

## ESICASMO BIZANTINO E FRANCESCANESIMO: SPUNTI PER UN CONFRONTO

di Luca Bianchi

### 1. Introduzione.

«Possiamo essere certi che, se al posto di dibattiti formali ufficiali tra teologi sulla questione del Filioque fossero stati possibili incontri più spontanei tra i primi francescani e gli esicasti bizantini, il dialogo avrebbe seguito direzioni in qualche misura diverse».<sup>83</sup> Tale annotazione suggestiva con cui John Meyendorff descriveva, con un certo rammarico, la realtà delle Chiese greca e latina del secolo XIII, rivela la stima del grande studioso russo per l'esperienza francescana, che evidentemente egli vedeva in qualche modo in sintonia con quella esicasta.

In questo articolo cercheremo di vedere se l'intuizione di Meyendorff è fondata e in che misura è possibile parlare di sintonia tra francescanesimo ed esicasmò, cioè tra due fra le esperienze spirituali più significative rispettivamente della Chiesa occidentale e di quella orientale. In particolare la mia intenzione è quella di dare qualche spunto per un confronto tra l'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi (1182-1226) e quella di Gregorio Palamas (1296-1359), il grande dottore dell'esicasmò bizantino del secolo XIV, pur essendo consapevole naturalmente che i due santi sono vissuti in tempi diversi (circa un secolo separa la nascita dell'uno da quella dell'altro) e in realtà culturali diverse.

S. Francesco è certamente il santo occidentale più popolare e più amato nell'ortodossia; gli ortodossi infatti riconoscono in lui un profeta unico che testimonia l'anima indivisa di tutta la cristianità e che diventa perciò il punto in cui si incontrano le due spiritualità cristiane. Spiega Yannis Spiteris, attuale arcivescovo di Corfù: «Si può dire che Francesco sia l'uomo che costituì il punto critico d'incontro e di separazione tra la spiritualità latina e quella greca. Egli è abbastanza latino per rappresentare il punto spirituale più alto del Medioevo occidentale, ma è altresì arrivato a percepire e a vivere in prima persona molti valori del cristianesimo dei primi secoli, quando le due Chiese erano unite e il modo di pensare e di vivere il cristianesimo non si era ancora molto diversificato. Francesco è stato capace di intuire quei punti comuni che univano e uniscono tuttora le due tradizioni e, senza cessare di essere uomo del suo tempo, ha saputo tuffarsi nelle fonti e realizzare quasi un'inculturazione nell'anima perenne del cristianesimo».<sup>84</sup>

Anche Gregorio Palamas, «considerato oggi dagli ortodossi il più importante teologo di Bisanzio ed uno dei più grandi

---

<sup>83</sup> RIGO A. (a cura di), *Meyendorff J., Lo scisma tra Roma e Costantinopoli*, Magnano (BI) 2005, p. 114.

<sup>84</sup> SPITERIS Y., *Francesco e l'Oriente cristiano. Un confronto*, Roma 1999, p. 6. A questo libro devo l'idea del confronto operato in quest'articolo e alcune delle riflessioni che seguiranno.

dell'ortodossia»,<sup>85</sup> ha sempre cercato, nella sua vita e nelle sue opere, di essere un fedele seguace della tradizione che aveva ricevuto; anche lui attinge alle fonti della Chiesa indivisa, la scrittura e i padri, anzi possiamo dire che la sua opera rappresenta lo splendido compimento della grande tradizione patristica d'Oriente.

Per questo motivo, l'esperienza dei due santi, affondando le radici nelle stesse acque, mostrerà inevitabilmente elementi comuni.

## 2. La vocazione.

*Sommo, glorioso Dio,  
illumina le tenebre del cuore mio,  
e dammi fede retta,  
speranza certa e carità perfetta,  
saggezza e conoscenza,  
o Signore,  
affinché io faccia il tuo santo e verace comandamento.*<sup>86</sup>

La preghiera succitata è quella con cui, secondo la tradizione, il serafico padre, Francesco di Assisi, pregava davanti al crocifisso di S. Damiano, al tempo della sua conversione. E l'ho riportata all'inizio di questo articolo perché è singolarmente vicina alle parole con cui, appena giunto al monte Athos, era solito pregare, «notte e giorno», Gregorio Palamas. All'evangelista Giovanni che gli era apparso in visione e gli chiedeva come mai continuasse a ripetere la preghiera «*Illuminami le tenebre, illuminami le tenebre*», Gregorio infatti rispondeva così: «*Che cos'altro dovrei chiedere a Dio nella preghiera, io uomo di passioni e pieno di peccati, se non d'essere oggetto di compassione e d'essere illuminato, per conoscere e fare la sua volontà salvifica?*».<sup>87</sup>

All'inizio del loro cammino spirituale, i due santi dunque pregavano con parole simili, profondamente consapevoli di essere peccatori e desiderosi di essere rischiarati dalla luce divina, per imparare a fare la volontà di Dio.

## 3. La povertà.

Di maggior interesse appare il confronto tra Francesco e Gregorio per quanto riguarda il loro atteggiamento rispetto alla virtù della povertà.

Nota a tutti è la grande importanza attribuita dal santo assisiato a questa tematica. Per Francesco, la povertà è molto di più che la semplice privazione dei beni terreni; rappresenta infatti l'atteggiamento fondamentale del discepolo che segue Cristo fino alla croce. Francesco vuole essere povero per imitare Cristo, colui che da ricco si è fatto povero per arricchirci. Le *Ammonizioni* sono

<sup>85</sup> SPITERIS Y., *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Roma 1996, p. 13.

<sup>86</sup> FRANCESCO DI ASSISI, *Oratio ante crucifixum dicta*, in ESSER K. (a cura di), *Gli scritti di S. Francesco di Assisi*, Padova 1982, p. 452.

<sup>87</sup> FILOTEO KOKKINOS, *Discorso encomiastico sulla vita del padre nostro tra i santi Gregorio Palamas*, in PERRELLA E. (a cura di), *Gregorio Palamas, Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, Milano 2003, p. 1372.

forse quella parte degli scritti di Francesco in cui più chiaramente viene delineato lo spirito con cui il santo guarda alla povertà: in esse si tratta continuamente di quella povertà spirituale o interiore che è l'anima di ogni forma di povertà. Egli esorta sempre a vivere senza nulla di proprio, “*sine proprio*”, senza appropriarsi delle cose, e non soltanto di quelle esteriori. Nella *Ammonizione seconda* parla, ad esempio, «*del male della propria volontà*». Chi si appropria della sua volontà distrugge il proprio rapporto con Dio; solo rinunciando alla propria volontà per fare quella di Dio si può essere discepoli di Cristo. Anche l'*Ammonizione terza* descrive questa forma di povertà che potremmo anche chiamare obbedienza: «*Abbandona tutto quello che possiede e perde il suo corpo colui che sottomette totalmente se stesso all'obbedienza nelle mani del suo superiore*».<sup>88</sup> Il discepolo di Cristo deve rinunciare a tutto, e in primo luogo a se stesso. L'*Ammonizione quarta* presenta un'altra forma di spogliamento, la rinuncia alla tentazione di dominio e di potere: «*Che nessuno si appropri la carica di superiore*». Anche chi è chiamato a dirigere la comunità è un “frate minore” che, a imitazione di Cristo - il povero che serve - deve servire e non dominare. L'*Ammonizione quinta* esorta i frati a rinunciare a ogni orgoglio intellettuale e a non vantarsi dei doni di natura e di grazia concessi dal Signore. E questi sono solo alcuni esempi di come la povertà desiderata e vissuta da Francesco fosse molto di più di una povertà solo esteriore. L'*Ammonizione quattordicesima* lo sintetizza in modo sublime: «*Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli (Mt. 5,3). Ci sono molti che, applicandosi insistentemente a preghiere e occupazioni, fanno molte astinenze e mortificazioni corporali, ma per una sola parola che sembri ingiuria verso la loro persona, o per qualche cosa che venga loro tolta, scandalizzati, tosto si irritano. Questi non sono poveri in spirito, poiché chi è veramente povero in spirito odia se stesso (cfr. Mt. 5,39; Lc. 14,26) e ama quelli che lo percuotono nella guancia*».<sup>89</sup>

Anche per Palamas, la povertà risulta essere una virtù di importanza rilevante, tanto da diventare, in alcune sue opere, la cifra sintetica di tutto il cammino ascetico del monaco. In particolare nella *Lettera a Xene*, considerata l'opera più completa per quanto riguarda il suo insegnamento spirituale, la povertà appare come la sintesi del processo di liberazione dell'uomo. Ed anche per Gregorio non va identificata solo con la povertà esteriore. Ricollegandosi alla tradizionale dottrina delle tre passioni principali, Palamas sottolinea che tre sono gli amori che rendono schiavo l'uomo: 1) l'amore per la materia (*φιλοῦλία*), che si esprime come amore per il possesso (*φιλοκτημοσύνη*) e amore del denaro (*φιλαργυρία*), 2) l'amore per la gloria (*φιλοδοξία*), 3) l'amore per il piacere (*φιληδονία*). E se, tra questi, l'amore per la materia si combatte con la privazione volontaria dei beni terreni (la povertà esteriore), quello per la gloria trova una valida terapia nel cercare innanzitutto la gloria di Dio, ricerca aiutata dalla vita ritirata

<sup>88</sup> *Ammonizione terza*, 3, in CAROLI E. (a cura di), *Fonti francescane, editio minor*, Assisi-Padova 1986 (= *FF*), p. 148.

<sup>89</sup> *Ammonizione quattordicesima*, 1-4, in *FF*, p. 163.

e nella solitudine; mentre l'amore per il piacere è combattuto dal digiuno e dalla mortificazione, i quali si rivelano inutili se non sono accompagnati dalla preghiera e dall'umiltà. Palamas, citando anch'egli la beatitudine matteana sui poveri di spirito, mostra dunque come ogni amore disordinato possa essere vinto dalla virtù della povertà, che consiste sì nella rinuncia alle ricchezze, ma comprende anche la vita ritirata, il digiuno e la mortificazione, e la preghiera in un cuore umile.<sup>90</sup>

#### 4. La preghiera.

Ma è a proposito della preghiera che la sintonia tra francescanesimo ed esicasmo si mostra ancor più significativa. Il modo di pregare del santo di Assisi si avvicina infatti in modo rilevante alla tradizione contemplativa del cristianesimo d'Oriente, tanto che un grande esperto della spiritualità orientale, il cardinale Tomas Špidlík, ha potuto affermare che «*la tendenza esicasta può certamente annoverare S. Francesco fra i suoi adepti*».<sup>91</sup> Nel già citato testo di Spiteris è possibile trovare una sintetica documentazione a sostegno di tale affermazione.<sup>92</sup> Noi riprendiamo solo qualche punto del suo argomentare.

Innanzitutto la preghiera di Francesco, conformemente alla tradizione cristiana e in particolare monastica, tende ad essere una preghiera continua, incessante. E si caratterizza come un'esperienza interiore, di concentrazione in sé. Così la descrive la *Vita seconda* di Tommaso da Celano in uno dei suoi brani più celebri: «*Spesso senza muovere le labbra, meditava a lungo dentro di sé e, concentrando all'interno le potenze esteriori, si alzava con lo spirito al cielo. In tale modo dirigeva tutta la mente e l'affetto a quell'unica cosa che chiedeva a Dio: non era tanto un uomo che prega, quanto piuttosto egli stesso tutto trasformato in preghiera vivente*».<sup>93</sup>

Il santo assisiato predilige poi un'orazione affettiva, che parte dal cuore, e che si esprime in preghiere brevi ripetute frequentemente, in giaculatorie, esclamazioni e sospiri.<sup>94</sup> Si tratta di quella che in Oriente è chiamata la *preghiera monologica*, fatta se non di una sola parola almeno «*di un solo pensiero*», praticata dai monaci fin dall'antichità. I *Fioretti* ne riportano un esempio quando descrivono Francesco che prega ripetendo continuamente: «*Chi se' tu, o dolcissimo Iddio mio? Che sono io, vilissimo vermine e disutile servo tuo?*».<sup>95</sup> Un altro esempio è nella *Vita prima* di Celano, che ricorda la preghiera ripetuta dal santo: «*O Dio, sii*

---

<sup>90</sup> Cfr. *Lettera a Xene*: in PERRELLA E. (a cura di), *Gregorio Palamas, Che cos'è l'ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, Milano 2006, pp. 232-303, in particolare pp. 265 sgg.

<sup>91</sup> ŠPIDLÍK T., *La preghiera del cuore. Un confronto fra Oriente ed Occidente*, in SPITERIS Y. –GIANESIN B. (edd.), *Vedere Dio. Incontro tra Oriente e Occidente*, Bologna 1994, p. 75.

<sup>92</sup> Cfr. SPITERIS, *Francesco e l'Oriente cristiano...*, cit., pp. 87-101.

<sup>93</sup> TOMMASO DA CELANO, *Vita seconda*, 95, in *FF*, p. 682.

<sup>94</sup> Cfr. LEHMANN L., *Francesco, maestro di preghiera*, Roma 1993, p. 33.

<sup>95</sup> *FF*, p. 1915.

*propizio a me peccatore»*,<sup>96</sup> così vicina alla formula giaculatoria usata dagli esicasti, la cosiddetta preghiera di Gesù («*Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore*»).

Lo stesso Francesco, d'altra parte, è innamorato del nome di Gesù e a lui rivolge di frequente la sua preghiera. Il Celano attesta che ogni volta che pronunciava quel nome, «*passava la lingua sulle labbra, quasi a gustare e trattenere tutta la dolcezza di quelle parole*».<sup>97</sup>

Ma l'aspetto che più accomuna la preghiera di Francesco e quella degli esicasti è l'esperienza della luce. Già abbiamo ricordato come il poverello di Assisi pregava all'inizio del suo cammino spirituale, chiedendo a Dio di illuminare le sue tenebre. E Dio lo ha ascoltato, facendogli gustare quell'esperienza della luce che è anche una delle caratteristiche culminanti della preghiera esicasta. «*Mentre pregava di notte, fu visto con le mani stese in forma di croce, sollevato da terra con tutto il corpo e circondato da una nuvoletta luminosa: luce meravigliosa diffusa intorno al suo corpo, che meravigliosamente testimonia la luce risplendente nel suo spirito*».<sup>98</sup>

Molti di questi aspetti sono naturalmente rintracciabili nell'opera di Gregorio Palamas, che della preghiera esicasta ha fatto per tanti anni personale esperienza, e ad essa ha anche voluto dare, con i suoi scritti, un fondamento propriamente teologico.

Per il dottore esicasta, il culmine dell'esperienza di preghiera è l'orazione pura, quella che nasce da un intelletto purificato, cioè unificato e concentrato in se stesso; è un'orazione interiore e tendenzialmente ininterrotta, che conduce alla visione di Dio. Dice ad esempio in una sua omelia: «*Se allontani la tua mente da ogni sillogismo, fosse pure buono, e ti rivolgi tutto a te stesso, con una cura permanente ed una preghiera ininterrotta, puoi davvero arrivare anche tu al divino riposo ed ottenere la benedizione del settimo giorno, vedendo te stesso e, attraverso te stesso, venendo innalzato alla visione di Dio*».<sup>99</sup> Di questa preghiera Palamas parla soprattutto nei suoi *Capitoli riguardanti la preghiera e la purezza di cuore*, opera breve ma densissima. Ne riportiamo un brano significativo: «*L'unità dell'intelletto diviene triplice rimanendo una, nel volgersi a sé e nel salire attraverso di sé verso Dio. Il volgersi dell'intelletto a sé è sorveglianza di sé, mentre la sua salita a Dio si attua in principio per mezzo della preghiera, e di una preghiera concentrata (συνεπτυγμένης), ma talvolta anche più estesa, cosa che però è più laboriosa. Se uno persevera in questa concentrazione dell'intelletto e nel sollevarsi verso il divino, trattenendo energicamente il vagare della propria mente, si avvicina intellettivamente a Dio*».<sup>100</sup> Gregorio non dà molte indicazioni su questa preghiera: in questo brano dice che deve

<sup>96</sup> TOMMASO DA CELANO, *Vita prima*, 26, in *FF*, p. 363.

<sup>97</sup> TOMMASO DA CELANO, *Vita prima*, 86, in *FF*, p. 470.

<sup>98</sup> *Legenda maior*, 4, in *FF*, p. 1180.

<sup>99</sup> *Omelia 17*, 10, in GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia...*, cit., p. 1190.

<sup>100</sup> *Capitoli riguardanti la preghiera e la purezza di cuore*, 2, in GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia...*, cit., pp. 169-171.

essere preferibilmente «concentrata» (*συμπετυγμένης*)<sup>101</sup> e non è chiarissimo che cosa intenda con questa parola; ma nel capitolo successivo egli fa riferimento alla preghiera monologica (*μονολογίστω*). Sull'efficacia di questo tipo di preghiera, si esprime più chiaramente in un'altra sua omelia: «*Senza aggiungere né intendere nient'altro, [il pubblicano] volgeva la sua mente solo a se stesso e a Dio, facendo tornare la sola supplica monologica su se stessa e moltiplicandola, perché appunto questa è la specie più efficace di preghiera*».<sup>102</sup>

Ma il tema che stava più a cuore al grande teologo bizantino era quello della luce, un tema che peraltro aveva una lunga storia nella spiritualità e nella teologia dell'Oriente cristiano. Alla base della riflessione di Palamas su questo argomento stava un'esperienza: i monaci esicasti del monte Athos, dopo aver purificato con una lunga asceti il cuore e la mente, sostenevano di poter vedere, per grazia di Dio, la luce divina increata. Per loro, fare esperienza di Dio coincideva, in qualche modo, con fare un'esperienza della luce: nell'incontro con Dio erano illuminati e diventavano luminosi, come era accaduto a Gesù sul monte Tabor. «*E mentre così pregava, [Gesù] risplendette di luce e rivelò in modo ineffabile ai discepoli prescelti quella luce ineffabile, mentre erano con lui i sommi profeti, per mostrare che la preghiera procura quella beata visione e perché noi impariamo che per mezzo della vicinanza a Dio, nella virtù e nell'unione spirituale con lui, si produce e si manifesta quello splendore che è dato a tutti ed è contemplato da coloro che tendono incessantemente a Dio grazie alle opere buone compiute con assiduità e grazie alla preghiera fatta con purezza*».<sup>103</sup> Attraverso la preghiera, il monaco è trasformato dalla grazia divina, è divinizzato, diviene lui stesso tutto luce, sta con la luce e, attraverso la luce, vede cose che rimangono ignote a coloro che non godono di questa esperienza. Riportiamo, a questo proposito, un brano tratto da una delle sue omelie più importanti, l'Omelia 53: «*Per gli eterni, cioè per coloro che sono di specie divina, Dio è luce e nient'altro; e ciò che è il sole per chi è dotato di percezione, è Dio per chi ha intelletto. (...) Colui che è reso partecipe d'un'energia divina ed è trasformato con una trasformazione divina, lui stesso è, per così dire, tutto luce, è con la luce, e attraverso la luce vede chiaramente le cose che non sono rivelate, invece, a chiunque non abbia tale ineffabile grazia*».<sup>104</sup>

Nonostante la evidente diversità di formulazione, più semplice quella di Francesco, più profonda ed elaborata teologicamente quella di Palamas, la riflessione sulla preghiera dei nostri due personaggi presenta evidenti punti di contatto.

---

<sup>101</sup> Non si sa di preciso che cosa Palamas intenda con questo participio del verbo *συμπύσσω*; il Lampe traduce questa parola con «unificata, singola»: cfr. LAMPE G.W.H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 1290.

<sup>102</sup> Omelia 2, 13, in GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia...*, cit., p. 1043.

<sup>103</sup> Omelia 34, 10, in GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia...*, cit., p. 1342.

<sup>104</sup> Omelia 53, 60, in GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia...*, cit., p. 1532.

## 5. La vita eremitica.

Se nel rispettivo atteggiamento verso povertà e preghiera si evidenziano notevoli somiglianze tra Francesco e Palamas, altre tematiche rivelano indubitabili diversità. Farò solo due esempi che mi paiono piuttosto significativi.

Nel secolare dibattito tra le diverse forme di vita monastica, Palamas mostra una decisa preferenza a favore della scelta eremitica. La sua posizione, d'altra parte, è in linea con la sensibilità prevalente nella tradizione monastica orientale. Di fatto, con le parole di Enrico Morini si può affermare che *«particolarmente in Oriente, nonostante la presenza di grandi padri, ordinatori e riformatori, della vita cenobitica, come S. Pacomio, S. Basilio e S. Teodoro lo Studita, non si è mai cessato, a livello del sentire comune dei monaci, di guardare con particolare predilezione all'esperienza eremitica, considerata come ideale supremo di tutta la vita monastica»*<sup>105</sup>. Gregorio manifesta chiaramente questa sua scelta di campo in diversi punti delle sue opere. Dice ad esempio nell'*Omelia 46*: *«C'era bisogno di una supplica molto fervida a Dio e gli uomini, per natura, quando sono soli, possono tenere impegnata la mente in modo più completo e tendere interamente verso Dio, e per questo si tengono lontani anche dai più intimi»*.<sup>106</sup> Ancor più radicale si rivela nell'*incipit* della *Lettera a Xene*: *«A coloro che bramano veramente vivere in modo unitario è sconveniente non solo la conversazione con la gente, ma anche quella con quanti hanno scelto lo stesso modo di vita. Infatti essa interrompe la continuità della desideratissima familiarità con Dio, e l'unitarietà dell'intelletto, nella quale consiste il monaco interiore e davvero tale, si fa duplice, e a volte anche divisa in molte parti. Perciò anche uno dei padri, quando gli fu chiesto a causa di che cosa rifuggiva gli uomini, rispose: «Perché non posso essere con Dio quando mi incontro con gli uomini»»*.<sup>107</sup> Secondo Palamas, colui che vuole essere davvero monaco, cioè vuole vivere una vita davvero unificata, deve aspirare alla solitudine assoluta, non turbata dal rapporto con altri uomini, neppure se questi sono anch'essi monaci.

Alquanto diversa è la posizione di Francesco. Innanzitutto è noto come il santo di Assisi abbia scelto, per sé e per i suoi frati, l'attività apostolica e non quella puramente eremitica, come è attestato in tutte le fonti più antiche che si riferiscono alla fraternità minoritica. A questo proposito, riportiamo un brano della *Vita prima* del Celano: *«Si domandavano ancora e seriamente, da persone che si erano impegnate a vivere sinceramente nella santità, se dovevano svolgere la loro vita tra gli uomini o ritirarsi negli eremi. E Francesco, che, non fidandosi mai di se stesso, in ogni decisione cercava ispirazione da Dio nella preghiera, scelse di*

---

<sup>105</sup> MORINI E., *Eremo e cenobio nel monachesimo greco dell'Italia meridionale nei secoli IX e X*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia" 31 (1977), pp. 1-39 e 354-390: p. 3.

<sup>106</sup> *Omelia 46, 7*, in GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia...*, cit., p. 1445.

<sup>107</sup> *Lettera a Xene, 1*, in GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia...*, cit., p. 233.

*vivere non per sé soltanto, ma per Colui che morì per tutti, ben consapevole di essere stato inviato da Dio a conquistare le anime che il diavolo tentava di rapire».*<sup>108</sup>

Ed anche quando pone esplicitamente a tema la vita eremitica, come nella *Regula pro eremitoriis data*, Francesco non propone una vita assolutamente solitaria, ma quella di una piccola fraternità: «*Coloro che vogliono condurre vita religiosa negli eremi, siano tre frati o al più quattro. Due di essi facciano da madri ed abbiano due figli o almeno uno. I due che fanno da madri seguano la vita di Marta, e i due che fanno da figli quella di Maria*». <sup>109</sup> Nonostante conosca bene l'importanza del silenzio e della solitudine che egli considera condizioni ineliminabili per un'esperienza di preghiera e di contemplazione, c'è per lui qualcosa che vale molto di più della quiete contemplativa dell'eremo. «*(Per Francesco), l'esperienza eremitica rappresenta certo un alto grado di perfezione; ma c'è un "plus" ed è la convivenza amorosa con i fratelli*». <sup>110</sup>

## 6. I sacramenti.

Il secondo esempio che rivela una sostanziale diversità di approccio tra i due santi di cui stiamo parlando si riferisce al tema dei sacramenti.

Ci facciamo aiutare ancora da un giudizio espresso da Spiteris: «*I sacramenti svolgono un ruolo importante anche nella teologia di Palamas. Tuttavia, anche se gli studiosi non sono tutti dello stesso parere, bisogna riconoscere che ciò che prevale in lui non è la vita sacramentale, ma lo sforzo ascetico della purificazione del cuore, la cosiddetta "teologia terapeutica", tipica degli ambienti monastici*». <sup>111</sup> Anche in questo caso la posizione di Gregorio si inserisce nella tradizione prevalente della spiritualità monastica che non sembra valorizzare in modo particolare la vita liturgica e sacramentale, come afferma Colombas nel suo bel volume sul monachesimo delle origini: «*Quanto più si studiano i testi del monachesimo delle origini, con tanta maggiore certezza risalta il fatto che gli asceti del deserto, in generale, non tenevano in particolare considerazione i sacramenti. (...) i monaci antichi erano profondamente e fermamente convinti che il loro particolare sacramento fosse la vita monastica*». <sup>112</sup>

Ben diverso è l'atteggiamento di Francesco. Come nota Paolo Martinelli, «*l'eucaristia sta al centro dell'esperienza cristiana del*

<sup>108</sup> TOMMASO DA CELANO, *Vita prima*, 35, in *FF*, p. 381.

<sup>109</sup> *Regola di vita negli eremi*, in *FF*, p. 136.

<sup>110</sup> PELLEGRINI L., *L'esperienza eremitica di Francesco e dei primi francescani*, in atti del IV Convegno Internazionale sul tema: *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226*, Assisi 1977, pp. 281-313: p. 299. Vedi anche BLUNDETTO C.E., s.v. «*Eremitismo*», in *Dizionario francescano*, Padova 1995<sup>2</sup>, pp. 545-584.

<sup>111</sup> SPITERIS Y. – CONTICELLO C.G., *Nicola Cabasilas Chamaetos*, in CONTICELLO C.G. – CONTICELLO V. (edd.), *La théologie byzantine et sa tradition*, 2: XIII<sup>e</sup> - XIX<sup>e</sup> ss., Turnhout 2002, pp. 315-395: pp. 373.

<sup>112</sup> COLOMBAS G.M., *Il monachesimo delle origini*, 2: *Spiritualità*, Milano 1984, pp. 165-167.



*santo di Assisi*»,<sup>113</sup> tanto da essere il tema più ricorrente nei suoi scritti latini.<sup>114</sup>

Rimandando a studi specifici su questo tema,<sup>115</sup> basti in questa sede citare parte della bellissima *Ammonizione prima*: «Ecco, ogni giorno egli si umilia, come quando dalla sede regale (*Sap. 18,15*) discese nel grembo della Vergine; ogni giorno viene a noi in apparenza umile; ogni giorno discende dal seno del Padre (*Gv. 1,18; 6,38*) sopra l'altare nelle mani del sacerdote. E come ai santi apostoli apparve in vera carne, così ora si mostra a noi nel pane consacrato; e come essi con lo sguardo fisico vedevano solo la sua carne ma, contemplandolo con gli occhi della fede, credevano che egli era Dio, così anche noi, vedendo pane e vino con gli occhi del corpo, vediamo e fermamente crediamo che il suo santissimo corpo e sangue sono vivi e veri. E in tale maniera il Signore è sempre presente con i suoi fedeli così come egli dice: *Ecco, io sono con voi sino alla fine del mondo (Mt. 28,20)*». <sup>116</sup> Qui emerge, in tutta la sua forza, lo stupore di Francesco di fronte all'umiltà di Dio, che ha raggiunto il suo culmine nell'incarnazione e continua a farsi presente nel mistero dell'eucaristia.

Inoltre, come nota ancora Martinelli, l'atteggiamento del santo assisiense di fronte all'eucaristia descrive ultimamente la forma con cui egli ha vissuto il rapporto con Cristo attraverso la relazione con tutta la realtà:<sup>117</sup> la sua vita ha assunto una vera e propria forma eucaristica.

## 7. Conclusione.

Il presente articolo non aveva certo la pretesa di proporre un paragone esaustivo tra il francescanesimo e l'esicasmismo bizantino e le tematiche affrontate avrebbero senz'altro bisogno di un approccio critico più attento e profondo. La mia intenzione era solo quella di suggerire alcuni spunti per un confronto tra due importanti e feconde esperienze spirituali, ancora oggi vive e significative, a partire dalla vita e dagli scritti di Francesco d'Assisi e Gregorio Palamas.

Da tale confronto sono emersi rilevanti punti di contatto e interessanti convergenze, ma nello stesso tempo indiscutibili differenze.

Le convergenze rilevate sono certamente dovute al fatto che entrambi i santi sono autentici eredi della tradizione precedente, biblica e patristica.

Vale invece la pena soffermarsi un attimo sulle diversità. Potremmo dire infatti che tali diversità dipendono da un differente approccio ecclesiologicalo. Prendendo in prestito le parole di Tillard,

---

<sup>113</sup> LEHMANN L. – MARTINELLI P. – MESSA P., *Eucaristia, vita spirituale, francescanesimo*, Bologna 2006, p. 9. In questo testo vedi in particolare, sul nostro tema, il primo saggio: LEHMANN L., *L'eucaristia al tempo e negli scritti di Francesco d'Assisi*, pp. 11-43.

<sup>114</sup> Cfr. MANSELLI R., *San Francesco*, Roma 1980<sup>3</sup>, p. 292.

<sup>115</sup> Vedi ad esempio DEBBI A., *Francesco d'Assisi e l'eucaristia*, Villa Verucchio 2004.

<sup>116</sup> *Ammonizione prima*, pp. 16-22, in *FF*, pp. 144-145.

<sup>117</sup> Cfr. LEHMANN – MARTINELLI – MESSA, *Eucaristia...*, cit., p. 9.

mi pare di poter affermare che Palamas è «testimone di una visione della Chiesa più “monastica” (quindi eremitica, solitaria, attenta prima di tutto all’esperienza mistica) che “locale” (cioè attenta soprattutto alla comunione dei fedeli e al ruolo di ministeri e sacramenti)». <sup>118</sup> Ciò che sta a cuore del dottore esicasta è infatti soprattutto il rapporto personale di ogni credente con la Trinità: per questo tratta con una profondità tutta particolare il tema della divinizzazione, sottolineando principalmente la dimensione verticale della comunione con Dio, con il limite, forse, di non interessarsi adeguatamente della dimensione orizzontale di tale comunione.

La specificità francescana, invece, risulta essere proprio un’attenzione speciale per la vita fraterna e per la mediazione ecclesiale, nella consapevolezza che la salvezza di Cristo passa innanzitutto attraverso la Chiesa, una comunità di credenti costruita su ministeri e sacramenti.

I due approcci sono dunque diversi, ma non alternativi, piuttosto diremmo complementari. Anche in questo caso, Oriente e Occidente hanno bisogno l’uno dell’altro. E forse ha ragione Olivier Clement quando afferma che si potrà realizzare più facilmente la rinascita del cristianesimo nella sua freschezza e nella sua bellezza primitiva e l’unità delle due Chiese, se si «realizzerà l’incontro dello spirito francescano e dello spirito dell’ortodossia». <sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> TILLARD J.M.R., *Préface* a LISON J., *L’Esprit répandu, la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris 1994, p. X.

<sup>119</sup> CLEMENT O., *Dalle altre sponde: gli ortodossi. Intervista concessa a Nazareno Fabbretti*, in SANTUCCI L. (a cura di), *Francesco. Otto secoli di una grande avventura cristiana*, Milano 1981, p. 101.