

# La teologia eucaristica di Gregorio Palamas

Marco Scarpa

## 1. Il XIV secolo a Costantinopoli: fermento culturale e teologico

Come ha decisamente messo in evidenza il convegno *Mandarini bizantini*, tenutosi a Venezia nel giugno 2005<sup>1</sup>, il secolo XIV a Bisanzio, che l'Ostrogorsky, nella sua *Storia dell'Impero bizantino*<sup>2</sup> definiva «*L'epoca delle guerre civili. L'egemonia serba*», è insieme un periodo di vivace fermento culturale e di creatività teologica. Da una parte l'intenso scambio con il mondo occidentale, testimoniato dal fervore delle traduzioni dei testi dal latino, dall'altra il ritorno alla lettura di Platone e Aristotele, da un'altra infine l'infuriare della controversia cosiddetta "palamita": tutti questi elementi concorrono a fare di questo un secolo di sintesi originale, una sorta di esito maturo del pensiero bizantino. Avrebbe certo potuto essere il principio di un nuovo slancio se le note vicende politiche che portarono alla definitiva caduta dell'impero non lo avessero depotenziato.

In un clima culturale dunque molto più permeabile e duttile di quanto non si immagini normalmente, perfino per quanto riguarda i rapporti con l'occidente, spiccano nel panorama teologico tre autori che pressoché si susseguono l'uno all'altro e che segnano certamente

<sup>1</sup> FONDAZIONE GIORGIO CINI-ISTITUTO «VENEZIA E L'EUROPA», Convegno Internazionale *Mandarini Bizantini. Il mondo intellettuale tra Oriente e Occidente (XIV-XV secolo)*, 22-25 giugno 2005, Isola di san Giorgio Maggiore, Venezia. Ne attendiamo prossimamente la pubblicazione degli Atti. Cfr. anche A. RIGO [ed.], *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Olschki, Firenze 2004; alcuni elementi già in J. MEYENDORFF, *Introduction a l'étude de Gregoire Palamas*, Éditions du Seuil, Paris 1959, 25-43; ID., *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1984, 94-97; 126-132.

<sup>2</sup> G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Einaudi, Torino 1968, 452.

tre vette della letteratura teologica bizantina: Gregorio il Sinaita, Gregorio Palamas e Nicola Cabasilas.

Del secondo si analizzerà più dettagliatamente il pensiero riguardante l'Eucaristia. Ma è necessario collocare il suo pensiero nel panorama del suo tempo, e in particolare situarlo rispetto all'opera dell'altro Gregorio e di Nicola. Questi ultimi saranno perciò qui succintamente presentati. La loro teologia eucaristica peraltro è già stata ben approfondita dagli studi citati nelle note, mentre manca del tutto un'analisi della teologia eucaristica di Palamas.

Di circa un ventennio più anziano di Gregorio Palamas, Gregorio detto il Sinaita<sup>3</sup> ne condivide l'origine nobile e la vocazione monastica. Iniziata la vita religiosa al monastero del Sinai intorno al 1295, fu però a Creta intorno al 1305 che fu istruito dal monaco Arsenio sulla "contemplazione", intendendo probabilmente «la pratica dell'orazione, accompagnata da particolari tecniche psico-fisiche»<sup>4</sup>. Di questa esperienza, Gregorio si farà propagatore e maestro sul monte Athos, a Costantinopoli e in quella Paroria, sotto il dominio dello zar bulgaro, che ne vedrà la morte il 27 novembre probabilmente del 1346.

Il cuore della dottrina espressa nelle sue opere ruota proprio intorno alla spiritualità, a questo insegnamento spirituale, senza peraltro implicarsi nelle discussioni teologiche che lacereranno in quegli anni Costantinopoli e che vedranno protagonista a difesa proprio di questa dottrina spirituale il Palamas.

Un'opera verosimilmente dell'ultima stagione della vita del Sinaita, i *Capitoli sulle Gerarchie*, custodisce una preziosa pagina in cui il nostro autore, sulla scia della grande tradizione bizantina<sup>5</sup>, commenta in maniera esplicita alcune parti della liturgia eucaristica<sup>6</sup>. Non è possibi-

<sup>3</sup> Note biografiche, con messa a punto della cronologia, in A. RIGO, *Gregorio il Sinaita*, in C. G. CONTICELLO-V. CONTICELLO [edd.], *La théologie byzantine et sa tradition*, II, Brepols, Turnhout 2002, 35-83.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>5</sup> Cfr. R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Institut français d'études byzantines, Paris 1966.

<sup>6</sup> Il testo dei capitoli sulla liturgia (*Sulle quattro gerarchie*, [12]-[13]) in A. RIGO, *Il monaco, la chiesa e la liturgia. I Capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2005, 14-19. Cfr. anche il commento di Rigo, *Ibid.*, 37-46 e la sua introduzione a questa parte, *Ibid.*, CI-CXVII.

le qui analizzare il testo nei particolari. Soltanto occorre metterne in evidenza le più significative linee teologiche.

Innanzitutto l'interpretazione simbolica degli abiti e degli oggetti liturgici è funzionale al fatto che la partecipazione del fedele alla Divina liturgia lo rende partecipe anche del mistero celebrato<sup>7</sup>. Per limitarci al commento degli oggetti liturgici, esso mette in evidenza la dimensione escatologica della celebrazione terrena, come pure il suo intimo legame con il mistero dell'incarnazione. Ancora: la trasparenza pasquale del rito e la presenza dello Spirito Santo. Infine, per mezzo della partecipazione effettiva alla morte del Signore nel calice del suo sangue, avviene anche la contemplazione nello Spirito, la divinizzazione, l'«uscita di senno nella gioia»<sup>8</sup>!

Della teologia eucaristica di Nicola Cabasilas<sup>9</sup> è ancor meno possibile rendere conto in poche righe. Di una generazione più giovane del Palamas (nasce infatti tra il 1319 e il 1322), le loro vicende tuttavia si incrociano esplicitamente. Originario di Tessalonica, laico, di formazione umanistica, partecipe della cerchia culturale di Giovanni Cantacuzeno, probabilmente proprio su incarico dell'imperatore e a causa della sua origine nel 1347 accompagna a Tessalonica il Palamas, appena nominato vescovo della città. Là tuttavia si protrae la rivolta degli zeloti, che per motivi sociali e politici si opponevano a Cantacuzeno e rifiutavano di conseguenza tutti coloro che fossero in qualche modo legati con lui. Così i tessalonicesi oppongono un netto rifiuto nei confronti del nuovo vescovo. Cabasilas allora salirà con lui sull'Athos, dove dimorerà un anno, fino all'ingresso di Gregorio nella sua sede, una volta caduta la resistenza zelota.

Ritornato a Costantinopoli, prenderà parte attiva alla vita sociale e politica fino al 1354, quando, con la forzata abdicazione di Giovanni VI Cantacuzeno, anch'egli si ritirerà a vita privata e si dedicherà alla

<sup>7</sup> In questo Gregorio è perfettamente coerente con la tradizione dei commentari alla liturgia; cfr. ad esempio BORNERT, *op. cit.*, 62-64; 75-76; 113-116; 204-205.

<sup>8</sup> GREGORIO IL SINAITA, *Sulle quattro gerarchie*, [13] in A. RIGO, *op. cit.*, 19.

<sup>9</sup> Profilo biografico in Y. SPITERIS-C. G. CONTICELLO, *Nicola Cabasilas Chamaetos*, in CONTICELLO-CONTICELLO [edd.], *op. cit.*, 315-395. Notizie in particolare sulla sua relazione con Palamas e il palamismo in M.-H. CONGOURDEAU, *Nicolas Cabasilas et le Palamisme*, in RIGO [ed.], *Gregorio Palamas...*, *op. cit.*, 191-210.

composizione delle omelie e delle sue due opere maggiori, la *Spiegazione della Divina Liturgia*, e la *Vita in Cristo*.

L'Eucaristia è il centro della teologia di Nicola, la mistica eucaristica, una mistica che in certo modo si distacca dalla proposta monastica esicasta e dalle tecniche di preghiera per indicare proprio nella partecipazione alla liturgia il principio trasfigurante, divinizzante, della vita del credente. «*I sacramenti prolungano l'incarnazione individualizzandola. [...] Compimento del passato, la liturgia è [...] speranza dell'avvenire, ma di un avvenire in parte già posseduto*»<sup>10</sup>. Per questo la Divina Liturgia è partecipazione del credente e della Chiesa alla Pasqua del Signore e nello stesso tempo alla sua gloria, partecipazione capace di assimilare a sé la vita stessa.

In questa teologia molti studiosi hanno visto una declinazione del palamismo, altri una contrapposizione ad esso<sup>11</sup>. È decisamente condivisibile la posizione di M.-H. Congourdeau, che da una parte sottolinea come molti temi comuni tra i due autori fanno parte della tradizione patristica<sup>12</sup>; dall'altra chiarisce che «*il pensiero di Palamas e quello di Cabasilas appaiono come due insiemi intersecanti, che condividono alcuni dati ma non sono riducibili né l'uno né l'altro a questi dati comuni*»<sup>13</sup>; infine mostra come il Cabasilas non si sia affatto coinvolto direttamente nella controversia teologica: «*è altrettanto esagerato dire che Cabasilas era antipalamita come che era palamita [...]. Tanto nelle sue opere teologiche quanto nella sua condotta di vita, manifesta una caratura intellettuale e spirituale che sorpassa la controversia*»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> BORNERT, *op. cit.*, 242.

<sup>11</sup> Un'analisi accurata e convincente in CONGOURDEAU, *op. cit.*.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 200.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 202: «*La pensée de Palamas et celle de Cabasilas apparaissent comme des ensemble sécants, qui partagent certaines données mais ne se résument ni l'un ni l'autre à ces données communes*».

<sup>14</sup> *Ibid.*, 206-207: «*Il est tout aussi exagéré de dire que Cabasilas était antipalamite que de l'affirmer palamite [...]. Tant dans ses œuvres théologiques que dans la conduite de sa vie, il manifeste une carure intellectuelle et spirituelle qui dépasse les querelles*». Cfr anche le conclusioni del presente studio, che mettono in evidenza una certa lontananza di Palamas stesso dalle tematiche della controversia, e verrebbe da dire dal palamismo, quando parla dell'Eucaristia.

## 2. Gregorio Palamas

Nato<sup>15</sup> intorno al 1296 a Costantinopoli, Gregorio Palamas apparteneva a una famiglia senatoriale. Ricevuta un'educazione classica, nel 1314 entra come monaco al monte Athos. Ma è solo a partire del 1335 che sale alla ribalta, dapprima in polemica con i Latini, poi, dal 1337, in difesa dell'esperienza monastica esicasta contro le accuse di Barlaam. Egli scrive successivamente le tre *Triadi*. Proprio per affermare la reale possibilità di accesso alla conoscenza di Dio per il credente, in particolare per mezzo delle tecniche di preghiera, Gregorio esprime come parte della teologia ortodossa della divinizzazione la sua teologia delle energie increate di Dio. Ricorrendo cioè alla distinzione tra sostanza di Dio e sue energie increate, Gregorio rende ragione sia della trascendenza divina, sia della possibilità di una vera conoscenza di Dio da parte dell'uomo<sup>16</sup>. Il 10 giugno 1341 il Sinodo Patriarcale decide in favore di Gregorio Palamas e dei monaci e condanna Barlaam.

Ma la questione resta ancora oggetto di discussione aperta. Nel confronto con Acindino (e con il patriarca Kalekas), Palamas ha modo di precisare e approfondire la sua teologia. È il tempo in cui compone i trattati di autodifesa. Di questo periodo è importante anche la corrispondenza.

Nel 1347 il Sinodo ribadisce nuovamente la dottrina palamita, e Gregorio è nominato metropolita di Tessalonica, dove tuttavia non può entrare fino al 1350 per il rifiuto dei cittadini<sup>17</sup>. In campo teologico, pur subendo ancora l'opposizione, capeggiata da Niceforo Gregoras, Palamas si avvia al trionfo, che avverrà nel sinodo del 27 maggio 1351 (e si compirà definitivamente con la sua canonizzazione nel 1368, dopo appena dieci anni dalla morte).

<sup>15</sup> Per un profilo biografico e una presentazione sintetica della sua ricerca teologica, cfr. la recente messa a punto in R.E. SINKIEWICZ, *Gregory Palamas*, in CONTICELLO-CONTICELLO [edd.], *op. cit.*, 131-182.

<sup>16</sup> La bibliografia sulla teologia di Gregorio Palamas, specialmente nell'ultimo secolo, è sconfinata: cfr. la presentazione ragionata fino al 1972 in D. STIERNON, *Bulletin sur le Palamisme*, in *Revue des Études Byzantines* 30 (1972) 231-341. Per la produzione successiva cfr. SINKIEWICZ, *op. cit.*, 173-182. Per una prima presentazione in italiano può essere utile Y. SPITERIS, *Palamas. La grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Lipa, Roma 1996.

<sup>17</sup> Se ne è accennato più sopra, parlando di Cabasilas, che lo accompagna in questo suo ingresso nella sua sede episcopale.

L'ultimo periodo della sua vita, pur in presenza del confronto con Gregoras che continua, è tutto sommato un periodo tranquillo, in cui Palamas può dedicarsi alla cura pastorale della Chiesa che gli è affidata. È il tempo a cui risalgono sostanzialmente le omelie, in cui il tono polemico e controversistico e la sottigliezza teologica lasciano il campo alla presentazione della fede con modalità più "familiari" e alla prospettiva pastorale. Il 14 novembre 1357<sup>18</sup> muore a Tessalonica.

### 3. L'eucaristia nella teologia di Gregorio Palamas

I testi in cui Gregorio Palamas parla dell'Eucaristia, nei cinque e più volumi della sua *opera omnia*, sono sostanzialmente cinque: quattro accenni (nella *I Triade*, nella *Confessione di fede*, in un'*Omelia* e nel *Decalogo sulla legislazione secondo Cristo*) e un passaggio un po' più esteso in un'altra *Omelia*.

La terza parte della *I Triade* è dedicata a «la luce e l'illuminazione divina, la santa felicità e la perfezione in Cristo». In essa Palamas affronta il tema chiave dibattuto, quello della possibilità di una reale conoscenza ed esperienza di Dio in questo mondo. L'argomentare è articolato e complesso, fondandosi su ragionamenti di carattere filosofico, sulle testimonianze dei Padri (in particolare Macario e Pseudo-Dionigi Areopagita), oltre che evidentemente sulla meditazione di passi biblici. Proprio per affermare che questa esperienza di Dio è pienamente umana, e perciò partecipe anche della corporeità, Palamas fa riferimento all'Eucaristia.

E già questo consente una prima osservazione: la teologia sull'Eucaristia non è in discussione, non entra nella controversia. Ad essa anzi si può fare tranquillamente riferimento come elemento condiviso, come argomento probante. Sull'Eucaristia si è tutti d'accordo.

In particolare Gregorio sottolinea la realtà dell'unione tra Cristo e il credente, che avviene nella comunione eucaristica, e l'elemento personale, individuale si potrebbe dire, di questa unione. L'ipostasi divina

<sup>18</sup> La discussione su questa data è stata risolta da A. RIGO, *La canonizzazione di Gregorio Palamas (1368) ed alcune altre questioni*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 30 (1993) 159, nota 9.

del Figlio si è  
«comunione (pa-  
ipostasi umana  
«diventa un cor-  
ra divinità»<sup>19</sup>

Viene così  
lizzare nella vi-  
nella storia di  
carnazione che

Sulla stessa  
ne del Signore, I  
temperanza e de  
salvezza come  
chiede poi una  
comportamenti  
la modalità del  
in realtà dedica  
di Dio<sup>21</sup>).

La logica  
Nazianzeno: «o  
è salvato»<sup>22</sup>. La  
2,4) si concre  
Figlio assume  
generico. Occo  
«non solo alla n  
a ciascuno di co

<sup>19</sup> *Triadi* I,3,38 [Gra-  
fronze, Bompiani, M

<sup>20</sup> *Omelie* V,23 [Gra-  
lie, Bompiani, Mila

<sup>21</sup> Anche questa, con-  
do della vita di Greg-  
GREGORIO PALAMAS.  
de, op. cit., 393.

<sup>22</sup> GREGORIO DI NAZ-  
teologia bizantina, op.

del Figlio si è unita alla natura umana nell'incarnazione, ma nella «comunione (μεταλήψις) al santo suo corpo» «si unisce anche alle stesse ipostasi umane mescolandosi (συνανακινών) a ciascuno dei fedeli», «diventa un corpo solo (συσσωμός) con noi e ci rende un tempio dell'intera divinità»<sup>19</sup>.

Viene così messo in evidenza il *proprium* dell'Eucaristia, che è attualizzare nella vita concreta di ciascun credente la salvezza, realizzata nella storia di Gesù di Nazaret (qui interpretata nella chiave dell'incarnazione che assume l'umanità in sé).

Sulla stessa linea si pone l'accento nell'Omelia V *Sulla presentazione del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo in cui si tratta anche della temperanza e della malvagità ad essa contraria*. L'obiettivo è presentare la salvezza come un fatto che coinvolge personalmente il credente, e chiede poi una vita impostata alla purezza, anche dal punto di vista dei comportamenti relazionali e sessuali, purezza che va declinata secondo la modalità del celibato o del «matrimonio ispirato da Dio»<sup>20</sup> (a questo è in realtà dedicata l'omelia, indirizzata evidentemente all'intero popolo di Dio<sup>21</sup>).

La logica è quella soteriologica, espressa già da Gregorio Nazianzeno: «ciò che non è assunto, non è redento e ciò che è unito a Dio è salvato»<sup>22</sup>. La volontà di Dio («che tutti gli uomini siano salvati», 1 Tm 2,4) si concretizza nell'incarnazione, quando l'ipostasi divina del Figlio assume la natura umana. Ma la salvezza non è solo un fatto generico. Occorre che le nostre personali ipostasi ne siano coinvolte: «non solo alla natura che egli prese da noi con indivisibile unità, ma anche a ciascuno di coloro che gli sono fedeli avrebbe potuto offrire un completo

<sup>19</sup> Triadi I,3,38 [GREGORIO PALAMAS, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, Testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2003, 442-443].

<sup>20</sup> Omelie V,23 [GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, Bompiani, Milano 2006, 1080; testo greco PG 151, 76A].

<sup>21</sup> Anche questa, come la maggior parte delle Omelie va con ogni probabilità ascrivita al periodo della vita di Gregorio in cui egli è vescovo di Tessalonica: cfr. E. PERRELLA, *Introduzione*, GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'Ortodossia...*, p. XLII-XLV; MEYENDORFF, *Introduction a l'étude*, op. cit., 393.

<sup>22</sup> GREGORIO DI NAZIANZO, *Ep. 101 ad Cledonium*, PG 37, 181 C-184 A. Cfr. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, op. cit., 196-202.

riscatto, e l'ha fatto»<sup>23</sup>. Ora questo coinvolgimento personale di ogni fedele avviene attraverso la dinamica sacramentale: «per questo [cioè per condurre ciascuno alla salvezza] impose un battesimo divino e diede leggi di salvezza, annunciò per tutti il pentimento ed a tutti donò il suo corpo e il suo sangue; non semplicemente la natura, ma l'ipostasi di ciascuno dei fedeli riceve il battesimo, vive secondo i comandamenti divini e partecipa del pane divinamente operante e del vino»<sup>24</sup>.

La dottrina espressa è pienamente tradizionale, già descritta in termini simili ad esempio da Massimo il Confessore<sup>25</sup>. Essa risuonerà abbondantemente anche nell'opera di Nicola Cabasilas, cui abbiamo più sopra fatto riferimento.

Si noti tuttavia un significativo spostamento rispetto a quanto Palamas affermava nel 1343-44: «Dio nella sua pienezza deifica quelli che ne sono degni unendo se stesso a loro non ipostaticamente – cosa che apparteneva unicamente a Cristo – né essenzialmente, (...) ma mediante una piccola parte delle energie increate e della divinità increata»<sup>26</sup>. Esattamente ciò che in questo testo controversistico è operato dalle energie increate, cioè la divinizzazione dell'uomo, nel testo dell'Omelia V (come poi in modo ancor più diffuso nell'Omelia LVI, vedi qui più sotto) viene compiuto dalle realtà sacramentali del battesimo e dell'eucaristia: secondo entrambi i testi la deificazione avviene per mezzo di una unione di Dio con ciascuno dei credenti; il modo di questa unione è diverso. Il tema delle energie increate, così centrale nell'argomentazione controversistica, sembra abbandonato in questi testi più tardi e di carattere pastorale<sup>27</sup>; comunque mai viene chiamato in causa a proposito dell'Eucaristia, che nell'argomentazione sembra invece assumerne la funzione nell'opera di divinizzazione dell'uomo. E, come abbiamo visto, questo è un procedere che corri-

<sup>23</sup> GREGORIO PALAMAS, *Omelia* V,2 [GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'Ortodossia...*, 1071; testo greco PG 151,64D]. La sottolineatura è mia.

<sup>24</sup> GREGORIO PALAMAS, *Omelia* V,3 [GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'Ortodossia...*, 1072; testo greco PG 151,64D]. La sottolineatura è mia.

<sup>25</sup> Cfr. ad es. MASSIMO CONFESSORE, *Ambigua*, PG 91, 1088 C.

<sup>26</sup> GREGORIO PALAMAS, *Contro Akindynos* V,26 (P. K. CHRESTOU, *Σρηγορίων τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* [Opere di Gregorio Palamas], III, Kuromanos, Thessaloniki, 1992, 371). La sottolineatura è mia.

<sup>27</sup> Cfr. anche MEYENDORFF, *Introduction a l'étude...*, op. cit., 394.

sponde pienamente  
riceve e accoglie

Nel Decalogo  
mento, risale  
ca<sup>28</sup>, Palamas  
menti del dec  
proposito del  
il vescovo pr  
meditazione e  
continuo dell  
Dio, e vi rim  
(μεταλαμβάνω)  
coscienza pura  
te stesso e ti pr

Innanzitutto  
Domenica e  
domenicale al  
uso tradizionale

Possiamo s  
ecclesiale dell  
zionale e quin

Palamas so  
«fede pura e l  
cui insisterà p

<sup>28</sup> Suggestiva l'ipotesi di Turchi, e perciò da

<sup>29</sup> Evidentemente  
orientale, che diffi  
mento viene suddi

<sup>30</sup> GREGORIO PALAMAS  
[GREGORIO PALAMAS]

<sup>31</sup> Tale invito è esp  
1486-1493] e richi  
1232; testo greco  
e sangue di Cristo  
cos'è l'Ortodossia

sponde pienamente al pensiero tradizionale, che Palamas certamente riceve e accoglie.

Nel *Decalogo sulla legislazione secondo Cristo ovvero nel Nuovo Testamento*, risalente certamente all'epoca del suo episcopato a Tessalonica<sup>28</sup>, Palamas presenta, con squisita attenzione pastorale, i comandamenti del decalogo mosaico riletti alla luce dell'esperienza cristiana. A proposito del quarto, quello che riguarda la santificazione della festa<sup>29</sup>, il vescovo presenta la domenica cristiana come giorno di riposo, di meditazione e di celebrazione liturgica, ordinato a un rinnovamento continuo della vita. In questo giorno, esorta, «frequenterai il tempio di Dio, e vi rimarrai alle assemblee eucaristiche (σύναξις) e ti comunicherai (μεταλαμβάνω) al santo corpo e sangue di Cristo in una fede pura e una coscienza pulita, comincerai così un principio di vita più perfetta, rinnoverai te stesso e ti preparerai ad accogliere i futuri beni eterni»<sup>30</sup>.

Innanzitutto questo testo sottolinea il legame tra l'Eucaristia e la Domenica e tra la Domenica e l'Eucaristia. L'invito alla frequenza domenicale alla celebrazione eucaristica richiama evidentemente un uso tradizionale nella Chiesa fin dai tempi apostolici<sup>31</sup>.

Possiamo scorgere anche un discreto riferimento alla dimensione ecclesiale dell'Eucaristia nella denominazione, peraltro del tutto tradizionale e quindi forse lessicalizzata, della celebrazione come σύναξις.

Palamas sottolinea anche le esigenze preliminari alla comunione, la «fede pura e la coscienza pulita». Anche questo è un dato tradizionale, su cui insisterà particolarmente nell'Omelia LVI.

<sup>28</sup> Suggestiva l'ipotesi che si possa precisare il periodo a dopo la prigionia di Palamas presso i Turchi, e perciò dopo il 1355, cfr. CHRESTOU, *op. cit.*, 148.

<sup>29</sup> Evidentemente Palamas segue l'enumerazione dei comandamenti secondo la tradizione orientale, che differisce da quella occidentale: quello che in occidente è il primo comandamento viene suddiviso in due e gli ultimi due vengono considerati uniti.

<sup>30</sup> GREGORIO PALAMAS, *Decalogo sulla legislazione secondo Cristo ovvero nel Nuovo Testamento*, 4 [GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'Ortodossia...*, 350-353; traduzione mia].

<sup>31</sup> Tale invito è espresso anche nell'Omelia LI [GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'Ortodossia...*, 1486-1493] e richiamato nell'Omelia XXI, 16 [GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'Ortodossia...*, 1232; testo greco PG 151, 284D]. Alla frequenza quasi quotidiana della partecipazione al corpo e sangue di Cristo Palamas fa riferimento nell'Omelia XXXVIII, 10 [GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'Ortodossia...*, 1381; testo greco PG 151, 481B].

Viene data per scontata la realtà dell'Eucaristia, che è «santo corpo e sangue di Cristo».

Il nostro testo evidenzia poi la dimensione esistenziale cui è ordinata la comunione eucaristica, il rinnovamento personale che essa induce e richiede al fedele.

Infine va notato anche il riferimento escatologico dell'Eucaristia, capace di preparare il credente ai «*futuri beni eterni*».

Questo testo si presenta così come una espressione sintetica della fede della Chiesa sull'Eucaristia, di cui enumera le dimensioni principali.

Analogamente aveva già funzione di sintesi il passaggio della *Confessione di fede*<sup>32</sup>, scritta da Gregorio probabilmente intorno al 1343-1344, allegata alla lettera al monaco Dionigi e che sarà pienamente confermata dalla chiesa nel Sinodo del 1351. In essa l'Eucaristia è presentata come la prima delle «*tradizioni ecclesiastiche*», cioè letteralmente di ciò che nella chiesa viene trasmesso, e, con un intraducibile gioco di parole, Palamas sottolinea come da questa celebrazione dei misteri (τελετή) ricevono compimento (τελείωσις) tutte le altre celebrazioni dei misteri (τελεταί). Tre sono i nodi cruciali dell'Eucaristia: la «*memoria (ἀνάμνησις) di colui che svuotò se stesso senza esaurirsi*» (e il riferimento è all'incarnazione e alla passione); la celebrazione, nella quale pane e vino sono resi, dallo stesso principio che ha dato origine alla vita, corpo e sangue; infine il dono che l'eucaristia porta, «*l'arcana partecipazione (μετουσία) e comunione (κοινωνία) con Gesù*». Di passaggio è pure fatto cenno alla necessità di accostarvisi «*puramente*» (εὐαγώς).

È significativo il richiamo all'Eucaristia in questo testo, che aveva la funzione di dimostrare la piena appartenenza della teologia di Gregorio alla tradizione. E la fede nell'Eucaristia, come già avevamo sottolineato più sopra, è uno dei capisaldi della tradizione di fede della Chiesa. Quantunque in alcuni passaggi della *Confessione di fede* Palamas utilizzi il linguaggio della «teologia palamita» (essenza-energie), esso tuttavia rimane totalmente estraneo alla parte dell'esposizione riguardante l'Eucaristia.

<sup>32</sup> GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'Ortodossia...*, 932-934; l'articolo sull'Eucaristia è alle pagine 938-941.

Ma è nell'...  
sul tema dell'...  
rivolta né all'...  
quanto tale<sup>35</sup>...  
tenuta nel li...

Se ne può...  
tà/invisibilità...  
realtà visibile...  
stessa sacrame...  
ri" (μυστήρια...  
no»<sup>36</sup>. Per spie...  
«Questo pane...  
nità»<sup>37</sup>. Il vel...  
custodiva il lu...  
diva la vision...  
agli Ebrei (E...  
carne») come...  
ti di accedere...

<sup>33</sup> S. OIKONOMOS, *Θεσσαλονικὴς του*...  
arcivescovo di Tessa...  
liana in Gregorio I...  
tavia preferito pr...  
numerazione dei p...  
posta da Perrella.

<sup>34</sup> Su questa *Omelia*...  
*mélie sur Les saints*...  
clusioni a cui arriv...  
Rossum, a me no...  
Palamas, che è (co...  
delle energie divine...  
bisognerebbe proce...  
i costi trovare in q...  
nosce lo stesso van...  
*lité hésychaste ou del*...  
«aspects "palamites

<sup>35</sup> Ad esempio il te...  
secoli.  
<sup>36</sup> GREGORIO PALAMAS...  
<sup>37</sup> *Ivi*.

Ma è nell'Omelia LVI<sup>33</sup> che Gregorio Palamas si sofferma più a lungo sul tema dell'Eucaristia<sup>34</sup>. Ancora una volta l'attenzione non viene rivolta né alla celebrazione, al rito, né alla realtà dell'Eucaristia in quanto tale<sup>35</sup>, che viene invece data per scontata, si potrebbe dire: contenuta nel linguaggio tradizionale usato (corpo, sangue...).

Se ne può tuttavia cogliere un'eco nella riflessione sulla visibilità/invisibilità dell'Eucaristia. L'invito è a porre attenzione non solo alla realtà visibile (il pane), ma a ciò che resta invisibile, secondo la logica stessa sacramentale: «infatti per questo viene chiamato "sacramenti/misteri" (μυστήρια), perché non è semplicemente visibile, ma spirituale e arcano»<sup>36</sup>. Per spiegare questo fatto, Palamas ricorre all'immagine del velo: «Questo pane è come un velo (καταπέτασμα) che in sé nasconde la divinità»<sup>37</sup>. Il velo fa chiaramente riferimento al velo del tempio, che custodiva il luogo della presenza di Dio, e nello stesso tempo ne impediva la visione diretta. Palamas prende questa immagine dalla lettera agli Ebrei (Eb 10,20), che si riferisce all'umanità di Cristo («la sua carne») come allo strumento, alla mediazione che consente ai credenti di accedere a Dio. Nel nostro testo tuttavia questo riferimento all'u-

<sup>33</sup> S. OIKONOMOS [ed.], *Τού ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπίσκοπου θεσσαλονικῆς τοῦ Παλαμά, 'Ομιλίαι ΚΒ'* [22 omelie del santo padre nostro Gregorio Palamas arcivescovo di Tessalonica], Karampini-Bafa, Athinai 1861, 200-212. Esiste una traduzione italiana in Gregorio Palamas, *Che cos'è l'Ortodossia...*, 1550-1558. Pur tenendone conto, ho tuttavia preferito proporre una mia traduzione delle citazioni che utilizzerò. Anche per questo la numerazione dei paragrafi seguirà quella proposta da Oikonomos, che differisce da quella proposta da Perrella.

<sup>34</sup> Su questa Omelia cfr. anche J. VAN ROSSUM, *L'Eucharistie chez saint Grégoire Palamas: l'homélie sur Les saints et redoutables mystères du Christ*, in *Contacts* 54 (2003) 180-192. Le conclusioni a cui arriviamo sono tuttavia in parte differenti. Diversamente da come procede van Rossum, a me non sembra che sia corretto interpretare la teologia liturgica espressa da Palamas, che è (come stiamo vedendo) profondamente tradizionale, a partire dalla teologia delle energie divine, che Palamas esperime negli scritti della controversia barlaamita. Piuttosto bisognerebbe procedere in direzione contraria. E comunque non è chiaro perché bisogna a tutti i costi trovare in questa omelia un linguaggio e delle idee che non ci sono (come peraltro riconosce lo stesso van Rossum: «cette homélie du grand docteur hésychaste ne parle pas de la spiritualité hésychaste ou de la prière de Jésus», *Ibid.*, 190; salvo però dedicare i suoi sforzi a rintracciare «aspects "palamites"» che «on y retrouve évidemment»! Cfr. *Ibid.*, 180).

<sup>35</sup> Ad esempio il tema della presenza reale, che tanto animava gli animi in occidente in quei secoli.

<sup>36</sup> GREGORIO PALAMAS, Omelia LVI,5 [S. Oikonomos [ed.], *op. cit.*, 205].

<sup>37</sup> *Ivi.*

manità di Cristo diventa immediatamente un riferimento diretto all'Eucaristia. Abbiamo visto più sopra come sia già esplicitato in Palamas, e in tutta la tradizione, il legame tra l'incarnazione e l'Eucaristia, legame peraltro sottointeso nella presente Omelia, pronunciata proprio nella prossimità del Natale, e con l'intenzione di esortare i fedeli a prepararsi «*alla festa della nascita nella carne del Signore e Dio e salvatore nostro Gesù Cristo, nella quale è d'uso che tutti i Cristiani entrino nella comunione (έν μεθέξει γίνεσθαι) con il suo santo corpo e sangue, e per mezzo di essi siano uniti (ένούσθαι) a lui e, un solo corpo e un solo spirito con lui, giungano alla perfezione divina (τελείσθαι θείως)*»<sup>38</sup>. Questa dimensione di "velo" dell'Eucaristia chiede al credente di non fermarsi a ciò che vede, ma di guardare "spiritualmente", cioè sapendo scorgerne l'azione dello Spirito Santo<sup>39</sup>. Solo a questa condizione la partecipazione alla celebrazione darà frutto: «*se guardi solo ciò che appare non ti giova, se guardi invece verso lo spirito (πρός τό πνεύμα) [...] partecipando sarai vivificato*»<sup>40</sup>.

Si può vedere come anche questo tema è perciò orientato alla partecipazione dei fedeli. È questa la prospettiva dalla quale Palamas

<sup>38</sup> GREGORIO PALAMAS, *Omelie* LVI,3 [S. Oikonomos [ed.], *op. cit.*, 202].

<sup>39</sup> Anche in Occidente nel medesimo periodo si sottolineava questo aspetto usando l'immagine del velo, che però probabilmente aveva perso il riferimento al velo del tempio e aveva solo mantenuto la caratteristica di nascondere, e invece che far riferimento allo Spirito Santo si preferisce far riferimento alle parole di Gesù che affermano la nuova identità di pane e vino; cfr. gli inni per la festa del Corpus Domini, attribuiti a Tommaso d'Aquino, ad esempio in *Adoro te devote*: «*Visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur. Credo quidquid dixit Dei Filius; nil hoc verbo veritatis verius. [...] Jesu quem velatum nunc auspicio, oro fiat illud quod tam sitio: ut, te revelata cernens facie, visu sim beatus tuae gloriae*».

<sup>40</sup> GREGORIO PALAMAS, *Omelie* LVI,5 [S. Oikonomos [ed.], *op. cit.*, 205]. Nel tema del velo compare anche una modalità interpretativa che più avanti si fa esplicita: la polarizzazione figura (τύπος)/verità (ἀλήθεια). Si tratta di una delle modalità classiche di esegesi dell'antico testamento, che è anche molto impiegata proprio nei commentari liturgici: cfr. BORNERT, *op. cit.*, 115; per una messa a punto di questa terminologia in ambito biblico e patristico cfr. L. F. PIZZOLATO, *L'antitipo: un concetto tra esegesi e mistagogia*, in *Annali di Storia dell'esegesi* 17/1 (2000) 161-202. La verità, cioè il Nuovo Testamento, la pienezza cristologica, illumina e compie le figure, cioè l'Antico Testamento, come pure le figure contribuiscono a rettamente intendere la verità. In questa Omelia si parlerà esplicitamente della figura del corpo che ha giustificato Abramo, e del sangue in riferimento all'uscita dall'Egitto, alla consacrazione del tempio e alla festa della Purificazione: la figura consente di entrare in luoghi inaccessibili, la verità nei cieli stessi (cfr. GREGORIO PALAMAS, *Omelie* LVI,7 [S. Oikonomos [ed.], *op. cit.*, 208]; in questo punto l'argomentazione di Palamas è fortemente connessa con lo schema esegetico della Lettera agli Ebrei).

anche in questa  
sigenza di purificazione

Ma in parte  
gue di Cristo  
porale, proprio  
«Affinché  
ma anche se  
donato l'unione  
«noi non siamo  
di Cristo per  
e diventiamo

La dinamica  
citato più sopra  
una cosa sola  
rivo così sarà  
avanti svolge  
le, e più ancora  
diventare figli  
sta misticamen  
di Dio e ci dona  
venuta del Pad

Dunque si  
gue del Cristo

<sup>41</sup> Cfr. tutta la prima  
[ed.], *op. cit.*, 200-201.

<sup>42</sup> GREGORIO PALAMAS, *op. cit.*, 200-201.

<sup>43</sup> Un composto di  
mentato sopra. Qu  
fonda unione non  
umana stessa, che  
bonificata dal mal

<sup>44</sup> Anche il verbo  
È parola tradizio

<sup>45</sup> GREGORIO PALAMAS, *op. cit.*, 200-201.

<sup>46</sup> Cfr. nota 36.

<sup>47</sup> GREGORIO PALAMAS, *op. cit.*, 200-201.

<sup>48</sup> GREGORIO PALAMAS, *op. cit.*, 200-201.

anche in questa occasione parla dell'Eucaristia. Così è sottolineata l'esigenza di predisporre a ricevere il corpo e il sangue del Signore con la purificazione e il pentimento<sup>41</sup>.

Ma in particolare è approfondito il frutto del mangiare corpo e sangue di Cristo: l'unità con lui. Una unità reale, spirituale ma anche corporale, proprio a causa della realtà spirituale e corporale dell'Eucaristia: «Affinché dunque siamo una cosa sola con lui non solo secondo lo spirito, ma anche secondo il corpo, carne dalla sua carne e osso dalle sue ossa, ci ha donato l'unione con lui per mezzo di questo pane»<sup>42</sup>. E poco più avanti: «noi non siamo solo uniti, ma anche mescolati (ἀναμιρνώμεθα<sup>43</sup>) al corpo di Cristo per mezzo della comunione (μετάληψις<sup>44</sup>) a questo pane divino, e diventiamo non solo un solo corpo ma anche un solo spirito»<sup>45</sup>.

La dinamica è ben evidenziata della progressione dei verbi nel testo, citato più sopra, dal paragrafo 3<sup>46</sup>: entrare nella comunione, diventare una cosa sola con Cristo, giungere alla perfezione divina. Il punto d'arrivo così sarà «essere rivestiti d'oro, ancor più essere divinizzati»<sup>47</sup>. Più avanti svolge il pensiero: «andando [ai Misteri] diventiamo porpora regale, e più ancora: diventiamo sangue e corpo regale e siamo trasformati per diventare figli di Dio (oh meraviglia!); allora lo splendore di Dio si manifesta misticamente su di noi, ci illumina in modo straordinario, ci rende Cristi di Dio e ci dona potenza, secondo la promessa di risplendere come il sole alla venuta del Padre nostro»<sup>48</sup>.

Dunque si tratta di una trasformazione che per mezzo del corpo e sangue del Cristo rende anche noi figli di Dio e cristi, unti del Signore, con-

<sup>41</sup> Cfr. tutta la prima parte dell'Omelia: GREGORIO PALAMAS, *Omellie LVI*, 1-4 [S. Oikonomos [ed.], *op. cit.*, 200-205].

<sup>42</sup> GREGORIO PALAMAS, *Omellie LVI*, 6 [S. Oikonomos [ed.], *op. cit.*, 206].

<sup>43</sup> Un composto di questo verbo era già stato utilizzato da Palamas nel testo delle *Triadi* commentato sopra. Questa sottolineatura sulla "mescolanza" mette in evidenza da una parte la profonda unione non separabile con il Cristo ma dall'altra anche la permanenza della persona umana stessa, che non viene annullata e sostituita, ma appunto "mescolata" e per ciò stesso bonificata dal male.

<sup>44</sup> Anche il verbo μεταλαμβάνω, da cui questa parola deriva, era già stato usato nel *Decalogo*. È parola tradizionale.

<sup>45</sup> GREGORIO PALAMAS, *Omellie LVI*, 6 [S. Oikonomos [ed.], *op. cit.*, 207].

<sup>46</sup> Cfr. nota 36.

<sup>47</sup> GREGORIO PALAMAS, *Omellie LVI*, 4 [S. Oikonomos [ed.], *op. cit.*, 204].

<sup>48</sup> GREGORIO PALAMAS, *Omellie LVI*, 8 [S. Oikonomos [ed.], *op. cit.*, 209].

sacrati, anzi ci rende Cristo stesso, realizzando già fin d'ora nella nostra vita ciò che alla fine dei tempi sarà manifestato in pienezza nella gloria.

Si evidenzia qui perciò anche la tensione escatologica insita nella partecipazione all'Eucaristia.

È proprio questo della divinizzazione, mi sembra, il centro dell'argomentazione di Palamas, il centro del suo pensiero.

E da questo centro, al termine dell'omelia, egli deduce anche le conseguenze etiche: si tratta cioè di vivere in conformità con il dono ricevuto, e se l'Eucaristia è un «*dono divino*»<sup>49</sup>, ora si tratta di mettere in gioco anche l'impegno umano. Si tratta di «*conservare la santificazione che proviene dalla comunione*»<sup>50</sup>, e di non renderla vana. E questo riguarda «*la pratica, la parola e il pensiero*»<sup>51</sup>, secondo una scansione anch'essa classica, che vuole perciò comprendere la vita nella sua interezza esteriore ed interiore.

Dovrà perciò manifestarsi nella concretezza che la vita del credente è ora la vita stessa di Dio, e perciò si regolerà alla maniera di Dio: «*Il Padre stesso ha donato il suo Figlio unigenito per noi, e lo stesso Figlio unigenito di Dio ha donato se stesso: e noi non daremo in cambio noi stessi, non per lui, ma per noi stessi?*»<sup>52</sup>. E ulteriormente precisa che il contenuto di questo donarsi è «*l'amore per lui e gli uni per gli altri*», che si declina poi in una docilità alla volontà di Dio che ordina a Lui le nostre stesse passioni e i nostri desideri. In definitiva: «*morire al peccato e vivere alla virtù*».

E così Palamas evidenzia come l'Eucaristia è un messaggio per Dio e per noi: «*questo corpo e sangue versato da Cristo parla a Dio e Padre più forte del sangue di Abele (il quale gridava a Dio contro il fratello, quello invece a nostro favore) [...] e parla anche a noi mostrandoci del tutto chiaramente la via dell'amore*»<sup>53</sup>.

È perciò in questo contesto che Palamas esprime anche la dimensione pasquale dell'Eucaristia (che qui chiama «*corpo crocifisso di Cristo che ci è offerto in cibo*»<sup>54</sup>). Dimensione pasquale che coinvolge appunto la vita intera del credente.

<sup>49</sup> GREGORIO PALAMAS, *Omellerie* LVI,9 [S. Oikonomos [ed.], *op. cit.*, 210].

<sup>50</sup> *Ivi.*

<sup>51</sup> *Ivi.*

<sup>52</sup> GREGORIO PALAMAS, *Omellerie* LVI,10 [S. OIKONOMOS [ed.], *op. cit.*, 211].

<sup>53</sup> *Ivi.*

<sup>54</sup> *Ivi.*

Lo studio di  
zioni sintetiche

- I. Nell'impo  
è tutto s
- II. Tre dei  
dei testi  
di Palam  
servizio e  
testo, nel  
le al disc  
sottolinea
- III. La tem  
versia co  
visi tra t  
senso la r  
considera  
sono in m  
specifici.
- IV. La tem  
comunqu  
nisione al
- V. Essa vien  
come d'
- VI. Il tema  
ma non v  
tipiche e  
quello de  
vato, sem  
to dalle e  
dell'oran  
umana, s  
parla dell
- VII. Non mi s  
che vi s  
monastic  
increate,

Lo studio dei testi compiuto consente di formulare alcune osservazioni sintetiche.

- I. Nell'imponente mole dell'opera di Palamas, l'attenzione all'Eucaristia è tutto sommato marginale e quantitativamente molto limitata.
- II. Tre dei cinque testi in cui si trova un qualche riferimento sono poi dei testi di carattere pastorale, appartenenti al periodo della vita di Palamas in cui la polemica si è placata ed egli si impegna nel servizio episcopale a Tessalonica. Per quanto riguarda il quarto testo, nella *I Triade*, l'accento all'Eucaristia è del tutto tangenziale al discorso. Il passaggio della *Confessione di fede* è funzionale a sottolineare l'adesione di Gregorio alla fede tradizionale.
- III. La tematica dell'Eucaristia resta totalmente estranea alla controversia cosiddetta "palamita". Essa è piuttosto uno dei temi condivisi tra tutti i contendenti, su cui non c'è dibattito. In questo senso la marginalità della trattazione non significa che il tema sia considerato poco importante. Semplicemente i testi di Palamas sono in realtà testi di circostanza, nati per rispondere a problemi specifici. L'Eucaristia non rientrava tra questi problemi.
- IV. La tematica eucaristica che attira l'attenzione di Palamas è comunque la divinizzazione che si ottiene per mezzo della comunione al corpo e sangue di Cristo.
- V. Essa viene esplicitata principalmente in funzione esistenziale, come d'altronde è richiesto anche dal genere letterario dei testi.
- VI. Il tema della divinizzazione era centrale anche nella controversia, ma non vi è nei nostri testi alcuna permeabilità delle tematiche tipiche e care a Palamas nella controversia, come principalmente quello delle energie increate. Al contrario, come abbiamo osservato, sembra che vi sia una certa quasi sostituzione: il ruolo svolto dalle energie increate, dalla luce taborica, nella divinizzazione dell'orante viene invece svolto nei nostri testi dalla realtà divino-umana, sacramentale dell'Eucaristia. In questo il Palamas che parla dell'Eucaristia è molto vicino a Cabasilas.
- VII. Non mi sembra tuttavia che questo presupponga in Palamas l'idea che vi siano come due vie possibili per la divinizzazione, una monastica-ascetica, in cui avrebbe centralità il ruolo delle energie increate, e una sacramentale, in cui avrebbe ruolo decisivo

- l'Eucaristia<sup>55</sup>. Piuttosto sembra che nel nostro autore i due discorsi non si incrocino e procedano paralleli, in occasioni diverse.
- VIII. L'accento è posto sulla attualizzazione della salvezza ottenuta dell'Incarnazione-Pasqua di Cristo nella vita del credente. Di esso è evidenziata anche la prospettiva morale, sia antecedente (la purificazione per predisporre alla comunione), sia successiva (la vita morale provocata e richiesta dall'Eucaristia). Si sottolinea pure l'aspetto escatologico, che l'Eucaristia anticipa e a cui prepara. Resta invece in ombra il riferimento ecclesiale; l'Eucaristia è piuttosto trattata come un fatto personale, quasi individuale.
- IX. Il confronto con gli altri due grandi autori del XIV secolo evidenzia un approccio diverso: Palamas non si occupa come gli altri della celebrazione liturgica, non ne commenta alcunché, ma si concentra piuttosto sulla comunione, e sulle sue conseguenze teologiche.
- X. Tuttavia il quadro di interpretazione risulta sostanzialmente coerente tra i tre teologi, nella linea della tradizione ecclesiale.
- XI. Anche le tematiche toccate risultano profondamente in sintonia e spesso coincidono (come risolta da un semplice confronto tra le tematiche enumerate qui ai punti IV,V,VIII e quelle individuate presentando gli altri due autori).
- XII. Anche questo mi sembra un segno che il pensiero di Palamas riguardo all'Eucaristia è l'espressione del credo comune della Chiesa<sup>56</sup>, senza un approfondimento proprio di rilevante interesse.

<sup>55</sup> Troviamo questa doppia via presentata ad esempio in modo sintetico nell'età contemporanea da Filarete (Vachromeev) di Minsk in Филарет (Вахромеев) [Высокопреосвященный Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси, Председатель Синодальной Богословской комиссии], *Этика аскетического и sacramентального опыта*, in Русская Православная Церковь Синодальная Богословская комиссия – Институт Философии РАН, *Философская этика и нравственное богословие* (Filarete Vachromeev [Sua eminenza Filarete, Metropolita di Minsk e di Sluzk, Esarca Patriarcale di tutta la Bielorussia, Presidente della Commissione teologica sinodale], *Etica dell'esperienza ascetica e sacramentale*, in Chiesa Ortodossa Russa Commissione Teologica Sinodale – Istituto di filosofia РАН, *Etica filosofica e teologia morale*), Mosca 2003, 32-43.

<sup>56</sup> Meriterebbe un approfondimento documentato, che tuttavia esula dai limiti del presente studio, la suggestione di Congourdeau: «Il s'agit de l'enseignement traditionnel de la mouvance hésychaste, tel qu'il était déjà réinterprété, en fonction du réalisme eucharistique d'un Jean Chrysostome par Syméon le Nouveau Théologien», CONGOURDEAU, *op. cit.*, 200.