisogna confidare neanche in se stessi, perché anche tale fiducia è falsa e illusoria: fidandosi di se stesso l'uomo rimane solo come «il tamarisco selvatico nel deserto»¹⁶².

Rivolgendosi agli ascoltatori della Parola, Basilio nelle *Regole ampie 7* ricorda, che secondo Rm 12, 6, «l'elargizione dello Spirito santo avviene nella misura della fede che è in ciascuno»¹⁶³. Secondo questa presenza dello

che vi amiate gli uni gli altri, come io ho amato voi” (Gv 15, 12). A suo volta, poi, chi ama il prossimo soddisfa all'amore verso Dio poiché il Signore riceve come rivolta a sé questa benevolenza», ed. UTET / De Agostini, p. 204.

¹⁶⁰ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 163 (1189 a), ed. UTET / De Agostini, p. 368.
¹⁶¹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie 7* (929 c), ed. UTET / De Agostini, p. 210; cf. anche P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de St. Basile de Cesaree*, p. 265.

¹⁶² Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie 42* (1025 c- 1028 a), ed. UTET / De Agostini, p. 261.

¹⁶³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie 7* (932 a), ed. UTET / De Agostini, p. 211.

Spirito santo nei credenti ciascuno dei cristiani possiede i doni, i carismi che rafforzano la comunità della Chiesa (cf. 1 Cor 12, 8)¹⁶⁴.

A causa della nostra natura ferita dal peccato non siamo in grado di conoscere noi stessi e Dio, quindi il Signore usa vari mezzi per aiutarci. Attraverso la *fede* avviene la nostra conversione e a causa della fiducia in Dio nasce nel nostro cuore il desiderio di fare del bene¹⁶⁵. Per la fede esiste un normale processo di crescita. Più una persona ama Dio e più è aperta a ricevere la sua rivelazione, più sente le intenzioni nascoste di fede che si rivelano attraverso la vita nei sacramenti; inoltre, si amplia la permanenza nella grazia ed è più forte il rifiuto del male¹⁶⁶.

Basilio, nell'ambito della Chiesa, riflette sull'edificazione della fede (cf. Ef 4, 29): « cuore, con salmi e inni e cantici spirituali, come sta scritto (Col 3, 16), e compiere la preghiera nel mezzo del lavoro»¹⁶⁷. Lo scopo della fede è il fine (*σκοπός*) del compiacimento di Dio (*πρὸς θεὸν εὐαρέστησις*): «E anche dovremo pregare perché le opere delle nostre mani siano dirette al fine che ci prefiggiamo, che è quello del gradimento di Dio»¹⁶⁸. Ciò che unifica tutta la vita del cristiano, e anche il suo lavoro se lo si compie pregando, è la sua dignità di credente e il suo valore.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 248 (1248 b): «Se uno conosce la bontà di Dio, che vuole che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità (1 Tm 2,4) e se ha riconosciuto la sollecitudine dello Spirito Santo nella distribuzione e nella operazione dei carismi di Dio, costui sa che la lentezza dell'intelligenza non dipende dalla pigrizia del benefattore, bensì dall'incredulità dei beneficiati», ed. UTET / De Agostini, p. 401.

¹⁶⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 1 [1081 b]: «Lui stesso, che ha bisogno della guida del santo e buono Spirito per camminare rettamente nella via della verità, quanto al pensiero, alla parola e all'opera ed è cieco e cammina nelle tenebre, senza il sole di giustizia, lo stesso Signore nostro Gesù Cristo, lui che illumina, come con raggi, con i suoi comandamenti». ed. UTET / De Agostini, p. 306.

¹⁶⁷ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 37 [1012 c], ed. UTET / De Agostini, p. 253.

¹⁶⁸ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 37 [1012 d], ed. UTET / De Agostini, p. 254. Nell'*Asceticon* similmente Basilio parla anche nelle: *Regole ampie* 5 [921 a]; 7 [928 b]; 55 [1052 c]; *Regole brevi* 175 [1197 d].

3.3.1. L'umiltà

Riferendosi allo stato esemplare di umiliazione, Basilio usava l'aggettivo *ταπεινός* e un nome correlato *ταπείνωσις* come semanticamente vicini al termine *ταπεινοφροσύνη*. Quest'ultimo sostantivo veniva usato quando si trattava della virtù dell'umiltà. Il termine *ταπείνωσις* accostato a *ταπεινοφροσύνη* potrebbe indicare negli scritti del vescovo di Cesarea un atteggiamento di umiliazione, modestia, povertà, non necessariamente connesso all'anima dell'uomo, mentre *ταπεινοφροσύνη* indica sempre la virtù morale. Un atteggiamento opposto all'umiltà, cioè la superbia, era più spesso espresso nei testi di Basilio dal verbo *ὕβριζω* («essere arrogante», «essere orgoglioso») o dal sostantivo *ὑβρις* («superamento della misura», «inorgoglirsi»)¹⁶⁹.

Nella teologia biblica la virtù dell'umiltà è intesa come limite proprio della condizione umana, difficile da esercitare come virtù nel mondo del peccato, anche se proprio la povertà assumerà poi sempre più una connotazione morale, religiosa ed escatologica. L'umiltà nel Nuovo Testamento sarà prima di tutto una 'povertà dello spirito'. I poveri di spirito, consapevoli della loro povertà e liberati dalla propria autosufficienza, del proprio io, saranno esaltati da Dio, poiché hanno una maggiore percezione dell'azione divina¹⁷⁰.

Come viene notato da Mariusz Szram nelle *Regole brevi* 56, Basilio fece un tentativo di sistematizzare la ricca terminologia usata per denotare l'orgoglio e umiltà. Il vescovo di Cesarea riflette qui sul significato di Lc 18, 14; Rm 12, 16; 1 Cor 13,4; Fil 3, 16; 1 Tim 6:

«Ha un sentire superbo (*ὕψηλόφρων*) chi si innalza (*ὕψων*), chi sente grandemente di sé (*μαγαλοφρονῶν*) e si muove ad orgoglio (*ἐπαιρόμενος*) per le sue opere buone,

¹⁶⁹ Cf. M. SZRAM, *Cnota pokory w nauczaniu greckich ojców Kościoła IV wieku*, wyd. KUL, Lublin 2014, pp. 72-77.

¹⁷⁰ Cf. P. ADNÈS, *Humilité* in: DS 7, 1, p. 1152.

al modo del fariseo (cf. Lc 18, 11), e non è attratto da ciò che è umile (*μη τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενος*; cf. Rm 12, 16). Questi può essere detto anche gonfiato (*πεφυσιωμένος*), secondo l'accusa che viene fatta ai Corinti (1 Cor 5, 2). L'arrogante (*ἀλαζών*) poi è colui che non si attiene a ciò che è stato stabilito, che non compie la parola: Attenersi alla stessa norma, avere un medesimo sentire (cf. Fil. 3, 16), ma escogita una propria via di giustizia e di pietà. È orgoglioso (*ὑπερήφανος*) chi si vanta (*κομπάζων*) di ciò che ha e fa, in modo da apparire più di quanto è (*ὅπερ ὃ ἐστι φαίνεσθαι*). Rigonfio di orgoglio (*τετυφωμένος*) è lo stesso, probabilmente, che orgoglioso, o qualcosa di simile, secondo il detto dell'Apostolo: Uno rigonfio di orgoglio, che non sa nulla (cf. 1 Tim 6, 4)¹⁷¹.

L'opposto di un uomo umile descritto dal termine *ταπεινός* è un uomo orgoglioso delle sue buone azioni, descritto da Basilio come *ὕψων* o *ὕψηλόφρων*. Nel sopracitato testo, l'umiltà, descritta dal termine *ταπεινώσις* è intesa come l'attitudine di non prendersi il merito delle buone azioni, perché in realtà provengono da Dio e sono compiute per sua grazia. Tuttavia, le altre affermazioni di Basilio confermano che il termine tecnico usato da lui per descrivere la virtù dell'umiltà è il sostantivo *ταπεινοφροσύνη*¹⁷².

La cura della malattia derivante dall'originario allontanamento dell'uomo da Dio è un atteggiamento di umiltà che si oppone alla superbia. L'essenza dell'umiltà viene descritta da Basilio nelle *Regole brevi* 198, quando risponde alla domanda «Che cos'è l'umiltà e come possiamo conseguirla?»:

«Umiltà (*ταπεινοφροσύνη*) è considerare tutti superiori a noi (*τὸ πάντας ἡγεῖσθαι ὑπερέχοντας ἑαυτοῦ*), secondo la regola data dall'Apostolo (cf. Fil 2, 3). La si consegue prima di tutto ricordando il comando del Signore: "Imparate da me, poiché sono mite e umile di cuore" (Mt 11, 29) – e questo lo ha egli stesso mostrato e insegnato in molti luoghi e in vari modi; e inoltre credendo alla sua promessa: "Chi si umilia sarà innalzato" (Lc 14, 11). Bisogna poi avere cura di esercitarsi nelle opere dell'umiltà in modo regolare e ininterrotto, in qualsiasi occasione. Soltanto con questa fatica si potrà ottenere, con un esercizio continuo, l'abito dell'umiltà: così avviene abitualmente anche per le arti. Uguale è il modo di conseguire ogni altra virtù che ci è comandata dal Signore nostro Gesù Cristo»¹⁷³.

¹⁷¹ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 76 (PG 31, coll. 1120 c-1121 a), ed. UTET / De Agostini, p. 327.

¹⁷² Cf. M. SZRAM, *Cnota pokory w nauczaniu greckich ojców Kościoła IV wieku*, pp. 78-79.

¹⁷³ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 198 (PG 31, col. 1213 bc), ed. UTET / De Agostini, p. 327.

Come nota Umberto Neri, tutta la terminologia di questo brano è tipicamente stoica: dal concetto di «arte» (τέχνη), definita dagli stoici «l'insieme di ciò che si è appreso mediante l'esperienza dell'esercizio», e quindi come «abito» (ἔξις), cioè disposizione permanente a fare qualcosa, alla definizione della «virtù» (ἀρετή) come arte¹⁷⁴. I tentativi summenzionati di definire l'umiltà riguardano la virtù volontariamente esercitata «secondo la regola data dall'Apostolo», «ricordando il comando del Signore» – su esempio di Cristo – e si esplicano con «avere cura di esercitarsi nelle opere dell'umiltà», «in modo regolare e ininterrotto», «in qualsiasi occasione con questa fatica», «con un esercizio continuo», indossando «l'abito dell'umiltà» paragonato con le altre «arti».

A parere di san Basilio, l'atteggiamento fondamentale per acquisire l'umiltà è conoscere sempre di più la piena verità su se stessi come uomini e peccatori, da una parte, e su Dio Padre come Creatore e Cristo come Salvatore dall'altra. Conoscere se stessi è abituarsi alla naturale umiltà della creazione e allo stato di peccaminosità che deriva dalla caduta dei nostri progenitori. Secondo Basilio l'acquisizione della virtù dell'umiltà è subordinata alla frequente pratica in varie occasioni di un atteggiamento di umiltà verso gli altri, anche se inferiori o peggiori¹⁷⁵. La malattia dell'orgoglio può essere curata solo attraverso un consapevole abbandono della vigorosa ricerca della sua priorità. Basilio lo ha affermato nel contesto delle sue indicazioni

¹⁷⁴ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 460; cf pure: *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 30, n. 94; *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 110, n. 490; *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 30, n. 96.

¹⁷⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 35 (1005 d - 1008 a): «E quale maggiore dimostrazione di umiltà se non il vicendevole sottomettersi di chi ha una qualche preminenza nella fraternità? Se infatti sono pari quanto ai carismi spirituali, il loro sforzo comune è ancora più bello. Come dunque ci ha mostrato lo stesso Signore, mandando i discepoli a due a due (cf. Mc 6, 7), così anche ciascuno di loro sceglierà veramente con gioia di sottomettersi all'altro, ricordandosi del Signore che dice: “Chi si umilia sarà innalzato” (Lc 18, 14). Se poi accade che l'uno abbia meno e l'altro di più, è molto più vantaggioso che il più debole si lasci aiutare dal più forte», ed. UTET / De Agostini, p. 250; L'insegnamento basiliano all'umiltà fraterna deriva in questo passo da Fil 2, 2-4; Mc 6, 7 e Lc 18, 4.

contenute nell'*Asceticon*, le cui norme servivano, come sottolineano Jean Gribomon o Francis Xavier Murphy¹⁷⁶, a sviluppare un certo tipo di vita religiosa, differendo significativamente dalle regole di Pacomio o di Benedetto, perchè sono rivolte a tutti i cristiani che dovrebbero seguire il modello ascetico di vita contenuto nei Vangeli.

Un tratto comune dell'insegnamento cristiano del I-IV secolo sull'umiltà, caratteristico anche di Basilio, era la giustificazione della necessità di praticare l'umiltà con l'atteggiamento di Gesù stesso, che, essendo Signore e Maestro, lavò i piedi ai suoi discepoli e li incoraggiò ad essere come lui (cf. Gv 13, 3ss; Lc 22, 24-27; Mt 11, 28-30)¹⁷⁷.

Il paradigma dell'uomo umile nell'Antico Testamento fu, secondo Basilio, Giobbe, che vinse l'orgoglio di Satana con la sua straordinaria umiltà¹⁷⁸. Un altro esempio biblico di umiltà per Basilio fu san Giovanni Battista, che si rivestì di modestia e mostrò infine un'umiltà encomiabile verso il Messia futuro (cf. Mt. 3, 4; 11, 8-11)¹⁷⁹. Tra il gruppo dei discepoli di Gesù del periodo apostolico, Basilio ha indicato san Paolo, che apprezzò Cristo più umilmente dell'alta sapienza degli uomini, secondo la misura dell'incarnazione di Cristo:

«Se infatti la regola del cristianesimo consiste nell'imitazione di Cristo, nella misura dell'incarnazione (*ἐν τῷ μέτρῳ τῆς ἐνανθρωπήσεως*), conforme alla chiamata di ciascuno, allora coloro cui è affidata la guida di molti devono, con la loro

¹⁷⁶ Cf. J. GRIBOMONT, *Les règles de s. Basile et le Nouveau Testament*, "Studia Patristica" 2 (1957), pp. 416-426; F. X. MURPHY, *Moral and Ascetical Doctrine in St. Basil*, "Studia Patristica" 14 (1976), p. 320.

¹⁷⁷ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 10 (944 d), ed. UTET / De Agostini, p. 218; *Ibid.* 40 (1020 b), ed. UTET / De Agostini, p. 258; *Ibid.* 43 (1028 c), ed. UTET / De Agostini, p. 262; *Regole brevi* 116 (1161 b), ed. UTET / De Agostini, p. 350; *Ibid.* 198 (1213 b), ed. UTET / De Agostini, p. 382.

¹⁷⁸ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie Proemio* (897 b), ed. UTET / De Agostini, p. 193; BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 17 (961 c), ed. UTET / De Agostini, p. 227; BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 55 (1049 c): «e quando egli vuole reprimere la iattanza del Satana mediante la pazienza dei suoi servi spinta fino all'estremo: e questo sappiamo che è avvenuto a Giobbe (cf. Gb 2, 6)», ed. UTET / De Agostini, p. 274.

¹⁷⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 22 (977 c), ed. UTET / De Agostini, p. 235.

mediazione, far progredire i più deboli in questa assimilazione al Cristo, come dice il beato Paolo: «Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo» (1 Cor 11, 1)¹⁸⁰.

La formulazione «nella misura dell'incarnazione» (ἐν τῷ μέτρῳ τῆς ἐνανθρωπήσεως) è una formula singolare e stupenda, forse da chiarire meglio conforme a tutto il sistema teologico-spirituale di Basilio: la misura e la regola del cristianesimo è che ci si conformi pienamente (συμμορφούμενοι; ἐξομοίωσις) all'incarnazione, cioè al mistero del Verbo per noi umiliato e fatto ubbidiente «fino alla morte» (μέχρι θανάτου); che si diventi, in altre parole, così perfetti imitatori del Cristo da continuarne in noi il mistero a livello personale, tanto che da parte nostra si possa dire dopo san Paolo: «siate miei imitatori come io lo sono di Cristo» (1 Cor 11, 1)¹⁸¹.

È interessante notare che nell'*Asceticon*, ma anche in altri scritti di Basilio, non ci sono mostrate dall'autore antico gli esempi specifici delle persone umili del suo tempo. Secondo M. Szram, questo è probabilmente in gran parte dovuto alla specificità del suo lavoro scritto. Basilio non predicava i sermoni encomiastici in onore delle persone storiche del suo tempo, e le sue regole possono essere ridotte a ordinate citazioni bibliche di natura morale-ascetica, con evidente natura normativa¹⁸².

3.3.2. Rinuncia alla propria volontà e al mondo

L'opera della rinuncia alla propria volontà, e in modo conseguente al mondo che qui significa le scelte contrarie a Dio, secondo Basilio prende avvio nella propria mente, che non deve essere dissipata, che fa continuo esercizio per piacere a Dio, con premura e diligente cura, far spazio allo

¹⁸⁰ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 43 (PG 31, coll. 1028 c), ed. UTET / De Agostini, p. 262

¹⁸¹ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 300.

¹⁸² M. SZRAM, *Cnota pokory w nauczaniu greckich ojców Kościoła IV wieku*, p. 173; cf. anche J. Ph. THOMAS, *Early Monastic Rules*, in: *Byzantine monastic foundation documents*, ed. J. Ph. Thomas, A. Constantinides Hero, vol. 1, Washington 2000, p. 30.

Spirito Santo, rinunciando all'uomo vecchio e praticando un'evangelica amministrazione dei beni materiali.

Nelle *Regole ampie* 5 Basilio sviluppa la sua concezione della mente «non dissipata» (*ἀμετεωρίστον*). Si tratta di un neologismo basiliano, estrapolato dal linguaggio biblico. Nel suo linguaggio abituale Basilio usa questo verbo col significato particolare di «distrarsi» o «dissiparsi». In tal modo questo verbo viene anche tradotto dal greco in italiano nel testo evangelico, perché è estremamente probabile che, come anche per altri termini da lui usati in modo caratteristico, anche questo sia stato mutuato dalla Scrittura e precisamente da Lc 12, 29, unico punto in cui compare nel Nuovo Testamento. Questa categoria capitale nella dottrina spirituale di Basilio ha in questo testo la sua descrizione più ampia e più compiuta.

Il vescovo di Cesarea nelle *Regole brevi* 202 (1216 cd) specifica che l'*ἀμετεωρίστον* è realizzata quando «non venga dato all'anima nessuno spazio di tempo nel quale non pensi a Dio, alle opere di Dio e ai suoi doni», e quando essa «per tutto celebri il Signore e renda grazie».

«Così anche quell'esercizio per piacere a Dio (*ἄσκησις τῆς πρὸς θεὸν εὐαρεστήσεως*) che è secondo il vangelo del Cristo, si attua per noi con l'allontanarci delle cure mondane e con l'estraniarci assolutamente dalle distrazioni affannose (*περι σπαμῶν*) (...) Così anche il Signore, ai suoi discepoli, poiché erano d'animo sincero e liberi da dissipazione, attestava: "Voi non siete di questo mondo" (Gv 15, 19). Ed ha attestato, per contro, come sia impossibile per il mondo accogliere la conoscenza di Dio e far spazio allo Spirito santo. Dice infatti: "Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto" (Gv 17, 25); e "Lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere" (Gv 14, 17). Bisogna dunque che, chi vuole veramente seguire Dio, si sciolga dai vincoli dell'attaccamento alla vita: e ciò si attua col separarsi totalmente dai costumi antichi e col dimenticarli»¹⁸³.

Per Basilio «l'esercizio per piacere a Dio» (*ἄσκησις τῆς... πρὸς θεὸν εὐαρεστήσεως*) significa infatti il compiacimento di Dio cui deve tendere ogni asceta: solo di ciò deve avere «premura» (*φροντίζειν*)¹⁸⁴ e «diligente cura»

¹⁸³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 5 (PG 31, coll. 920 c-921 a), ed. UTET / De Agostini, p. 205.

¹⁸⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 12 (949 a), ed. UTET / De Agostini, p. 202.

(ἐπιμέλεια)¹⁸⁵ chi veramente ama. Soffermandosi sulle »distrazioni affannose» (περι σπαμῶν) Basilio probabilmente fa allusione al testo di Lc 10, 39, dove si tratta dell'affanno che impedisce a Marta di ascoltare la parola del Signore, l'unica cosa 'buona'. È possibile che in questo brano sia presente al pensiero di Basilio anche 1 Cor 7, 35, dove Paolo parla che la vergine può servire al Signore (ἀπερισπάστως)¹⁸⁶.

«Far spazio allo Spirito Santo» (πνεῦμα ἅγιον χωρῆσαι): di questa 'capacità di contenere' lo Spirito santo già aveva più volte parlato Origene¹⁸⁷; fra l'altro, nel suo trattato *De Spiritu sancto* [109 c] Basilio preciserà che, in virtù dello Spirito, all'uomo è dato conseguire la più sublime delle cose desiderabili (ἀκρότατον τῶν ὀρεκτῶν), cioè «diventare Dio» (θεὸν γενέσθαι). Basilio ribadisce che solo in coloro che ne sono degni abita lo Spirito, e che esso è «importabile dal mondo» (ἀχώρητον τῷ κόσμῳ); cf. *De Spiritu sancto* (168 c). Come si può constatare, secondo l'opinione di Basilio, far rinuncia del mondo «si attua col separarsi totalmente dai costumi antichi e col dimenticarli». Non si tratta quindi tanto di una separazione fisica, quanto di un farsi stranieri al mondo, a quel mondo che non è «capace dello Spirito», mediante un sentire e un agire non-mondani; la separazione dal mondo non consiste nel venirne fuori fisicamente, bensì nello strappare l'anima dal suo sentire conforme al corpo. Questa 'uscita dal mondo' in senso non fisico-locale si attua, dunque, soltanto mediante rinunce estremamente concrete¹⁸⁸.

Nelle *Regole ampie* 8, rispondendo alla domanda « Per accedere a quel genere di vita che è secondo Dio, bisogna prima rinunciare a tutto? » Basilio fa riferimento a Mt 16, 24; Lc 14 33 e 2 Cor 4, 2, affermando che la «cosa più

¹⁸⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA *Regole brevi* 179 (1201 c), ed. UTET / De Agostini, p. 379.

¹⁸⁶ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 281.

¹⁸⁷ Cf. H. CROUZEL, *Origène et la "connaissance mystique"*, Desclée de Brouwer, Serie: Museum Lessianum, nr 56, Paris 1961, pp. 392-395.

¹⁸⁸ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 282.

necessaria ancora, è a se stesso che rinuncia chi si spoglia dell'uomo vecchio con le sue azioni (cf. Col 3, 9)»¹⁸⁹.

Questa rinuncia a se stessi (*αὐτὸς ἑαυτῷ ἀποτάσσεται*) che è «la cosa più necessaria» di tutte, è insieme anche la più difficile. Già scrivendo, ancora giovane, a Gregorio di Nazianzo, Basilio doveva confessare: «Ho, sì, abbandonato le occupazioni cittadine, ... ma non ho ancora potuto abbandonare me stesso» (*Epistola 2* [224 a]. Non solo quindi nel Vangelo l'«odio perfino di se stessi» (cf. Lc 14, 26) è posto come l'ultimo grado della rinuncia, ma anche per Basilio si dà in questo precetto particolare – non meno che nell'insieme dei comandamenti – un «ordine», una *τάξις* che bisogna seguire senza presumere di eliminare o invertire passaggi¹⁹⁰.

Basilio similmente parla sulla rinuncia nelle *Regole ampie 1* (905 b - 908 b). Le tappe fondamentali dell'itinerario del rinnegamento, come vediamo nelle *Regole ampie 8*, sono poste in chiave sotterologica: «prima di tutto» (*πρὸ πάντων*) il demonio, le passioni della carne, noi che abbiamo rigettato le turpitudini occulte (cf. 2 Cor. 4, 2), le parentele carnali e le amicizie umane e quella consuetudine di vita che si oppone all'integrità del Vangelo della salvezza»¹⁹¹.

Continuando la sua risposta sulla rinuncia nelle *Regole ampie 9*, in riferimento al Mt 19, 21 e Lc 12, 33 Basilio si sofferma sul problema dei beni materiali ed usa il criterio dell'«amministrazione con fedeltà e prudenza». «Poiché deve sapere che non è senza pericolo né lasciare tutto ai propri famigliari, né lasciare a chicchessia di occuparsi della distribuzione»¹⁹². Il problema non è dunque se si possa continuare in qualche modo a possedere, poiché la questione è già stata risolta negativamente in termini drastici nella risposta precedente: si tratta invece di sapere 'come' si debbano «distribuire»

¹⁸⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie 8* (936 a), ed. UTET / De Agostini, p. 213.

¹⁹⁰ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 285.

¹⁹¹ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie 8* (936 b), ed. UTET / De Agostini, p. 213.

¹⁹² BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie 9* (941 b) ed. UTET / De Agostini, p. 216.

(οἰκονομῆσαι) i beni. Se cioè ci si possa sentire esenti da ogni impegno riguardo ai beni che erano propri, una volta compiuta la rinuncia ascetica, o se non si debba piuttosto procedere con saggezza, perché della rinuncia fatta non vengano a godere ricchi o parenti ma, secondo il comando del Signore, i bisognosi / i poveri¹⁹³.

Basilio, in riferimento a Gv 6, 38 e a Sal 118 e 106, ammonisce i cristiani che hanno scelto la via ascetica, che «qualsiasi giudizio della volontà propria è rischioso»¹⁹⁴.

È questo dunque il motivo per cui con tanta forza Basilio condanna, sempre, l'uso delle «volontà propria» e senza distinzione lo qualifica «pericoloso», ossia «peccaminoso».

Come minuziosamente nota Umberto Neri, nell'*Asceticon* troviamo le enunciazioni generalissime di *Regole brevi* 74 (1133 d): «tutto ciò che è scelto per volontà propria è estraneo a chi vive secondo pietà»; similmente, nelle *Regole brevi* 120 (1164 b); 123 (1165 b) e 138 (1173 b). Ciò che proviene dalla volontà propria per natura sua si contrappone a ciò che pertiene alla parola di Dio, ed è pertanto irrimediabilmente «empio», contrario alla «pietas» (εὐσέβεια: citata in *Regole brevi* 74).

Nel «distacco dalle proprie volontà», Basilio definisce la vera «anacoresi» [cf. *Regole ampie* 6 (925 c)]: «il distacco dalle volontà proprie» (ἡ τῶν θελημάτων ἑαυτοῦ ἀναχώρησις). Ed è in ciò che consiste, inoltre, la realizzazione del precetto del «rinneamento di sé» (ἄρνησις ἑαυτοῦ; *Regole ampie* 6), e della «continenza» (ἐγκράτεια; *Regole ampie* 6).

L'essenza della vita ascetica è così ricondotta, anche per questo verso, alla dimensione più personale e non eludibile dell'ubbidienza radicale: senza

¹⁹³ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 287.

¹⁹⁴ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 137 (1173 a): «Poiché il Signore ha detto: ... “non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato” (Gv 6,38), qualsiasi giudizio della volontà propria è rischioso. Sapendo questo Davide diceva: “Ho giurato, e ho stabilito di custodire i giudizi della tua giustizia” (Sal 118,106), non “le mie volontà”», ed. UTET / De Agostini, p. 359.

di ciò, anche i carismi più meravigliosi mancano di qualsiasi valore [cf. *Regole brevi* 179 (1201 c)]¹⁹⁵.

In questa ottica, la forma più alta e difficile ma più importante di rinuncia religiosa è la ferma decisione di cambiare completamente se stesso e la propria vita, abdicando alla propria volontà e al mondo¹⁹⁶.

3.3.3. Il timore di Dio

Basilio, esponendo nel *Proemio* alle *Regole ampie* la sua dottrina dei tre gradi della vita spirituale, cioè degli schiavi, dei mercenari e dei figli, individua tre diverse disposizioni d'animo di fronte alla «inevitabile necessità di ubbidire»: prima il timore (*φόβος*) che porta a odiare (*μισεῖν*) il peccato, poi l'amore (*ἀγάπη*), e infine il grado perfetto (*τέλειος*), che rende capaci di compiere (*πληροῦν*) il beneplacito di Dio. Ma il fondamento di tutto l'edificio, e il principio dinamico di ogni crescita, è sempre il ricordo di Dio, custodito gelosamente nell'anima che non soggiace alla distrazione.

Il primo di questi gradi è il quello degli schiavi, descritto come la disposizione d'animo attraverso la quale «si teme il castigo e perciò si evita il male»¹⁹⁷.

Spiegando questo primo grado della vita spirituale Basilio si rivolge a Prov 28, 14; Sal 15, 8 e Sal 111, 1:

«Neppure dunque chi compie i comandamenti nel timore, sempre paventando la pena dovuta alla noncuranza, farà qualcosa di ciò che gli è comandato e altro trascurerà: ma anzi, per ogni disubbidienza, allo stesso modo, egli temerà un

¹⁹⁵ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 453.

¹⁹⁶ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, pp. 260-261.

¹⁹⁷ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie Proemio* (896 a), ed. UTET / De Agostini, p. 192. Questa esposizione sui tre gradi della vita spirituale la possiamo trovare nell'*Asceticon* anche nelle *Regole brevi* 10 (1088 b c) e *Regole brevi* 163 (1188 c - 1189 a).

terribile castigo (896 c). E per questo è detto beato chi, per la sua pietà, tutto teme (cf. Prov 28, 14). Egli sta saldo nella verità, perché può dire: “Tenevo sempre il Signore davanti a me – poiché è alla mia destra – per non vacillare” (Sal 15, 8): non vuole cioè trascurare nulla di ciò che deve fare; e ancora: “Beato l’uomo che teme il Signore” (Sal 111, 1). E per quale motivo? Perché “Nei suoi comandi porrà grande amore” (Sal 111, 1). Pertanto, non è certamente di chi teme il trascurare qualcosa di ciò che è stato comandato o farlo con incuria»¹⁹⁸.

Lo stato di spavento e tremore davanti a Dio di chi paventa la pena dovuta alla noncuratezza dei comandamenti non è per niente la condizione voluta da Dio, perché non è lo stato maturo dell’anima cristiana. Infatti, la sola paura inganna e abbindola il credente cosicché costui vive soltanto secondo le scelte derivanti dalla paura, e dei comandamenti divini una cosa la realizzerà, ma l’altra la trascurerà. Per tale ragione Basilio aggiunge che il proprio tremore davanti a Dio dev’essere il risultato della pietà, che conduce l’uomo credente al timore davanti a Dio., Riprendendo il pensiero dei Salmi 15, 8, 111 e 1 insegna che il vero credente, anche se si trova sul primo grado spirituale nelle sue scelte, più che per paura si dirige a Dio con amore. Se il credente ascolta la Parola di Dio, crea in sé interiormente una certa disposizione d’animo, la consapevolezza che la disubbidienza non può essere che la mancanza di fede nell’assoluta verità e nella terribile serietà della parola di Dio.

La realizzazione dei comandamenti nel credente che ama e teme Dio in fondo è una mescolanza di questi due atteggiamenti. Per questo motivo Basilio ha giustamente rilevato che questo tipo di fede non è sicuro, e non è chiara la sua scelta finale, perché sempre rimarrà il dubbio che una possibile omissione dei comandamenti sia dovuta alla trascuratezza o all’incuria.

In simil modo Basilio spiega l’utilità del timore di Dio nelle *Regole ampie* 4 (Il timore di Dio): «È particolarmente utile per quelli che solo ora vengono introdotti alla pietà, l’essere formati mediante il timore, secondo il

¹⁹⁸ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie Proemio* (PG 31, coll. 896 a), ed. UTET / De Agostini, p. 192.

suggerimento del sapientissimo Salomone che dice: “Principio della sapienza è il timore del Signore” (Prov 1, 7)»¹⁹⁹. Il timore (*φόβος*) di Dio viene considerato proficuo proprio per i principianti della vita spirituale. Invece, l’uomo interiormente più perfetto, anche definito come chi è «uscito dall’infanzia», dovrebbe essere guidato nella vita e indirizzato nelle scelte dall’amore (*ἀγάπη*). Le scelte fatte con amore esprimono secondo Basilio l’atteggiamento di «un’intima disposizione di gratitudine per il benefattore»²⁰⁰; il vescovo di Cesarea giustifica ciò con la citazione di Lc 12, 48 («A chi sarà stato affidato molto, sarà richiesto di più»).

Questa argomentazione la ritroviamo anche nelle *Regole ampie* 37 [1012 b] o nelle *Regole brevi* 38 [1121 b] e 236 [1241 a]: Basilio basa su di essa – sul principio e il dovere della gratitudine – tutta la sua dottrina spirituale e non può non vedere il pericolo più grave del peccato essenziale, che è l’ingratitude, là dove maggiori sono i benefici ricevuti. Questo anche è il motivo per cui il passaggio dall’Antico al Nuovo Testamento è caratterizzato da una crescente severità nel giudizio²⁰¹.

Nelle *Regole brevi* 209 Basilio, rispondendo alla domanda «In che modo possiamo avere timore dei giudizi di Dio?», motiva questo atteggiamento nel modo seguente: «Secondo la natura, l’attesa di qualsiasi male è generatrice di timore»²⁰². In questa risposta utilizza lo schema «attesa [...] male (*προσδοκία* [...] *δεινοῦ*)», che è la formale definizione stoica del «timore» (*φόβος*): «il timore è la fuga da un male che si attende» (*προσδοκωμένου δεινοῦ*)²⁰³.

La spiegazione del vescovo di Cesarea è qui molto naturalista: la paura nell’uomo è prodotta generalmente dall’avvicinarsi di qualcosa di

¹⁹⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 4 (920 a), ed. UTET / De Agostini, p. 204.

²⁰⁰ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 4 (920 b), ed. UTET / De Agostini, p. 204-205.

²⁰¹ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 281; cf. anche P. SCIADINI, *Timore* in: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. 3, p. 2522.

²⁰² BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 209 (1221 c), ed. UTET / De Agostini, p. 386.

²⁰³ *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, 95, n. 391; U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 462.

sconosciuto. Se l'uomo ha paura delle bestie selvagge o di coloro che ci governano, è perché teme di soffrire a causa loro. Pertanto, se uno crede fermamente che le minacce del Signore di punire i peccatori siano vere, e si aspetta di soffrire per i suoi peccati, allora temerà il giudizio di Dio²⁰⁴.

Questo timore verso Dio, collegato all'amore verso di Lui, porta alla perfezione e alla santità e il pensiero del giorno del giudizio non provoca la paura che lo schiavo prova nei confronti del padrone, ma piuttosto l'odio al peccato²⁰⁵. Quando l'odio contro il peccato porta alla penitenza vera, le disposizioni d'animo di chi dal peccato ritorna a Dio entrano nel servizio di Dio. Ciò che accade ogni giorno, nella continua conversione che è la vita cristiana, si è già verificato al Battesimo, mediante il quale abbiamo ricevuto insieme la purificazione dei peccati e la forza di vivere secondo la volontà di Dio.

3.4. Liberazione dal peccato – pentimento

Il concetto neotestamentario della metanoia (*μετάνοια*), cioè un cambiamento di mente, un cambiamento esistenziale, un passaggio dalla morte spirituale alla vita, si distingue dal concetto di pentimento in senso stretto, cioè dal *pentos* (*πενθος*), inteso come il dolore costante per i peccati. È uno specifico processo penitenziale che dura tutta la vita²⁰⁶, ed è

²⁰⁴ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 209 (1221 c): «Secondo la natura, l'attesa di qualsiasi male è generatrice di timore. Così, noi abbiamo timore delle belve e dei principi, quando ci aspettiamo di dover subire qualche male da parte loro. Se dunque qualcuno crede che le minacce del Signore sono veraci e si aspetta di farne la terribile e durissima esperienza, costui teme i giudizi di Dio», ed. UTET / De Agostini, p. 386.

²⁰⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 11 (1089 a): «Sempre un evento spiacevole e triste produce odio per chi ne è stato l'autore. Se dunque qualcuno è pienamente convinto che i peccati sono causa di tanti e così gravi mali, proverà odio per essi spontaneamente, dall'intimo dell'animo, come ha mostrato colui che ha detto: "Ho odiato l'iniquità e ne ho avuto orrore" (Sal 118, 163)», ed. UTET / De Agostini, p. 310.

²⁰⁶ Cf. D. BURTON-CHRISTIE, *The Word in the Desert*, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 185-188.

interpretato come una forza creativa, che sostiene la persona in uno stato di costante rinnovamento di sé. Con il pentimento può essere superato il peccato, l'unica vera catastrofe malvagia, personale, sociale, cosmica²⁰⁷. Basilio, meditando nell'*Asceticon* sui passi biblici riguardanti questi concetti, è un convinto assertore di questa idea del continuo pentimento (*πενθοϛ*) che si deve mettere in atto dopo la personale conversione (*μετάνοια*) al Cristo.

Riflettendo sul testo di Mt 26, 28, Basilio ritiene che l'opera della salvezza compiuta in Gesù abbia portato alle persone la redenzione dai loro peccati. Nelle *Regole brevi* 12 afferma: «Dio, infatti, mandando nel mondo il suo Figlio unigenito per la remissione dei nostri peccati, li ha già rimessi a tutti»²⁰⁸. Da parte di Dio, dunque, il perdono è già stato totale e precede non solo il nostro pentimento, ma il nostro stesso peccato. Lo stesso pensiero viene da vescovo ripetuto nelle *Regole brevi* 13²⁰⁹. Attraverso la conversione, che viene confermata al credente nel mistero del Battesimo, con il quale abbiamo ricevuto insieme la purificazione dei peccati e la forza di vivere secondo la volontà di Dio, Egli ci offre le necessarie facoltà e forze per piacere a Lui:²¹⁰ ciò che accade ogni giorno, nella continua conversione che è la vita cristiana, si è già verificato al Battesimo.

Così, con gli stessi termini, per Basilio l'amore di Dio per gli uomini si realizza nel dono della remissione dei peccati e nella facoltà (*ἐξουσία*) e forza (*δύναμις*) di compiere opere a Sua gloria.

Dall'altra parte, l'uomo credente, anche se è convinto della sua salvezza data gratuitamente da Dio, deve necessariamente collaborare con Dio, attraverso il compimento delle opere di giustizia nella propria vita. Basilio si

²⁰⁷ Cf. T. ŠPIDLIK, I. GARGANO, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, Borla, Roma 1983, p. 94.

²⁰⁸ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 12 (1089 b), ed. UTET / De Agostini, p. 310.

²⁰⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 13 (1089 c): «non è tempo di disperazione, ma di riconoscimento della misericordia e di riprovazione dei peccati: poiché la remissione di questi, com'è scritto, è già data nel sangue di Cristo», ed. UTET / De Agostini, p. 311.

²¹⁰ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 10 (1088 c): «e, a questo punto, ricevuta la facoltà e la forza di piacere a Dio», ed. UTET / De Agostini, p. 310.

riferisce qui alla cooperazione della misericordia e della giustizia, e alla necessità da parte dell'uomo di tener conto di entrambe²¹¹.

Se la misericordia del Signore trova compimento nella remissione dei peccati che già è data nel sangue di Cristo, la giustizia, dal canto suo, esige che l'uomo mostri la sua adesione mediante l'offerta dei frutti degni della penitenza (cf. Lc 3, 8).

Nelle *Regole brevi* 14, rispondendo alla domanda «Da quali frutti si debba valutare la penitenza vera?» Basilio afferma: «Della condotta di quelli che fanno penitenza, della disposizione d'animo di chi si allontana dal peccato e della sollecitudine nel produrre frutti degni della penitenza, è detto a suo luogo»²¹². Per Basilio il Grande il pentimento è un lungo processo che dura quasi una vita ed è articolato in due parti: il cambiamento dello stato interiore, cioè la liberazione dal peccato, e quello dello stato esteriore, attraverso un cammino di perfezione del cristiano in Dio. Il processo di pentimento deve aver luogo già ora, perché è il momento migliore per piangere i propri peccati, e questa conversione deve portare frutti che lo testimonino.

La vittoria sul peccato arriva attraverso il pentimento, e così Basilio fornisce alcune delle sue riflessioni su come poterla raggiungere. Innanzitutto è necessario aborrire il peccato²¹³, in modo che il peccato diventi qualcosa che disgusti il cristiano²¹⁴.

²¹¹ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 12 (1089 b): «è necessario che noi adempiamo quanto vien detto sia dai profeti che dagli apostoli nei passi che trattano della penitenza, affinché appaiano i giudizi della giustizia di Dio, e la sua misericordia trovi compimento nella remissione dei peccati», ed. UTET / De Agostini, p. 310.

²¹² BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 14 (1092 b), ed. UTET / De Agostini, p. 311.

²¹³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 174: «Se dunque uno odia l'iniquità e l'ha in orrore e si purifica da ogni peccato (Sal 118,163), poiché è a causa di esso che l'anima sente indolenza e pigrizia per i decreti di Dio, come il corpo, a causa della malattia, non sente appetito e ripugna i cibi», ed. UTET / De Agostini, p. 372-373.

²¹⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 13 (1092 a): «Ciò peraltro – dobbiamo saperlo – è vero solo se si fa penitenza in modo adeguato, procedendo da una disposizione di intimo orrore per il peccato, come sta scritto sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento: e se, inoltre, il frutto è un frutto “degno”», ed. UTET / De Agostini, p. 311.

Molti scrittori cristiani hanno usato la metafora in uso nella letteratura profana greca, secondo cui un uomo peccatore è come uno che è caduto in una palude: un cristiano quindi si tiene lontano dal peccato come se esso fosse una palude²¹⁵.

E questa sensazione, quando un cristiano è disgustato dal peccato, si manifesta come una convinzione fissa e volontaria che il male stesso sia la causa della sofferenza umana²¹⁶.

Un altro ammonimento che Basilio consiglia a chi intraprende la via del pentimento cristiano, seguendo l'insegnamento biblico di Col 1, 10 ed Ez 33, 11, è la natura concreta e misurabile delle attività umane che si manifesta nelle degne azioni e nel mistero della "penitenza seconda":

«Il modo della conversione però deve essere adattato al tipo di peccato commesso e c'è bisogno di frutti degni della penitenza, secondo ciò che sta scritto: "Fate frutti degni della penitenza" (Lc 3,8), affinché non ci accada quanto viene minacciato se mancano i frutti: "Ogni albero che non fa buon frutto viene tagliato [1284 d] e gettato nel fuoco" (Lc 3, 9) (...) È dunque necessario confessare i peccati a coloro cui è affidata l'amministrazione dei misteri di Dio»²¹⁷.

Il termine «degni» (*ἀξιῶν*), come risulta anche dalla risposta della precedente *Regola breve* 287, non è semplicemente opere buone, ma «opere di giustizia contrarie al peccato», in modo che a ogni peccato, secondo la sua diversa natura e le circostanze in cui si è compiuto, devono corrispondere opere di natura e misura specificamente diverse. Per questo, non chiunque può ricevere la confessione dei peccati, perché non a tutti è dato in uguale misura il dono del discernimento spirituale.

²¹⁵ Cf. M. AUBINEAU, *Le theme du "bourbier" dans la littérature grecque profane et chrétienne*, RSR XLVII (1959), pp. 185-214.

²¹⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 11 (1089 a): «Un evento spiacevole e triste produce sempre odio per chi ne è stato l'autore. Se dunque qualcuno è pienamente convinto che i peccati sono causa di tanti e così gravi mali, proverà odio per essi spontaneamente, dall'intimo dell'animo, come ha mostrato colui che ha detto: "Ho odiato l'iniquità e ne ho avuto orrore" (Sal 118,163)», ed. UTET / De Agostini, p. 311.

²¹⁷ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 288 (PG 31, col. 1284 c), ed. UTET / De Agostini, p. 422.

Umberto Neri osserva che Basilio in questo passo delle *Regole brevi* 288 (1284 d) fa allusione a 1 Cor 4, 1. Questo testo si riferisce, nell'interpretazione di Basilio, unicamente a «coloro ai quali è stata affidata la predicazione del Vangelo», quindi, ai «pastori» (*Regole morali* 16, 865) e ai «padri» [*Regole morali* 18, (865 c)] del popolo cristiano, espressamente designati a questo compito di cura d'anime e istituzionalmente riconoscibili come tali. Inoltre, al termine della risposta, il riferimento, agli «apostoli, dai quali venivano anche battezzati tutti» [*Regole brevi* 288 (1285 a)], sembra connettere intenzionalmente l'ascolto della confessione all'«istituzione» apostolica e alla dispensazione dei «misteri» sacramentali.

È anche importante notare che, pur con tutta la sua riconosciuta autorità, l'«anziano» non può ascoltare la confessione di una monaca, che è invece fatta al «presbitero» (*Regole brevi* 110 [1157 a]). Resta a questo punto il problema di sapere se «colui che presiede» (ὁ προεστώς) la comunità, e al quale soltanto, come a medico sapiente [*Regole ampie* 51 (1040 c - 1041 a)] vanno confessati peccati [(*Regole ampie* 46 (1096 a)], debba essere perciò esso stesso necessariamente un presbitero²¹⁸. Invece come grado della spiritualità monastica Basilio parla sulla svelazione di tutto, anche i segreti del cuore, perchè procedendo così «da questo esercizio fatto insieme, procedendo a poco a poco, ce ne proverrà la perfezione»²¹⁹.

3.4.1. I frutti del pentimento

Il termine basiliano *μετανοῆσαι* viene tradotto da Umberto Neri come «fare penitenza», similmente *τῶν μετανοούντων* viene tradotto come «coloro

²¹⁸ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 475; D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 173; I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, *Orientalia Christiana Analecta*, t. 122, p. 212.

²¹⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 26 (985c-988 a), ed. UTET / De Agostini, p. 240. Così anche la *Regula Benedicti* VII, definisce come «quinto grado di umiltà» il «non nascondere al proprio abate nemmeno uno dei pensieri cattivi che nascono nel proprio cuore».

che fanno penitenza». Umberto Neri, il traduttore italiano al quale facciamo riferimento nel nostro lavoro, giustifica questa traduzione così: «abbiamo preferito tradurre così questo termine anziché, come è più abituale, con “ravvedersi” o “convertirsi”, e ciò allo scopo di sottolineare maggiormente la globalità del termine che implica conversione intima capace di portare frutti nelle opere. È con questo invito con cui si apre l’annuncio del Vangelo (cf. Mt 4, 17) al quale Basilio vuole appunto che esse si conformino rigorosamente»²²⁰. Anche noi siamo convinti di questa spiegazione. Basilio, infatti, intende il termine nel suo senso integrale di conversione interiore che si esprime nelle opere, o meglio ancora, secondo Lc 3, 8, nei frutti della penitenza.

Incominciando la riflessione sulla questione «Come si deve fare penitenza per ciascun peccato e quali frutti degni della penitenza si devono mostrare», Basilio nelle *Regole brevi* 5 propone *in primis* di assumere la giusta disposizione d’animo, seguendo l’intenzione biblica contenuta nei Salmi 118, 163 e 6: «Bisogna assumere la disposizione d’animo di colui che disse: “Ho odiato l’iniquità e ne ho avuto orrore” (cf. Sal 118, 163), e fare ciò che è detto nel salmo sesto»²²¹. Basilio probabilmente si riferisce qui a tutto l’atteggiamento intimo dell’uomo peccatore espresso dal Salmo 6, che per lui diventa salmo penitenziale: supplica alla misericordia di Dio (Sal 6, 2.5: «Signore, non punirmi nel tuo sdegno, non castigarmi nel tuo furore; Volgiti, Signore, a liberarmi, salvami per la tua misericordia»); consapevolezza del proprio male e della propria debolezza radicale (Sal 6, 3-4: «Pietà di me, Signore: vengo meno; risanami, Signore: tremano le mie ossa. L’anima mia è tutta sconvolta, ma tu, Signore, fino a quando...?»); certezza dell’esaudimento di Dio e della sua vittoria sui nemici dell’anima (Sal 6, 9-11: «Via da me voi tutti che fate il male, il Signore ascolta la voce del mio pianto. Il Signore

²²⁰ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, 182.

²²¹ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 5 (1085 a), ed. UTET / De Agostini, p. 308.

ascolta la mia supplica, il Signore accoglie la mia preghiera. Arrossiscano e tremino i miei nemici, confusi, indietreggino all'istante.»); gemiti e lacrime (Sal 6, 7: «Sono stremato dai lunghi lamenti, ogni notte inondo di pianto il mio giaciglio, irroro di lacrime il mio letto»).

Al Sal 6, 7 Basilio farà riferimento anche nelle *Regole brevi* 10 (1088 c), per specificare come il tempo della penitenza sia tempo di lacrime²²². Nelle *Regole brevi* 297 il salmo sesto è indicato come uno dei salmi in cui si espone il modo della conversione²²³.

Nelle *Regole brevi* 6, rispondendo alla domanda «Come sia necessario vivere appartati», Basilio, riflettendo sui testi di Prov 22, 44 e 2 Cor 6, 17, suggerisce la separazione fisica dalla possibilità del peccato:

«né attraverso gli occhi né attraverso le orecchie, alcun incentivo al peccato, e per evitare di assuefarci ad esso senza avvedercene, e affinché non permangano nell'anima e affinché non permangano nell'anima – a rovina e perdizione – quasi le forme e le impronte delle cose viste e udite, e affinché ci sia possibile perseverare nella preghiera, restiamo prima di tutto separati quanto all'abitazione»²²⁴.

Ma la «separazione» essenziale, quella di cui ogni altra eventuale separazione non è che conseguenza, o presa di coscienza, si attua pur sempre nel Battesimo: è in forza di esso che, divenuti figli di Dio, si è estraniati dal mondo e distaccati da ogni impurità di peccato. Basilio

Nel succitato testo Basilio usa la caratteristica allocuzione «le forme e le impronte» (*τύποι χαρακτῆρες*): nell'ascetica del vescovo di Cesarea si percepisce che il discepolo del Signore deve ricevere l'impronta e la forma

²²² BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 10 (1088 c): «Deve poi prendere quale maestra di timore la minaccia dell'eterno giudizio e del castigo e sapere che il tempo della penitenza è tempo di lacrime, come ha mostrato David nel salmo sesto», ed. UTET / De Agostini, p. 310.

²²³ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 297 (1292 b - 1293 a), ed. UTET / De Agostini, p. 427: «Da ciò appare chiaro come non basti distogliersi dal peccato e nutrire questi sentimenti nei confronti dei peccatori, ma come ci si debba anche allontanare dai peccatori stessi. David ci ha manifestato anche questo dicendo: "Allontanatevi da me voi tutti che operate l'iniquità" (Sal 6, 9); e l'Apostolo ordina che neppure si mangi insieme a tali persone (1 Cor. 5, 11)»; Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 438.

²²⁴ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 6 (PG 31, col. 925 a), ed. UTET / De Agostini, p. 208.

della dottrina evangelica, e si definisce come colui che è modellato (*τυπούμενος*) solo su ciò che vede e ode nel Cristo. Ma, come la consuetudine con la parola di Dio ce ne imprime la forma nell'anima, così la consuetudine mondana ci imprime immagini e forme di pensiero aliene dal Vangelo.

Un'altra azione suggerita da Basilio è il «rinnegamento di sé» e «rimozione delle volontà proprie» che nella vita cristiana si realizza impegnandosi negli affari di Dio, che è l'opposto del solito atteggiamento degli uomini, definito dal vescovo di Cesarea come «indifferente (*ἀδιαφορῶ*) convivenza degli uomini, è difficilissima da realizzarsi, per non dire assolutamente impossibile»²²⁵.

L'indifferenza (*αδιαφορία*) è una importantissima categoria della spiritualità basiliana: essa caratterizza i mondani, che non si danno premura (*ἀμελεῖς*) di discernere e di compiere la volontà di Dio, e commettono il peccato con leggerezza [cf. *Regole brevi* 81 (1140 ad)]. Ed è appunto questa mancanza di serietà spirituale, questa assenza di «timore e tremore», la precipua caratteristica della vita mondana²²⁶. Poiché il pentimento è un'azione prima di tutto interiore, in quanto implica una profonda consapevolezza della propria peccaminosità, il rimpianto per i peccati già commessi e il desiderio di non commetterli tagliando i legami con il mondo esterno, deve essere accompagnato da un risultato, un frutto visibile, ovvio a tutti, perché altrimenti una tale conversione non è vera²²⁷.

Procedendo nel suo quotidiano pentimento, il credente incomincia a considerare ogni peccato come un'empietà, paragonandolo a un veleno che intossica l'essere umano, distrugge la carità e alla fine porta alla morte²²⁸.

²²⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 6 (925 c), ed. UTET / De Agostini, p. 208.

²²⁶ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 283.

²²⁷ Cf. T. ŠPIDLIK, I. GARGANO, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, pp. 121-123.

²²⁸ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 4 (1084 d - 1085 a): «in modo indeterminato ogni peccato, allora è senza misericordia chi tace, non chi riprende: così come è senza misericordia chi lascia il veleno in qualcuno che sia stato morso da una bestia velenosa, non quello che lo toglie. È questi che distrugge la carità», ed. UTET / De Agostini, p. 308.

Nelle *Regole ampie* 4 (1084 d), Basilio constata questo pensiero in modo generale, facendo riferimento a 1 Cor 15, 15. Pur senza ignorare né la distinzione dei diversi peccati, né la diversità delle situazioni, delle motivazioni e delle modalità di coloro che peccano [(cf. *Regole brevi* 81 (1140 ad)], Basilio, a modo degli stoici, [cf. Sesto, *Enchiridion*, 12, n. 11: «Ogni peccato ritienilo un'empietà» (ἀσέβημα)], ma sulla base della Scrittura (cita qui Mt 25, 18; 16, 17; Prov 13, 13; Rm 2, 23 e 1 Cor 15, 56), ritiene che si possa vedere, considerando il peccato in se stesso, in ogni trasgressione un'enorme empietà²²⁹.

Come già accennato, secondo l'insegnamento spirituale di Basilio nell'*Asceticon*, i cambiamenti attitudinali devono già aver luogo nel cuore del cristiano, a livello di visione del mondo, e di se stesso nel mondo. Perché i cambiamenti interni sono astrazioni che non possono essere visti, ma devono manifestarsi nel comportamento del pentito: nelle parole, nelle azioni, nelle relazioni con le altre persone. Altrimenti non c'è pentimento (cf. Prov 26, 11. 25)²³⁰. Pertanto, questi frutti del pentimento sono visibili su due piani: esterno e interno, sono strettamente reciprocamente collegati²³¹ e sono dono di Dio²³².

La formula di Lc 3, 8 («ποιήσατε οὖν καρπὸς ἀξίους τῆς μετανοίας»;
«Fate dunque frutti degni della conversione») rielaborata da Basilio come:
«Portare frutti degni del pentimento»²³³ va quindi intesa come un atteggiamento interiore: il cristiano che si pente comprende che i suoi peccati sono iniquità che offendono Dio. Questo scelta smuove nel peccatore che si pente il dolore e il pianto per i peccati commessi, ma anche la supplica a Dio

²²⁹ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 438.

²³⁰ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 6 (1058 bc), ed. UTET / De Agostini, p. 308.

²³¹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 5 (1085 a), ed. UTET / De Agostini, p. 308.

²³² Cf. A. FIOZZO, *Spiritualità Trinitaria*, Rubbettino, Catanzaro 2005, p. 266.

²³³ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 287 (1284 bc): «Le opere di giustizia contrarie al peccato e che devono essere prodotte da chi fa penitenza affinché compia ciò che è detto: "Producendo frutti in ogni opera buona" (Col 1, 10)», ed. UTET / De Agostini, p. 422.

di mostrare misericordia all'uomo pentito. Basilio suggerisce qui di meditare sui testi biblici del Salmo 6 e della 2 Cor 7, 10²³⁴.

3.4.2. Il pianto per i peccati commessi

Nella tradizione patristica, il tema delle lacrime era strettamente associato al tema del pentimento. Il pianto che scaturisce dal cuore contrito del penitente è un argomento importante per molti Padri della Chiesa. Quasi sin dall'inizio della tradizione ascetica lacrime e pianto sono uno degli elementi caratterizzanti il pentimento, perché sono stati considerati atti che curano le malattie spirituali e liberano le anime dalla schiavitù del peccato; inoltre, indicavano la santità dell'imitazione di Cristo²³⁵. Contrariamente all'antichità, in cui i filosofi hanno discusso sulla questione se il pianto sia una purificazione della vita interiore o solo un'emozione debole, allora per i Padri della Chiesa il pianto ha una dimensione non tanto psicologica quanto pneumatologica, spirituale; non è solo il frutto dell'emozione o della disperazione, ma un dono di Dio. La preghiera lacrimosa sincera è impossibile senza la vera umiltà, la consapevolezza della propria posizione davanti a Dio, perché il pianto porta purificazione da peccati e passioni²³⁶.

Anche secondo l'insegnamento ascetico di Basilio prima reazione di un cristiano al suo pentimento è un pianto per il peccato. Per Basilio uno dei frutti del pentimento è l'amaro pianto per i nostri peccati e le nostre iniquità, e questo pianto o un certo stato depresso di un dolore del cuore che evoca la consapevolezza che siamo alla presenza di Dio. Ecco perché l'autore cita

²³⁴ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 177.

²³⁵ Cf. E. GERTSMAN, *Crying in the Middle Ages: Tears of History*, Routledge, London 2011, p. 11.

²³⁶ Cf. R. BAUMGARTEN, *Dangerous Tears? Platonic Provocations and Aristotelian Answers*, in: *Tears in the Graeco-Roman World*, a cura di T. Fögen, Walter de Gruyter, Berlin 2009, pp. 85-105.

spesso il Salmo 6 e le parole dell'apostolo Paolo: il dispiacere (pianto) per Dio provoca il pentimento per la vita, il dispiacere per il mondo provoca la morte²³⁷.

Nelle *Regole brevi* 5, come possiamo leggere nella nota 236, sono elencati, come frutti che la penitenza deve produrre, «fare ciò che è detto nel salmo sesto, e mostrare quella sollecitudine prodotta dalla tristezza secondo Dio di cui parla l'Apostolo. Il frutto finale consisterà nel «compiere, come Zaccheo, in modo sovrabbondante l'opera buona contraria al peccato commesso». Questo pensiero sulla giusta tristezza – la «tristezza secondo Dio», quella che produce «l'opera buona contraria al peccato commesso» – Basilio la reitera anche nelle *Regole brevi* 10, 16, 40 e 192.

Nelle *Regole brevi* 40 (1108 c) afferma: «Se ha rattristato nel modo in cui ha detto l'Apostolo: “Siete stati infatti rattristati secondo Dio per non subire danno in nulla da parte nostra” (2 Cor 7, 9) non chi ha provocato tristezza ha bisogno di correzione, ma, piuttosto, chi se ne è rattristato deve mostrare le caratteristiche di quella tristezza che è secondo Dio»²³⁸.

Basilio segue qui il pensiero di san Paolo della 2 Cor 7, 9, sulla tristezza provocata da una giusta correzione. Che è poi la tristezza con cui ci si affligge per aver trasgredito un comando di Dio, come la definisce Basilio stesso in *Regole brevi* 192 (1212 a) ed è il motivo per avere più cura nell'osservanza dei comandamenti²³⁹.

²³⁷ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 5 (1085 b): «Bisogna assumere la disposizione d'animo di colui che disse: “Ho odiato l'iniquità e ne ho avuto orrore” (Sal 118, 163), e fare ciò che è detto nel Salmo sesto e in molti altri e ciò che l'Apostolo attesta di coloro che si sono rattristati secondo Dio a causa di un altro che aveva peccato: “Ecco infatti – dice – quale sollecitudine ha prodotto in voi questa tristezza secondo Dio: quali scuse, quale indignazione, quale timore, quale desiderio, quale punizione, quale zelo. In tutto avete mostrato di essere puri in questo affare” (2 Cor 7, 11). E si dovrà anche, come Zaccheo (cf. Lc 19, 8), compiere in modo sovrabbondante l'opera buona contraria al peccato commesso», ed. UTET / De Agostini, p. 308.

²³⁸ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 40 (1108 c), ed. UTET / De Agostini, p. 321.

²³⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 192 (1212 c): «È secondo Dio quando ci si rattrista per la trasgressione di un comandamento di Dio, come sta scritto: “Lo scoraggiamento mi ha preso, a motivo dei peccatori che abbandonano la tua legge” (cf. Sal

Similmente, Basilio si sofferma su questa tematica nelle *Regole brevi* 16 [(1092 d), quando parla della «dolcezza di tale afflizione (*γλυκύτης τοῦ τοιούτου πόνου*)», che l'anima deve aver cura di mantenere stabile²⁴⁰. Questa ultima formula, che sottolinea la differenza della «tristezza secondo Dio» rispetto alla «tristezza mondana» è una delle prime espressioni della dottrina, destinata a tanta fortuna nella storia della spiritualità cristiana: si pensi alla «tristezza gioiosa» (*χαρμολύπη*), che viene poi ripetuta p. es. da Giovanni Climaco²⁴¹.

Amand sostiene che il pianto per Basilio il Grande è un elemento di pentimento comune per tutti i cristiani²⁴². Indipendentemente dallo stato monacale o laico, il tempo del pentimento è il tempo delle lacrime, perché è attraverso le lacrime sulla propria vita peccaminosa che ci si avvicina a Dio²⁴³. Basilio, nelle *Regole brevi* 10, collega l'allontanamento dai peccati nelle lacrime con la speranza e l'accostamento a Dio e mostra, sulla base dei citati testi biblici, un chiaro itinerario dell'anima a Dio. L'anima *in primis* deve «odiare la vita colpevole che ha condotto in precedenza e deve avere disgusto e orrore per il suo stesso ricordo» seguendo il suggerimento proveniente dal Sal 118, 163 («Ho odiato l'iniquità e ne ho avuto orrore, ho amato invece la tua legge»). Poi «deve prendere quale maestra di timore la minaccia dell'eterno giudizio e del castigo»: qui Basilio come esempio

118, 53). È invece tristezza del mondo quando ciò che rattrista sia qualcosa di umano e di degno del mondo», ed. UTET / De Agostini, p. 321.

²⁴⁰ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 16 (1092 d - 1093 c): «Questa compunzione è un dono di Dio per eccitare il desiderio, cosicché l'anima, una volta gustata la dolcezza di tale afflizione, abbia cura di mantenerla stabilmente; oppure è per dimostrare che l'anima può, con una cura più sollecita, essere sempre nella compunzione, in modo che non ci sia scusa per coloro che l'hanno perduta per noncuranza», ed. UTET / De Agostini, p. 312; Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, pp. 404 e 443.

²⁴¹ Cf. GIOVANNI CLIMACO, *Scala paradysi* VII, PG 88, col. 804 b.

²⁴² Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 177.

²⁴³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* Domanda 10: «Con quale timore e quali lacrime deve allontanarsi dai peccati quell'anima che ha condotto una miserabile vita di peccato? E con quale speranza e disposizione d'animo deve accostarsi a Dio?», ed. UTET / De Agostini, p. 309.

biblico ricorda il Salmo 6 («il tempo della penitenza è tempo di lacrime, come ha mostrato Davide nel salmo sesto»), già menzionato nelle *Regole brevi* 6.

Questo atteggiamento interiore dell'anima proviene dalla fede in Dio animata da «piena certezza di ricevere la purificazione dai peccati mediante il sangue di Cristo». In questo si svolge anche «la grandezza della pietà e nel gran numero delle misericordie di Dio» (qui Basilio porta il testo di Is 1,18: «Anche se i vostri peccati fossero come porpora, li renderò bianchi come neve; se fossero come scarlatto, li renderò bianchi come lana»). Così l'anima arriva al punto di ricevere «la facoltà e la forza di piacere a Dio» (qui Basilio fa riferimento al Sal 29,6,12-13: «Alla sera è ospite il pianto e al mattino l'esultanza. Hai convertito il mio lutto in gioia, hai strappato il mio sacco e mi hai cinto di letizia affinché la mia gloria a te salmeggi» e al Sal 29, 2 «Ti esalterò, Signore, perché mi ha accolto e non hai fatto rallegrare su di me i miei nemici»)²⁴⁴.

Ciò che accade ogni giorno, nella continua conversione che è la vita cristiana, si è già verificato al Battesimo, dove abbiamo ricevuto insieme la purificazione dei peccati e la forza di vivere secondo la volontà di Dio. Così l'amore di Dio per gli uomini, nel dono della remissione dei peccati e della facoltà e forza (*ἐξουσία και δύναμις*) di compiere opere a gloria di Dio.

Basilio insegna, quindi, che il dolore per l'amor di Dio si ha quando un cristiano sente di aver trasgredito i Suoi comandamenti e si pente della sua trasgressione²⁴⁵; dal momento che il pianto o le lacrime sono un dono divino, esse dovrebbero essere versate in solitudine, silenziosamente, senza gridare, senza strapparsi i vestiti²⁴⁶. E un uomo che sinceramente piange i suoi peccati,

²⁴⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 10, ed. UTET / De Agostini, p. 309-310.

²⁴⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 192 (1212 c), ed. UTET / De Agostini, p. 321.

²⁴⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 16, ed. UTET / De Agostini, p. 31.

cioè li confessa davanti a sé stesso e a Dio, riceverà la ricompensa della beatitudine, perché sarà consolato e perdonato da Dio²⁴⁷.

3.4.2. L'odio del peccato

A beneficio dell'anima razionale, Dio ci ha dato la capacità di scegliere, in modo che, usando il buon senso, possiamo amare e adempiere le virtù e odiare l'iniquità del male, i peccati e le passioni.

Per Basilio il Grande, un'azione obbligatoria per la conversione è recidere i legami con tutto ciò che può portare alla morte spirituale. Il vescovo di Cesarea, invocando la conversione, incoraggia a lasciare le strade che non conducono allo scopo appropriato, e cioè a Dio, che è la vita, ma terminano nella disperazione.

L'attitudine dell'anima che inizia a scegliere in modo giusto e che vuole allontanarsi dai peccati desiderando accostarsi a Dio, viene illustrata da Basilio nelle *Regole brevi* 10: «Prima di tutto deve odiare la vita colpevole che ha condotto in precedenza e deve avere disgusto e orrore per il suo stesso ricordo». Come stato di opposizione a tale malvagio allontanamento da Dio, Basilio propone, in linea con il Sal 118, di suscitare in sé l'odio del male, e rilevare nello stesso tempo il gusto di osservare la legge di Dio.

La prima motivazione delle scelte suggerite è «la minaccia dell'eterno giudizio e del castigo». Il tempo presente viene presentato da Basilio come il tempo della penitenza è tempo di lacrime» secondo il Salmo 6. In questo comportamento l'anima cristiana ha la piena fiducia nei confronti con Dio,

²⁴⁷ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 194: «Questa domanda è già contenuta in quella sulla tristezza secondo Dio: siamo resi degni della beatitudine quando facciamo lutto per i peccati, sia per l'oltraggio recato a Dio, perché chi trasgredisce la legge oltraggia Dio, sia per quelli che sono in pericolo di peccare. È detto infatti: "L'anima che pecca, quella morirà" (Ez 18,4). E dobbiamo imitare colui che ha detto: "Farò lutto su molti che hanno peccato" (2 Cor 12, 21)», ed. UTET / De Agostini, p. 381.

grazie alla consapevolezza della remissione dei peccati fatta per noi gratuitamente da Cristo («piena certezza di ricevere la purificazione dai peccati mediante il sangue di Cristo, nella grandezza della pietà e nel gran numero delle misericordie di Dio»; cf. Sal 50, 3; Is 1, 18; Sal 29, 6. 12)²⁴⁸. Basilio afferma chiaramente che la remissione dei nostri peccati è stata data a noi gratuitamente: a maggior ragione, credendo in questa verità, i cristiani devono interiormente allontanarsi dalla possibilità di scegliere il male, e accostarsi a Dio, che ci ha gratuitamente rimesso dai nostri peccati.

Questo tema fondamentale della cristiana certezza che Dio ci ha rimesso i peccati Basilio lo tratta anche nelle *Regole brevi* 12:

«Se vedrà sé stessa nella disposizione d'animo di colui che disse: "Ho odiato l'iniquità e ne ho avuto orrore" (Sal 118,163). Dio, infatti, mandando nel mondo il suo Figlio unigenito per la remissione dei nostri peccati, li ha già rimessi a tutti. E siccome il santo Davide canta la misericordia e il giudizio, e attesta che Dio è misericordioso e giusto (Sal 100,1), è necessario che noi adempiamo quanto vien detto sia dai profeti che dagli apostoli nei passi che trattano della penitenza, affinché appaiano i giudizi della giustizia di Dio, e la sua misericordia trovi compimento nella remissione dei peccati»²⁴⁹.

Il vescovo di Cesarea incomincia la sua risposta con la citazione del Sal 118,163 parlando della giusta disposizione d'animo di colui che si converte e si pente davanti a Dio. Per sottolineare, che essa non ha valore soteriologico, Basilio ricorda la verità della fede cristiana, che «Dio, mandando nel mondo il suo Figlio unigenito per la remissione dei nostri peccati, li ha già rimessi a tutti».

Da parte di Dio, dunque, il perdono è già stato totale e precede non solo il nostro pentimento, ma il nostro stesso peccato; Basilio, inoltre, ricorda la stessa verità sulla remissione dei peccati nelle *Regole brevi* 13 (1089 c): «Non è tempo di disperazione, ma di riconoscimento della misericordia e di

²⁴⁸ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 10 (1088 b – 1089 a), ed. UTET / De Agostini, p. 309-310.

²⁴⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 12 (PG 31, coll. 1089 b)], ed. UTET / De Agostini, p. 310.

riprovazione dei peccati: poiché la remissione di questi, com'è scritto, è già data nel sangue di Cristo».

Se la misericordia del Signore trova compimento nella remissione dei peccati che già è data nel sangue di Cristo, la giustizia, dal canto suo, esige che l'uomo mostri la sua adesione mediante l'offerta dei frutti degni della penitenza (cf. Lc 3, 8). Di questa cooperazione della misericordia e della giustizia, e della necessità da parte dell'uomo di tener conto di entrambe, ogni cristiano dev'essere sempre consapevole.

Basilio insiste sulla misericordia che il peccatore penitente trova sempre pronta. Non è infatti il tempo della disperazione, ma del riconoscimento della misericordia e di riprovazione dei peccati, poiché la remissione di questi, com'è scritto, «è già data nel sangue di Cristo» (cf. *Regole brevi* 13 [1089 c]). Tale misericordia, tuttavia, è per chi sinceramente fa penitenza, giacché Basilio intende che la conversione interiore si esprime nelle opere, o meglio ancora, nei frutti della penitenza (cf. Lc. 3, 8 par.)²⁵⁰.

Nelle *Regole brevi* 11, alla domanda «Come si attua l'odio per i peccati?» Basilio risponde che quest'opera si svolge interiormente nell'anima umana, come il cambiamento della disposizione dell'anima da cattiva a buona:

«Sempre un evento spiacevole e triste produce odio per chi ne è stato l'autore. Se dunque qualcuno è pienamente convinto che i peccati sono causa di tanti e così gravi mali, proverà odio per essi spontaneamente, dall'intimo dell'animo, come ha mostrato colui che ha detto: "Ho odiato l'iniquità e ne ho avuto orrore" (Ps 118, 163)»²⁵¹.

Possiamo osservare che Basilio fa prima un'osservazione di tipo psicologico sullo stato emotivo della persona che internamente prova odio verso se stessa quando provoca un evento triste e spiacevole. Se riconosce che i peccati sono causa dei diversi mali, nella loro forma gravosi e numerosi,

²⁵⁰ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 440.

²⁵¹ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 11 (1089 a), ed. UTET / De Agostini, p. 310.

ed è interiormente convinta della iniqua natura del male, allora susciterà spontaneamente in se stessa l'odio verso questa iniquità. Questa è la decisione di un'anima matura che, avendo preso atto delle sue scelte sbagliate, numerose e pesanti, ne subisce ora le conseguenze. Ecco perché riconoscendo e subendo in se stessa il male del peccato, l'anima matura questo discenimento, che si trasforma poi in odio sia per il male, sia per il peccato. L'anima matura riconosce, infatti, secondo Sal 118,163, che la radice del male, anche nelle scelte dell'anima, si trova avvolta nel *mysterium iniquitatis*. L'anima cristiana, consapevole della dinamica dell'iniquità, la respinge dunque quando la incontra in se stessa, e la condanna interiormente. E così fa un passo per liberarsi dal male che aveva finora erroneamente scelto.

Pertanto, per Basilio i primi frutti del pentimento sono l'odio per il peccato e per il precedente stile di vita peccaminoso: il segno più sicuro del vero pentimento, il suo frutto più autentico, è l'odio per il peccato. Produciamo degni frutti di pentimento se i nostri cuori sono sinceramente pieni di terrore e avversione al peccato²⁵². Basilio spesso ama citare il versetto del Salmo 119²⁵³ «Ho odiato e detestato la menzogna, ma ho amato la Tua legge», poiché solo la convinzione libera e consapevole che il peccato distrugge le nostre vite ci consente di disprezzarlo completamente e detestare tutto ciò che ad esso è connesso²⁵⁴. Un'anima che è stata contaminata dal peccato deve odiare la sua vita passata e, anche se non si è macchiata di peccati mortali, deve sempre essere in uno stato di odio e disprezzo per il peccato. Questo stato di particolare attenzione al peccato sorge spontaneamente nelle profondità intime del cuore del cristiano ed evoca la

²⁵² Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 10 (1088b - 1089a), ed. UTET / De Agostini, p. 309-310.

²⁵³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 10; 11; 12; 296.

²⁵⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 11 (1089 a), ed. UTET / De Agostini, p. 310.

comprensione che i peccati causano il male e che essi sono tanto numerosi quanto orribili²⁵⁵.

Il cristiano, nello stato in cui comprende e detesta il peccato, e quando questa sincera avversione gli ha davvero penetrato tutta l'anima, sarà finalmente in grado di comprendere lo stato naturale: Basilio quindi afferma che Dio ha perdonato i nostri peccati e che questo è un segno sicuro, grazie al quale il cristiano può vedere che il suo cuore è puro da ogni colpa²⁵⁶.

3.4.3. Fare opere buone

Nell'*Asceticon* Basilio insiste sul messaggio evangelico: il tempo presente è il tempo della penitenza e delle opere buone; solo dopo il transito da questo mondo si avrà, nella beatitudine eterna o nell'eterno tormento, la giusta retribuzione. In questo modo, Basilio si distacca nettamente da quanto c'era di ambiguo nella dottrina origeniana della *ἀποκατάστασις*.

Come dunque le nostre opere buone non sono che l'esercizio di potenze già in precedenza «seminate» in noi da Dio [cf. *Regole ampie* 2 (909 a); 3 (917 a); *Regole brevi* 75 (1136 b)], così, se non ci purifica prima il dono gratuito del sangue del Cristo, a nulla vale la penitenza, ed è impossibile dar frutti degni di essa [cf. *Regole brevi* 10 (1088 c)].

Solo dopo la purificazione dei peccati mediante il sangue di Cristo si riceve «la facoltà e la forza di piacere a Dio» [(Cf *Regole brevi* 12 (1089 b)]; poiché Dio ha già rimesso a tutti i peccati, è necessario che adempiamo a quanto viene detto sulla penitenza, anche se solo prevenuti dalla grazia possiamo contribuire con ciò che da parte nostra è dovuto²⁵⁷.

²⁵⁵ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 178.

²⁵⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 12 (1089 b), ed. UTET / De Agostini, p. 310.

²⁵⁷ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 471.

Nel compimento delle opere buone Basilio sottolinea la questione del discernimento spirituale su quelle che si compiono nel Signore col proposito e il giudizio dell'anima, e quelle che si eseguono per mezzo del corpo. Basilio insegna che fra le opere buone che si compiono nel Signore alcune si realizzano col proposito e il giudizio dell'anima, altre si eseguono per mezzo del corpo, con la sollecitudine o con la pazienza.

«Quanto al proposito e al giudizio dell'anima, in nessun modo il Satana può mettervi ostacolo»²⁵⁸. Quanto invece alle opere buone che si compiono mediante il corpo, spesso Dio permette si verifichi qualche impedimento, per provare e rimproverare chi subisce tale impaccio.

Queste opere buone che si compiono per mezzo del corpo, secondo i criteri ispirati da Lc 8, 13 e Rm 1, 13, sono esaminate da Dio, che ne mette alla prova i propositi e la perseveranza nel bene. Se l'uomo, al prodursi dell'afflizione, si ritira o cessa di volerle compiere, si discerne spiritualmente che il loro proposito era meno buono e per questo è fallito²⁵⁹.

Altro ostacolo nelle opere buone che si eseguono per mezzo del corpo viene indicato da Basilio sull'esempio di Giobbe (cf. Gb 1,11 e 2, 5). Esso si realizza per mezzo della perseveranza nella pazienza: «fino nelle estreme sciagure, continuò a interpretare tutto secondo pietà e a pensare rettamente riguardo a Dio»²⁶⁰.

La trattazione del discernimento delle opere buone viene continuata nelle *Regole brevi* 276, dove Basilio, spiegando il testo di Rm 12, 2, alla domanda «Potete discernere quale è la volontà di Dio, ciò che è buono, ciò che gli piace, ciò che è perfetto?» risponde che «in conclusione, ogni volontà di Dio è buona e a lui gradita quando in essa trovi compimento ciò che dice

²⁵⁸ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 275 (1273 b), ed. UTET / De Agostini, p. 416.

²⁵⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 275 (1273 bc), ed. UTET / De Agostini, p. 416.

²⁶⁰ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 275 (1273 c), ed. UTET / De Agostini, p. 416.

l’Apostolo: “Tutto fate a gloria di Dio” (1 Cor 10, 31), e “Tutto si faccia con decoro e ordine” (1 Cor 14, 40)»²⁶¹.

Riferendosi ai testi di Mt 17,9, 1 Cor 10,31 e 14,40, Basilio puntualizza che nel compiere il bene occorre osservare anche tutte le condizioni stabilite dal Signore: la parola di Dio, infatti, alla quale dobbiamo ubbidire, non specifica soltanto genericamente ‘che cosa fare’, ma anche ‘come’ farlo. Ciò che è bene, è gradito a Dio solo se è compiuto come vuole Dio, ed è sgradito a Dio l’adempimento del suo precetto non compiuto conformemente ad esso. In questo testo si enunciano, a mo’ di esempio, le circostanze relative al soggetto, cioè chi deve fare il bene, al tempo – quando? – e all’intenzione – a quale scopo? – nelle quali occorre rispettare rigorosamente la volontà di Dio come Legislatore²⁶².

Insieme alle opere buone, Basilio pone l’accento sulle opere degne.

Basilio accenna a questo pensiero nelle *Regole brevi* 288:

«Il modo della conversione però deve essere adattato al tipo di peccato commesso e c’è bisogno di frutti degni della penitenza, secondo ciò che sta scritto: “Fate frutti degni della penitenza” (Lc 3, 8), affinché non ci accada quanto viene minacciato se mancano i frutti: “Ogni albero che non fa buon frutto viene tagliato (1284 d) e gettato nel fuoco” (Lc 3, 9)»²⁶³.

Le opere buone, intese come i frutti degni (*ἀξίωv*), come risulta anche dalla risposta nelle *Regole brevi* 287, non sono semplicemente buone, ma opere di giustizia contrarie al peccato, in modo che a ogni peccato, secondo la sua diversa natura e le circostanze in cui si è compiuto, devono corrispondere opere di natura e misura specificamente diverse. Per questo, non chiunque può ricevere la confessione dei peccati, perché non a tutti è dato in uguale misura il dono del discernimento spirituale²⁶⁴. Chi permane nel

²⁶¹ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 276 (1273 c - 1276 c), ed. UTET / De Agostini, p. 416-417.

²⁶² Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 472.

²⁶³ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 288 (PG 31, coll. 1284 cd), ed. UTET / De Agostini, p. 422.

²⁶⁴ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 474.

peccato o nell'omissione del bene «è giudicato insieme al diavolo e ai suoi angeli»²⁶⁵.

E il frutto finale del pentimento, di cui parla San Basilio è l'esecuzione delle buone azioni, che sono l'opposto del peccato, cioè lo sviluppo delle virtù morali compiendo azioni opposte alle relative passioni (cf. *Regole brevi* 287). Perché ciò che è importante è il pentimento visibile nelle azioni, in una certa opera, e non ciò che rimane solo a parole, perché altrimenti, senza compiere buone azioni, il pentimento ritorna alla sua passione (cf. *Regole brevi* 6). Inoltre, il cristiano è limitato nel tempo e questa vita è un'opportunità per fare buone azioni; tutto questo, ribadiamo ancora una volta, è un dono di Dio per noi.

Sull'esempio di Zaccheo in Lc 19, 1-10, Basilio descrive il credente la cui vita muta radicalmente dopo la conversione, il passaggio dal compimento dell'opere malvagie alle buone azioni (cf. *Regole brevi* 6). E questo non è altro che la pratica della virtù nelle buone azioni, contrarie alle azioni malvagie, che producono così i frutti del pentimento. Da ciò deriva che una persona che voglia liberarsi della passione della propria vita deve fare opere di giustizia opposte a quella passione. Il cristiano che soffre di vanità, deve compiere atti di umiltà e può in questo modo vincere il male che è nel suo cuore²⁶⁶.

Per Basilio, il Signore, che è il Creatore della nostra vita, conosce tutte le nostre azioni, e tra queste azioni sono comprese parole, pensieri e in generale qualsiasi atto dell'uomo²⁶⁷. Con quale umore e per quale scopo facciamo qualcosa, se per apparire agli occhi altrui o per l'osservanza dei comandamenti che ci ha dato Dio, solo Colui che comprende tutte le nostre azioni lo sa. Quindi, Basilio afferma che le nostre azioni testimoniano lo stato

²⁶⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 61 (1124 b), ed. UTET / De Agostini, p. 329.

²⁶⁶ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 178.

²⁶⁷ Cf. T. ŠPIDLIK, *La sophiologie de S. Basile*, p. 37; Idem, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, p. 220.

interiore, cioè ciò che è dentro di noi viene mostrato all'esterno per mezzo del nostro corpo. Il santo considera i pensieri, lo stato interiore, come le parole di una canzone, che per essere armoniose devono essere accompagnate da una melodia: così il nostro corpo e le sue azioni.

Come risultato della lotta contro le passioni, Basilio parla del pentimento come di un lungo processo che dura tutta la vita e si articola in due parti: un cambiamento dello stato interiore (la liberazione dal peccato), e dello stato esteriore (il cammino della perfezione in Dio). Il processo di pentimento deve avvenire da subito, perché il tempo presente è il momento migliore per la conversione, che deve portare frutti che testimonino il pentimento. Basilio, nella sua dottrina ascetica, tratta il peccato come una malattia che deve essere curata: se si lascia questo male dell'anima a se stesso, ciò causa la perdita di tutti i valori che Dio ha dato all'uomo. L'anima razionale deve essere sottomessa alla mente, e in modo che la mente umana non cada sotto il dominio delle passioni.

I mezzi per combattere la passione carnale secondo gli insegnamenti del santo sono: il digiuno (secondo gli eustaziani deve punire l'uomo, invece secondo Basilio deve purificare le intenzioni, aiutare a concentrarsi su Dio e liberarsi dalla schiavitù delle passioni carnali); il lavoro fisico (viene criticato dai messaliani, come ostacolo nella perfezione; invece per Basilio doma la carne per mezzo dell'esaurimento fisico, e i suoi frutti diventano un aiuto per i bisognosi); il vivere secondo i comandamenti di Dio (un mezzo necessario non solo per sconfiggere il nemico, ma anche perché purifica dalle passioni e conduce alla perfezione).

CAPITOLO IV

Gli elementi essenziali dell'atteggiamento spirituale dell'*Asceticon*

Nel quarto capitolo proveremo ad analizzare il concetto di unità dei credenti con Dio nell'*Asceticon* di Basilio il Grande, come aspetto principale dell'unione del cristiano con il Dio, proprio attraverso l'unità della comunità che porta alla conoscenza e alla contemplazione di Cristo e il rifiuto di tutte quelle attitudini negative che non permettono di essere uniti a Cristo. Riassumendo questa sezione, riveliamo l'essenza del lavoro ascetico su se stessi, poiché una specifica formazione dell'atteggiamento spirituale del cristiano, sia esso monaco o laico, conduce alla perfezione spirituale e alla contemplazione di Dio.

4.1. L'unità con Dio, scopo principale della vita cristiana

Fin dall'inizio, la dialettica dell'unità dell'uomo e della divinità è stata un tema costante che ha attratto i filosofi greci. Nel suo modo d'intendere l'unità, la speculazione filosofica converge con la religione e il misticismo e con le loro nozioni di unità e unione con la divinità: sia i temi greci sia quelli orientali sono gli stessi¹. Dall'altra parte, la rivelazione neotestamentaria insegna l'unità più alta e più intensa dell'uomo con Dio, perché insegna che nei limiti e nella finitezza ci si diversifica e si dà inizio alla separazione (personalità, libertà).

¹ Cf. H. FRIES, *Unité* in: *Encyclopédie de la Foi*, vol. 4, Cerf, Paris 1967, pp. 376-387.

Per un cristiano tutto si riduce all'unità in una persona, amorevole e libera, nel Padre. Questa è un'unità impensabile per gli uomini, la più alta, una "super-unità"².

E sulla base di questa unione con Dio, questa sezione rivelerà il tema della «deificazione» dell'uomo (*θέωσις*)³, come finalità della perfezione spirituale, che è già stata discretamente discussa nelle precedenti riflessioni sui temi della preghiera e dell'adempimento dei comandamenti di Dio⁴. Nella dottrina teologica di Basilio il Grande il termine deificazione (*θεοποιέω*) viene usato molto raramente. Per l'autore 'diventare Dio'⁵ non ha conseguenze ontologiche: egli lo intende nel senso di crescere perfettamente nelle virtù, di separare l'anima dalle passioni e di riportarla al suo stato regale originale, giacché solo in questo stato potremo vedere la bellezza di Dio⁶.

Per Basilio il Grande la vita spirituale non è il fine in sé, ma solo un mezzo per comprendere la vita in cielo e diventare come Cristo⁷. Il primo passo verso questa unità con Dio viene indicato da Basilio nelle *Regole ampie* 8: parlando della rinuncia, il vescovo di Cesarea cerca di porre in rilievo che la libertà cristiana viene strettamente collegata alla rinuncia evangelica:

«La rinuncia dunque, come ha mostrato questo discorso, lo scioglimento dai legami di questa vita terrena e temporanea, e la libertà dalle convenienze umane: essa

² Cf. T. ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente Cristiano*, p. 42.

³ Cf. V. LOSSKY, *In the Image and Likeness of God*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1974, p. 97.

⁴ Cf. I. M. DALMAIS-G. BARDY, *Divinisation*, in: DS, vol. 3, pp. 1376-1398, dimostra, che deificazione (*θέωσις*), la trasfigurazione dell'uomo come risultato della comunione con Dio, dell'intimità con Lui. La deificazione nella letteratura patristica è chiamata in diversi modi: "adozione", "cambiamento in Dio", "trasformazione in Dio", "deificazione". Professare la vera fede, osservare i comandamenti, pregare, partecipare ai sacramenti: tutto ciò è necessario per ottenere la deificazione, che è la salvezza dell'uomo. La deificazione cristiana significa la più alta comunione con la luce divina senza perdere la propria identità, la compenetrazione di Dio e dell'uomo come due personalità.

⁵ Cf. D. A. KEATING, *Deification and Grace*, Sapientia Press of Ave Maria University, Florida 2007, p. 97, sottolinea che l'espressione *θεοποιέω* nella teologia dei Padri significava diventare un dio non per natura ma per grazia.

⁶ Cf. N. RUSSEL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 208-209.

⁷ *Ibid* p. 210, parlando del Battesimo, Basilio ripete spesso che essere battezzati significa rivestirsi di Cristo, diventare come Dio.

prepara e rende idonei a intraprendere la via di Dio. La rinuncia è anche liberazione dagli ostacoli per potere possedere e usare quelle cose molto più preziose “dell’oro e delle pietre preziose” (Sal 18, 11). In una parola, essa è il trasferimento del cuore umano alla vita della città celeste, così che si possa dire: “La nostra cittadinanza è nei cieli”(Fil 3, 20) E, ciò che più conta, essa è principio della nostra assimilazione al Cristo, che, essendo ricco, per noi si fece povero. Poiché, se noi non realizzassimo tale assimilazione, ci sarebbe impossibile appropriarci quel genere di vita che è secondo il vangelo del Cristo. Come infatti è possibile ottenere la contrizione del cuore, o il sentire umile, o la liberazione dall’ira, dalla tristezza, dalle sollecitudini, in una parola da tutte le passioni funeste per l’anima, se restiamo nelle ricchezze, nelle cure di questa vita, attaccati al modo di vivere degli altri uomini? In breve, a chi non è permesso preoccuparsi neppure delle cose necessarie, quali il cibo e il vestito, che motivo può mai avere per lasciarsi trattenere, come da spine, dalle cattive preoccupazioni della ricchezza, che impediscono il fruttificare di quel seme che l’agricoltore ha gettato nelle nostre anime? Il Signore nostro ha infatti detto: “Questi sono coloro che hanno ricevuto il seme fra le spine: quelli che vengono soffocati dalle preoccupazioni per la ricchezza e per i piaceri della vita e non giungono a maturazione” (Lc 8, 14)»⁸.

La libertà cristiana secondo Basilio inizia dallo scioglimento dai vincoli della vita terrena e transeunte, e delle convenienze umane. Parlando di queste ultime Basilio usa il termine *καθηκόντων*: *καθήκοντα* nel linguaggio stoico sono le cose ragionevoli, logiche, degne di approvazione, che in determinate circostanze possono di fatto costituire un «dovere»⁹. Così *καθήκον*, l’occuparsi dei propri beni, del proprio ufficio, dei propri parenti: ma tutto ciò, secondo Basilio, deve cedere nei confronti del dovere supremo, a cui nulla deve preporci, l’ubbidienza a Dio (cf. *Regole ampie* 12, 949 a). In tale prospettiva il vero *καθήκον* può insegnarcelo solo la Scrittura («via ottima per trovare ciò che conviene» (*πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὕρεσιν*) è la meditazione delle Scritture ispirate all’*Epistola* 2 (228 b). Riferendosi al Sal 18, 11 Basilio ribadisce l’essenziale positività della vita evangelica: ciò che già ora, rinunciando a ogni possesso terreno, cominciamo a possedere e usare, è incomparabilmente più prezioso di quanto abbiamo abbandonato. Come la separazione dalla tumultuosa e insensibile convivenza mondana è condizione

⁸ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 8 (PG 31, coll. 1124 b), ed. UTET / De Agostini, p. 215-216.

⁹ Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 55, n. 230; *Stoicorum Veterum Fragmenta* III, 134 s, n. 491; 493-496; M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l’Eglise*, p. 242.

per esultare, rallegrarsi in Dio, godere del Signore ed essere presi dalla dolcezza delle sue parole [cf. *Regole ampie* 6 (928 ab)], così la convivenza con i fratelli «di medesimo sentire» (cf. *Regole ampie* 6 [928 b]) è condizione per gustare la bellezza e la soavità della comunione nello Spirito. Il fine del distacco è dunque tutto positivo: troncata una consuetudine umana per incontrarsi con Dio, isolarsi dai mondani per convivere con i fratelli [cf. *Regole ampie* 7 (933 b)], far tacere i discorsi per ascoltare la Parola, rinunciare ai piaceri per trovare la gioia¹⁰.

Questo desiderio soprannaturale l'uomo lo porta nel suo cuore: il cristiano ha un desiderio di felicità, la cui fonte è Dio. Cercare Dio, è una tendenza naturale propria dell'uomo. Essere vicino a Dio, in unità con Lui, è l'obiettivo principale del cristiano, come desiderio profondo radicato nel suo cuore. L'obiettivo cui una persona tende è dunque proprio saziare il desiderio interiore di unità¹¹ con Dio¹². Il cammino di perfezione del cristiano è costantemente diretto verso Dio, fino a quando non raggiunge la completa unità con Lui. Ma questo cammino è sempre un percorso di lotta contro le passioni e le tentazioni, perché questo cammino di perfezione cristiana non è né sicuro né statico, perché semplicemente non c'è neutralità. Non essere uniti a Dio per Basilio è peggio dei tormenti infernali¹³.

Il desiderio di comunicare e unirsi a Dio, secondo Basilio il Grande, significa conoscere l'amore di Dio, che ci permette di vedere con gli occhi dell'anima la bellezza della Sua grandezza; allo stesso modo, l'amore restituisce al cristiano la capacità di conoscere le radici della sua esistenza e così riscontrare in sé il riflesso della grandezza del Creatore¹⁴.

¹⁰ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 286.

¹¹ Cf. C. MORESCHINI, *I padri Cappadoci*, p. 336.

¹² Cf. E. OSBORN, *Ethical patterns in Early Christian thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 94.

¹³ Cf. E. OSBORN, *Ethical patterns in Early Christian thought*, p. 96.

¹⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 2 (912bc), ed. UTET / De Agostini, p. 200-201.

Un uomo pieno d'amore lo irradia a chi gli è vicino. Ma dobbiamo prendere in considerazione anche di un'altra possibilità di unione con Dio, cioè l'unità attraverso il Battesimo e l'Eucaristia. Basilio sottolinea che la partecipazione a questi misteri divini rafforza il desiderio di unirsi a Dio e aiuta a sviluppare le virtù. Essi rendono possibile entrare in comunione e unione con Dio, diventano un gaudio e rafforzano la speranza per l'agognata unità con Dio nell'eternità¹⁵.

4.1.1. La conoscenza dell'amore di Dio per mezzo della comunità

Rendersi conto di essere figlio di Dio, per un cristiano, significa trovare la propria essenza, capire che la vita non è dovuta al caso e che tutto è governato da un Dio amorevole. Pertanto, per Basilio il Grande la consapevolezza che Dio è un padre amorevole si verifica quando parla di amore nella comunità ecclesiale o monastica, e dà l'esempio della prima comunità a Gerusalemme (Basilio si riferisce ai testi di At 2, 44; 4, 32)¹⁶, che non aveva divisioni interne e nella quale nessuno viveva secondo la propria volontà, perché erano tutti guidati dall'amore di Dio¹⁷.

L'importante criterio della vita cristiana in comunità, della piena adesione alla volontà del Signore, viene enunciato nelle *Regole ampie* 34:

«Il primo e maggiore pericolo di chi non è tale è che egli si sia reso estraneo al Signore e al consorzio dei fratelli di lui, per essersi separato col non fare la volontà di Dio; il secondo sta nel fatto che egli osa prender parte indegnamente a ciò che è stato preparato per quelli che ne sono degni»¹⁸.

¹⁵ Cf. N. RUSSEL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 211-212.

¹⁶ Cf. P. SCAZZOSO, *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1975, p. 295.

¹⁷ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 35 (1008 b), ed. UTET / De Agostini, p. 251.

¹⁸ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 34 (PG 31, coll. 1001 b), ed. UTET / De Agostini, p. 248.

Secondo Basilio, la vera comunione cristiana non si stabilisce in base alla semplice convivenza, e neppure in forza della consacrazione monastica e della promessa solenne, fatta «una volta per tutte, ... di vita comune»¹⁹. La comunione fraterna, per non divenire un'illusione, deve essere ogni giorno ratificata dall'adesione alla volontà del Signore: chi gli disubbidisce, infatti, nello stesso tempo si rende anche estraneo e si separa (*ἀπηλλοτριώται ... ἀποσχίσας*) da lui e dai suoi fratelli²⁰. Chi disubbidisce non è un fratello, ma un estraneo (*ἀλλότριος*), perché il Signore paragona chi permane nel male al pagano e al pubblicano. È la controprova, chiarissima, che per Basilio il criterio dell'unità, il suo centro e il suo fondamento è costituito dalla parola di Dio: chi sta unito disubbidendo alla Parola non sta unito ma si separa, e chi si separa per ubbidire alla Parola non si separa ma si unisce.

Ma il criterio oggettivo di questo riferimento alla Parola è pur sempre dato dalla Chiesa, solo dopo aver ricevuto la testimonianza dei più. Perciò, la partecipazione alla vita e ai beni della comunità da parte di chi è nei suoi confronti essenzialmente ribelle e scismatico diventa pericolosa, così come la partecipazione degli indegni all'Eucarestia è sacrilega.

I termini usati da Basilio sono, anche in questo caso, inconfondibilmente sacrali: «sacrificio riprovevole», «cosa impura», «coloro che portano all'altare fuoco estraneo»²¹.

¹⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 36 (1008 c): «Certamente non è lecito a quelli che una volta per tutte hanno fatto vicendevole professione di vita comune, andarsene indifferentemente (*ἅπαξ καθομολογησάμενους ἀλλήλοις τὴν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ζῶήν*), ed. UTET / De Agostini, p. 251.

²⁰ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 37 (1009 a): «“Dice: Sia per te, questo tale, come il pagano e il pubblicano” (cf. Mt 12, 46-50). Se uno invece abbandona l'unione dei fratelli per propria leggerezza, o si corregga della sua debolezza o, se non vuole, non sia accolto nella fraternità. Se però è a motivo di un comandamento del Signore che uno è tratto altrove, egli non si separa, ma si inserisce armonicamente nell'economia dell'insieme», ed. UTET / De Agostini, p. 252.

²¹ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 29 (992 ab), ed. UTET / De Agostini, p. 242; Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, pp. 296-297.

È importante sperimentare l'amore di Dio attraverso i fratelli, perché scoprendo l'amore in se stesso e nella comunità, il cristiano compie un passo importante sulla via della scoperta dell'amore di Dio e dell'unione con Lui²². Nella vita spirituale è molto importante rendersi conto che la comunicazione con un'altra persona è un dono e una manifestazione dell'amore di Dio nelle sue varie forme. Ed è per questo che è importante per noi imparare e comprendere l'amore di Dio, che si manifesta nuovamente nell'esperienza dell'amore del prossimo, perché chi ama il prossimo ama Dio e viceversa. Pertanto, l'unità dei due tipi di amore in Basilio il Grande può essere considerata a seconda del punto di vista: l'amore del prossimo come condizione del nostro amore per Dio o viceversa, come sua conseguenza, cioè chi ama il suo prossimo adempie al comandamento di amare Dio²³. Da un lato, vediamo i nostri limiti e le nostre mancanze in relazione agli altri e siamo arricchiti dai doni e dalle capacità degli altri, che Dio ha dato a ogni persona:

«a motivo dell'amore di Cristo, non è lecito a ciascuno occuparsi solo di ciò che gli è proprio. È detto: "L'amore non cerca le cose proprie" (1 Cor. 13, 15). La vita per conto proprio, invece, ha come unico scopo (ἕνα σκοπόν) che ciascuno si curi delle proprie necessità [...] Chi dunque vorrebbe anteporre quella vita oziosa e sterile a una feconda e (929 c) compiuta secondo il comandamento del Signore? Noi tutti che siamo stati assunti in una sola speranza della nostra chiamata (cf. Ef 4, 4), siamo un solo corpo che ha per capo il Cristo, e siamo ciascuno membra gli uni degli altri (cf. 1 Cor 12, 12)»²⁴.

Soffermandosi sulla vita in una qualsiasi comunità cristiana, Basilio sottolinea che in essa l'unico scopo (ἕνα σκοπόν) del compiacimento divino deve animare tutta la vita dei battezzati e unificarla. I cristiani sono coloro che cooperano l'uno con l'altro per questo unico scopo (πρὸς τον ἕνα

²² L. CREMASCHI, *La vita comune secondo Basilio*, p. 105, commenta che l'amore in Basilio il Grande è il fondamento di qualsiasi comunità, sia ecclesiastica sia monastica, perché l'amore è sintomo di buoni rapporti con gli altri, e quindi con Dio, e questo dopo la morte sarà un'impronta sul volto, sul corpo e un simbolo dell'unità dell'uomo e Dio.

²³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 3 (916 d - 917d), ed. UTET / De Agostini, pp. 203-204.

²⁴ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 7 (PG 31, coll. 929 a), ed. UTET / De Agostini, p. 210.

σκοπόν). Invece, la vita solitaria comporta il rischio di un paradossale rovesciamento, poiché l'unico scopo può diventare, di fatto, il vantaggio personale, e tutto può essere dominato dalla «passione di autocompiacimento (τῆς ἀνταρσεκείας πάθους)»²⁵.

Si può affermare che l'ascesi cristiana ha dunque per Basilio una dimensione essenzialmente ecclesiale: senza il supporto sacramentale e carismatico della comunità non è possibile né conseguire la perfezione personale, né esprimere e vivere in pienezza il dono e il comandamento del Signore. La preferenza che Basilio dà alla vita comunitaria in Chiesa, e al monasticismo cenobitico è fondata essenzialmente sul presupposto che in essa si possa vivere in una forma più piena e costante l'ideale dell'amore cristiano inteso come *caritas*, e sulla convinzione che la comunità sia investita dalla plenitudine dei carismi dello Spirito santo²⁶.

Basilio insegna che in una comunità l'amore si manifesta in due qualità: la sofferenza, quando un fratello soffre per il peccato, e la gioia di avere qualcuno nella comunità che fa la cosa giusta e ne riceve una ricompensa. Perché quando un membro si rallegra o soffre, la comunità monastica sperimenta la rispettiva condizione²⁷.

Basilio il Grande era convinto della necessità dell'amore fraterno nelle sue comunità, perché da esso dipendevano la gelosia o l'armonia della vita spirituale tra i fratelli. Sotto l'influenza dello Spirito Santo, i cristiani devono coltivare questa virtù come condizione imprescindibile della vita comunitaria.

²⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 7 (929 c), ed. UTET / De Agostini, p. 210.

²⁶ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 284.

²⁷ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 175 (1197 d): «Questi due atteggiamenti sono propri dell'amore: rattristarsi ed essere in ansia per ciò che danneggia l'amato, e rallegrarsi e lottare per ciò che torna a suo vantaggio. Beato dunque chi fa lutto sul peccatore che si trova in terribile pericolo; e beato chi si rallegra per colui che opera il bene e il cui guadagno è incomparabile, come sta scritto (Sal 18,12). Anche l'Apostolo Paolo attesta: "Se un membro soffre, tutti i membri soffrono con lui" (1 Cor 12, 26), a motivo certamente dell'amore in Cristo, e se un membro è glorificato nella ricerca di piacere a Dio, evidentemente, tutti i membri prendono parte alla sua gioia (1 Cor 12, 26). È manifesto che chi non ha queste disposizioni non ama il fratello», ed. UTET / De Agostini, p. 373.

L'amore, che ravviva ogni famiglia monastica e rivela la vera immagine di Dio, deve essere posseduto non solo dall'abate, ma anche da ogni monaco basiliano. Basilio voleva che la virtù dell'amore fraterno fosse la virtù e la caratteristica principale di ogni cristiano, e soprattutto di ogni cenobita²⁸. Vediamo dunque che la conoscenza dell'amore di Dio per Basilio il Grande si acquisisce proprio nell'amore tra i fratelli nella comunità ecclesiastica, e in particolare in quella monastica, perché è alla luce dell'amore che si può comprendere la propria storia, inserita nella storia della salvezza, nella storia di Dio²⁹.

4.1.2. L'amore per il prossimo

Nelle sue opere, Basilio non parla il linguaggio tecnico dei suoi contemporanei quando usa il termine amore, volendo significare il vero amore teologico (*φιλία*), a livello del rapporto tra l'uomo e Dio.

L'amore aiuta a mettere una persona in comunicazione con un'altra, aiuta a passare dall' 'io' al 'noi' e ad accedere alla relazione con Dio nei termini dell'amore perfetto, *ἀγάπη*³⁰. La necessità di amare il prossimo viene confermata da Basilio molto chiaramente, e non può essere in qualsiasi modo negata.

E questa necessità sorge dall'azione della grazia di Dio nel cristiano e nel suo cuore³¹, che è un segno di unità con Dio, e nella vita umana si manifesta esteriormente nei rapporti con altre persone, giacché è radicato

²⁸ Cf. A. PEKAR, *Doskonaliij hristianin. Chercehij ideal sv. Vasilija Velikogo*, p. 179.

²⁹ Cf. G. MARANI, *Trasfigurare la terra. Identità e missione del monachesimo orientale*, Graficapuntoprint, Roma 2006, p. 82.

³⁰ Cf. O. PAVENKOV, *Chelovek i lyubov-φιλία v trudah predstaviteley Kappadokiyskoy shkoli*, "Vestnik KGU. Filolofia" 2 (2013), pp. 73-75.

³¹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 176 (1200 c): «Dio, che è buono e giusto, non ci avrebbe dato questo ordine se non ci avesse donato anche la possibilità di effettuarlo: e ha mostrato come ciò sia una necessità insita nella natura stessa. Anche le bestie amano naturalmente quelli che fanno loro del bene», ed. UTET / De Agostini, p. 374.

nell'uomo sin dalla sua creazione³²; ciononostante, anche se è naturale per l'uomo amare, l'uomo è facilmente esposto al male durante la caduta nel peccato³³. Secondo l'opinione di Philip Rousseau questo modo di parlare del tesoro buono (la comprensione di ogni virtù) e del tesoro cattivo (l'intelligenza malvagia delle cose proibite) è suggerito a Basilio dalla filosofia stoica. Il vescovo di Cesarea, pur usando queste formulazioni filosofiche, le adatta alla logica evangelica di Mt 12, 35 («L'uomo buono dal suo buon tesoro trae cose buone, mentre l'uomo cattivo dal suo cattivo tesoro trae cose cattive»)³⁴.

Quindi, come accennato in precedenza, Basilio parla dell'amore per il prossimo alla luce dell'amore verso Dio: questo fatto è anche un criterio di vera conversione e vocazione di ogni persona, ed è una disposizione seminata in noi³⁵ da Dio³⁶.

Egli considera la capacità di rallegrarsi per le gioie e di compattare i dolori del fratello come vero amore cristiano per il prossimo, che indica abbandonare una postura egoistica, e prendersi cura del prossimo completamente; ciò è segno che la mente e il cuore sono pieni di cura per l'anima e il corpo di chi ama.

³² Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 3 (916 d): «Abbiamo già detto sopra come la legge coltivi e nutra quelle potenze che vengono immesse in noi germinalmente. Ma poiché ci è stato comandato di amare il prossimo come noi stessi, cerchiamo di capire se noi abbiamo ricevuto da Dio anche la potenza di adempiere questo comandamento. Chi dunque non sa che l'uomo è un animale mite e socievole, e non solitario e selvaggio?», ed. UTET / De Agostini, p. 203.

³³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 239 (1241 cd): «Il tesoro buono è questo: la comprensione di ogni virtù che nel Cristo possiamo compiere a gloria di Dio. Il tesoro cattivo invece è l'intelligenza malvagia delle cose proibite dal Signore (Mt 12,35)», ed. UTET / De Agostini, p. 398.

³⁴ Cf. P. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea*, University of California Press, Los Angeles 1998, pp. 221-222.

³⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 3: «Niente, infatti, è così proprio alla nostra natura come il comunicare l'uno con l'altro, l'aver bisogno l'uno dell'altro e l'amare chi è della nostra stirpe. Siccome dunque il Signore stesso ci ha dato in anticipo i semi, è ovvio che ricerchi poi anche i frutti che da essi provengono, dicendo: "Vi do un comandamento nuovo, che vi amiate gli uni gli altri"», ed. UTET / De Agostini, p. 203.

³⁶ Cf. G. COSSU, *La dottrina della carità nel pensiero di san Basilio Magno*, p. 99.

Un segno speciale del pentimento di un cristiano è l'amore per i nemici, poiché dobbiamo amare non solo i nostri cari, come fanno i gentili e i peccatori, ma anche coloro che ci odiano e ci causano sofferenza, come il Signore ci ha lasciato nei suoi comandamenti. Ma come intendere l'amore per una persona che non solo non risponde, ma al contrario ci fa il male? Il santo risponde che è la paura di essere condannati a grandi tormenti che può aiutarci a guardare a queste cose da una prospettiva completamente diversa³⁷.

Basilio il Grande dice che il miglior esempio di amore del prossimo è il Signore Gesù stesso, che ha insegnato e mostrato con gli atti come amare ogni persona, senza alcuna condizione. Nell'imitazione di Cristo Basilio dichiara «la regola del cristianesimo»:

«Se infatti la regola del cristianesimo (*ἐν τῷ μέτρῳ τῆς ἐνανθρωπήσεως*) consiste nell'imitazione di Cristo, nella misura dell'incarnazione (*μέτρον τῆς ἐνανθρωπήσεως*), conforme alla chiamata di ciascuno, allora coloro cui è affidata la guida di molti devono, con la loro mediazione, far progredire i più deboli in questa assimilazione al Cristo, come dice il beato Paolo: “Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo”»³⁸.

Il vescovo di Cesarea precisa, che l'imitazione di Cristo viene realizzato nella misura dell'incarnazione (*μέτρον τῆς ἐνανθρωπήσεως*).

«La regola del cristianesimo consiste nell'imitazione di Cristo, nella misura dell'incarnazione»: ma poiché la «misura dell'incarnazione del Cristo» è la sua ubbidienza fino alla morte (*μέχρι θανάτου*), conformarsi a lui pienamente (*ἐξομοίωσις*) significa realizzare la novità di vita fino al limite supremo del morire per lui: la morte non è qui, evidentemente, il limite biologico della vita, ma il martirio per amore. La misura e la regola del cristianesimo è che ci si conformi a Cristo che si diventi, in altre parole, così

³⁷ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 163 (1189 a): «Prima di tutto se si teme il giudizio contro coloro che trasgrediscono il comandamento del Signore che ha detto: “Chi non ubbidisce al Figlio non vedrà la vita: ma l'ira di Dio rimarrà su di lui” (Gv 3,36); e poi se ci si sforza per avere la vita eterna: “Il suo comandamento, infatti, è vita eterna” (Gv 12,50). Il primo e grande comandamento è: “Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente e con tutta la tua forza; e il secondo è simile a questo: Amerai il prossimo tuo come te stesso” (Mt 22,37-39)», ed. UTET / De Agostini, p. 367.

³⁸ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 43 (PG 31, coll. 1028 b), ed. UTET / De Agostini, p. 262.

perfetti imitatori di Gesù da continuarne in noi il mistero personale, tanto che da parte nostra si possa dire dopo san Paolo: «siate miei imitatori come io lo sono di Cristo» (1 Cor 11, 1)³⁹.

Il passo successivo verso la perfezione cristiana è obbedire a Cristo e i suoi comandamenti nella nostra vita quotidiana:

«Prima di tutto se si teme il giudizio contro coloro che trasgrediscono il comandamento del Signore stesso che ha detto: “Chi non ubbidisce al Figlio non vedrà la vita: ma l’ira di Dio rimarrà su di lui” (Gv 3, 36); e poi se ci si sforza per avere la vita eterna: “Il suo comandamento” – infatti – “é vita eterna” (cf. Gv 12, 50)»⁴⁰.

Come aggiunge Umberto Neri, il termine greco *ὁ ἀπειθεῖν* è stato tradotto con «non ubbidisce»: in realtà, il verbo *ἀπειθεῖν* ha un senso più vasto e indica un disubbidire direttamente collegato a ‘non fidarsi’, a ‘non credere’, allocuzioni con le quali, di fatto, viene spesso tradotto questo verbo. E la disobbedienza, secondo Basilio, è sempre riconducibile a mancanza di fede [si può vedere a proposito p. es.: *Regole ampie* 28 (989 bc) o *Regole brevi* 117 (1161 b)]. Come ogni peccato, la disubbidienza alla parola di Dio si riconduce dunque, per Basilio, a mancanza di fede, o a disprezzo motivato da orgoglio, dalla negazione di Dio; disprezzo del comando di Dio, e quindi «altezza che si esalta». Sono, come si è visto, i due motivi ricorrenti della disubbidienza: la mancanza di fede che ritiene impossibile (*ἀδύνατον*), e l’orgoglio che tratta come spregevole (*ἐὐκαταφρόνητον*) il precetto di Dio [cf. *Regole ampie* 43 (1028 b)]⁴¹.

L’amore dovrebbe ravvivare l’intera vita di un cristiano, dovrebbe incoraggiarlo a praticare tutte le virtù e, cosa più importante, renderlo consapevole che la misura principale dell’amore è l’unità tra Dio e l’anima del credente:

³⁹ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, pp. 300; 527.

⁴⁰ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 163 (PG 31, coll. 1189 a), ed. UTET / De Agostini, pp. 367-368.

⁴¹ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 68.

«Protendere sempre la propria anima, al di là delle sue forze, verso il compimento della volontà di Dio, nella ricerca e nel desiderio della sua gloria»⁴².

Abbiamo qui una delle formulazioni più vigorose del cristianesimo eroico di Basilio. Ma, in radice, si tratta della sua ben nota dottrina sul rapporto fra il precetto e l'uomo. Non l'uomo è misura (*μέτρον*) del precetto, quasi che questo dovesse attuarsi a misura delle sue forze, ma viceversa: essendo la parola di Dio superiore all'uomo, l'uomo deve conformarsi alla misura di quella ubbidendole integralmente, e può farlo, poiché ogni parola di Dio è possibile, poiché il battezzato è stato reso «più forte della natura» con l'andare al di là (*ὕπερ*) delle proprie forze⁴³.

L'amore è la legge della vita comunitaria cristiana che veniva osservata da tutti coloro che vivevano nelle comunità cenobitiche fondate da Basilio. Dedicandosi al lavoro manuale⁴⁴, crescendo i bambini che erano accolti nella comunità (sulla base di: Mc 10, 14, 2 Tm 3, 15, Ef 6, 4)⁴⁵, accudendo i bisognosi e curando i malati nella comunità cenobitica, infatti, il cristiano attuava il comandamento dell'amore (cf. Mt 12, 50; Gv 8, 34)⁴⁶.

4.1.3. L'unità spirituale della comunità come Corpo di Cristo

Secondo il piano di Basilio il Grande, la comunità cristiana era un'icona vivente della koinonia cristiana. Come osserva Maria Grazia Mara, il termine

⁴² BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 211 (PG 31, coll. 1224 a), ed. UTET / De Agostini, p. 387.

⁴³ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 309 (1301 c - 1304 a), ed. UTET / De Agostini, p. 432; cf. U. Neri, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 462.

⁴⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 38 (1016 d - 1017 c), ed. UTET / De Agostini, pp. 257-258; BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 39 (1017 d - 1020 b), ed. UTET / De Agostini, p. 257.

⁴⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 15 (952 b): «Ci sembra dunque che a qualsiasi età, anche nella prima infanzia, si possa venire da noi ed essere accolti», ed. UTET / De Agostini, p. 221.

⁴⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 155 (1184 c), ed. UTET / De Agostini, p. 365.

κοινωνία veniva usato dai Padri della Chiesa per denotare comunicazione e connessione tra: 1) le Persone nella Santissima Trinità; 2) tra Dio e le persone; 3) nei rapporti tra persone nella Chiesa o nella comunità. Il tipo di socialità koinonica si è formato durante la Chiesa primitiva, nell'era del cristianesimo escatologico, e ha subito una serie di trasformazioni: dalla originaria comunità-koinonica, una comunità basata sul significato diretto di «discepolato» e «fratellanza», alla comunità-parrocchia e alla comunità-ecclesia. Questo ha portato a compimento il passaggio nelle comunità dalla convivenza come fratellanza al suo funzionamento topologico o organizzativo⁴⁷. In tal tipologia rientra anche la nozione della *κοινωνία* usata da Basilio nell'*Asceticon*.

Secondo l'opinione di John Meyendorff, quando Basilio il Grande parla della comunità nell'*Asceticon*, intende la Chiesa come tale, in quanto vivente Corpo di Cristo. È una comunità ordinata in cui l'entusiasmo religioso individuale è subordinato alla chiamata del Vangelo alla comunione, dove lo zelo del massimalismo cristiano trova il suo posto nell'«unica via» di vita in Cristo per tutti nella Chiesa⁴⁸.

Non è così facile parlare dell'ecclesiologia di Basilio il Grande, perché non ha lasciato opere specifiche nella quale espone la sua sistematica dottrina sulla Chiesa. Siamo costretti a cercare nelle sue opere brani specifici che parlino di Chiesa, e questi sono sempre molto brevi. Queste riflessioni si possono trovare nelle seguenti opere: *Homiliae in Hexaemeron*, *Homiliae in Psalmos*, *Adversus Eunomium*, *De Spiritu Sancto*, nelle opere ascetiche, e soprattutto nelle *Lettere*. Sulla base di questi dati, possiamo delineare la sua dottrina della Chiesa.

⁴⁷ Cf. M. MARA, *Koinonia*, in: *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, vol. 3, pp. 2722-2723.

⁴⁸ Cf. J. MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1982, p. 201.

Va notato che Basilio parla della Chiesa a volte al singolare (*η εκκλησία*), a volte al plurale (*οί εκκλησίαι*). Questo termine al plurale predomina nelle *Lettere*, mentre in altre opere Basilio scrive della Chiesa principalmente al singolare. Ciò si spiega con il fatto che nelle *Lettere* Basilio parla della Chiesa nella sua accezione di specifico fenomeno storico, cioè nella sua manifestazione come insieme di Chiese locali; in altre opere, invece, si sofferma maggiormente sugli aspetti teologici e spirituali. Tuttavia, usa spesso immagini bibliche per descriverla. La Chiesa è il Corpo e questo Corpo è il Corpo di Cristo⁴⁹.

L'idea di convivenza dei fedeli della Chiesa in Basilio è collegata all'idea della *κοινωνία* della Santissima Trinità e al progetto originale di Dio per l'umanità come vita in comunità. Di conseguenza, presuppone l'unanimità tra tutti i membri della comunità, il servizio agli altri, l'osservanza dei comandamenti di Dio, e che tutte le relazioni e le azioni debbano essere basate sull'amore che porta all'unità⁵⁰.

Da questo sorge l'antropologia spirituale di Basilio, la quale inizia con la vocazione innata di ogni persona alla comunione divina⁵¹.

Ciò si esprime nell'ascetica di Basilio e attraverso l'inclusione di uomini e donne consacrati, bambini e poveri, in un'unica comunità locale, sull'esempio della comunità apostolica di Gerusalemme. Essa, come le altre comunità della Chiesa primitiva, si distingueva per una speciale libertà nello Spirito e per l'uguaglianza. Senza distinzione tra schiavi o liberi, tra uomini e donne, tra cristiani ebrei e cristiani pagani, ma uniti da una speciale

⁴⁹ Cf. B. KRIVOCHÉINE, *L'ecclésiologie de saint Basile le Grand*, "Messenger de l'Exarchat du Patriarche de Moscou en Europe occidentale", LXVI (1969), p. 75; S. G. KLIMAS, *Koinônia - wspólnota z Bogiem i braćmi: realizacja nowotestamentalnej koinônii w monastycyzmie: studium duchowości na podstawie pierwszych reguł życia monastycznego*, Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych, t. 11, Kielce 2017, p. 62.

⁵⁰ Cf. O. DRUZHININA, *The Ecclesiology of St Basil the Great: A Trinitarian Approach to the Life of the Church*, Pickwick Publications, Oregon 2016, p. 168.

⁵¹ Cf. P. SCAZZOSO, *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio*, p. 308.

comunicazione tra loro, con gli altri e con Dio⁵². Pertanto, nella sua comunità, Basilio cerca di coniugare il rigore evangelico con un'attenta cura pastorale per ogni membro del Corpo di Cristo⁵³.

Basilio il Grande sviluppa la sua comprensione della Chiesa come Corpo di Gesù Cristo sull'esempio dell'apostolo Paolo, per il quale la comunità cristiana, sebbene diversa, è una nel Corpo di Cristo⁵⁴. Per Fedwick, il senso della comunità cristiana è in 1 Cor 13, 13 – *η κοινωνία του Αγίου Πνεύματος* – che può essere compreso come la comunità, o l'associazione dello Spirito Santo, creata dallo Spirito Santo, e anche come la comunità che ha la comunione nello Spirito Santo⁵⁵. Pertanto, la comunità ascetica di Basilio non mirava a staccarsi dalla Chiesa locale, ma il suo compito era di farne parte e trasformarla dall'interno⁵⁶. La Chiesa si regge sulle leggi evangeliche, motivo per cui Basilio a ragione applica alla sua comunità ascetica il concetto di Paolo di Chiesa come corpo di Cristo⁵⁷.

Sia la Chiesa sia la comunità ascetica di Basilio sono *κοινωνία*, raccolte dallo Spirito Santo che le dona l'unità, lo Spirito che le porta nell'unità eucaristica della comunità⁵⁸, dove ci sono persone di tutte le età,

⁵² Cf. C. HOVORUN, *Meta-Ecclesiology. Chronicles on Church Awareness*, Palgrave Macmillan, London 2017, p. 30.

⁵³ Cf. A. SILVAS, *The Asketikon of St Basil the Great*, p. 149.

⁵⁴ Cf. G. KITTEL, *Koinonia*, in: *Theological dictionary of the New Testament*, vol. 3, pp. 804-809, secondo il quale l'apostolo Paolo ha una comprensione molto profonda della *κοινωνία*, prima di tutto mutuando questa idea dalla tradizione eucaristica della Chiesa primitiva riguardo l'unità e l'unione dell'uomo con Dio nel momento stesso della comunione, basata sull'identità dei Santi Doni come Corpo del Signore. Paolo poi intende la *κοινωνία* come partecipazione alle sofferenze di Gesù Cristo, ma anche alla Sua gloria. Parlando della comunità cristiana, Paolo non individua una comunità specifica che possa essere definita socialmente, culturalmente o storicamente, ma che possa essere considerata tale in senso spirituale, una comunità che vive nella comunione fraterna, che si esprime nella vita insieme.

⁵⁵ Cf. P. J. FEDWICK, *St. Basil Great and the Christian ascetic life*, p. 151.

⁵⁶ Cf. Mt. 5, 14: «Voi siete la luce del mondo»; Fil. 2, 15: «Fra loro brillate come astri nel mondo. Come sale della terra, così che quanti si uniscono a loro, si rinnovino nello spirito in vista dell'immortalità»; *Regulae morales* 80 (9).

⁵⁷ Cf. P. J. FEDWICK, *St. Basil Great and the Christian ascetic life*, p. 160.

⁵⁸ Cf. C. O'DONNELL, *Ecclesia: A Theological Encyclopedia of the Church*, Liturgical Press, Minnesota 1996, p. 48.

culture, nazionalità, status sociale o gerarchico⁵⁹ le quali, fino ad ora, per diversi motivi, erano separate le une dalle altre, perché per il santo la natura della Chiesa è prima di tutto essere Corpo di Cristo⁶⁰ il cui Capo è Gesù⁶¹; sebbene i membri del Corpo siano divisi nello spazio, ora sono uniti nell'amore per Dio, per Cristo e per il prossimo.

Questa comunità è un tema importante del punto di vista di Basilio. È un principio ecclesiologico universale che si applica allo stesso modo a tutte le chiese, dalla singola comunità di fedeli al sistema di relazioni tra le chiese locali⁶². Per Basilio il Grande segni importanti dell'appartenenza alla *κοινωνία* sono il Battesimo⁶³ e l'Eucarestia⁶⁴ frequente⁶⁵. Tramite il Battesimo diventiamo partecipi della morte e risurrezione di Gesù Cristo⁶⁶, e attraverso la comunione diventiamo un corpo unico pronto ad amare gli altri⁶⁷.

Pertanto, per Basilio, la comunità cenobitica è un corpo di Cristo in miniatura, le cui membra sono unite dall'amore nello Spirito Santo:

«Chi dunque vorrebbe anteporre quella vita oziosa e sterile a una feconda e compiuta secondo il comandamento del Signore? Noi tutti che siamo stati assunti in una sola speranza della nostra chiamata (cf. Ef 4, 4), siamo un solo corpo che ha per capo il Cristo, e siamo ciascuno membra gli uni degli altri (cf. 1 Cor. 12, 12): se dunque accade che non ci connettiamo armonicamente alla unità di un solo corpo nello Spirito Santo, ma ciascuno sceglie l'isolamento e non serve all'economia generale, secondo la volontà di Dio, per il bene comune, e invece compie la propria volontà di autocompiacimento, come potremo, divisi e disgiunti, conservare l'unità e il

⁵⁹ Cf. P. SCAZZOSO, *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio*, pp. 324-325.

⁶⁰ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Homilia in Psalmum 44*, PG. 29, col. 397.

⁶¹ Cf. Gv 15, 5: «Io sono la vite, voi i tralci. Come membra di Cristo ben provviste di carica energetica attinta dai precetti del Signore o munite dei carismi dello Spirito Santo secondo la dignità del capo, che è Cristo»; cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole morali* 80 (3), ed. UTET / De Agostini, p. 202.

⁶² Cf. A. MAYER, *Ecclesial Communion: The Letters of St. Basil the Great Revisited*, "International Journal for the Study of the Christian Church" III (2013), p. 235.

⁶³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole morali* 20 (736 c9), ed. UTET / De Agostini, p. 122.

⁶⁴ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole morali* 21, 1 (739), ed. UTET / De Agostini, p. 123.

⁶⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Epistolae* 93.

⁶⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole morali* 80, 22 (868 c), ed. UTET / De Agostini, p. 180.

⁶⁷ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole morali* 21, 3 (740 c), ed. UTET / De Agostini, p. 123; P. J. FEDWICK, *St. Basil Great and the Christian ascetic life*, p. 164.

servizio delle membra o la sottomissione nei confronti del nostro capo che è il Cristo? Non sarà possibile né rallegrarsi con chi è glorificato, né soffrire con chi soffre, se si vive separati, non potendo ciascuno capire, com'è naturale, ciò che avviene al prossimo»⁶⁸.

L'ascesi stessa ha dunque secondo Basilio una dimensione essenzialmente ecclesiale; senza il supporto dei misteri divini, come il Battesimo e l'Eucarestia, e il sostegno carismatico della comunità, non è possibile né conseguire la perfezione personale, né esprimere e vivere in pienezza il dono e il comandamento del Signore.

Secondo l'analisi di Lisa Cremaschi, nelle *Regole ampie 7* si intrecciano nel testo la critica della vita solitaria e l'esposizione dei motivi a favore della vita comune. L'andamento del discorso è il seguente: 1) è impossibile un'autarchia a livello di esigenze materiali; 2) la vita solitaria è in contraddizione con la legge dell'amore perché è orientata alla ricerca del solo beneficio personale; 3) nella solitudine non è possibile la correzione fraterna e dunque il riconoscimento del proprio peccato; 4) la vita comune consente l'adempimento di un maggior numero di comandamenti; 5) nella vita comune i cristiani mostrano la comune appartenenza al corpo di Cristo; 6) vivendo insieme è possibile la condivisione dei carismi; 7) la vita comunitaria rende più facile la vigilanza evangelica; 8) nella vita solitaria è presente il grande pericolo dell'autocompiacimento; 9) la vita comunitaria rende possibile la pratica dei comandamenti; 10) a conclusione viene evocata a modello la comunità primitiva di Gerusalemme⁶⁹.

La studiosa aggiunge che la stessa immagine paolina del corpo ricorre significativamente nel testo di Basilio *De Spiritu sancto*, riferita alla Chiesa intera: «Noi tutti siamo membra gli uni degli altri, avendo tuttavia carismi diversi secondo la grazia di Dio che ci è stata data» (cf. Rm 12, 5-6). Per

⁶⁸ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie 7* (PG 31, coll. 929 c), ed. UTET / De Agostini, p. 210.

⁶⁹ Cf. L. CREMASCHI, BASILIO DI CESAREA, *Le Regole*, p. 99; S. G. KLIMAS, *Koinônia - wspólnota z Bogiem i braćmi*, pp. 61-62.

questo «l'occhio non può dire alla mano: “non ho bisogno di te” né la testa ai piedi: “non ho bisogno di voi”» (1 Cor 12, 21), ma tutte le membra allo stesso modo formano il corpo di Cristo nell'unità dello Spirito e si rendono reciprocamente i servizi necessari secondo i carismi ricevuti. Dio infatti ha disposto le membra nel corpo, ciascuna come ha voluto.

Le membra tuttavia hanno identica sollecitudine le une per le altre secondo la comunione nello Spirito, essendovi tra di esse vicendevole compassione. Perciò, «se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui» (1 Cor 12, 26)" (*De Spiritu sancto* 26, 61, ed. Pruche, p. 470).

Al medesimo testo paolino fa appello Basilio nell'*Epistola* 243 per supplicare i vescovi di Italia e di Gallia a venire in aiuto delle chiese d'Oriente. «Il Signore nostro Gesù Cristo – scrive – volendo che tutta la Chiesa di Dio fosse chiamata suo corpo e indicando tutti noi, a uno a uno, agli altri come membra di questo corpo, ha concesso anche a noi tutti di essere uniti tutti gli altri secondo l'armonia che deve regnare tra le membra ... Poiché dunque la testa non può dire ai piedi: “Non ho bisogno di voi” (1 Cor 12, 21), neppure voi vorrete respingerci; anzi vi dorrete delle tribolazioni a cui fummo sottoposti» (*Epistola* 243, 1, ed. Courtonne III, p. 68). Il ricorso a 1 Cor 12 serve a giustificare l'esistenza di diverse classi di monaci all'interno della comunità⁷⁰.

Nelle *Regole brevi* 85 troviamo un'altro passo significativo a riguardo dell'idea dell'unità spirituale della comunità come Chiesa di Dio. Alla domanda: «Va bene avere qualcosa di proprio nella fraternità?» Basilio risponde:

«Ciò è contrario alla testimonianza che è resa negli Atti a coloro che avevano creduto. Troviamo scritto: “Nessuno diceva suo ciò che gli apparteneva” (At 4, 32). Se dunque uno dice suo qualcosa, si rende estraneo alla Chiesa di Dio e all'amore

⁷⁰ Cf. L. CREMASCHI, *BASILIO DI CESAREA, Le Regole*, p. 101-102, n. 177.

del Signore che ci ha insegnato con la parola e con l'opera a dare la nostra vita per gli amici (Gv 15, 13.): quanto più dunque le cose esterne!»⁷¹.

Si noti il passaggio dal termine «fraternità» (*ἀδελφότης*) nella domanda, probabilmente un termine tecnico a indicare la comunità degli asceti, a «Chiesa» (*ἐκκλησία*) nella risposta: il precetto della povertà è imposto dal Signore a tutti i suoi discepoli, è stato praticato da tutti i credenti nella Chiesa apostolica, e si basa sull'essenza stessa della vocazione cristiana. In questo, sostanzialmente, non c'è dunque differenza fra i monaci e i semplici fedeli. In fondo, come possiamo constatare, anche qui, come in tutto l'*Asceticon*, Basilio non riconosce alcun termine tecnico per designare il 'religioso'; l'aggettivo 'monastico' è espressamente respinto (cf. *Regole ampie* 3, 7); le parole 'fratello' o 'asceta' sono rarissime; l'epiteto che conviene è «cristiano», e ricorre abitualmente, anche in casi assai curiosi, come «l'abito che conviene al cristiano» (cf. *Regole ampie* 22)⁷².

È per queste convinzioni profonde che Basilio non designa i suoi monaci se non con il termine di «cristiani»: e la loro stessa separazione dal mondo non si presenta affatto come una secessione dalla comunità ecclesiale: si tratta di questa stessa comunità, estranea al mondo peccatore.

Come dunque non esiste una super-Chiesa, così non esistono dei supercristiani. Ciò non implica, certo, alcun appiattimento, quasi non potessero darsi che comunità mondanizzate e cristiani mediocri. Al contrario: unica è la Chiesa, perché tutta, in tutte le sue articolazioni, chiamata ad essere l'immacolata sposa del Cristo e il corpo animato dall'infinita ricchezza dei carismi dello Spirito; e una sola cosa sono tutti i battezzati, perché tutti

⁷¹ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 85 (PG 31, coll. 1144 a), ed. UTET / De Agostini, p. 340.

⁷² Cf. J. GRIBOMONT, *Obéissance et Evangile selon Saint Basile le Grand*, p. 197.

ugualmente, nelle diverse condizioni in cui vivono, chiamati a realizzare il Vangelo nella sua pienezza e nell'eroica radicalità delle sue esigenze⁷³.

Infine, Basilio pone anche la questione delle possibili espulsioni dalla comunità. Nelle *Regole brevi* 149, rivolgendosi all'insegnamento apostolico di 1 Tm 5, 21 parla prima di «non far nulla secondo la propria inclinazione» e, ricordando 1 Cor. 11, 16 («Se a qualcuno piace di essere contenzioso, noi non abbiamo tale [1180 d] abitudine e neppure le Chiese di Dio»), termina con la sentenza: «costui venga considerato estraneo alla Chiesa di Dio, finché non si emendi»⁷⁴.

Secondo il commentario di U. Neri si tratta qui di temporanea scomunica. Chiaramente qui Basilio riprende il testo di 1 Cor 11, 6 sopra citato («e neppure le Chiese di Dio»), per concludere che chi fa così si comporta in modo difforme dalle Chiese, e se ne rende quindi da sé estraneo, prima ancora di essere dichiarato tale; di fatto qui la Chiesa di Dio è la comunità monastica. D'altra parte, chi è escluso dalla comunione con la comunità cristiana in cui vive, viene tagliato fuori per ciò stesso anche dalla comunione con la Chiesa, presente in quel luogo e realizzata in quella comunità.

Si noti, comunque, come in questo passo di nuovo Basilio, secondo il suo costume, non esiti a qualificare con i medesimi termini la comunità dei credenti e la comunità dei monaci: per Chiesa usa anche la medesima formula: «si rende estraneo alla Chiesa di Dio»⁷⁵.

⁷³ Cf. J. GRIBOMONT, *Saint Basile in Théologie de la vie monastique*, "Théologie" 49 (1961), p. 105; U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 44.

⁷⁴ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 149 (1180 d), ed. UTET / De Agostini, p. 363.

⁷⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 85 (1144 a), ed. UTET / De Agostini, p. 340; U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 455-456.

4.2. La contemplazione di Dio

La contemplazione è un termine classico nella spiritualità cristiana. Nel'antropologia patristica, il termine greco *θεωρία* esprime la capacità dello spirito umano, o meglio della mente, di conoscere la vera natura delle cose: per un cristiano significa 'vedere' la presenza e l'azione di Dio nel mondo, nella vita personale e nelle celebrazioni; riguardo alla percezione della parola vivente di Dio nella Scrittura, nel Nuovo Testamento l'analogo sarà il termine «vera conoscenza» (*γνώσις*). Nella tradizione latina, questa capacità è denotata dal termine *contemplatio*⁷⁶.

La contemplazione mistica⁷⁷ si rivela alla mente dopo il ripristino della salute mentale e attraverso le virtù acquisite il cristiano arriva alla contemplazione di Dio⁷⁸. Basilio insegna che questa conoscenza razionale sarà limitata. Dio si manifesta attraverso le Sue azioni o energie. Affermando di conoscere il nostro Dio nelle Sue energie, non promettiamo di avvicinarci a Lui nella Sua stessa essenza. Perché se le Sue energie scendono fino a noi, la Sua essenza rimane irraggiungibile.

Nel campo della teologia spirituale Basilio svolge un importante ruolo nella formulazione di una distinzione tra l'essenza inaccessibile (*ουσία*) e le sue manifestazioni naturali (*ενεργειαί*)⁷⁹.

La fine del IV secolo in Cappadocia è caratterizzata dalla lotta contro gli insegnamenti errati di Eunomio⁸⁰, secondo il quale era possibile per

⁷⁶ Cf. E. BIANCHI, *Lessico della vita interiore. Le parole della spiritualità*, BUR Saggi, Milano 1999, p. 108.

⁷⁷ Cf. T. MERTON, *Contemplative prayer*, Image Books, New York 1971, p. 75.

⁷⁸ Cf. T. ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente Cristiano*, p. 263.

⁷⁹ Cf. V. LOSSKY, *The Vision of God*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1983, p. 68.

⁸⁰ Cf. R. VAN DAM, *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2003, p. 27.

l'uomo conoscere l'essenza divina⁸¹: la risposta di Basilio fu il lavoro *Contra Eunomium*⁸².

La mente umana è incapace di conoscere tutta la profondità dell'essenza del Signore. Per esprimere l'avvicinamento dell'anima a Dio Basilio usa la tematica delle nozze e l'immagine di essere ferito dall'amore di Dio, elaborata prima da Origene. L'arciere è o il Padre o il Figlio, Il Figlio è naturalmente la freccia, ma diventa anche la ferita che la freccia infligge all'anima. Una sposa ferita da una freccia simboleggia un'anima fedele:

«Quale amoroso desiderio dell'anima è così penetrante e insostenibile come quello che da Dio viene infuso nell'anima purificata da ogni malizia e che con intima sincerità dice: "Ferita d'amore io sono" (Ct 2, 5)? Assolutamente ineffabili, inenarrabili sono i fulgori della divina bellezza: la parola non può dirne nulla, l'udito non può accoglierne nulla. Se anche li chiami splendori della stella mattutina, o anche chiarore lunare e luce del sole, tutto è indegno al confronto di quella gloria, e, paragonato con la luce verace, è più lontano da essa di quanto non lo sia una notte profonda, triste e senza luna, da un limpidissimo meriggio. Questa bellezza – invisibile agli occhi della carne, e afferrata soltanto dall'anima e dalla mente (*μόνη διανοία*) – se mai illuminò qualcuna dei santi, lasciò anche in essi, intollerabile, il pungolo del desiderio dell'amore ed essi, inquieti nella vita di quaggiù, dicevano: "Ahimè, lungo si è fatto il mio esilio". (Sal 119, 5) "Quando verrò e apparirò al cospetto di Dio?" (Sal 41, 3) E ancora: "Andarmene ed essere con Cristo, ciò sarebbe molto meglio" (Fil 1, 23.); e: "Ha sete l'anima mia del Dio forte, vivente" (Sal 41, 3.) e: "Ora lascia, Signore, che il tuo servo se ne vada" (Lc 2, 29). Poiché sopportavano a fatica come un carcere, questa vita, così, irrefrenabili erano gli impeti di coloro la cui anima era stata toccata dal desiderio di Dio. Ed essi, insaziabili di contemplare la divina bellezza, pregavano perché tale contemplazione delle delizie del Signore si estendesse a tutta la vita eterna»⁸³.

Nel testo menzionato all'inizio Basilio menziona Ct 2, 5 («Ferita d'amore io sono»), la frase biblica commentata già da Origene (*Homilia in Canticum* II, PG 13, 54 c). È Lui che provoca questa ferita: come spiega più estesamente Origene, «l'anima è mossa dall'amore e dal desiderio celeste

⁸¹ Cf. E. CAVALCANTI, *L'esperienza di Dio nei Padri Greci. Il trattato "Sullo Spirito Santo" di Basilio di Cesarea*, Edizioni Studium, Roma 1984, p. 61.

⁸² Cf. M. DEL COGLIANO, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names*, Brill, Boston 2010, p. 135.

⁸³ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie 2* (PG 31, coll. 909 c - 912 a), ed. UTET / De Agostini, pp. 199-200; cf. V. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1976, p. 33.

quando, avendo visto la bellezza e lo splendore del Verbo di Dio, ne ama la bellezza, e ne riceve come un dardo e una ferita d'amore» (Origene, *In Canticum, prologus*, PG 13, 67 b)⁸⁴. La stessa idea, di chiara ispirazione origeniana, ritorna nelle omelie sui salmi: «Le tue frecce sono acute» (Sal 44, 6). Da questi dardi sono colpite le anime che hanno accolto la fede e che dicono di ardere del sommo amore di Dio, come la sposa: «Io sono ferita dall'amore» (Ct 2,5).

«Inenarrabile e ineffabile la bellezza del Verbo, lo splendore della sapienza, la forma di Dio nella sua immagine. Beati quindi coloro che amano contemplare quella vera bellezza. Essi infatti sono come ad essa congiunti attraverso l'amore e, amando l'amore celeste e beato, si dimenticano dei parenti e degli amici, si dimenticano della casa e di ogni bene, sono dimentichi pure di ogni necessità corporale, come il mangiare e il bere, e sono legati soltanto a questo amore divino e puro» (*Homilia in Ps. 41*, 6, PG 29, 401 c-404 a).

Simile pensiero incontriamo anche in Gregorio di Nissa: «Dice infatti: "Io sono ferita dall'amore" (Ct 2, 5). Con queste parole la sposa indica la freccia profondamente conficcata nel suo cuore. Ora, colui che ha scagliato la freccia è l'amore; ma dalla sacra Scrittura abbiamo appreso che Dio è amore» (cf. 1 Gv 4, 8).

«Dio che invia la sua freccia scelta, il Dio unigenito, a quelli che sono salvati ... Bella e dolce ferita, grazie alla quale la vita si diffonde dentro di noi, entrando attraverso l'apertura prodotta dalla ferita, quasi fosse una porta di ingresso! Non appena la sposa ha ricevuto la ferita dell'amore, il colpo della freccia si è trasformato in gioia nuziale» (*In Canticum IV*, Langerbeck, pp. 127-128)⁸⁵.

⁸⁴ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 279.

⁸⁵ Cf. L. CREMASCHI, *BASILIO DI CESAREA, Le Regole*, n. 78, p. 80.

Parlando di misticismo in quanto tale, Basilio il Grande non lo intende come peculiare esperienza mistica, e non parla della percezione di gioia indicibile⁸⁶, ma intende la comprensione della contemplazione più come una via⁸⁷ di perfezionamento del cristiano⁸⁸.

A riguardo della terminologia utilizzata da Basilio, possiamo dire che è la definizione in uso in quel periodo della parola contemplazione (*θεωρία*)⁸⁹, usata da Basilio nella sua opera *De Spiritu Sancto*, aggiungendo l'aggettivo «spirituale» (*πνευματική*). Basilio usa alcuni sinonimi di contemplazione, che indicano la semplicità dell'atto contemplativo, intendendo i momenti che precedono la visione reale, cioè «guardare in alto» (*ἀναβλέπειν*), «fissare lo sguardo» sull'oggetto (*ἐνατενίζειν*). Quindi per Basilio, la vera contemplazione non è discorsiva, ma intuitiva⁹⁰.

L'oggetto della contemplazione spirituale è la saggezza divina nascosta in tutta la creazione⁹¹. Seguendo l'esempio dei libri biblici sapienziali, il santo cerca di dimostrare che la saggezza umana consiste nella capacità di scoprire la 'saggezza' che opera nel mondo e 'glorifica Dio' (*διόρασις*), che è un riflesso della saggezza del Creatore, saggezza che si manifesta nel mondo

⁸⁶ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile*, p. 37.

⁸⁷ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 16 (960 ab): «Mosè ricevette la legge con lungo digiuno e assidua preghiera, e udì le parole di Dio come se qualcuno parlasse a un suo amico. Elia fu fatto degno della visione di Dio, quando anche egli giunse alla stessa misura di temperanza. E che dire di Daniele? In che modo pervenne alla visione di quelle cose straordinarie? Non fu forse dopo il ventesimo giorno di digiuno? E in che modo i tre fanciulli estinsero la forza del fuoco? Non fu forse per mezzo dell'astinenza? E tutto il modo di vivere di Giovanni aveva ricevuto il suo impulso dall'astinenza. A partire da questa il Signore pure ha cominciato a manifestarsi. Non intendiamo, evidentemente, per astinenza l'astensione completa dai cibi, poiché questo sarebbe una specie di violento dissolvimento della vita: intendiamo invece quell'astensione da ciò che piace, istituita per la purificazione del sentire carnale, a vantaggio della vita secondo la pietà», ed. UTET / De Agostini, pp. 226-227.

⁸⁸ Cf. P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de St. Basile de Cesaree*, p. 309.

⁸⁹ Cf. E. BIANCHI, *Lessico della vita interiore*, p. 108.

⁹⁰ Cf. S. RENDINA, *La contemplazione negli scritti di S. Basilio Magno*, p. 6.

⁹¹ Cf. T. ŠPIDLIK, "L'Idéal du monachisme Basilien" in P. J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1981, p. 370.

visibile, a cui non manca neanche il più piccolo dettaglio, in modo che possa essere apertamente proclamata creatura di Dio⁹².

La contemplazione presuppone la completa purificazione interiore del cristiano. A questo proposito, non vi è alcuna differenza significativa tra i diversi gradi⁹³ della contemplazione basiliana. Il motivo è che la purezza per Basilio è essenzialmente morale, non intellettuale. L'idea non è nuova e Basilio probabilmente l'ha tratta dalla formula di Origene: (*πράξις γὰρ θεωρίας ἀνάβασις*)⁹⁴: la contemplazione è raggiungibile attraverso la 'pratica', che include sia l'aspetto negativo della liberazione dalle passioni sia l'aspetto positivo della realizzazione delle virtù⁹⁵.

La purificazione è condizione necessaria alla contemplazione e deve arrivare al cuore⁹⁶, poiché è da qui che proviene ogni movimento disordinato, essendo il cuore come l'occhio dell'anima⁹⁷: se non è puro, non vede⁹⁸. È

⁹² Cf. T. ŠPIDLIK, I. GARGANO, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, p. 103.

⁹³ Cf. B. SESBOÛÉ, *Saint Basile et la Trinité*, Mame, Paris 1998, p. 86, sostiene che, secondo gli insegnamenti di Basilio, ci sono due fonti della rivelazione attraverso le quali l'uomo può contemplare Dio: la rivelazione naturale (*διὰ τῶν ποιημάτων*), data all'uomo nella contemplazione della natura creata, che rivela l'idea del Creatore e la conoscenza di Dio attraverso la conoscenza di sé; e la Rivelazione Divina (*ἐκ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ*), data attraverso gli insegnamenti della Chiesa espressi nella Scrittura e nella Tradizione e sotto la guida dello Spirito Santo.

⁹⁴ Cf. R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, 2nd ed., Gregorian University Press, Roma 1967, p. 87, il quale dimostra che al tempo di Origene, ci sono due definizioni classiche: 1) *οὔτε γὰρ πράξις οὔτε θεωρία ἀνευ θατέρου*, senza l'azione non c'è la contemplazione e senza la contemplazione non c'è l'azione. 2) *πράξις γὰρ θεωρίας ἀνάβασις*, attraverso il lavoro su noi stessi ci eleviamo alla contemplazione.

⁹⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 37 (1013 a): «Così di è possibile anche non distrarre la nostra anima, se cioè in ogni operazione chiediamo a Dio il successo nel nostro lavoro e rendiamo grazie a colui che ci ha dato la forza di agire, custodendo il proposito di essergli graditi, come è stato detto prima. Perché altrimenti, se le cose non stanno così, come si possono mettere insieme quelle due parole dell'Apostolo: "Pregate incessantemente", e: "Abbiamo lavorato giorno e notte?"» ed. UTET / De Agostini, p. 254.

⁹⁶ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 280 (1280 b): «Chi è puro di cuore? Chi non disprezza il comandamento di Dio, lo omette e lo trascura», ed. UTET / De Agostini, p. 419.

⁹⁷ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Homilia in Psalmum* 33: «Non solo la rabbia, ma anche il desiderio, la timidezza e l'invidia confondono l'occhio dell'anima, e in generale tutte le passioni causano confusione e confondono l'intuito spirituale. E proprio come un occhio annebbiato non può vedere correttamente un oggetto, così non è possibile iniziare a conoscere la verità con un cuore confuso», PG. 29, col. 357.

⁹⁸ Cf. S. RENDINA, *La contemplazione negli scritti di S. Basilio Magno*, pp. 34-35.

quindi importante avere un cuore puro che è in grado di contemplare Dio e ottenere la beatitudine⁹⁹.

L'organo di contemplazione di Dio per Basilio il Grande è il senso spirituale¹⁰⁰, *voũς*¹⁰¹, è ciò che è bello nell'uomo, è una certa 'parte di Dio' in noi. L'attività del *voũς* in noi porta alla conoscenza della verità e quando è puro o libero dal peccato e nulla lo distrae¹⁰², allora è in grado, entro i propri limiti, di comprendere le cose divine mediante la potenza della grazia dello Spirito Santo¹⁰³.

4.3. Il ruolo di Gesù Cristo nella vita spirituale dell'cristiano

Possiamo trovare lo schema principale della cristologia dell'*Asceticon* nel *Proemio* per le *Regole Ampie*, che è allo stesso tempo *Proemio* per tutto il *Grande Asceticon*¹⁰⁴. Cristo è presentato da Basilio come il Salvatore, «che

⁹⁹ Cf. M. GIRARDI, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura*, p. 246.

¹⁰⁰ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Epistolae* 8 (12): «[Che] il nostro Creatore, Dio, ha reso i criteri naturali non bisognosi di essere insegnati. Nessuno infatti insegna alla vista a percepire colori o forme, e neppure all'udito i rumori o le voci, e neppure all'odorato i vapori profumati o fetidi, e neppure al gusto succhi e sapori, e neppure al tatto oggetti morbidi e duri, o caldi e freddi. Così neppure alla mente si potrebbe insegnare a percepire gli oggetti intelligibili», ed. Paoline, pp. 82-83.

¹⁰¹ Cf. T. ŠPIDLIK, I. GARGANO, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, p. 104, dimostrano che, per Platone, l'intelletto (*voũς*) è in grado di conoscere ciò che è spirituale solo attraverso la sua affinità con l'universo superiore. Questa posizione ovviamente non è del tutto coerente con l'insegnamento della Bibbia sulla trascendenza divina, ma d'altra parte non era facile per i Padri rifiutare le nozioni convenzionali del tempo: dicevano che la mente umana o l'intelletto (*voũς*) sono simili al divino e divini, che sono l'organo che vede Dio nel creato.

¹⁰² Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 8 [940 b]: «La mente, a causa di ciò, rimane come seppellita in un pantano e l'anima è necessariamente resa incapace di vedere Dio e non è scossa dalla brama delle celesti bellezze e dei beni che secondo le promesse sono tenuti in serbo per noi. Poiché non ci è possibile giungere a possederli se un desiderio intenso e libero da distrazioni non ci porta a pregare di ottenerli e non ci rende lieve la fatica nella ricerca di conseguirli», ed. UTET / De Agostini, p. 215.

¹⁰³ Cf. S. RENDINA, *La contemplazione negli scritti di S. Basilio Magno*, pp. 34-35.

¹⁰⁴ Cf. J. NAUMOWICZ, Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŻM 6, Kraków 2011, p. 45.

ha dato se stesso per i nostri peccati»¹⁰⁵ (Cf. Tt 2, 14), un sacrificio che dovrebbe obbligare i cristiani alla cura delle anime proprie e alla lotta per il futuro, a gloria di Dio e del suo Cristo e dell'adorabile e Santo Spirito¹⁰⁶. Il tempo presente è considerato da Basilio, secondo 2 Cor 6, 2, come «tempo di conversione dalla via malvagia», «l'era della penitenza» e «l'era della pazienza», quando Dio è aiuto di coloro che si convertono. Dopo inizierà «l'era della retribuzione» e «l'era della consolazione», quando Dio sarà terribile inquisitore delle azioni, delle parole e dei pensieri umani¹⁰⁷.

Cristo dell'«era della penitenza» e dell'«era della pazienza» è paziente con gli uomini e quindi ora «traiamo profitto dalla [Sua] longanimità»¹⁰⁸ (Cf. Mt 25, 46). A quel Cristo paziente, che adesso ci chiama nel suo regno celeste, i cristiani devono avvicinarsi con l'obbedienza, che si realizza «secondo la consuetudine della vita per volgerci alla perfezione del Vangelo»¹⁰⁹. Cristo ci chiama all'osservanza di tutti precetti¹¹⁰, perchè sono «tutti necessari per ottenere la salvezza»¹¹¹.

Basilio distingue tre disposizioni d'animo di fronte alla necessità di ubbidire: degli schiavi (si teme il castigo e perciò si evita il male), dei mercenari (si adempie ai precetti per il vantaggio che ce ne proviene) e dei figli (a motivo del bene in sé e per amore verso colui che ci ha dato la legge, con letizia per essere stati fatti degni di servire a un Dio tanto glorioso e

¹⁰⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie. Proemio* (889 b), ed. UTET / De Agostini, p. 189.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie. Proemio* (892 a), ed. UTET / De Agostini, p. 189.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie. Proemio* (892 b), ed. UTET / De Agostini, p. 190.

¹¹⁰ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie. Proemio* (892 b), ed. UTET / De Agostini, p. 190.

¹¹¹ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie. Proemio* (893 b), ed. UTET / De Agostini, p. 191.

buono)¹¹². Quest'ultima disposizione d'animo, chiamata da Basilio anche «il servizio reso per amore»¹¹³, è ritenuta il giusto atteggiamento, perchè conduce i credenti alla pietà, alla vita di raccoglimento, distaccata dagli affari del mondo, al fine di custodire i dogmi evangelici¹¹⁴. «La disposizione d'animo dei figli» conduce il cristiano alla perfetta osservanza dei precetti di Dio («l'uomo di Dio perfetto»¹¹⁵), perchè questo tipo d'osservanza dei comandamenti purifica l'uomo «fino a giungere alla misura dell'età della pienezza del Cristo»¹¹⁶.

Basilio insiste sulla necessità della azione preveniente di Dio: come nessuna opera umana può di per sé purificarci dal peccato, avendo bisogno prima di tutto della misericordia di Dio e del sangue di Cristo¹¹⁷, così solo «secondo il potere che ci è stato dato da lui»¹¹⁸ possiamo imitare Dio e i suoi santi, e avere la capacità di conseguire il compiacimento di Dio.

¹¹² Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie. Proemio* (896 b), ed. UTET / De Agostini, p. 192. Come nota U. Neri, *Ibid.*, p. 277, è questo l'unico testo in cui Basilio espone la dottrina classica dei tre gradi della vita spirituale (schiavi, mercenari, figli) in modo completo. Però ma non mancano nell'*Asceticon* chiari accenni altrove: p.es. *Regole Brevi* 10 (1088 bc); 163 (1188 c - 1189 a). Questa dottrina dei tre gradi sarà poi sviluppata da MASSIMO CONFESSORE, *Mystagogia*, 709 d - 712 a: «incipienti, proficienti, perfetti: cioè schiavi, mercenari e figli. Gli schiavi [...] per timore, i mercenari [...] per desiderio, i figli invece [...] per intima propensione e disposizione al bene).

¹¹³ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie. Proemio* (897 a), ed. UTET / De Agostini, p. 192.

¹¹⁴ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie. Proemio* (900 ab), ed. UTET / De Agostini, p. 194.

¹¹⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie. Proemio* (900 b), ed. UTET / De Agostini, p. 194; cf. Mt 5, 48.

¹¹⁶ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie. Proemio* (900 b); cf. Ef 4, 13.

¹¹⁷ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 271: «Dico "in questo modo", non certo perché esso basti per sé a purificare, poiché, prima di tutto, c'è invece bisogno della misericordia di Dio e del sangue di Cristo: in esso anche di tutti gli altri peccati abbiamo la redenzione, se per ciascuno facciamo frutti degni della penitenza», ed. UTET / De Agostini, p. 414 (cf. Ef 1,7; Lc 3, 8).

¹¹⁸ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole morali* 27: «Non dobbiamo conformarci a coloro che sono estranei alla dottrina del Signore: dobbiamo invece imitare Dio e i suoi santi, secondo il potere che ci è stato dato da lui», ed. UTET / De Agostini, p. 126.

Come dunque le nostre opere buone non sono che l'esercizio di potenze già in precedenza seminate in noi da Dio¹¹⁹, e la legge di Cristo è stata data «in aiuto» (*εἰς βοήθειαν*)¹²⁰, così se non ci purifica prima il dono gratuito del sangue del Cristo, a nulla vale la penitenza, ed è impossibile fare frutti degni di essa. Solo dopo «la purificazione dei peccati mediante il sangue di Cristo», si riceve la facoltà e la forza di piacere a Dio¹²¹.

Il vescovo di Cesarea di Cappadocia spiega anche che questi germi naturali del bene dei quali ha parlato nella *Regola ampia 2* possono essere trascurati dagli uomini¹²². Come si evince dai testi delle *Regole ampie 2* e *Regole brevi 75* Basilio ricorre all'impiego del termine «*logos spermatikòs*», ragione seminale. Esso deriva dalla filosofia stoica: il termine indica il seme, che si trova nell'uomo perché donatogli da Dio, del *logos* universale, che si riassume nel Figlio di Dio. Successivamente, questo termine può essere riscontrato nella apologetica cristiana del II secolo. Adattando questo termine stoico Basilio insegna dunque che poiché Dio è la somma bontà e la somma

¹¹⁹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie 2*: «Bisogna in ogni modo sapere che si tratta qui di un'opera unica, ma che in potenza compie e comprende in sé ciascun comandamento. Il Signore infatti dice: “Chi mi ama osserverà i miei comandamenti” (Gv 14, 15); e ancora: “Da questi due comandamenti dipendono tutta la legge e i profeti”(Mt 22, 40)», ed. UTET / De Agostini, p. 197.

¹²⁰ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie 3*: «Abbiamo già detto sopra come la legge coltivi e nutra quelle potenze che vengono immesse in noi germinalmente. Ma poiché ci è stato comandato di amare il prossimo come noi stessi, cerchiamo di capire se noi abbiamo ricevuto da Dio anche la potenza di adempiere questo comandamento», ed. UTET / De Agostini, p. 203.

¹²¹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi 10*: «Abbia piena certezza di ricevere la purificazione dai peccati mediante il sangue di Cristo, nella grandezza della pietà e nel gran numero delle misericordie di Dio (cf. Sal 50, 3) che dice: “Anche se i vostri peccati fossero come porpora, li renderò bianchi come neve; se fossero come scarlatto, li renderò bianchi come lana”. E, a questo punto, ricevuta la facoltà e la forza di piacere a Dio [...]», ed. UTET / De Agostini, p. 310.

¹²² Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi 75*: «Che poi anche le cose cattive nascano da noi stessi, lo mostra chiaramente il Signore: “Dal cuore – dice – procedono i pensieri malvagi” (Mt 15, 19). Questo accade a coloro che, per incuria, lasciano incolti i germi naturali del bene, secondo quanto è detto nei Proverbi: “Come un campo è l'uomo stolto, e come una vigna l'uomo che manca di intelletto. Se lo lasci, diverrà deserto e si riempirà tutto di erbe, e diviene abbandonato” (Prov. 24, 30)», ed. UTET / De Agostini, p. 335-336.

virtù, nell'uomo si trova, in connessione con il germe del *logos*, anche il germe del bene e della virtù¹²³.

Basilio insiste sulla principale verità della soteriologia cristiana (cf. 1 Gv 1, 9; 2, 1-2; 1 Cor 5, 7; Col 1, 14; Tt 2, 11) che recita: «Dio, mandando nel mondo il suo Figlio unigenito per la remissione dei peccati umani, li ha già rimessi a tutti»¹²⁴. Da parte di Dio, dunque, il perdono è già stato totale e precede non solo il nostro pentimento, ma il nostro stesso peccato. Poiché Dio ha già rimessi a tutti i peccati, è necessario che adempiamo quanto viene detto sulla penitenza. Facendo riferimento a Ef 5, 51, Basilio parla qui della dottrina dell'ubbidienza, sempre riportata alla Parola come a sua giustificazione e radice¹²⁵.

A proposito di questa dottrina Umberto Neri nota che in Basilio ogni pensiero, ogni ragionamento che non sia convalidato dalla testimonianza della Scrittura sia proprio dei figli dell'ira e merita quindi condanna, perché è un'altezza che si innalza contro la conoscenza di Dio, e un «intelletto che non si lascia imprigionare per ubbidire al Cristo»¹²⁶. Partendo dalle parole di Gesù note da Gv 14,15, 15,12, Basilio spiega che l'obbedienza al Cristo si realizza nell'amore verso Dio e verso i fratelli:

«Chi ama il Signore, ama di conseguenza anche il prossimo. “Chi mi ama – ha detto il Signore – osserverà i miei comandamenti”. E: “Questo è il mio comandamento che vi amiate gli uni gli altri, come io ho amato voi”. A sua volta, poi, chi ama il prossimo soddisfa l'amore verso Dio poiché il Signore riceve come rivolta a sé questa benevolenza»¹²⁷.

¹²³ Cf. C. MORESCHINI, *Introduzione a Basilio il Grande*, serie: *Letteratura cristiana antica - Nuova serie*, vol. 9, ed. Morcelliana, Brescia 2005, p. 99.

¹²⁴ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 12, ed. UTET / De Agostini, p. 310.

¹²⁵ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 1, p. 306-307.

¹²⁶ Cf. U. NERI, *Introduzione*, Basilio, *Opere ascetiche*, ed. UTET / De Agostini, p. 33-34; Cf. *Regole brevi* 269, cf. Gv 10, 5; Ef 2, 3; 2 Cor 10, 4.

¹²⁷ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 3 (PG 31, col. 917 c), ed. UTET / De Agostini, p. 204.

Questa esposizione dei precetti capitali dell'amore di Dio e del prossimo si colloca nel chiaro disegno compositivo delle *Regole ampie*, che si evidenzia da sé: la premessa sui comandamenti di Dio e il loro ordine (*Regola ampia 1*), l'esposizione dei precetti capitali dell'amore di Dio e del prossimo (*Regole ampie 2-3*), il timore di Dio (*Regola ampia 4*), la «non distrazione» come condizione fondamentale di una seria vita cristiana (*Regola ampia 5*), la vita solitaria e quella cenobitica (*Regole ampie 6-7*), la dottrina sulla rinuncia (*Regole ampie 8-9*), i vari generi di persone che vogliono consacrarsi al Signore (*Regole ampie 10-15*) e poi – in una successione meno rigorosa – le virtù, gli ordinamenti, i modi, le strutture e i problemi tipici della vita cenobitica (*Regole ampie 16-55*)¹²⁸.

L'obbedienza dei cristiani al Cristo viene esplicitata da Basilio nella singolare formula della *Regola ampia 43*. Ai preposti delle comunità cenobitiche, ma anche a tutti i cristiani, Basilio ricorda l'esempio di umiltà nell'amore di Cristo, l'esempio che viene dalle opere e che è più efficace, per ammaestrare, di qualsiasi discorso:

«Se infatti la regola del cristianesimo consiste nell'imitazione di Cristo, nella misura dell'incarnazione, conforme alla chiamata di ciascuno, allora coloro cui è affidata la guida di molti devono, con la loro mediazione, far progredire i più deboli in questa assimilazione al Cristo, come dice il beato Paolo: "Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo" (cf. 1 Cor 11,1)»¹²⁹.

Riferendosi al testo di 1 Cor, Basilio si rivolge qui al mistero dell'incarnazione di Cristo come a una norma specifica della vita cristiana. «nella misura dell'incarnazione» (ἐν τῷ μέτρῳ τῆς ἐνανθρωπήσεως) diventa così una formula singolare e stupenda, conforme a tutto il sistema teologico-spirituale di Basilio: la misura e la regola del Cristianesimo è che ci si conformi pienamente all'incarnazione, cioè al mistero del Verbo per noi

¹²⁸ Cf. U. NERI, *Introduzione*, Basilio, *Opere ascetiche*, ed. UTET / De Agostini, p. 17.

¹²⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie 43* (PG 31, coll. 1028 c), ed. UTET / De Agostini, p. 262.

umiliato e fatto ubbidiente fino alla morte, che si diventi, in altre parole, così perfetti imitatori del Cristo da continuarne in noi il mistero personale, tanto che da parte nostra, dopo san Paolo apostolo, si possa dire: «siate miei imitatori come io lo sono di Cristo»¹³⁰.

Sequendo il pensiero di 1 Cor 11, 1 Basilio insegna che i cristiani devono imitare Dio e i suoi santi¹³¹ e le assemblee che si riunivano intorno al Signore nostro Gesù Cristo¹³². Modello di imitazione di Cristo era per Basilio l'apostolo Paolo, che «aveva facoltà di vivere del Vangelo» (cf. 1 Cor 9, 14) e che lavorava giorno e notte con fatica e con pena, non perché non ne aveva potere, ma per proporre ai fedeli un modello da imitare (cf. 2 Tes 3, 8)¹³³. Nell'*Asceticon*, rispondendo alle domande dei frati, Basilio pone *in primis* il doppio precetto d'amore sulla sequela di Cristo, come prima e fondamentale esigenza posta da Cristo a tutti i suoi sequaci di tutti i tempi. L'amore di Dio che si realizza nel totale rifiuto di tutto ciò che conduce al peccato, e l'amore verso il prossimo sono da considerarsi sempre una necessità per qualsiasi comunità cristiana. Questa doppia legge d'amore costituisce secondo Basilio il precetto fondamentale, sia per una comunità cenobitica, sia per la cellula della Chiesa locale, perché in fondo sequendo Cristo in amore si realizza la Chiesa evangelica¹³⁴.

Colui che regge queste norme sulla verità della vita secondo il Vangelo (cf. *Regole brevi proem.*) è la persona di Gesù Cristo, che da Basilio viene presentato nell'*Asceticon* nell'ottica degli apostoli Giovanni e Paolo. Secondo

¹³⁰ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, ed. UTET / De Agostini, p. 300.

¹³¹ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 34, ed. UTET / De Agostini, p. 247 (cf. *Act.* 4, 35); cf anche *Regole morali* 27.

¹³² Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 40, ed. UTET / De Agostini, p. 258.

¹³³ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 121, ed. UTET / De Agostini, p. 352; BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 207, ed. UTET / De Agostini, p. 385 (cf. Ef 4, 28).

¹³⁴ Cf. J. GRIBOMONT, *Suivre le Christ dans les écrits ascétiques de saint Basile*, in: *Evangile et l'Eglise, Melanges*, vol. 2, Abbaye de Bellefontaine 1984, pp. 415-416. Sullo sfondo comunitario della Chiesa come luogo dove si realizza in un modo pratico l'idea della comunità ecclesiastica cf. O. DRUZHININA, *The Ecclesiology of St. Basil the Great*, pp. 147-175.

Basilio Cristo si rivela come unico capo della Chiesa, é Lui che dobbiamo imitare, perché la regola del Cristianesimo consiste nell'imitazione del Cristo nella misura dell'incarnazione e il disaccordo all'interno della Chiesa é indice di allontanamento da Lui. Nell'*Asceticon* si rileva anche che un classico atteggiamento cristiano verso Cristo è la sicurezza delle sue parole per chi crede.

4.4. La vita nello Spirito

Parlando della vita spirituale dei cristiani, Basilio il Grande propone che il luogo della santificazione cristiana nel culto non sia una dimensione spaziale, ma lo Spirito Santo, che è il luogo-spazio di tutti coloro che lavorano alla propria santificazione e salvezza. Lasciare una vita piena di passioni e ottenere la pace deve servire proprio per avvicinare e rendere attuale¹³⁵ nella vita questo spazio, cioè lo Spirito Santo¹³⁶. Vivere nello Spirito permette al cristiano di avvicinarsi a Dio, dà l'opportunità di acquisire la vera conoscenza di Dio. A causa della caduta, l'uomo ha perso l'opportunità di stare vicino a Dio. Perciò prima l'uomo deve purificarsi moralmente¹³⁷ dal peccato tramite l'ascesi¹³⁸. Soltanto così è possibile la vita nello Spirito che consente all'uomo di ottenere la deificazione.

¹³⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 1 (1081 a): «Chi dunque può pervenire a un tale grado di follia da osare qualcosa da se stesso o addirittura da concepirlo nel pensiero, lui che ha bisogno della guida del santo e buono Spirito per camminare rettamente nella via della verità, ed è cieco quanto al pensiero, alla parola e all'opera e cammina nelle tenebre, senza il sole di giustizia, lo stesso Signore nostro Gesù Cristo, lui che illumina con i suoi comandamenti, come fossero raggi?» ed. UTET / De Agostini, p. 306.

¹³⁶ Cf. P. J. FEDWICK, *St. Basil Great and the Christian ascetic life*, p. 170.

¹³⁷ Cf. S. HILDEBRAND, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, The Catholic University of America Press, Washington 2007, p. 181.

¹³⁸ Cf. B. PRUCHE, *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, Les Éditions du CERF, Paris 1968, p. 196.

Il termine greco *θέωσις* è usato per denotare la verità sul dono dell'uomo, attraverso la grazia di Dio, della più stretta unione ontologica con la vita di Dio, che san Pietro ha chiamato la partecipazione-comunione (gr. *κοινωνία*) alla natura di Dio (2 Piet 1, 4), e molti santi Padri 'diventare Dio' per grazia. Quindi, se parliamo di una persona che, secondo la soteriologia patristica, accetta la pienezza del dono della grazia di Dio e diventa così ontologicamente partecipe della natura di Dio, usiamo il termine deificazione. Fu Clemente d'Alessandria a introdurre il concetto di *θέωσις* nel linguaggio del Cristianesimo. In un primo momento questo termine ha destato qualche sospetto, ma è stato gradualmente accettato, poiché esprimeva bene la condizione dei redenti in Cristo¹³⁹.

In che senso agiamo o viviamo nello Spirito Santo? Riflettendo su questa domanda, Basilio il Grande ha sottolineato l'uso della preposizione 'in' (*εν*), che ha significati diversi, e ha usato un esempio: quando una forma della preposizione 'in' viene usata della potenza (*δύναμις*) si dice che è 'nel' soggetto, se si riferisce invece a una proprietà costante (*ἕξις*) che è 'nel' substrato-portatore, e così altri usi simili. Ma siamo d'accordo che lo Spirito Santo, che rende perfetti gli esseri intelligenti, entra nella loro perfezione come forma. Basandosi su questo, Basilio ritiene possibile affermare che gli esseri dotati di mente (*λογικοί*) sono esseri che partecipano al *Logos* di Dio, e che lo Spirito Santo «contiene una causa formale» (*του είδους λόγον*).

Il santo prosegue dicendo che chiamiamo luce lo Spirito Santo, ma questa è una luce interiore. Sebbene lo Spirito discenda dall'alto, dentro di noi è una capacità di vedere, fa parte della nostra stessa natura. Come nell'occhio sano c'è la capacità di vedere, così è l'azione (*ενέργεια*) dello Spirito Santo nell'anima purificata, proprio come l'apostolo Paolo augura agli

¹³⁹ Cf. B. STUDER, *Divinizzazione*, in: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 1, Genova-Milano 2006, col. 1458-1462.

Efesini (cf. Ef 1, 17-18): di avere gli occhi illuminati dallo spirito della saggezza¹⁴⁰.

Qual è l'azione dello Spirito Santo nella vita di una persona? Come puoi diventarne partecipe? Lo Spirito Santo perdona i peccati¹⁴¹, purifica il corpo nell'ascetismo, mantiene il cristiano nella purezza corporale e spirituale, dà la possibilità di comprendere ciò che l'uomo cerca con tutto il suo essere¹⁴², sana ciò che è ferito dal peccato¹⁴³, dà la forza ai martiri, lacrime ai penitenti, li esorta a osservare i comandamenti¹⁴⁴ e insegna tutte le virtù:

«Il Signore nostro Gesù Cristo ha insegnato: “Se mi amate, osservate i miei comandamenti. E io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore, perché rimanga con voi in eterno, lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere” (Gv 14, 15-17). Finché dunque non osserveremo tutti i comandamenti del Signore e non saremo tali che il Signore possa dire di noi: “Voi non siete di questo mondo” (Gv 15, 19), non aspettiamoci neppure di essere resi degni dello Spirito Santo»¹⁴⁵.

Questo è un insegnamento costante di Basilio, sulla scia del Vangelo: poiché la presenza del demonio preclude la venuta dello Spirito Santo, il mondo è incapace di portarlo in sé¹⁴⁶. Il cristiano invece ha la possibilità di «far spazio allo Spirito Santo» (*πνεῦμα ἅγιον χωρῆσαι*).

¹⁴⁰ Cf. T. ŠPIDLIK, I. GARGANO, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, p. 36.

¹⁴¹ Cf. V. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, p. 157.

¹⁴² BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie Proemio* (900 b): «Che ciascuno dunque sottometta all'esame comune ciò di cui ritiene di avere bisogno. È facile, infatti, che nella laboriosa e accurata indagine di molti si riesca a trovare ciò che è nascosto, poiché certo Dio, secondo la promessa del Signore nostro Gesù Cristo, ci concede di trovare ciò che cerchiamo mediante l'insegnamento dello Spirito Santo e la memoria da lui suscitata», ed. UTET / De Agostini, p. 194.

¹⁴³ Cf. J. GROSS, *La divinization du chrétien d'après les Pères Grecs*, Librairie Lecoffre, Paris 1938, p. 241.

¹⁴⁴ Cf. E. CAVALCANTI, *L'esperienza di Dio nei Padri Greci. Il trattato “Sullo Spirito Santo” di Basilio di Cesarea*, p. 69.

¹⁴⁵ BASILIO DI CESAREA, *Regole brevi* 204 (PG 31, coll. 1217 b), ed. UTET / De Agostini, p. 247.

¹⁴⁶ BASILIO DI CESAREA, *Regole ampie* 5 (920 b): «Ed ha attestato, per contro, come sia impossibile per il mondo accogliere la conoscenza di Dio e far spazio allo Spirito Santo. Dice infatti: “Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto” (Gv 17, 25) e “Lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere (Gv 14, 17)», ed. UTET / De Agostini, p. 205.

Di questa capacità di contenere lo Spirito Santo già aveva più volte parlato Origene, fra l'altro in un testo citato da Basilio stesso in *De Spiritu sancto* (204 c). Basilio spesso ribadisce che solo in coloro che ne sono degni abita lo Spirito, e che esso è «importabile dal mondo» (*ἀχώρητον τῷ κόσμῳ*; cf. *De Spiritu sancto* 168 c). Non si tratta quindi tanto di una separazione fisica, quanto di un farsi stranieri al mondo, a quel mondo che non è capace dello Spirito, mediante un sentire e un agire non-mondani. In fondo, secondo Basilio, la separazione dal mondo non consiste nel venirne fuori fisicamente, bensì nello strappare l'anima dal suo sentire conforme al corpo. Ma come ciò che definisce il mondo è il peccato, così ciò che determina la separazione dal mondo e dalla sua condanna, e quindi la possibilità di partecipare dello Spirito, è l'ubbidienza ai comandamenti del Signore¹⁴⁷.

Lo Spirito Santo permea l'uomo che è completamente aperto alle Sue azioni, portando a compimento la deificazione della sua natura umana. Corpo e anima, pensieri e aspirazioni, sono pieni di Spirito Santo, e così si attua la somiglianza dell'uomo a Dio, non per natura, ma per partecipazione alla vita trinitaria, che è la contemplazione e la santità. Così avviene la vera salvezza dell'uomo, la sua guarigione finale dalla malattia del peccato, che non permetteva all'uomo di stare con Dio. Avviene una trasformazione dalla dimensione corporea dell'essere a una spirituale, rivelando la bellezza del volto di Dio Padre, perché per Basilio il Grande una persona spirituale è quella che non vive secondo la carne, ma è guidata dallo Spirito Santo¹⁴⁸.

In che modo si diventa degni di ricevere lo Spirito santo è detto nelle *Regole brevi* 204. Scrive Basilio nel *De Spiritu sancto*: «Il mondo, cioè la vita schiava delle passioni della carne, non riceve la grazia dello Spirito, così come un occhio ammalato non riceve la luce di un raggio di sole. Ai suoi discepoli, invece, dei quali attesta che hanno purificato la loro vita per mezzo dei suoi

¹⁴⁷ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 461, H. CROUZEL, *Origène*, pp. 392-395.

¹⁴⁸ Cf. BASILIO DI CESAREA, *Homilia de fide* 1.

insegnamenti, il Signore concede di accedere alla contemplazione dei più alti misteri dello Spirito. Dice infatti: “Voi siete già mondi per la parola che vi ho annunziato” (Gv 15,3). Per questo il mondo non può ricevere lo Spirito, perché non lo vede: “Voi lo conoscete, perché dimora presso di voi” (Gv 14,17) Dunque, di colui che il mondo non può contenere e che solo i santi possono contemplare grazie alla purezza del loro cuore, che cosa bisogna pensare, quale sorta di onori attribuirgli? »¹⁴⁹.

L’illuminazione spirituale diventa l’ammaestramento delle Scritture e l’incontenibile ricchezza dei carismi dello Spirito; l’estraniamento dal corpo si compie radicalmente nel battesimo; la gravità di ogni peccato ci è ampiamente mostrata nelle Scritture; chi viola un precetto si fa trasgressore di tutta la legge, perché ogni peccato è mancanza di fede, o disprezzo di Dio; le nostre passioni sono state crocifisse con il Cristo, nel quale ci è data la vera libertà; la nuova e unica legge, che prescrive e proibisce, è il Vangelo; la vera azione retta è l’ubbidienza al Vangelo; il termine del progresso è la pienezza della statura del Cristo; anche le cose umanamente indifferenti sono sottoposte al giudizio della parola di Dio¹⁵⁰.

Attraverso l’amore e l’unità dei cristiani, la comunità cristiana è in grado di contemplare Cristo, attraverso il rifiuto di tutto ciò di negativo che separa l’uomo da Dio. L’essenza dell’ascetismo basiliano consiste nella formazione dell’atteggiamento spirituale del cristiano, sia monaco sia laico, che conduce alla perfezione e alla contemplazione di Dio.

¹⁴⁹ BASILIO DI CESAREA, *De Spiritu sancto* 22,53, ed. Pruche, p. 442; L. CREMASCHI, *BASILIO DI CESAREA, Le Regole*, n. 78, p. 80.

¹⁵⁰ Cf. U. NERI, *Basilio, Opere ascetiche*, p. 32.

Per Basilio la vita spirituale non è l'obiettivo in sé, ma solo un mezzo per comprendere la vita in cielo e diventare come Cristo, ed è il lieto fine della vita terrena dell'uomo.

La concezione di Basilio del 'diventare Dio' presuppone una crescita nella virtù attraverso la separazione dell'anima dalle passioni. Un ruolo significativo nella formazione cristiana lo svolge la comunità cristiana compresa come un luogo in cui il credente compie un passo importante sulla via della scoperta dell'amore di Dio e dell'unione con Lui, purificandosi dalle passioni.

Mediante l'ascetismo avviene un ripristino della salute dell'anima e, attraverso le virtù acquisite, il cristiano si avvicina all'esperienza mistica, cioè alla contemplazione di Dio, entro i limiti della mente umana. La contemplazione determina la completa purificazione interiore del cristiano.

L'organo per la contemplazione di Dio nell'uomo è il senso spirituale, che Basilio il Grande chiama *voûς*, il quale, essendo libero dal peccato e dalla passione, è in grado di comprendere le cose divine nella potenza della grazia dello Spirito Santo, entro i propri limiti. Perché è lo Spirito Santo che permette al cristiano di avvicinarsi a Dio, gli permette di ricevere la vera contemplazione e la conoscenza di Dio, e infine di giungere alla deificazione.

CONCLUSIONI

Avvicinandoci al termine del nostro studio, durante il quale abbiamo tracciato l'ideale di vita cristiana individuato da Basilio nel suo *Asceticon*, riassumiamo ora le considerazioni esposte. Fin dall'inizio eravamo curiosi di conoscere la realtà indicata dall'ideale di vita spirituale contenuto nell'*Asceticon*. Che risposta ci danno in proposito le caratteristiche storiche e teologiche dello stesso *Asceticon*? Quali sono le riflessioni di Basilio nell'*Asceticon* sulla vita del Vangelo? La ricerca di risposte a queste domande ci ha portato a chiarire il primo problema – la domanda di ricerca – cui volevamo dare risposta in questo studio, vale a dire: è vero che le tesi contenute nell'*Asceticon* confermano che l'ideale di vita spirituale descritto da Basilio il Grande è una proposizione universale in senso evangelico, cioè che è possibile per ogni cristiano? L'altro punto che abbiamo messo nel campo di osservazione è stata la seguente questione: secondo Basilio può la pratica dei consigli ascetici contenuti nell'*Asceticon* avere un impatto misurabile sulla vita spirituale dei cristiani?

Uniremo la sintesi delle questioni trattate nella sequenza dei capitoli del nostro studio con l'indicazione delle conclusioni che possono emergere. Nel presentarle, terremo conto anche di alcune questioni specifiche relative alla materia da noi studiata. La ricapitolazione della ricerca presentata consentirà di rispondere a due questioni principali, che sono collegate e riflettono la tesi chiave di questa monografia, cioè che l'ideale della vita spirituale secondo l'ascesi di Basilio il Grande è un ideale evangelico, quindi praticabile da ogni cristiano nella sua vita; e al tempo stesso di mostrare l'attualità del problematica della vita spirituale descritta da Basilio il Grande nell'*Asceticon* alle soglie del terzo millennio del Cristianesimo.

A. Considerazioni conclusive

1. Dal mandato della Chiesa – l'*Asceticon* come correzione dell'asceti eterodossa

Basilio maturava la sua concezione del Cristianesimo nel frastono delle diverse eteroprassi ascetiche del IV secolo. Un fattore importante nella sua concezione della vita cristiana è costituito anche dalle congiunturali conversioni di massa del IV secolo e dalla comparsa di pseudo-cristiani come effetto di esse.

In Asia Minore, negli anni 40-70 del IV secolo, molti erano ancora i seguaci di Ario e nel contesto del monachesimo eterodosso si sviluppava l'ascetismo degli eustaziani e l'asceti messaliana. In queste correnti erano evidenti, oltre agli sbagli dogmatici, alcuni errori nella pratica di un cristianesimo austero.

Gli eustaziani davano importanza ai cibi puri ed impuri, agli eccentrici vestiti da indossare, ed erano eccessivamente severi nelle relazioni umane; condannavano inoltre il matrimonio, disprezzavano non solo i preti e i cristiani sposati ma anche i propri genitori, digunavano la domenica e tenevano celebrazioni liturgiche nelle case private.

I messaliani aborrivano il Battesimo, che secondo loro non purificava l'uomo dal peccato e dal male, conseguenza questa solo delle diverse pratiche delle virtù finalizzate a raggiungere uno stato atarassico e mostravano apertamente la loro mancata appartenenza alla Chiesa.

Tali convinzioni e comportamenti erano in forte contrasto con le regole della vita cristiana della Chiesa, e venivano condannati dalla Chiesa in quanto eterodossi ed eteroprassi (il Sinodo di Gangra del 340 per gli eustaziani; il Sinodo di Antiochia del 376 e il Sinodo di Side del 388 per i messaliani). Basilio, conoscendo bene la falsa religiosità degli asceti eustaziani e dei messaliani, ha ritenuto di elaborare le sue *Regole Morali*, e nell'*Asceticon*.

Con ogni probabilità le sue sentenze volevano essere una risposta all'erronea dottrina e alla falsa asceti delle summenzionate correnti eterodosse e alla negligenza nella pratica della vita cristiana degli pseudo-cristiani del IV secolo.

L'asceti proposta nell'*Asceticon* di Basilio vuole propagare nella Chiesa una realizzazione dell'ideale della vita cristiana come via accessibile a tutti. Questa tendenza di Basilio viene rivelata già nelle *Regole morali*, che per la maggior parte sono una raccolta di citazioni neotestamentarie.

Similmente, nell'*Asceticon* Basilio appoggia ogni sua sentenza ascetica sul fondamento della citazione biblica. Questo continuo riferimento alla Parola di Dio è nell'*Asceticon* un punto fermo per qualsiasi soluzione ai problemi posti dagli asceti. Basilio non vuole creare un'asceti propria, il suo movimento ecclesiastico ma, partendo sempre dalla Bibbia, vuole affrontare i problemi di vita cristiana. E con il suo insegnamento ascetico contenuto nelle *Regole ampie e brevi* propone in fondo l'idea già data nel testo rivelato da Dio per tutti.

La vera asceti cristiana è per Basilio la piena integrità evangelica nella fede e prassi. Ad Anisoi, sulle rive dell'Iris, e poi alla periferia delle città come quella di Cesarea, Basilio si pose alla guida di comunità cristiane di impronta eustaziana e messaliana. Si deve sottolineare che Basilio, ordinato presbitero, riceve dal suo vescovo Eusebio di Cesarea di Cappadocia il mandato di curare spiritualmente i monaci eustaziani. Ed è proprio dalle sue conversazioni con gli eustaziani che nasce l'*Asceticon*, nella versione del *Piccolo*, nell'anno 368.

Come abbiamo accennato, Basilio si preoccupa di correggere gli eccessi ascetici eustaziani e le loro tendenze individualistiche per condurli a una più matura vita di carità evangelica, in comunione piena con la Chiesa (cf. *Regole ampie* 11; 12, 40; *Regole brevi* 310). Contro la tendenza messaliana ad accentuare il valore dell'esperienza soggettiva, Basilio richiama all'obbedienza ai comandamenti (cf. *Regole brevi* 213), all'esercizio concreto

della carità esortando a non trovare nella preghiera un pretesto per rifuggire dalla fatica del lavoro (cf. *Regole ampie* 37). E se i messaliani si vantavano di possedere i carismi spirituali o pretendevano di essere divenuti dimora dello Spirito, nelle *Regole brevi* 204 ricorda che partecipi dello Spirito si diventa soltanto nell'obbedienza ai comandamenti del Signore.

Nelle *Regole ampie* 41 e nelle *Regole brevi* 65 e 75 il vescovo di Cesarea ribadisce, in contrasto con le affermazioni messaliane, la responsabilità dell'uomo dinanzi al peccato, e i ripetuti inviti all'obbedienza alla sottomissione, al rinnegamento della volontà propria contro ogni individualismo ascetico, o contro l'arbitrio di chi si ritenesse ormai giunto alla perfezione.

Come la Parola di Dio per Basilio rimane l'unica via alla perfezione, così l'asceti significa per lui rimanere nella vita interiore della Chiesa. Chiama l'asceta 'cristiano' o 'discepolo', senza separarlo in qualche modo dalla comunità: gli stessi asceti sono pure chiamati 'fratelli' e 'fraternità'. Nei suoi testi Basilio evita le parole 'monaco' o 'monastero', giacché questi ultimi termini non determinavano correttamente la relazione tra l'asceta e la Chiesa che vive nella comunità isolata. Egli voleva anche evitare l'opinione diffusa che vede nella permanenza in un monastero una 'fuga dalla Chiesa'.

In tal modo i destinatari dell'*Asketikon* sono fratelli che vivono in fraternità. Basilio inserisce il suo sistema cenobitico nel quadro della famiglia, dove lo spirito familiare, con piena fiducia, favorendo i rapporti reciproci tra il superiore e i frati e tra fratelli, può sostituire lo spirito di disciplina e la rigida gerarchia.

Condividiamo in questo lavoro l'opinione di Jean Gribomont, che il *Piccolo Asceticon* descrive la comunità di Basilio come un'entità non disconnessa alla Chiesa locale. I frati, similmente agli altri cristiani, seguono gli insegnamenti del proprio superiore. Tuttavia, mentre gli altri cristiani tornano a casa, i discepoli di Basilio rimangono, per ricevere da lui consigli e comprendere meglio alcuni doveri cristiani. Questa comunità di 'fratelli' non

ha però alcuna forma o organizzazione legale. Il superiore è ancora Basilio stesso, ma non nel senso stretto del termine, bensì come un custode fedele e interprete della Santa Scrittura, come ministro della Parola di Dio, che nella comunità, nel corpo di Cristo compie la funzione di ‘occhio’.

La Santa Scrittura rimane sempre e comunque la norma principale di tutta la vita cristiana.

Siamo anche d'accordo con Paul Jonathan Fedwick che il *Grande Asceticon* è testimone della lenta differenziazione che, per così dire, comincia a crearsi tra gli asceti-monaci ed il resto dei cristiani.

Ovviamente questa differenza non intende appropriarsi di alcune pratiche, che, comunque, non dovrebbero essere obbligatorie per gli altri cristiani. I cosiddetti asceti assumono il dovere di vivere interamente le virtù cristiane, senza guardare a nessuna difficoltà. Inoltre, il cambiamento importante e radicale della comunità cristiana programmato da Basilio era una questione che non doveva avvenire in un giorno, ma si preponeva di realizzarsi in un periodo più lungo. Basilio probabilmente aveva la voglia di riformare la Chiesa sulla base delle sue ‘fraternità’. I suoi frati dovevano essere, in ogni ‘parrocchia’, il sale, il lievito, che deve rinnovare la Chiesa locale e, successivamente, tutta la Chiesa universale nel corpo di Cristo.

2. La vita evangelica dell'*Asceticon* come vita comunitaria col cuore puro

Basilio, affascinato dall'ideale dell'amore fraterno cristiano, ha fondato le sue comunità su una base evangelica, seguendo attentamente l'insegnamento di Gesù Cristo. In questa prospettiva, non vi è contrasto tra vita cenobitica basiliana e vita cristiana, poichè entrambe hanno una vocazione comune. L'uomo viene definito nell'*Asceticon* come una natura sociale e comunitaria, non selvaggia e solitaria. Nell'ottica dell'antropologia di Basilio la stessa natura umana ci spinge alla vita in comunità. Il candidato

alle comunità basiliane si congiungeva ad esse con l'intenzione di cercare l'amore come realizzazione dell'amore reciproco, sulla sequela della testimonianza di Gv 13, 34.

La prima comunità di Gerusalemme è stata riferimento e ispirazione per Basilio. Da essa, come ideale forma cristiana della vita comunitaria, attingeva il progetto di Basilio (cf. *Regole ampie* 7; 9; 34; *Regole brevi* 93; 131; 148; 187; 252). Il vescovo di Cesarea con i suoi frati voleva tornare alla gente (cf. *Regole ampie* 3). Per questo motivo l'*Asceticon* non ha un termine tecnico per designare colui che vive nella comunità, e Basilio parla solo di cristiani, di fratelli e solo raramente dei asceti.

Tenendo presente la doppia concezione biblica sul mondo, come una buona creazione di Dio e come il luogo del peccato, Basilio nell'*Asceticon* proprende per la seconda, dal carattere morale ed ascetico. Il *kosmos* nelle *Regole ampie e brevi* viene definito da Basilio moralmente, essendo una forma mentale che distrae l'uomo dalla memoria di Dio. La separazione essenziale si attua nel Battesimo, e in forza di esso si diventa i figli di Dio, estranei del mondo impuro. Oltre alla separazione, in termini di anacoresi richiesta a ogni disepolo del Signore, è necessario rendersi estranei al peccato, al mondo che rifiuta di accogliere lo Spirito santo, all'uomo vecchio concentrato sul peccato, strappando l'anima dal suo sentire conforme al corpo (cf. *Regole ampie* 6; 7, 8).

Per Basilio l'ascesi ha anche una dimensione essenzialmente ecclesiale, e senza il supporto sacramentale e carismatico della comunità non è possibile consentire la perfezione personale. L'unico scopo del compiacimento divino (cf. Rm 2, 13) deve animare tutta la vita dei battezzati e unificarla (cf. *Regole ampie* 7).

Rispetto al ruolo del superiore ecclesiastico, l'esempio fondamentale viene da Gv 13, 5-8, ovvero Gesù che serve tutti gli altri con umiltà (cf. *Regole ampie* 31). Su questo esempio la funzione del superiore ecclesiastico è avere cura dei fratelli, non con la superbia del diavolo, ma con umiltà (cf. 1

Tm 3, 6; Mt 5, 3; *Regole ampie* 30). Il *προεστὸς* per Basilio è il ministro della comunità che non può fare nulla da sé ma deve interpretare il Vangelo e la volontà di Dio (cf. *Regole ampie* 30; 98), che prende la forma della cura dei fratelli e del servizio verso di loro, per condurre i frati a Dio e svolgere per loro le attività terapeutiche come ministro della Parola (cf. *Regole ampie* 48, 49; 45; 51; 52).

Nell'*Asceticon* Basilio distingue la preghiera del pensiero, quella orale e la preghiera del cuore, sottolineando l'importanza della memoria (un fervido desiderio di piacere a Dio, una disposizione stabile) e del compiacimento di Dio, che aiutano il credente a non cadere in dissipazione.

La preghiera orale, che i frati recitano sette volte al giorno, è vista da Basilio come tipicamente comunitaria, esprimendo i pensieri e sentimenti comuni dei fedeli davanti a Dio.

La preghiera comunitaria aiuta a resistere all'incostanza della nostra natura, che compromette lo stare alla presenza di Dio (cf. *Regole ampie* 37).

La preghiera del cuore fa sentire vicini a Dio e fa crescere la consapevolezza di stare sempre alla Sua presenza (cf. Sal 7, 10; *Regole brevi* 127).

La dimensione spirituale del cuore è per Basilio una metafora dell'intelletto, inteso come il potere supremo dell'anima (cf. *Regole ampie proemio*, *Regole brevi* 12). Per ottenere lo stato puro del cuore Basilio raccomanda di rinnegare il demonio, le realtà di questo mondo e se stessi (cf. *Regole ampie* 8), vigilare sui pensieri, custodire nella memoria il pensiero di Dio (cf. *Regole ampie* 5), mettere in atto una buona disposizione d'animo per decidere il *pro* del servizio di Dio (cf. *Regole brevi* 157) e la svelazione dei segreti del cuore al preposto (cf. *Regole ampie* 26).

3. Principali mezzi ascetici dell'*Asceticon* come le forme di avvicinamento a Dio

Nella soteriologia cristiana di Basilio l'uomo non è un essere autosufficiente e la salvezza e la relazione con Dio sono sempre frutti della collaborazione con la grazia di Dio. Basilio segue la tradizione alessandrina, quando parla della parentela dell'uomo con Dio che è contenuta nell'anima e nello spirito dell'uomo (cf. *Regole ampie* 3). L'immagine di Dio viene da Basilio identificata con la libertà mentale e spirituale dell'uomo.

Quest'ultimo è buono per natura, quindi le virtù sono in lui qualcosa di naturale, e la loro assimilazione da parte dell'anima si ottiene grazie alla natura stessa (cf. *Regole ampie*; *Proemio*; 2; 25; 29; *Regole brevi* 70; 162; 198; 252; 280). Il peccato è qualcosa contro natura ed estraneo alla essenza umana, viene concepito come un'iniquità, una trasgressione della legge di Dio o il rifiuto del Suo amore (cf. *Regole brevi* 4; 28).

Basilio supponeva che per via della condizione di peccato dei primi uomini si ereditasse un indebolimento del bene e che lo stato di corruzione si esprimesse attraverso la sensualità e la tendenza al male. Divideva inoltre i peccati commessi dagli uomini in volontari e non volontari (cf. *Regole brevi* 47). La remissione dei peccati è data nel sangue di Cristo, ma il peccatore deve convertirsi e produrre i frutti della conversione (cf. *Regole ampie* 20; *Regole brevi* 12; 16; 41; 269) secondo il compimento del comandamento del Signore (cf. *Regole brevi* 223; 277): essere quindi conforme alla fede (cf. *Regole brevi* 260) con atti concreti (cf. *Regole ampie* 3).

La passione si presenta come una malattia dell'anima (un istinto, un cambiamento, una trasformazione negativa). Basilio insegnava nell'*Asceticon* che per essere purificati dalle passioni si deve conoscere il proprio peccato. Il fedele è quindi aiutato dalla conoscenza della Bibbia, che illumina l'anima umana ed è di ausilio per assoggettarla ai comandamenti di Dio (cf. *Regole ampie* 7; *Regole brevi* 1) L'anima razionale deve essere

soggiogata alla mente e il cristiano che cerca la perfezione della vita spirituale deve ricordare il suo stato spirituale e considerare criticamente se stesso. Il controllo dei propri pensieri consiste nell'evitare che essi siano dominati da stimoli mondani e sensuali (cf. *Regole ampie* 5; 6).

Nel combattimento contro le passioni del corpo sono di ausilio il digiuno (cf. *Regole brevi* 130), il lavoro fisico (cf. *Regole ampie* 37; 41; 42), l'osservanza dei comandamenti (cf. *Regole ampie* 2; 3; 7; *Regole brevi* 176; 276), la pazienza nella lotta con le passioni (cf. *Regole ampie* 55; *Regole brevi* 2; 69), il ricordo delle promesse di Cristo (cf. *Regole ampie* 7; 29; 42; 43; *Regole brevi* 10; 157), l'umiltà (cf. *Regole ampie* 43; *Regole brevi* 56, 198), la rinuncia alla propria volontà (cf. *Regole ampie* 5; 8; 9; 12; *Regole brevi* 179; 202), il timore di Dio (cf. *Regole ampie*, *Proemio*, 4, *Regole brevi* 11; 209), il pentimento (cf. *Regole ampie* 4; *Regole brevi* 6; 12; 13; 14; 288), il pianto per i peccati commessi (cf. *Regole brevi* 5; 10; 16; 40; 192), l'odio del peccato (cf. *Regole brevi* 10; 12) e il fare opere buone (cf. *Regole ampie* 2; 3; *Regole brevi* 10; 12; 75; 276; 287; 288)

Argomentando nell'*Asceticon* i summenzionati atteggiamenti, Basilio riporta costantemente l'esempio del Signore stesso e le citazioni bibliche, come regola procedurale. Per qualsiasi cristiano la soluzione o il chiarimento può e deve trovarsi sempre nella Scrittura, intesa come parola del Signore stesso. Le pratiche della conversione cristiana menzionati da Basilio nell'*Asceticon* sono quindi alla portata di tutti i credenti, perchè suggeriti nella Sacra Scrittura come forme di avvicinamento a Dio.

4. Gli elementi essenziali della spiritualità cristiana dell'*Asceticon* nell'ottica dell'unità con Dio

Per i cristiani la vita spirituale secondo Basilio non è il fine in sé, ma solo un mezzo per comprendere la vita in cielo e diventare come Cristo (cf. *Regole ampie* 8). Per ottenere la libertà spirituale il cristiano deve essere

obbediente a Dio e l'obbedienza si apprende leggendo e imparando dalla Scrittura e portando nel cuore il desiderio di comunicarsi e unirsi a Dio (cf. *Regole ampie* 2). Nella via della conoscenza dell'amore di Dio la vita in una comunità cristiana è molto utile e Basilio menziona estesamente gli Atti (2, 44 e 4, 32) per discernere i criteri di vita del cristiano: adesione alla volontà del Signore (cf. *Regole ampie* 34), obbedienza alla Parola di Dio (cf. *Regole ampie* 37), riconoscimento dei doni e delle capacità degli altri (cf. *Regole ampie* 7).

La comunità cristiana alla quale Basilio si riferisce nell'*Asceticon* è la Chiesa come tale, in quanto là si trova il vivente Corpo di Cristo. Basilio parla della convivenza dei fedeli rivolgendosi all'ideale della comunione della Santissima Trinità, e poi all'esemplificazione cristiana di essa, cioè la primitiva comunità apostolica di Gerusalemme. (cf. *Regole ampie* 7; *Regole brevi* 85). In questo contesto Basilio non designa i suoi frati come monaci, ma sempre parla di loro come cristiani. Nell'intenzione di Basilio espressa nell'*Asceticon* tutta la Chiesa viene chiamata ad essere l'immacolata sposa del Cristo e il corpo animato dai carismi dello Spirito Santo. Così anche tutti i battezzati sono chiamati a realizzare il Vangelo nelle diverse condizioni in cui vivono (cf. *Regole ampie* 22; *Regole brevi* 149).

Il fattore fondamentale è l'amore per il prossimo che, quando viene realizzato si fa segno evidente e criterio della vera conversione cristiana e della realizzazione dei semi dell'immagine di Dio nell'uomo (cf. *Regole ampie* 3). Segno speciale della vera imitazione di Cristo è l'amore per i nemici (cf. *Regole brevi* 163).

Parlando della contemplazione di Dio Basilio usa la tematica delle nozze e Comprendere la contemplazione per Basilio è una via di perfezionamento del cristiano (cf. *Regole ampie* 16). La vera contemplazione per lui non è discorsiva, ma intuitiva ed è disponibile attraverso la pratica (cf. *Regole ampie* 37), che include la liberazione dalle passioni (l'aspetto negativo) e la realizzazione delle virtù (l'aspetto positivo).

Nella vita spirituale del cristiano basilare è il ruolo di Gesù Cristo, che viene presentato da Basilio come il Cristo dell'era di pazienza e di penitenza, quel Cristo paziente al quale i cristiani si rivolgono con la disposizione d'animo di figli (cf. *Regole ampie Proemio*). Grazie alla azione preveniente di Dio Cristo ci ha purificati dei peccati nel dono gratuito del Suo sangue (cf. *Regole brevi* 121) e solo Lui ha dato ai credenti il potere, di imitare Dio e i suoi santi e avere la capacità di conseguire il compiacimento di Dio (cf. *Regole ampie* 2; 3; *Regole brevi* 10; 12; 271).

La penitenza dei cristiani è soltanto adempimento dell'obbedienza a Dio rivelata nelle Scritture (cf. *Regole ampie* 3; 43; *Regole brevi* 1; 12), con Cristo come norma specifica della vita cristiana: «nella misura dell'incarnazione» (*Regole ampie* 34).

Il cristiano obbediente a Dio nella misura di Cristo realizza la sua santificazione grazie all'azione dello Spirito Santo (cf. *Regole brevi* 1), il quale permette al cristiano di avvicinarsi a Dio e dà l'opportunità di acquisire la vera conoscenza di Dio attraverso una purificazione morale dal peccato ottenuta con l'ascesi (cf. *Regole ampie Proemio*, *Regole brevi* 204).

B. Apporto alla ricerca

Il nostro studio, pur sostanzialmente basato sugli esiti di ricerche precedenti, non è privo di alcuni elementi nuovi e originali che costituiscono il suo contributo specifico:

1. Quale oggetto della nostra ricerca abbiamo individuato e definito che l'ideale della vita spirituale descritto da Basilio il Grande nell'*Asceticon* è un ideale evangelico, e che quindi è alla portata di ogni cristiano praticarlo.. Tale prospettiva, finora non presa in considerazione all'interno degli studi

patristici sul nominato trattato, apre nuove possibilità di leggere e interpretare questo fenomeno.

2. Si è osservato e dimostrato che l'ascesi cristiana proposta da Basilio nell'*Asceticon* è strettamente legata alla proposta della vita dei credenti data nella Sacra Scrittura, specialmente nei testi giovannei e paolini. Come si vede dai brani analizzati nello studio, Basilio non vuole creare un'ascesi propria, ma parte sempre dalla Bibbia per affrontare i problemi pratici della vita. Le sue *Regole ampie e brevi* offrono l'idea universale, fornita nel testo rivelato per tutti.

Gli studi precedenti sul fenomeno dell'ascesi di Basilio non ci sembra si siano soffermati con sufficiente attenzione su questo aspetto pratico che rende la via dell'ascesi praticabile da tutti i fedeli.

3. Abbiamo stabilito come chiave ermeneutica la sostanziale identità dell'ideale della vita spirituale e dell'ideale evangelico nell'approccio ai testi analizzati nell'*Asceticon*. Questo contenuto peculiare costituisce una delle caratteristiche essenziali del gruppo di brani basiliani individuati. Effettivamente, l'idea dell'ascesi dell'*Asceticon* come ideale evangelico risulta particolarmente valida e la vita cristiana intesa come comunitaria ed ecclesiastica.

4. Infine, abbiamo constatato che il significato degli strumenti ascetici proposti nell'*Asceticon* sono da Basilio concepiti come forme di avvicinamento a Dio. Grazie ad esse l'uomo rinnova in sé l'immagine di Dio, come essere consapevole di sé stesso (anche dei suoi peccati e delle sue passioni), nella piena libertà mentale e spirituale. Queste forme ascetiche non sono il fine in sé, ma solo un mezzo per discernere bene i criteri della vita cristiana, e così comprendere la vita eterna offerta da Dio e unirsi a Dio sull'esempio di Cristo. La norma specifica della vita cristiana, «nella misura dell'incarnazione» riscoperta da Basilio in 1 Cor 11, 1, è sempre attuale.

C. Le nuove prospettive

Inevitabilmente, il nostro studio non esaurisce tutta la tematica individuata, lasciando agli studi successivi varie piste da percorrere. Vogliamo elencare, pertanto, alcune ulteriori prospettive delle future ricerche che, a nostro avviso, meritano un'attenzione particolare:

1. Occorrerebbe approfondire il valore paradigmatico della tradizione biblica presente nell'*Asceticon* di Basilio. Come abbiamo visto ciascuno dei brani citati da Basilio come argomentazione scritturistica costituisce una specie delle scelte di fede, che trascende un momento storico particolare e si apre a una prospettiva universale.

2. Riteniamo opportuno anche tentare di costruire una visione complessiva della teologia patristica basata sull'ideale della vita spirituale che difatti, può essere rintracciato in tutto il *corpus asceticum* di Basilio. L'universalità di questo *topos* evangelico, in quanto concetto teologico che rivela uno stile ordinario di agire di Dio nei confronti con i credenti, potrebbe aiutare a sistematizzare da una nuova prospettiva il messaggio fondamentale della soteriologia cristiana.

3. Infine, sarebbe utile approfondire il valore interdisciplinare dell'ideale della vita spirituale contenuto nell'*Asceticon* di Basilio presente nei brani analizzati. In effetti, vi si possono distinguere alcune angolature fondamentali del nostro *topos*, per esempio:

a) la prospettiva dell'antropologia cristiana, che vede la vita spirituale proposta da Basilio come estrazione dell'esperienza esistenziale relativa ai momenti decisivi sia dell'individuo sia della comunità;

b) la prospettiva epistemologica, secondo la quale l'universalità dell'ideale della vita spirituale concepita da Basilio come vita evangelica rivela il fatto che spesso il mondo comunemente percepito non corrisponde alla descrizione teologica;

c) la prospettiva psicologica, secondo la quale l'esperienza della vita evangelica proposta da Basilio nella spiritualità espressa nell'*Asceticon* è vista come vissuto esistenziale delle scelte umane, che maturano la personalità dei fedeli.

BIBLIOGRAFIA

I. Fonti principali

- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Proemium in Asceticon magnum*, in: PG 31, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 889-901.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Proemium in Regulas breuius tractatus*, in: PG 31, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, col. 1080.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Regulae fusius tractatae*, in: PG 31, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 901-1052.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Regulae breuius tractatae*, in: PG 31, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 1052-1305.

II. Fonti secondarie

- Apophthegmata Patrum*, in: PG 65, accurante J.-P. Migne, Paris 1864, coll. 71-441.
- ATHANASIUS, *Vita s. Antonii*, in: PG 26, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 835-978.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Sur l'origine de l'homme*, a cura di A. Smets e M. Van Esbroeck, SCh 160, Paris 1970.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *De fide*, in: PG 31, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 676-692.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *De iudicio Dei*, in: PG 31, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 653-676.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Homiliae et Sermones*, in: PG 31, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 163-618.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Homiliae in Hexaemeron*, in: PG 29, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 3-208.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Homiliae in Psalmos*, in: PG 29, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 208-494.
- BASILIIUS CAESARIENSIS, *Regulae morales*, in: PG 31, accurante J.-P. Migne, Paris 1857, coll. 692-869.
- Canones et Epistula Synodica Gangrensis contra Eustatium et immoderatam ascensem*, in: ZMT 37. *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, compositio et elaboratio A. Baron, H. Pietras, WAM ed., Kraków 2006, pp. 123-128.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate II*, SC 38, Texte original, apparat critique et traduction par C. Mondésert, Introduction par P. T. Camelot, Paris 1954.

- ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique* I, SC 171, Texte original, apparat critique, traduction et introduction par A. et Cl. Guillaumont, Index par M. À. Déterminer, Paris 1971.
- PHOTIUS, *Biblioteca*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, codice 191, Berolini 1824.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Hans F. A. von Arnim, vol. 1-3, Bibliotheca Teubneriana, Stuttgart 1903-1905; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Indices, vol. 4, ed. Maximilian Adler, Bibliotheca Teubneriana, Stuttgart 1964.
- THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia. Commentaria in Scripturas*, vol. V, a cura di R. Busa, H. Pizzi, Milano 1980.

III. Le traduzioni

- BASILIO DI CESAREA, *Le Regole. «Regulae fusius tractatae». «Regulae brevius tractatae»*, Introduzione, traduzione e note a cura di Lisa Cremaschi della Comunità di Bose, Edizioni Qiqajon, Magnano (VC) 1993.
- BASILIO DI CESAREA, *Non mi vergogno di Vangelo. Omelie scelte*, a cura di G. Sgargi, Scritti Monastici, Abbazia di Praglia 2017.
- BASILIO, *Opere ascetiche*, traduzione italiana di Maria Benedetta Artioli, edizione, introduzione, note di Umberto Neri, Unione Tipografico-Editrice Torinese, De Agostini Libri S.p.A, (prima edizione stampata 1980), prima edizione eBook Novara 2013.
- BASILIUS CAESARIENSIS, *The Letters Corpus Christianorum*, ed. P. J. Fedwick, "Bibliotheca Basiliana Universalis" I, Brepols ed., Turnhout 1993.
- Epistolario di San Basilio*, a cura di A. Raccone, Edizione Paoline, Ancona 1966.
- EPITTETO, *Dissertationes ab Arriano digestae*, a cura di H. Schenkl, Lipsiae 1916.
- GREGORIO DI NAZIANZO, *Velych svjatogo Vasilija Velikogo*, a cura di S. Fedynyak, Libreria editrice Misionar, Lviv 2006.
- SVYATITEL GRIGORIY BOGOSLOV, *Sobranie tvorenij u 2 tomah*, vol. 1, Sergiev Posad, Moskva 1994.
- SVYATITEL VASILIJ VELIKIJ, *Tvorinnya. Listi*, traduzione di Mychajło Antonowycz Denysenko, vol. 2, Kniga, Kyiv 2010.
- ŚW. BAZYLI WIELKI, *Pisma ascetyczne. Reguły dłuższe. Reguły krótsze*, vol. 2, translazione ed edizione di Józef Naumowicz, Kraków 2011.
- The Asketikon of St Basil the Great*, translation and edition by Anna M. Silvas, Oxford University Press, Oxford 2005.
- VASILIJ VELIKIJ, *Nauki sv. Vasiliya Velikogo dla narodu*, traduzione di Meletij Batih, *De Fide* 15, Misionar, Zhovkva 2010.

Vita e detti dei Padri del Deserto, traduzione di Luciana Mortari, vol. I, Roma 1975.

IV. Libri liturgici

La Divina Liturgia di S. Giovanni Crisostomo e di San Basilio in rito Bizantino-Ucraino, l'edizione italiana a cura di E. Toniolo, Ufficio per le Cerimonie Pontificie, Roma 1990.

V. Studi

- ALEKSIYCHUK V., *Nastojatel jak duhovniy otec*, Svichado, Lviv 2009.
- ALIEVA O., *Protreptic Motifs in St. Basil's Homily On the Words "Give Heed to Thyself"*, "Studia Patristica" LXII (2013), pp. 69-78.
- AMAND D., *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Maredsous 1949.
- AMAND DE MENDIETA E., *The Official Attitude of Basil of Caesarea as a Christian Bishop towards Greek Philosophy and Science*, in: *The Orthodox Churches and the West: Papers Read at the Fourteenth Summer Meeting and the Fifteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. Derek Baker, Basil Blackwell, Oxford 1976, pp. 25-49.
- ARNOU R., *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, 2nd ed., Gregorian University Press, Roma 1967.
- AUBINEAU M., *Le theme du "bourbier" dans la littérature grecque profane et chrétienne*, "Recherches de Science religieuse" XLVII (1959), pp. 185-214.
- BALLAN J., *Basil of Caesarea on the ascetic craft: the invention of ascetic community and the spiritualization of work in the Asketikon*, "The Heythrop journal" LII (2011), pp. 559-568.
- BARNES T. D., *The Date of the Council of Gangra*, "The Journal of Theological Studies" XL (1989), pp. 121-124.
- BATRUKH S., *Model hristianskogo zhittya u tvorah Vasilia Velikogo*, Svichado, Lviv 2007.
- BAUMGARTEN R., *Dangerous Tears? Platonic Provocations and Aristotelic Answers*, in: *Tears in the Graeco-Roman World*, a cura di T. Fögen, Walter de Gruyter, Berlin 2009, pp. 85-104.
- BETLEJKO J., *Zarys antropologii świętego Bazylego Wielkiego*, „Analecta Cracoviensia” XLI (2009), pp. 93-121.
- BURTON-CHRISTIE D., *The Word in the Desert*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- CARCIONE F., *Le chiese d'oriente*, San Paolo, Milano 1998.

- CAVALCANTI E., *L'esperienza di Dio nei Padri Greci. Il trattato "Sullo Spirito Santo" di Basilio di Cesarea*, Edizioni Studium, Roma 1984.
- CENCINI A., *Il mondo dei desideri. Orientamenti per la guida spirituale*, Milano 1998.
- CLARK E., *Ascetism and scripture in Early Christianity*, Princeton University Press, New Jersey 1999.
- COLOMBÁS G., *El monacato primitivo*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2004.
- COREA G. N., *L'uomo divinizzato in Cristo. Progetto divino e impegno umano nel mosaico Cappadocce*, Studi e ricerche. Sezione teologica 1, Cittadella, Assisi 2018.
- COSSU G., *La dottrina della carità nel pensiero di San Basilio Magno*, Cuglieri, Oristano 1961.
- CREMASCHI L., *La vita comune secondo Basilio*, in: *Basilio tra Oriente e Occidente*, Convegno internazionale "Basilio il Grande e il monachesimo orientale", Cappadocia, 5-7 ottobre 1999 a cura della Comunità di Bose, Magnano 2001, pp. 94-98.
- CROISSET G., *Esercizi di Pietà*, Giuseppe Bartolini, Livorno 1845.
- CROUZEL H., *Origène et la "connaissance mystique"*, Desclée de Brouwer, Serie: Museum Lessianum, nr 56, Paris 1961.
- CROUZEL H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.
- DACHKEVICH J., *Svyatyy Teodor, ispovidnik, igumen studitskiy, i monastiri studitskogo ustavy v Ukraini*, Svichado, Lviv 2006.
- DANIÉLOU J., *La direction spirituelle dans la tradition ancienne de l'Église*, "Christus" 152 (1992), pp. 11-22.
- DANIÉLOU J., *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris 1961.
- DATTRINO L., *Il primo monachesimo*, Edizioni Studium, Roma 1984.
- DELCOGLIANO M., *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names*, Brill, Boston 2010.
- DELHOUGHNE H., *Le cenobitisme basilien*, RAM XLVI (1970), pp. 20-22.
- DÖRRIES H., *De Spiritu Sancto, der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956.
- DRUZHININA O., *The Ecclesiology of St Basil the Great: A Trinitarian Approach to the Life of the Church*, Pickwick Publications, Oregon 2016.
- FEDWICK P. J., *St. Basil Great and the Christian ascetic life*, "Analecta OSBM" XXXIX (1978), pp. 137-138.
- FEDWICK P.J., *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Wipf and Stock Publishers, New York 1979.
- FIOZZO A., *Spiritualità Trinitaria*, Rubbettino, Catanzaro 2005.
- FITSCHEN K., *Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen 1998.

- FRAZEE C., *Anatolian Asceticism in the Fourth Century: Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea*, "The Catholic Historical Review" LXVI (1980), pp. 20-21.
- FYRIGOS A., *Filosofia patristica e bisantina. I. Dalle origini dell'era cristiana alle lotte iconoclastiche*, Ed. PUA, Roma 2002.
- GERTSMAN E., *Crying in the Middle Ages: Tears of History*, Routledge, London 2011.
- GIET S., *Les Idées et l'Action Sociales de St. Basile*, Gabalda, Paris 1941.
- GIOIA M. (ed.), *Teologia spirituale. Temi e problemi. In dialogo con Charles-André Bernard*, [Seminario interdisciplinare organizzato dalla Sezione San Luigi della Pontifica Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, 1-2 maggio 1990] (Roma, AVE 1991), Saggi 29, Roma 1991.
- GIRARDI M., *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi*, Edipuglia, Bari 1998.
- GRIBOMONT J., *Eustathe de Sebaste*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 4/2, Beauchesne, Paris 1961, coll. 1709-1712.
- GRIBOMONT J., *Eustazio di Sebaste*, in: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 1 (A-E), diretto da A. Di Berardino, Marietti ed., Genova-Milano 2006, coll. 1865-1866.
- GRIBOMONT J., *Histoire du texte des Ascétiques de St. Basile*, Louvain 1953.
- GRIBOMONT J., *La prière selon saint Basile*, in: *Saint Basile: Évangile et Église*, Mélanges, vol. 2, Abbaye de Bellefontaine 1984, pp. 426-445
- GRIBOMONT J., *Le Monachisme au IV^e s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, "Studia Patristica" II (1957), pp. 400-415.
- GRIBOMONT J., *Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce*, in: *Saint Basile: Évangile et Église*, Mélanges, vol. 1, Abbaye de Bellefontaine 1984, pp. 3-20.
- GRIBOMONT J., *Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile*, „Irénikon” 31/3 (1958), pp. 282-307.
- GRIBOMONT J., *Les commentaires d'Adalbert de Vogüé et la grande tradition monastique*, in: *Commentaria in S. Regulam I*, a cura di J. Gribomont, Roma 1982.
- GRIBOMONT J., *Les Extravagantes*, in: *Saint Basile: Évangile et Église*, Mélanges, Vol. I, Abbaye de Bellefontaine 1984, pp. 243-246.
- GRIBOMONT J., *Les Règles Morales de Saint Basile et le Nouveau Testament*, „Studia Patristica” 2 (1957), pp. 416-426.
- GRIBOMONT J., *Mistique et Orthodoxie*, in: *Saint Basile: Évangile et Église*, Mélanges, Vol. I, Abbaye de Bellefontaine 1984, pp. 78-94.
- GRIBOMONT J., *Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand*, "La vie spirituelle" XXI (1952), pp. 192-215.

- GRIBOMONT J., *Rufino di Aquileia*, in: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 3, diretto da A. Di Berardino, Marietti ed., Genova-Milano 2008, coll. 4612-4614.
- GRIBOMONT J., *Saint Basile et monachisme enthousiaste*, "Irenikon" 53 (1980), pp. 123-144.
- GRIBOMONT J., *Saint Basile in théologie de la vie monastique*, "Théologie" 49 (1961), pp. 99-113.
- GRIBOMONT J., *Saint Basile, Commandements du Seigneur et liberation evangelique*. Etudes monastiques proposees et discutees a Saint-Anselme, 15-17 Fevrier 1976. Ed. par J. Gribomont. Roma, 1977, pp. 94-96.
- GRIBOMONT J., *Suivre le Christ dans les ecrits ascétiques de saint Basile*, in: *Saint Basile: Évangile et Église, Mélanges*, vol. 2, Abbaye de Bellefontaine 1984, pp. 413-425.
- GRIBOMONT J., *Un aristocrate révolutionnaire, eveque et moine: saint Basile*, in: *Saint Basile: Évangile et Église, Mélanges*, vol. I, Abbaye de Bellefontaine 1984, pp. 73-78.
- GROSS J., *La divinization du chrétien d'après les Pères Grecs*, Librairie Lecoffre, Paris 1938.
- GROSSI V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983.
- GUILLAUMONT A., *Le «coeur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 2, Paris 1950, coll. 2281-2288.
- GUILLAUMONT A., *Les Képhalaia gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris 1962.
- GUILLAUMONT A., *Les Messaliens*, "Études carmélitaines" XXXI (1952), pp. 131-138.
- GUILLAUMONT A., *Les sens des noms du coeur dans l'antiquité*, Études Carmélitaines n 29, Paris 1950, pp. 41-81.
- HARMLESS W., *Mystics*, University Press, Oxford 2008.
- HAUSHERR I., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Orientalia Christiana Analecta, t. 122, Roma 1955.
- HAUSHERR I., *Ignorance infinie ou science infinie?*, "Orientalia Christiana Periodica" XXV (1959), pp. 44-52.
- HAUSHERR I., *L'hésyhasme*, "Orientalia Christiana Periodica" XXII (1960), pp. 5-40; 247-285.
- HAUSHERR I., *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme*, "Orientalia Christiana Periodica" I (1935), pp. 328-360.
- HAUSHERR I., *Noms du Christ et voies d'oraison*, „Revue de l'histoire des religions“ 163/1 (1963), pp. 96-97.
- HERVÉ S., *Mémorial Dom. Jean Gribomont*, "Revue des Études Anciennes" XCI (1989), pp. 126-128.

- HILDEBRAND S., *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*, The Catholic University of America Press, Washington 2007.
- HOVORUN C., *Influence of Neoplatonism on Formation of Theological Language*, "Studia Patristica" LVIII (2013), pp. 13-18.
- HOVORUN C., *Meta-Ecclesiology. Chronicles on Church Awareness*, Palgrave Macmillan, London 2017.
- HUMBERTCLAUDE P., *La doctrine ascétique de Saint Basile de Cesaree*, ed. Beauchesne, Paris 1934.
- KAESEMANN E., *Ministry and Community in the New Testament*, Essays on New Testament Themes, SCM Press, London 1963.
- KANNENGIESSER C., *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Brill, Boston 2004.
- KARDONG T., "Who was Basil's Mentor?", *American Benedictine Revue* LX (2009), pp. 183-201.
- KASPRZAK D., *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych św. Bazylego Wielkiego*, "Vox Patrum" 30 (2010) t. 55, pp. 257-273.
- KEATING D. A., *Deification and Grace*, Sapientia Press of Ave Maria University, Florida 2007.
- KELLY J., *Il pensiero cristiano delle origini*, Il Milano, Bologna 1972.
- KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA K., *The Concept of the Cosmos according to Basil the Great's «On the Hexaemeron»*, "Studia Pelplińskie" 48 (2016), pp. 161-169.
- KRIVOCHÉINE B., *L'ecclésiologie de saint Basile le Grand*, "Messager de l'Exarchat du Patriarche de Moscou en Europe occidentale", LXVI (1969), pp. 75-102.
- KULYKOVA N., *Perevodcheskaja deyatelnost Rufina Akvilejskogo v kontekste predshestvuyuchey tradicii*, "Vestnik PSTGU. III Filologia" 2/8 (2007), pp. 68-75.
- LARCHET J., *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime et d'après le Confesseur*, Les éditions du Cerf, Paris 1996.
- LÉBE L., *St. Basile et ses Règles morales*, "Revue Benedictine" LXXV (1965), pp. 193-200.
- LIEBAERT J., *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*, Handbuch der Dogmengeschichte III/1a, Verlag Herder, Basel - Wien 1965.
- LOSSKY V., *In the Image and Likeness of God*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1974.
- LOSSKY V., *The Mystical Theology of the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1976.
- LOSSKY V., *The Vision of God*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1983.

- LOUTH A., *The Study of Spirituality*, ed. by C. Jones, University Press, Oxford 1986.
- LOWTHER C., *St. Basil the Great. A Study in Monasticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1913.
- LUCKMAN H. A., *Basil of Cesarea and Purity of Heart*, in: *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana Raasch O.S.B.*, ed. H. A. Luckman, L. Kulzer, The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota 1999), pp. 89-106.
- LYONNET S., *La Vie selon l'Esprit*, "Unam Sanctam" LV (1965), p. 65-83.
- MARANI G., *Trasfigurare la terra. Identità e missione del monachesimo orientale*, Graficapuntoprint, Roma 2006.
- MATEOS J., *L'office monastique à la fin du IV^e siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*, "Oriens Christianus" 47 (1963), pp. 53-88.
- MAYER A., *Ecclesial Communion: The Letters of St. Basil the Great Revisited*, "International Journal for the Study of the Christian Church" 5/3 (2005), pp. 226-241.
- MEJZNER M., *Bóg i serce w wybranych pismach wczesnochrześcijańskich*, in: *Ubóstwo i czystość serca*, a cura di M. Kowalczyk, M. Mejzner, Warszawa 2016, pp. 110-127.
- MERTON T., *Contemplative prayer*, Image Books, New York 1971.
- MEYENDORFF J., *Saint Basil, Messalianism and Byzantine Christianity*, "St. Vladimir's Theological Quarterly" XXIV (1980), pp. 221-225.
- MEYENDORFF J., *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1982.
- MIRA M., *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio Magno*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2004.
- MISIARCZYK L., *Osiem «logismoi» w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec ed., Kraków 2007.
- MORESCHINI C., *I padri Cappadoci*, Città Nuova Editrice, Roma 2008.
- MORESCHINI C., *Introduzione a Basilio il Grande*, serie: *Letteratura cristiana antica - Nuova serie*, vol. 9, ed. Morcelliana, Brescia 2005.
- MORISON E., *St. Basil and his rule. A study in Early monasticism*, Oxford University Press, Oxford 1912.
- MURPHY F. X., *Moral and Ascetical Doctrine in St. Basil*, "Studia Patristica" 14 (1976), pp. 320-326.
- NAUMOWICZ J., *Wstęp*, in: *Św. Bazyli Wielki, Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻM 5, Kraków 1994, pp. 9-55.
- NAUMOWICZ J., *Wstęp*, in: *Św. Bazyli Wielki, Pisma ascetyczne*, t. 2, ŻM 6, Kraków 1995, pp. 22-42.
- NYK P., *Obraz człowieka w Biblii. Elementy antropologii biblijnej*, „Itinera Spiritualia” 10 (2017), pp. 154-162.

- O'LAUGHLIN M., *The Antropology of Evagrius Ponticus and its Sources*, in: Ch. Kannengiesser (ed.), *Origen of Alexandria. His World and His Legacy*, vol. I, Notre Dame 1988, pp. 357-373.
- OSBORN E., *Ethical patterns in Early Christian thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- PASINI G., "Anima" e Corpo" nella Teologia Bizantina, "Divus Thomas" CXIII (3) (2010), pp. 164-207.
- PATRUCCO F., *Costantino I imperatore*, in: *Nuovo Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, vol. 1, Marietti, Milano 2006, pp. 1123-1125.
- PAVENKOV O., *Chelovek i lyubov-φιλία v trudah predstaviteley Kappadokiyskoy shkoli*, "Vestnik KGU. Filolofia" 2 (2013), pp. 73-75.
- PEKAR A., *Doskonalij hristianin. Chernechij ideal sv. Vasilija Velikogo*, Misioner, Lviv 2005.
- POUCHET J.-R., *Basile et la tradition monastique*, "Collectanea Cisteriensa" LX (1998), pp. 126-148.
- POUCHET J.-R., *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance: une stratégie de communion*, Institutum Patristicum Augustinum, Roma 1992.
- POUCHET J.-R., *Vivre la communion dans l'Esprit Saint et dans l'Eglise* (Spiritualité orientale), Bellefontaine59, Tours 2014.
- PRUCHE B., *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, Les Éditions du CERF, Paris 1968.
- RAASCH J., *The Monastic Concept of Purity of Heart and Its Sources. IV: Early Monasticism*, "Studia Monastica" 11 (1969), pp. 269-314.
- RENDINA S., *La contemplazione negli scritti di S. Basilio Magno*, PUG, Roma 1959.
- RIST J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969.
- RIVAS R., *Basilio di Cesarea*, in: *Letteratura patristica*, a cura di A. Di Berardino, G. Fedalto, M. Simonetti, Edizioni San Paolo, Milano 2007.
- ROUSSEAU P., *Basil of Caesarea*, University of California Press, Los Angeles 1998.
- RUIZ JURADO M., *Il discernimento spirituale. Teologia, storia, pratica*, Torino 1997.
- RUSSEL N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- SAVRAMIS D., "Ora et labora" bei Basilios dem Großen, „Kyrios“ VI (1966), pp. 129-149.
- SCAZZOSO P., *Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1975.
- SCAZZOSO P., *L'umanesimo di s. Basilio*, "Augustinianum" 12 (1972), pp. 394-397.
- SESBOÛÉ B., *Saint Basile et la Trinité*, Mame, Paris 1998.

- SFAMENI GASPARRO G., *Anima*, in: A. Monaci Castagno ed., *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova Editrice, Roma 2000, pp. 16-21.
- SIDOROV A., *Drevnehristsianskij asketizm i zarozhdenie monashestva*, Pravoslavnij palomnik, Moskwa 1998.
- SIDOROV A., *U istokov kulturi svyatosti*, Palomnik, Moskwa 2002.
- SOLIGNAC A., *Passions et vie spirituelle*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 12, Paris 1984, coll. 339-357.
- SPANNEUT M., *Le stoïcisme des Pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957.
- ŠPIDLIK T., *Comprensioni differenti del medesimo mistero: le vie dell'ortodossia orientale e del cristianesimo latino*, in: AA. VV., *Divinizzazione dell'uomo e redenzione dal peccato. Le teologie della salvezza nel cristianesimo di Oriente e di Occidente*, Torino 2004, pp. 117-131.
- ŠPIDLIK T., *Duhovnist hristijanskogo shodu*, Edizione LBA, Lviv 1999.
- ŠPIDLIK T., GARGANO I., *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, Roma 1983.
- ŠPIDLIK T., *L'Idéal du monachisme Basilien*, in: *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, P. J. Fedwick (ed.), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1981.
- ŠPIDLIK T., *La sophiologie de S. Basile*, *Orientalia christiana analecta*, vol 162, Roma 1961.
- ŠPIDLIK T., *La spiritualità dell'Oriente Cristiano*, Tipografia poliglotta della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1985.
- ŠPIDLIK T., *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, Tipografia poliglotta della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1985.
- ŠPIDLIK T., TENACE M., *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Lipa, Roma 2007.
- SZRAM M., *Cnota pokory w nauczaniu greckich ojców Kościoła IV wieku*, Wyd. KUL, Lublin 2014.
- SZRAM M., *Mesalianie – rygorystyczny ruch ascetyczny czy herezja doktrynalna?*, “*Roczniki Teologiczne*” LXV/4 (2018), pp. 15-28.
- TAFT R., *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for today*, The Liturgical Press, Collegeville 1993.
- THOMAS J., *Early Monastic Rules*, Byzantine monastic foundation documents, vol. 1, Washington 2000.
- VAN DAM R., *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2003.
- WACŁAWIK D., *Szanse człowieka na uświęcenie. Próba odczytania nauki św. Bazylego Wielkiego*, Prowincja Warszawska Karmelitów Bosych, Biblioteka Zeszytów Karmelitańskich, nr 1, Poznań 1995.

- WACŁAWIK D., *Uświęcenie człowieka w nauczaniu świętego Bazylego Wielkiego*, Poznań 1995.
- WAGNER M. A., *A Reflection on the Use of "Heart" in Select Prayer Texts in Early Christianity*, in: *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature. Essays in Honor of Juana Raasch O.S.B.*, ed. H. A. Luckman, L. Kulzer, The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1999, pp. 131-139.
- WILKEN R., *The Spirit of Holiness: Basil of Caesarea and Early Christian Spirituality*, "Worship" 42 (1968), pp. 77-87.
- WILSON N. G., *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, Gerald Duckworth & Co., London 1975.

VI. Voci dei Dizionari ed dell'Enciclopedie

- BIANCHI E., *Lessico della vita interiore. Le parole della spiritualità*, BUR Saggi, Milano 1999.
- CHMIELEWSKI M., *Życie duchowe*, in: *Leksykon duchowości katolickiej*, ed. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, pp. 975-978.
- FRIES H., *Unité*, in: *Encyclopédie de la Foi*, vol. 4, Cerf, Paris 1967, pp. 376-387.
- GIRARDI M., *Grazia divina e divinizzazione del cristiano nei Cappadoci*, in: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, vol. 31, Edizioni Borla, Roma 2002.
- GRIBOMONT J., *Eustathe de Sebaste*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 4., p. 1709.
- KITTEL G., *πάθος*, in: *Theological dictionary of the New Testament*, vol. 1, Grand Rapids, Michigan 2006, pp. 384-385.
- O'DONNELL C., *Ecclesia: A Theological Encyclopedia of the Church*, Liturgical Press, Minnesota 1996.
- PALANQUE G., BARDY G., GORDINI D., *Storia della Chiesa della origini ai giorni nostri. Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio*, vol. 3, Editrice S.A.I.E., Torino 1961.
- QUASTEN J., *Patrologia. Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*, vol. 2., Marietti, Bologna 1969.
- ROSSER J., *Meletian schisms* in: *Historical Dictionary of Byzantium*, Scarecrow Press, Boston 2001, p. 266.
- SESÉ F., *Fuga mundi* in: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. 2, a cura di E. Ancilli, Città Nuova Editrice, Roma 1990.
- SIMONETTI M., *Rufinus of Aquileia*, in: *New Catholic Encyclopedia*, vol. 13, a cura di B. Marthaler, Gale, Washington DC 2002, pp. 404-406.
- TROMBLEY F., *Christianity and paganism. Asia Minor*, in *The Cambridge history of Christianity. Constantine to c. 600*, Vol. 2, a cura di A. Casida, F. Norris, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

VII. Sitografia

GIOVENALE, *Diogene Laertios, Lives of Eminent Philosophers*, ed. R. D. Hicks

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D1%3Achapter%3D1> (citazione del giorno: 31.10.2019)

GRIBOMONT, JEAN; *Weiterleitung der Anfrage zur Suchmaschine des Karlsruher Virtuellen Katalogs* http://opac.regesta-imperii.de/lang_de/autoren.php?name=Gribomont%2C+Jean (citazione del giorno: 01.05.2021).

SUMMARY

Pavlo Fitsay, *The ideal of spiritual life according to the Asceticon Magnum and Parvum of Basil the Great*. Doctoral dissertation written for the scientific seminar on patrology under the supervision of prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap., Pontifical University of Pope John Paul II in Cracow, Faculty of Theology, Cracow 2021.

Research topics

Considering the growing interest in the topic of the spiritual life of Christians, in our study we want to answer two main questions: The first of these is whether it is true that the theses contained in the *Asceticon* confirm that the ideal of spiritual life described by Basil the Great is a universal proposition in the evangelical sense, that is, that it is possible for every Christian to practice? To answer this question, it is necessary to show in our study an organic connection between Basil's ascetic ideas and the Holy Scripture from which these theses were derived. Second question: according to Basil, can the practice of the ascetic advice contained in the *Asceticon* have a measurable impact on the spiritual life of Christians? We will answer this question on the basis of a transversal and systematic presentation of the ascetic opinions of the bishop of Caesarea of Cappadocia, contained in his most evolved ascetic work, that is, in the *Asceticon*. The two questions are connected and reflect the key thesis of this monograph, namely: the ideal of the spiritual life according to the asceticism of Basil the Great is an evangelical ideal, therefore every Christian can practice it in his life. The object of our study is to show the ideal of spiritual life written by Basil the Great in the *Asceticon* as an evangelical proposal. This practice of ascetic

counsels given by Basil is an essential manifestation of evangelical life in the Church.

The concept of this thesis

The proposal of this doctoral thesis on the present topic is written in the field of Patrology, which is held under the broader field of theological sciences. The choice of this theme “The ideal of spiritual life according to the *Asceticon Magnum et Parvum* of Basil the Great”, stems from the observation that it has not been sufficiently elaborated on in today's monographic literature. The validity and relevance of this choice lies in taking up the argument indicated in the theme of the dissertation, that is, a theological systematization of the ideal of Christian life present in Basil's *Asceticon*, understood as spiritual life, thus describing its universal importance. In the field of scientific works dedicated to patristic spirituality, such an approach is lacking. Previous approaches to this topic described it essentially in terms of being spirituality dependent on the ancient scholastic concept of ascetic-mystical theology.

Also, we observe through the thoughts shared by Basil the Great the concept of suggesting to each of the Christians life according to the precepts of Jesus described in the canonical Gospels, but elaborated by him in a practical way, in the form historically called *Asceticon*. The key to understanding how to distinguish the principles recommended to all Christians from the advice given only to monks is the interpretation given by Basil the Great himself. He promoted the Gospel as a way of living for all Christians. Because the Gospel is a blueprint for living out the covenant with God for all believers in Christ. After all, the listeners include all of the Christian faithful because Basil defines a Christian simply as one who listens to the Word.

Here we share the opinion of Pierre Humbertclaude, that Basil sees monks simply as Christians strictly speaking and cannot think of drawing up any code of conduct for them other than that proposed by God to Christians,

that is, the Gospel; the rest, what we call the “Rules”, is but a detailed commentary on some aspects of the Gospel. We also agree with Jean Gribomont and Józef Naumowicz, on the fact that the moral “Rules” that Basil sent to the cenobitic communities are rules of Christian living. Basil didn’t need to create a special program for the life of monks, because a monk and an ascetic must first of all be authentic Christians, who live according to the Gospel.

In this general setting of the concept of spiritual life according to *Asceticon Magnum*, recognised as the most mature ascetic work of Basil, as a scientific novelty of this work we will try to systematise Basil's ascetic thought contained in the *Asceticon Magnum* to show it as a proposition of spiritual life for all Christians, that is, as a proposal for an evangelical life. It is obvious that Basil's answers were historically written in response to questions posed by the cenobites. They wanted to live as Christians and Basil himself wanted to educate his friars in the ways of Christ. The bishop of Caesarea of Capadocia did not describe the spiritual state separately (understood as monastic), but through his interpretation of biblical teaching (always universal) and wanted to form his friars into authentic Christians. In this dissertation we want to showcase the main practical message of Basil the Great's *Asceticon Magnum (Quaestiones)*; all human actions - fasting, work, attention to oneself, loneliness, distancing from the world, control of emotions and other practices - will remain only moral and physical exercises, a sort of universal proposal for all Christians, be they lay people, monks or clerics.

The *status quaestionis* of theological research

We were also struck by the fact that so far we have not found an exhaustive study on the ideas of Basil the Great, and that more generally the thought on the theme of spiritual and practical life contained in the *Asceticon* has not attracted attention in the research of scholars. The number of publications on Basil does not do justice to this important father of the

Christian East from the fourth century, although lately there has been a certain awakening of interest in the Basilian theme. It isn't possible to list all of the latest works here dedicated to the person and theology of Basil the Great. In my reference to the state of research, we will only cover the studies dedicated to the asceticism and monastic asceticism of St. Basil. The works of scholars such as: Ernest Fredrick Morrison, David Amand, William Kemp Lowther Clarc, Stanislas Giet, Anna Margaret Silvas, Gregorio Nicola Corea, who have explored some areas of research of the bishop of Caesarea in Cappadocia, are usually centred around the field of Basil's spirituality expressed in terms of mystical-ascetic theology. In this sense, the studies of Morrison, Amand and Clarc deal more with the monastic problems of Basil's ascesis. Whereas, the study of Giet is mainly dedicated to the social issues raised by Basil. Silvas's study generally develops a philological interest in *Asceticon*. The Corea book deals with the Basilian conception of the divinization of man present in his treatise *De Spiritu sancto*. From the point of view of the theology of spiritual life, the most significant notes on the practical aspects of Basil's *Asceticon* can be found in the works of Damian Stefan Waclawik, Stepan Batrukh and Atasio Pekar. A special place in our bibliographic research is occupied by the works of Jean Gribomont. From the works of J. Gribomont, in this thesis we will use only parts where he speaks significantly of the asceticism of Basil the Great.

Indeed, the theme of the practical thought of the spiritual life as a possible ideal for all Christians, present in Basil's *Asceticon Magnum* has not been elaborated on and a complete monograph dedicated to it is missing. The present work therefore attempts to provide in this regard a contribution aimed at deepening the meaning and contents of the various themes of Basil's spiritual thought.

The identification of sources

The main basis for my research work is the historical edition of *Asketikon* in PG 31, 889-1306, Paris 1857, since there are no other modern

editions of this text. As secondary sources of Basil, we will use his other treatises *De fide*, *De iudicio Dei*, *Homiliae et Sermones*, *Homélies X et XI de l'Hexaéméron*, *Homiliae in Psalmos*, *Homiliae in Hexaemeron*, *Regulae morales*. Regarding the translations into modern languages of Basil's ascetic work, for Italian one we will use as a reference throughout this text of Maria Benedetta Artioli, with introduction and notes by Umberto Neri.

Methodology

Since this work falls under the field of Patrology, the method itself will be appropriate to the patristic sciences, that is, associated with the pluralism of the three research methods (depending on the analytical activity of each chapter): philological, historical and theological, the culmination of which is the theological conclusion.

The dissertation plan

The work is divided into four chapters: 1. The textual and theological characteristics of the *Asceticon*, 2. Evangelical life according to the *Asceticon*, 3. Principal ascetic means brought to attention in the *Asceticon*, 4. The essential elements of the spiritual attitude of the *Asceticon*. The titles of the chapters and paragraphs are the answers to scientific questions that we ask in the course of the work.

The first chapter tries to illustrate the historical context of Basil's asceticism and *Asceticon* through Eustatius of Sebaste, to show in what context of spirituality and austerity Basil's ascetic thought arose. It describes the formation and redactions of the *Asceticon* and their ancient Latin translations, finally identifying the general theological characteristic of the *Asceticon*.

In the second chapter we turn specifically to the question of evangelical life according to the *Asceticon*, that is, what life in the community means, as an expression of love for God, leaving the world. We will dwell on the role of the superior of the community and on the ways in which he is of

help to the brothers, guiding them on their way to perfection, reflecting on the theme of prayer, constant remembrance of God and purification of the heart.

The third chapter is dedicated to describing the main ascetic means highlighted in the *Asceticon*, that is, the fight against passions, the interior and exterior mortification of the body, the Christian virtues as a manifestation of God's grace and liberation from sin on the path of repentance.

In the fourth chapter we try to show the fruits of all ascetic actions, that is the unity with God which is the main purpose of the Christian life, his contemplation, the role of Jesus Christ in the spiritual life of a Christian and the Christian life in the Holy Spirit.

Conclusions

Approaching the end of our study, during which we traced the ideal of Christian life identified by Basil in his *Asceticon*, we can now summarise the considerations set out. From the beginning we were curious to know the reality indicated by the ideal of spiritual life contained in the *Asceticon*. What answer does the historical and theological characteristics of *Asceticon* give us in this regard? What are Basil's reflections in the *Asceticon* on the life of the Gospel? The search for answers to these questions led us to clarify the first problem - the research question - which we wanted to answer in this study, namely: is it true that the theses contained in the *Asceticon* confirm that the ideal of spiritual life described by Basil the Great is a universal proposition in the evangelical sense, that is, is it possible for every Christian? The other point we put in the field of observation was the following question: according to Basil, can the practice of the ascetic advice contained in the *Asceticon* have a measurable impact on the spiritual life of Christians?

We will combine the summary of the issues dealt with in the sequence of the chapters of our study with the indication of the conclusions that may emerge. In presenting them, we will also take into account some specific issues relating to the subject we are studying. The summary of the research

presented will allow us to answer two main questions which are connected and which reflect the key thesis of this monograph, namely that the ideal of spiritual life according to the asceticism of Basil the Great is an evangelical ideal, therefore practicable by every Christian in his life; and at the same time to show the topicality of the problems encountered within spiritual life described by Basil the Great in the *Asceticon* on the threshold of the third millennium of Christianity.

A. Concluding remarks

1. From the mandate of the Church - the *Asceticon* as a correction of heterodox asceticism

Basil matured his conception of Christianity in the confusion of the various ascetic heteropraxes of the fourth century. An important factor in his conception of the Christian life is also constituted by the conjunctural mass conversions of the fourth century and by the appearance of pseudo-Christians as an effect of them.

In Asia Minor, in the 40-70s of the fourth century, many were still followers of Arius and in the context of heterodox monasticism the asceticism of the Eustatians and the Messalians asceticism developed. In these currents, in addition to dogmatic errors, some errors in the practice of an austere Christianity were evident. The Eustatians valued pure and impure foods, eccentric clothes to wear, and were excessively strict in human relations; they also condemned marriage, despised not only priests and married Christians but also their parents, fasted on Sundays and held liturgical celebrations in private homes. The Messalians abhorred Baptism, which according to them did not purify man from sin and evil, a consequence only of the different practices of the virtues aimed at reaching an ataraxic state and openly showed their lack of belonging to the Church.

These convictions and behaviors were in strong contrast with the rules of the Christian life of the Church, and were condemned by the Church as

heterodox and heteroprax (the Synod of Gangra of 340 for the Eustatians; the Synod of Antioch of 376 and the Synod of Side of 388 for the Messalians). Basil, knowing well the false religiosity of the Eustatians and Messalians ascetics, decided to elaborate his *Moral Rules*, and included them in the *Asceticon*. In all likelihood, his sentences were intended to be a response to the erroneous doctrine and false asceticism of the aforementioned heterodox currents and the negligence in the practice of Christian life of the pseudo-Christians of the fourth century.

The ascesis proposed in Basil's *Asceticon* wants to propagate in the Church a realisation of the ideal of Christian life as a way accessible to all. This tendency of Basil is already revealed in the *Moral Rules*, which for the most part are a collection of New Testament quotations. Similarly, in the *Asceticon* Basil supports each of his ascetic sentences on the basis of the biblical quotation. This continuous reference to the Word of God is in the *Asceticon* a fixed point for any solution to the problems posed by the ascetics. Basil does not want to create his own ascesis, his ecclesiastical movement but, always starting from the Bible, he wants to tackle the problems of Christian life. And with his ascetic teaching contained in the broad and brief Rules, he basically proposes the idea already given in the text revealed by God for all.

True Christian asceticism is for Basil the full evangelical integrity in faith and practice. In Annisoi, on the banks of the Iris, and then on the outskirts of cities such as that of Caesarea, Basil led Christian communities with an Eustatian and Messalian imprint. It must be emphasised that Basil, ordained a priest, receives from his bishop Eusebius of Caesarea and Cappadocia the mandate to spiritually cure the Eustatian monks. And it is precisely from his conversations with the Eustacians that *Asceticon*, in the short version, was born in the year 368.

As we have mentioned, Basil is concerned with correcting the Eustatian ascetic excesses and their individualistic tendencies to lead them to a more

mature life of evangelical charity, in full communion with the Church (cf. *Long Rules* 11; 12, 40; *Short Rules* 310). Against the Messalian tendency to accentuate the value of subjective experience, Basil calls for obedience to the commandments (cf. *Short Rules* 213), for the concrete exercise of charity, exhorting us not to find in prayer a pretext to avoid the fatigue of work (cf. *Long Rules* 37). And if the Messalians boasted of possessing spiritual charisms or claimed to have become the abode of the Spirit, in the *Short Rules* 204 he recalls that one becomes sharers of the Spirit only in obedience to the Lord's commandments. In the *Long Rules* 41 and in the *Short Rules* 65 and 75 the bishop of Caesarea reaffirms, in contrast to the Messalian affirmations, the responsibility of man in the face of sin, and the repeated invitations to obedience to submission, to the denial of one's will against all individualistic ascetism, or against the will of those who believe they have reached perfection by now.

Just as the Word of God remains for Basil the only way to perfection, so asceticism means for him to remain in the interior life of the Church. He calls the 'Christian' ascetic or 'disciple', without separating him in some way from the community: the ascetics themselves are also called 'brothers' and 'fraternity'. In his texts, Basil avoids the words 'monk' or 'monastery', since these latter terms did not correctly determine the relationship between the ascetic and the Church that lives in the isolated community. He also wanted to avoid the widespread opinion that sees staying in a monastery as an 'escape from the Church'.

In this way, the recipients of *Ascetikon* are brothers who live in fraternity. Basil inserts his cenobitic system into the framework of the family, where the family spirit, with full trust, favouring mutual relations between the superior and the friars and between brothers, can replace the spirit of discipline and rigid hierarchy. In this work we share the opinion of Jean Gribomont, that the *Small Asceticon* describes the community of Basil as an entity not disconnected from the local Church. The friars, like other

Christians, follow the teachings of their superior. However, while the other Christians return home, Basil's disciples remain, to receive advice from him and better understand some Christian duties. However, this community of 'brothers' has no legal form or organisation. The superior is still Basil himself, but not in the strict sense of the term, but as a faithful guardian and interpreter of Holy Scripture, as a minister of the Word of God, who in the community, in the body of Christ, fulfils the function of 'eye'. Holy Scripture always remains the principal norm of the whole Christian life.

We also agree with Paul Jonathan Fedwick that the *Great Asceticon* witnesses the slow differentiation that, so to speak, is beginning to be created between the ascetic-monks and the rest of Christians. Obviously this difference does not intend to appropriate some practices, which, however, should not be obligatory for other Christians. The so-called ascetics assume the duty to live fully the Christian virtues, without looking at any difficulty. Furthermore, the important and radical change of the Christian community planned by Basil was an issue that was not supposed to happen in one day, but was intended to take place over a longer period. Basil probably had the desire to reform the Church on the basis of his 'fraternities'. His friars had to be, in every 'parish', the salt, the leaven, which must renew the local Church and, subsequently, the whole universal Church in the body of Christ.

2. The evangelical life of the *Asceticon* as a community life with a pure heart

Basil, fascinated by the ideal of Christian brotherly love, founded his communities on an evangelical basis, carefully following the teaching of Jesus Christ. In this perspective, there is no contrast between the Basilian cenobitic life and the Christian life, as both have a common vocation. Man is defined in the *Asceticon* as having a social and community nature, not a wild and lonely one. From the perspective of Basil's anthropology, human nature itself pushes us to life in community. The candidate to the Basilian

communities joined them with the intention of seeking love as the realisation of mutual love, following the witness of Jn 13, 34.

The first community of Jerusalem was a reference and inspiration for Basil. From it, as the ideal Christian form of community life, Basil's plan grew (cf. *Long Rules* 7; 9; 34; *Short Rules* 93; 131; 148; 187; 252). The bishop of Caesarea with his friars wanted to return to the people (cf. *Long Rules* 3). For this reason the *Asceticon* does not have a technical term to designate the one who lives in the community, and Basil speaks only of Christians, of brothers and only rarely of ascetics. Keeping in mind the biblical double conception of the world, as a good creation of God and as the place of sin, Basil in the *Asceticon* proposes the second, with a moral and ascetic character. The cosmos in the broad and brief Rules is defined by Basil morally, being a mental form that distracts man from the memory of God. The essential separation takes place in Baptism, and by virtue of it one becomes a child of God, stranger to the impure world. In addition to the separation, in terms of the anchorage required of every disciple of the Lord, it is necessary to become estranged to sin, to the world that refuses to accept the Holy Spirit, to the old man concentrated on sin, by means of snatching the soul from its feeling conformed to the body. (cf. *Long Rules* 6; 7, 8).

For Basil, asceticism also has an essentially ecclesial dimension, and without the sacramental and charismatic support of the community it is not possible to allow personal perfection. The sole purpose of divine satisfaction (cf. Rm 2:13) must animate the whole life of the baptized and unify it (cf. *Long Rules* 7). With respect to the role of the ecclesiastical superior, the example deeply comes from Jn 13: 5-8, that is, Jesus who serves all others with humility (cf. *Long Rules* 31). In this example, the function of the ecclesiastical superior is to take care of the brothers, not with the pride of the devil, but with humility (cf. 1 Tim 3, 6; Mt 5, 3; *Long Rules* 30). The *προεστῶς* for Basil is the minister of the community who cannot do anything by himself but must interpret the Gospel and the will of God (cf. *Short Rules*

30; 98), which takes the form of caring for the brothers and serving them , to lead the friars to God and carry out therapeutic activities for them as minister of the Word (cf. *Long Rules* 48, 49; 45; 51; 52).

In the *Asceticon* Basil distinguishes the prayer of thought, the oral one and the prayer of the heart, underlining the importance of memory (a fervent desire to please God, a stable disposition) and of God's satisfaction, which help the believer not to fall into dissipation. Oral prayer, which the friars recite seven times a day, is seen by Basil as typically communal, expressing the common thoughts and feelings of the faithful before God. Community prayer helps to resist the inconstancy of our nature, which compromises being in the presence of God (cf. *Long Rules* 37). Prayer of the heart makes one feel close to God and increases the awareness of always being in his presence (cf. Ps 7, 10; *Short Rules* 127).

The spiritual dimension of the heart is for Basil a metaphor of the intellect, understood as the supreme power of the soul (cf. *Proemio of Long Rules, Short Rules* 12). To obtain the pure state of the heart, Basil recommends denying the devil, the realities of this world and oneself (cf. a good disposition of mind is in place to decide the pro of the service of God (cf. *Short Rules* 157) and the disclosure of the secrets of the heart to the person in charge (cf. *Long Rules* 26).

3. Main ascetic means of the *Asceticon* such as the forms of approaching God

In Basil's Christian soteriology, man is not a self-sufficient being and salvation and relationship with God are always fruits of collaboration with God's grace. Basil follows the Alexandrian tradition, when he speaks of man's kinship with God which is contained in the soul and spirit of man (cf. *Long Rules* 3). The image of God is identified by Basil with the mental and spiritual freedom of man. The latter is good by nature, therefore the virtues are something natural in him, and their assimilation by the soul is obtained thanks

to nature itself (cf. *Short Rules - Proemium* 2; 25; 29; *Short Rules* 70; 162; 198; 252; 280). Sin is something against nature and foreign to the human essence, it is conceived as an iniquity, a transgression of God's law or the rejection of his love (cf. *Short Rules* 4; 28).

Basil assumed that due to the sinful condition of the first men, a weakening of the good was inherited and that the state of corruption was expressed through sensuality and the tendency to evil. He also divided the sins committed by men into voluntary and non-voluntary (cf. *Short Rules* 47). The remission of sins is given in the blood of Christ, but the sinner must convert and produce the fruits of conversion (cf. *Long Rules* 20; *Short Rules* 12; 16; 41; 269) according to the fulfilment of the Lord's commandment (cf. *Short Rules* 223; 277): therefore be in conformity with the faith (cf. *Short Rules* 260) with concrete acts (cf. *Long Rules* 3).

Passion appears as a disease of the soul (an instinct, a change, a negative transformation). Basil taught in the *Asceticon* that in order to be purified of passions, one must know one's sin. The faithful are therefore helped by the knowledge of the Bible, which enlightens the human soul and helps to subject it to the commandments of God (cf. *Long Rules* 7; *Short Rules* 1) The rational soul must be subjugated to the mind and the Christian who seeks the perfection of the spiritual life must remember his spiritual state and critically consider himself. Controlling one's thoughts consists in avoiding that they are dominated by worldly and sensual stimuli (cf. *Long Rules* 5; 6).

Fasting (cf. *Short Rules* 130), physical work (cf. *Long Rules* 37; 41; 42), observance of the commandments (cf. *Long Rules* 2; 3; 7) are helpful in the fight against the passions of the body; *Short Rules* 176; 276), patience in the struggle with passions (cf. *Long Rules* 55; *Short Rules* 2; 69), remembrance of Christ's promises (cf. *Long Rules* 7; 29; 42; 43; *Short Rules* 10; 157), humility (cf. *Long Rules* 43; *Short Rules* 56, 198), renunciation of one's will (cf. *Long Rules* 5; 8; 9; 12; *Short Rules* 179; 202), fear of God (cf. *Short Rules Proem.* 4, *Short Rules* 11; 209), repentance (cf. *Long Rules* 4;

Short Rules 6; 12; 13; 14; 288), weeping for sins committed (cf. *Rules short* 5; 10; 16; 40; 192), hatred of sin (cf. *Short Rules* 10; 12) and doing good works (cf. *Long Rules* 2; 3; *Short Rules* 10; 12; 75; 276; 287; 288).

Arguing in the *Asceticon* the aforementioned attitudes, Basil constantly reports the example of the Lord himself and biblical quotations, as a procedural rule. For any Christian, the solution or clarification can and must always be found in Scripture, understood as the word of the Lord himself. The practices of Christian conversion mentioned by Basil in the *Asceticon*, having been first of all suggested in Sacred Scripture as forms of approach to God, are therefore within the reach of all believers.

4. The essential elements of the Christian spirituality of *Asceticon* in the perspective of unity with God

For Christians, the spiritual life according to Basil is not the end in itself, but only a means to understand life in heaven and become like Christ (cf. *Long Rules* 8). To obtain spiritual freedom, the Christian must be obedient to God and obedience is learned by reading and learning from Scripture and carrying in the heart the desire to communicate and unite with God (cf. *Long Rules* 2). In the way of knowing the love of God, life in a Christian community is very useful and Basil extensively mentions Acts (2, 44 and 4, 32) to discern the criteria for a Christian's life:

adherence to the will of the Lord (cf. *Long Rules* 34), obedience to the Word of God (cf. *Long Rules* 37), recognition of the gifts and abilities of others (cf. *Long Rules* 7).

The Christian community to which Basil refers in the *Asceticon* is the Church as such, as there is the living Body of Christ. Basil speaks of the coexistence of the faithful, turning to the ideal of the communion of the Holy Trinity, and then to the Christian exemplification of it, that is, the primitive apostolic community of Jerusalem. (cf. *Long Rules* 7; *Short Rules* 85). In this context Basil does not designate his friars as monks, but always speaks of

them as Christians. In the intention of Basil expressed in the *Asceticon* the whole Church is called to be the immaculate bride of Christ and the body animated by the charisms of the Holy Spirit. Thus also all the baptised are called to realise the Gospel in the different conditions in which they live (cf. *Long Rules* 22; *Short Rules* 149).

The fundamental factor is love for one's neighbour which, when realised, becomes an evident sign and criterion of true Christian conversion and the realisation of the seeds of the image of God in man (cf. *Long Rules* 3). A special sign of the true imitation of Christ is love for enemies (cf. *Short Rules* 163). Speaking of the contemplation of God, Basil uses the theme of marriage and understanding contemplation for Basil is a way of perfecting a Christian (cf. *Long Rules* 16). True contemplation for him is not discursive, but intuitive and is available through practice (cf. *Long Rules* 37), which includes liberation from passions (the negative aspect) and the realization of virtues (the positive aspect).

The role of Jesus Christ is fundamental in the spiritual life of a Christian, and Christ is presented by Basil as Christ of the age of patience and penance, patient Christ to whom Christians turn with the disposition of children (cf. *Long Rules Proem.*). Thanks to the prevenient action of God, Christ has purified us of sins in the free gift of His blood (cf. *Short Rules* 121) and only He has given believers the power to imitate God and his saints and have the capacity to achieve the satisfaction of God (cf. *Long Rules* 2; 3; *Short Rules* 10; 12; 271).

The penance of Christians is only the fulfilment of obedience to God, which is revealed in the Scriptures (cf. *Long Rules* 3; 43; *Short Rules* 1; 12), with Christ as the specific norm of Christian life: "to the extent of the incarnation" (*Long Rules* 34). A Christian obedient to God in the measure of Christ achieves his sanctification thanks to the action of the Holy Spirit (cf. *Short Rules* 1), which allows the Christian to draw near to God and gives the opportunity to acquire the true knowledge of God through a moral

purification from sin obtained with ascesis (cf. *Long Rules Proem.*, *Short Rules* 204).