

IL CONTRIBUTO DI DUMITRU STANILOAE ALLO SVILUPPO DELLA TEOLOGIA ORTODOSSA RUMENA

Ștefan LUPU*

Abstract: Nell'opera di Dumitru Staniloae esiste una grande varietà di temi e problemi, in cui ha assunto delle posizioni originali, a volte radicali, ma sempre favorevoli al dialogo.

Credo sia possa abbozzare, anche se in modo provvisorio, quella che può essere definita la «visione creatrice» di Dumitru Staniloae, ossia il filo conduttore che dà unità e consistenza alla sua opera. La riflessione teologica del nostro autore si distingue per l'elaborazione di una teologia esistenziale, una teologia cioè che valorizzi pienamente la Rivelazione e l'esperienza ecclesiale del popolo di Dio, poi per una teologia animata dalla spiritualità filocalica e, infine, per una teologia aperta al dialogo vivo con la società contemporanea.

Keywords: teologia ortodossa, Staniloae, contributo, sviluppo, novità.

Per Dumitru Staniloae la carriera accademica è iniziata il 1° settembre 1929, quando all'età di 26 anni è stato nominato professore supplente (e dal 1932 titolare) all'Accademia teologica di Sibiu. Nei 17 anni di attività didattica svolta in questa Accademia, egli ha insegnato *Teologia Dogmatica* (1929-1946), *Apologetica* (1929-1932 e 1936-1937), *Teologia Pastorale* (1932-1936) e *Lingua greca* (1929-1934). Apprezzandolo per la qualità dei suoi corsi in teologia, nel 1936, il metropolita Nicola Balan affidò a Dumitru Staniloae, la direzione dell'Accademia Teologica, carica in cui è rimasto fino al suo trasferimento a Bucarest, nel 1946.

In qualità di professore e rettore, il nostro autore ha condiviso gli sforzi compiuti dal metropolita Nicola Balan volti a migliorare la qualità dell'insegnamento teologico come pure quelli di elevare il prestigio dell'Accademia teologica Andreina, inserendola nel circuito universitario. Inoltre, ha cercato di aprire l'orizzonte ecumenico agli studenti, invitando a visitare l'Accademia il vescovo anglicano, *Harold Buxton* (1937), il vescovo ausiliare di Parigi, *Roger Blaussart* (1939), e il teologo ortodosso bulgaro, *Stefano Tancov* (1940 e 1943), che vi hanno tenuto anche delle conferenze.

Per comprendere il contributo offerto dal nostro autore per il rinnovamento della teologia ortodossa rumena, credo interessante conoscere innanzitutto la situazione della teologia ortodossa in Romania fino all'arrivo di Staniloae. In queste pagine, non intendiamo certo stendere una storia della

* Facoltà di Teologia Romano-Catolica, Università "Alexandru Ioan Cuza" Iasi.

teologia ortodossa romena¹, ma vogliamo solamente sottolineare i suoi momenti salienti.

1. L'evoluzione della teologia ortodossa romena

La genesi della teologia ortodossa romena rispecchia da vicino il cammino sinuoso della formazione della Chiesa Ortodossa Romena. Le sue basi risalgono al periodo antico, quando i missionari cristiani, di origine latina e poi bizantina, slava e greca, innestarono i valori evangelici sul tronco della religione professata dalla popolazione dacio-romana. Dopo l'epoca patristica, che ha visto fiorire personalità come *Giovanni Cassiano* e *Dionigi Esiguo*, ponti di collegamento tra l'Oriente e l'Occidente cristiano, ci è voluto più di un millennio per vedere di nuovo sorgere, nella Chiesa Romena, l'alba di una nuova era culturale e teologica (XVI secolo). La nebbia dello slavismo e del bizantinismo cominciava a far posto, non senza resistenza, ai valori e allo spirito nazionale romeno, sotto i raggi della cultura occidentale, di cui la cultura romena si sentiva parte integrante.

Lungo tutto quest'arco di tempo, la fede cristiana è stata vissuta dal popolo romeno in un modo semplice, in conformità alla sua situazione socio-politica. Senza un'organizzazione politica unitaria e, soprattutto, senza una propria gerarchia che pensasse alla sua formazione spirituale, i cristiani romeni hanno espresso il loro *teologare* nel folclore, in particolare nei canti di Natale (*colinde*) e nei canti per la festa delle Palme.

Più tardi, accanto a questa teologia popolare sono cominciati a circolare dei piccoli catechismi, contenenti domande e risposte, prese dai Padri della Chiesa. Scritti nella lingua slava o greca, quei catechismi andavano a pochi eruditi che conoscevano queste lingue, perché il popolo, come anche i suoi presbiteri, parlavano soltanto il romeno e avevano una istruzione carente².

¹ Un trattato esaustivo sulla storia della teologia romena è stato elaborato da TODORAN I. – CHITESCU N. – ICA I. – STANILOAE D., ed., *De la Théologie Orthodoxe Roumaine des origines à nos jours*, Bucarest 1974.

² Praticamente fino all'introduzione della lingua romena nella liturgia e dell'obbligatorietà della formazione presbiterale nei seminari (XIX secolo), i presbiteri vivevano una vita molto semplice, simile a quella del popolo, lavorando nei campi. La loro istruzione si riduceva alla conoscenza del rituale liturgico, appreso da un altro sacerdote, o nei monasteri. Ecco come descrive lo storico romeno, N. Iorga, la situazione del Clero, nel secolo XVII, nei principati romeni: «Egli (il presbitero) non aveva d'altronde alcun legame con la gerarchia e con l'insegnamento greco-slavo... Presbitero (*popa*)... poteva diventare chiunque con i soldi necessari per ottenere la *singhelia*, cioè l'atto di nomina [...] Di solito il presbiterato era ereditario. Il presbitero doveva pagare la sua "offerta" presbiterale e i "soldi della pastorale" per ogni nuovo insediamento di vescovo, ma quella offerta... era più leggera che le tasse che dovevano pagare i contadini [...] Il figlio del presbitero che voleva l'ordinazione doveva avere una certa istruzione. A volte gliela dava suo padre... altre volte entrava in un monastero per il tempo necessario ad imparare a leggere, a scrivere e a imparare a memoria

Difatti, fino all'organizzazione dei primi seminari e facoltà di teologia del XIX secolo, l'insegnamento teologico si svolgeva intorno a scuole istituite presso monasteri, sedi diocesane e corti signorili³. La preoccupazione principale di queste scuole era far imparare agli studenti, accanto all'arte del leggere e scrivere, alcune nozioni necessarie per poter svolgere il servizio divino.

All'interno dei centri monastici, in particolare nei monasteri di *Tismana* e *Bistrita* (in Valacchia), *Neamt* e *Putna* (in Moldavia), sorti dopo il risveglio monastico provocato da san *Nicodemo* (1340-1406)⁴, assistiamo, invece, ad un'importante opera di trascrizione di manoscritti contenenti le traduzioni in slavo di testi biblici e patristici⁵.

La corrente culturale accesa dal Rinascimento e dalla Riforma ha stimolato anche nei principati romeni la preoccupazione per le opere della storia antica, della Bibbia e dei Padri della Chiesa. In questo modo, a partire dal XVI secolo, iniziano le traduzioni e la stampa in lingua romena (l'alfabeto cirillico è stato utilizzato dalla Chiesa Romena fino alla fine del secolo XIX)

i canti e alcune preghiere più comuni [...] Il numero dei presbiteri era limitato soltanto alla corte signorile o dove il pagamento veniva fatto dalla Corte... Per il resto, anche nelle città lo potevano essere quanti volevano [...] Questi servivano temporaneamente, mentre nei paesi c'era una moltitudine di presbiteri che avevano il loro ufficio soltanto in vista del fisco e forse non entravano mai nella Chiesa, non sapendo cosa fare lì [...] I Patriarchi e i Signori non avevano la cura dei semplici presbiteri, e non l'hanno avuta che molto tardi, sotto i *fanarioti*. Da parte loro, i vescovi raccoglievano i loro incassi, giudicavano i presbiteri canonicamente colpevoli, potendo maltrattarli e rinchiuderli, e si preoccupavano che la gente non passasse da una parrocchia all'altra... Altre vedute e altri piani non avevano», N. IORGA, *Istoria Bisericii Românești*, I, 274-277.

³ Cf. D. CALUGAR, «L'enseignement religieux»; M. PACURARIU, *Istoria B.O.R.*, II, 196-209; 586-602.

⁴ Nicodemo, nato in Macedonia, ricevette l'abito monacale al monte Athos. Dopo un periodo vissuto nella regione serba, *Craina*, verso il 1370-1371 passa il Danubio e costruisce con l'aiuto del principe romeno *Vladislav-Vlaicu Voda* il monastero *Vodita*. A partire dal 1375, sotto il principe *Radu I*, inizia la costruzione del monastero *Tismana*. Ambedue i monasteri sono stati guidati da Nicodemo fino alla morte, secondo il principio della «samovlastia»; cioè, il monastero era governato dal proprio «sobor» (assemblea dei monaci) senza l'intromissione di qualche autorità ecclesiale o statale. Cf. N. IORGA, *Istoria Bisericii Românești*, I, 48-59; M. PACURARIU, *Istoria B.O.R.*, I, 306-313.

⁵ Ricordiamo i più importanti manoscritti del XV-XVI secolo: *La collezione di omelie di san Giovanni Crisostomo e di altri autori ecclesiastici per le domeniche e le feste dal Venerdì Santo fino alla Pentecoste*, che proveniva dal monastero san Pantelimon (monte Athos) del XVI secolo; *Il prologo o le vite dei santi in breve*, redazione serba del XVI secolo; *La collezione di storielle morali e frammenti filosofici e religiosi da autori celebri* (Pitagora, Platone, Aristotele, Giovanni Crisostomo, Basilio il Grande, ecc.), del XVI secolo; *La collezione delle regole di san Giovanni il Digiunatore*; *La scala di san Giovanni Climaco*; *La vita e le opere di san Giovanni Crisostomo, san Basilio, Efreim Siro*, ecc. Cf. I.G. COMAN, «Préoccupations patristiques».

dei manoscritti che fin'allora circolavano in slavo⁶, come pure di altre opere. Un forte impulso alla traduzione delle opere patristiche è venuto anche dal famoso monaco di Neamt, *Paisie Velicikovski*⁷, al quale va il merito di aver fatto la correzione delle traduzioni slave secondo l'originale greco. I suoi successori hanno continuato l'opera di traduzione dei testi patristici in lingua romena, mettendo così le basi patristiche per una teologia ortodossa romena. Le tipografie romene di questo tempo hanno stampato opere apologetiche, scritte da esponenti della teologia bizantina ortodossa⁸, preoccupati di difendere l'Ortodossia contro il «proselitismo» romano-cattolico e protestante. Questi scritti hanno lasciato una impronta antilatina e antioccidentale nella teologia romena successiva.

Dopo i primi tentativi fatti nel secolo XVIII⁹, le prime scuole di teologia appaiono all'inizio del XIX secolo, in Moldavia. Infatti, la prima scuola

⁶ I personaggi più conosciuti che si sono impegnati in questo campo sono: il diacono Coressi, con la *Domanda cristiana* (1559), che conteneva insegnamenti presi da san Basilio, Giovanni Crisostomo, Atanasio e Cirillo; i fratelli Radu e Serban Greceanu, con *Le Perle*, una collezione di omelie scelte (1691); i metropoliti Barlaam e Dositeo e Antim Ivireanu.

⁷ Di origine ucraina, Paisie Velicikovski (1722-1794), dopo il periodo passato al Monte Athos, ha visitato vari monasteri romeni e alla fine si è stabilito al monastero di Neamt, in Moldavia, dove è stato scelto come *staretz*. Qui ha introdotto regole di stampo patristico praticate al Monte Athos e ha creato un'atmosfera spirituale di vita monacale comunitaria. Nel suo tempo sono stati copiati circa 300 manoscritti. Egli stesso ha tradotto la *Filocalia*, pubblicata nel 1793. Il grande numero di monaci russi, ucraini e bielorusi riuniti intorno a lui (350 a Dragomirna e 700 a Neamtz), si sono dispersi dopo la sua morte in oltre 100 monasteri della Russia, portando con essi lo «spirito paisiano». Cf. Ș. BERECHET, *Autobiografia starețului Paisie Velicikovski*; I.V. FELEA, *Paisie și paisianismul*; N. IORGA, *Istoria Bisericii Românești*, II, 175-188; M. PACURARIU, *Istoria B.O.R.*, II, 561-568.

⁸ Per esempio: il metropolita *Barlaam* ha pubblicato *I sette sacramenti* (1644), una rielaborazione di un'opera omonima del teologo greco Toma Eleavulkos, e *La risposta al Catechismo calvinista* (1645), indirizzate contro i protestanti. Il metropolita *Dositeo* (1624-1693) ha tradotto in russo, su richiesta del patriarca di Mosca e del metropolita di Kiev, *La storia della Chiesa e la visione mistica*, scritta dal patriarca Germanos di Costantinopoli e che trattava il problema della transustanziazione. Il metropolita *Antim Ivireanu* ha pubblicato in greco, alla fine del XVII secolo, il *Manuale contro lo scisma dei papisti* di Massimo il Peloposiano che combatteva i punti «fiorentini»; *Contro il danneggiamento calvinista all'anima*, che è la risposta data da Meletios il Sirigo alla *Confessione* di Cirillo Lukaris; il *Tomos della gioia*, scritto dal patriarca Dositeo di Gerusalemme contro i romano-cattolici. I fratelli *Greceanu* hanno tradotto e pubblicato in romeno la *Confessione Ortodossa*, elaborata dal metropolita Pietro Moghila e approvata dal sinodo interortodosso, tenuto a Iassi nel 1642. Cf. M. PACURARIU, *Istoria B.O.R.*, II, 197-198; D. STANILOAE, «La théologie dogmatique», 214-216.

⁹ Si conoscono in questo senso le misure prese dal principe *Costantino Mavrocordat*, in Moldavia, di istituire presso le sedi diocesane corsi di 40 giorni per la formazione dei futuri presbiteri e diaconi, e nel 1741 la scuola di formazione a Iassi. Misure simili sono prese anche nella Valacchia. Per esempio, nel 1764, il principe *Stefano Racovita* una scuola a Craiova, e il principe *Alessandro Ipsilanti*, nel 1776, un'altra a Bucarest. La scarsa partecipazione

romena di teologia ortodossa è stata istituita a Iassi, nel 1803, dal metropolita *Beniamino Costachi* e dal principe *Alessandro Moruzi*. Più tardi, nel 1846, nascono le cosiddette «scuole catechiste regionali» in diverse città della regione (Iassi, Piatra Neamt, Roman, ecc.), da dove venivano scelti i candidati per i seminari. Nella Valacchia, seminari teologici sono stati istituiti presso la sede metropolitana di Bucarest e quelle diocesane di Buzau e Arges, nel 1836, e un anno più tardi a Râmnicu-Vâlcea.

Il problema di dare un'istruzione adeguata ai futuri presbiteri si pone con molta più intensità soprattutto dopo l'unificazione dei due principati romeni, Moldavia e Valacchia (1859). Il livello e la situazione molto critica dei seminari in Romania, hanno spinto il governo *Cuza* a metterli, nel 1860, sotto sorveglianza del *Ministero del Culto e dell'Istruzione pubblica*, e a procedere, nel 1864, ad una loro riorganizzazione. Secondo questa legge, si dovevano creare due tipi di seminari: di primo grado, con quattro anni di studio, presso ogni sede diocesana, e di secondo grado, con sette anni di studio, a Iassi e a Bucarest. La legge prevedeva, inoltre, che accanto alle discipline teologiche si insegnassero anche alcune discipline laiche (lingue, storia, filosofia, ecc.). I diplomati di primo grado potevano diventare presbiteri e insegnanti di campagna, mentre quelli di secondo grado, nelle città e nelle istituzioni ecclesiastiche superiori.

Le stesse preoccupazioni per la formazione dei presbiteri le incontriamo anche nelle altre provincie romene. Per esempio, in Transilvania, i primi corsi di teologia si aprono a *Sibiu*, nel 1811, sotto la guida del professore *Giorgio Lazar*, che più tardi mise le basi dell'insegnamento superiore moderno a Bucarest. La scuola teologica di Sibiu, che all'inizio aveva corsi di sei mesi, fu riorganizzata, nel 1846, dal futuro metropolita di Transilvania, *Andrea Saguna*, che ampliò, oltre alle materie di studio, anche la durata dei corsi, da sei mesi a due, e poi a tre anni. Altre scuole teologiche furono aperte a *Arad* (1822) e *Caransebes* (1865), nella provincia di Banat, e a *Cernauti*, in Bucovina (1827)¹⁰.

Un evento importante per la scuola teologica romena è costituito dall'introduzione delle facoltà teologiche presso le Università statali. La prima fu istituita presso l'Università di Iassi (1860), poi quella di Cernauti (1875) e quella di Bucarest (1881). Questa rete di seminari e facoltà teologiche ha funzionato fino al 1948, quando il regime comunista le ritirò dall'insegnamento pubblico, lasciandole alla cura della Chiesa, sotto il controllo del *Dipartimento del Culto*. In questo contesto socio-politico, alla Chiesa Ortodossa Romena è stato concesso di avere, per ogni provincia ecclesiastica,

degli studenti e la mancanza dei professori ha però fatto fallire questi tentativi. Cf. M. PACURARIU, *Istoria B.O.R.*, III, 247-248.

¹⁰ Cf. M. PACURARIU, «Istoria învățământului teologic».

un *Seminario teologico*, con cinque anni di studio, e due *Istituti teologici*, a Bucarest e Sibiu, con quattro anni di studio. Soltanto dopo il 1989 verrà ripristinata la precedente organizzazione scolastica e universitaria¹¹.

2. L'insegnamento teologico in Romania tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo

Come abbiamo già ricordato, la prima teologia che si è diffusa nei paesi romeni era una teologia popolare, di origine liturgica e catechetica. Essa ha guadagnato in profondità e ha cominciato a sistematizzarsi progressivamente, dopo che monaci eruditi avevano messo in circolazione le prime traduzioni di opere liturgiche e patristiche. Si trattava di una teologia fatta di traduzioni e compilazioni che cercava sia di difendere l'Ortodossia dalla «propaganda» calvinista e cattolica, sia di dare un nutrimento spirituale ai fedeli ortodossi. Dopo che la Chiesa Romana ottenne l'autocefalia e iniziò l'organizzazione delle scuole per la formazione dei futuri presbiteri, la teologia romana allargò i suoi orizzonti, aspirando ad una maggiore originalità.

Fino alla fine del XIX secolo, la materia di studio nei seminari teologici si riduceva praticamente allo studio della dottrina ortodossa contenuta nei *catechismi*, esposizioni abbreviate e semplificate dei dogmi e dei principi della vita cristiana. Erano graditi in particolare i catechismi elaborati dai due metropoliti moscoviti, *Philarète* e *Platon Levchine* (tradotti in lingua romena tra 1839 e 1845), e la *Confessione di fede ortodossa* del metropolita *Pietro Moghila*. Più tardi si utilizzò anche il catechismo elaborato da W. Guettée, *L'esposizione della dottrina della Chiesa Cristiana Ortodossa, accompagnata dalle differenze incontrate nelle altre comunità cristiane* (1901).

Nelle facoltà teologiche, invece, i professori si servivano di manuali di teologia elaborati da autori russi, sia in traduzione, sia in una propria rielaborazione. I più utilizzati erano: l'*Introduzione alla teologia ortodossa* e la *Teologia dogmatica ortodossa* di Macario Bulgakov (tradotti nel 1885 e 1887); la *Teologia dogmatica ortodossa*, in cinque volumi, di Silvestro Cae-nev (tradotta negli anni 1889-1906); e la *Dottrina cristiana sotto forma di esposizione apologetica* di Pietro Svetlov (tradotta nel 1935). I manuali greci sono entrati nelle scuole romene di teologia solo più tardi, con la *Dogmatica della Chiesa Ortodossa Orientale* di Ch. Androutsos, tradotta da Dumitru Staniloae nel 1930, e *La Simbolica* dello stesso autore, tradotta da Giustino Moiescu nel 1955¹². Successivamente, la teologia didattica si afferma con il contributo di una serie di teologi romeni, formati di solito nelle facoltà teologiche cattoliche o protestanti europee o in quelle ortodosse

¹¹ Cf. M. PACURARIU, *Istoria B.O.R.*, III, 505-507; 527-528.

¹² Cf. D. STANILOAE, «La théologie dogmatique», 252-253.

della Russia o Grecia, che portano a termine opere teologiche originali. Fino alla prima guerra mondiale, più affermata sulla scena romena era la scuola teologica di *Cernauti*, nella Bucovina. Da qui partivano infatti, sia i manuali teologici, sia i professori delle facoltà e dei seminari teologici delle altre provincie romene. La teologia di questo periodo era dominata da un forte spirito razionalista e scolastico, combinato ad una tendenza laica e politica.

Per quanto riguarda l'insegnamento della teologia dogmatica in questo periodo¹³, ricordiamo, in Transilvania, la *Dogmatica* di Giuseppe Olariu (1859-1920), professore dell'Istituto Teologico di Caransebes. Questo manuale, composto secondo quello elaborato da Macario Bulgakov, si evidenzia per il suo carattere apologetico e polemico, seguendo lo sviluppo storico dei dogmi. Sulla stessa linea vanno anche i manuali composti da Alessio Comorosan, *Corso accademico di dogmatica ortodossa* (1889), e Gregorio Pletosu, *Dogmatica ortodossa* (1899).

Un importante contributo per la qualità dell'insegnamento teologico in Moldavia si deve a Melchisedec Stefanescu (1822-1892). La sua principale opera è stata *La Teologia dogmatica della Chiesa Ortodossa Cattolica dell'Oriente, estratta dagli scritti dei Padri e dall'insegnamento della nostra santa Chiesa* (1855), che è praticamente una rielaborazione in stile personale di un manuale elaborato dal teologo russo di Kiev, Antonio Amphiteatrov.

I nomi più noti della Facoltà teologica di Cernauti sono *Stefano Saghin* (1860-1920) e *Basilio Loichita* (1881-1958). Il primo scrisse un trattato sull'Incarnazione, *Das Inkarnationsdogma nach der Lehre der Orthodoxen Kirche* (1899) e un'altro sulla soteriologia, *Il dogma soteriologico* (1903), in cui si nota la preoccupazione di elaborare una teologia simbolica, fondando così la teologia ortodossa non soltanto sulla teologia occidentale, ma anche sulla teologia patristica. B. Loichita, che succede al primo nella cattedra di teologia, continua le ricerche del suo predecessore su alcuni punti della teologia dogmatica nello stesso spirito, cioè l'avvicinamento della teologia alla patristica e alla spiritualità.

Anche la facoltà teologica di Bucarest ha conosciuto in questo tempo una personalità di grande rilievo, *Ireneo Mihalcescu* (1874-1948), la cui bibliografia conta non meno di 80 pagine. Per noi interessanti sono soprattutto il *Compendio di Teologia simbolica* (1904), dove l'autore espone in modo comparativo e sistematico la dottrina delle tre confessioni cristiane, cattolica, ortodossa e protestante, e il *Corso di teologia dogmatica* (inedito, tranne il capitolo sui sacramenti, pubblicato negli anni 1926-1928), che si

¹³ Cf. I. BRIA, «La théologie orthodoxe roumaine actuelle», 505-507; M. PACURARIU, *Istoria B.O.R.*, III, 292-298; 452-466.

distingue, oltreché per la chiarezza, anche per la ricchezza delle informazioni prese dai Padri e dalla teologia occidentale.

Dopo la prima guerra mondiale, e in particolare dopo la creazione del Patriarcato di Romania (1925), la teologia romena continua a fare dei progressi notevoli. Le nuove generazioni di professori si dedicano allo studio delle fonti ortodosse, come pure al dialogo con la società e il mondo moderno. Sotto l'impulso del patriarca *Miron Cristea*, la teologia romena comincia ad affermare, sul piano locale, la posizione della Chiesa Ortodossa, quale fondamento dell'unità nazionale, e il ruolo della fede ortodossa nella vita culturale del paese, e, su quello interortodosso, la libertà culturale delle Chiese e delle loro scuole teologiche. Emblematica, in questo senso, è stata la posizione dei teologi romeni, partecipanti al primo congresso delle facoltà di teologia ortodossa tenuto ad Atene (1936). Di fronte alla tesi sostenuta dal teologo russo, *G. Florovsky*, che chiedeva di eliminare dalla teologia ortodossa gli influssi esterni occidentali e di ritornare all'ellenismo, considerato come una categoria permanente dell'Ortodossia, i teologi romeni hanno affermato che ogni Chiesa locale ha il diritto alla propria cultura e teologia, all'interno dell'unità panortodossa¹⁴.

L'esplosione del nazionalismo ha lasciato purtroppo la sua impronta sulla direzione presa dalla teologia di questo tempo. È conosciuta in particolare la corrente nazionalista e tradizionalista promossa dalla rivista *Gândirea*, guidata dal teologo ortodosso laico, *Nichifor Crainic*, di cui parleremmo più tardi.

Tra i teologi che si affermano in questo periodo nel settore della dogmatica, ricordiamo Nicola Popovici (1903-1960), che ci ha lasciato due studi sugli *Inizi del nestorianismo* (1933) e sull'*Epiclesi eucaristica* (1933); Pietro Rezus (1913-1995) con *Lo sviluppo dogmatico* (1938), la *Tradizione dogmatica ortodossa* (1939) e *Introduzione alla teologia dogmatica* (1946); Orest Bucevski (1897-1992) con uno studio sul *Peccato originale* (1934) e un altro sulla *Tolleranza e l'intolleranza della Chiesa* (1936); e, infine, Isidor Todoran (1906-1985) con *Il problema della causalità nell'argomento cosmologico* (1935) e *I fondamenti assiologici del bene* (1942).

Bisogna notare che la generazione successiva di teologi sarà debitrice di questi professori, perché, dopo la riorganizzazione imposta dal regime comunista, saranno essi i formatori dei futuri teologi e i protagonisti che opereranno nei principali centri teologici di Sibiu e Bucarest, come pure negli organismi rappresentativi della Chiesa Ortodossa Romena.

¹⁴ Cf. I. BRIA, «Evolution et originalité», 101.

3. Il contributo di Dumitru Staniloae

All'inizio del nostro secolo, quando il nostro autore faceva i primi passi nel campo teologico, la teologia romena si trovava quindi in un profondo processo di transizione da una teologia popolare ad una teologia accademica. Ciò comportava anche un'adeguamento allo spirito scolastico e razionalistico del tempo. In queste condizioni, non ci sorprende la reazione negativa del giovane studente Staniloae nei confronti di quel tipo di teologia. Quello che lui cercava era una teologia esistenziale, capace di portare l'uomo alla comunione viva con Dio, una teologia più vicina alla vita del popolo, una teologia nutrita da fonti bibliche e patristiche. Pensando a quegli anni, il nostro autore confessava:

La Facoltà di Cernauti era costituita secondo il modello delle facoltà tedesche. Si studiavano scienze molto precise, con un buon metodo di lavoro, con buoni manuali, con articoli ben documentati. Lì ho imparato il modo di lavorare in maniera metodica, di non lasciare le cose in superficie, ma di approfondirle. Era il 1922, avevo 19 anni. Con tutto ciò la teologia era molto accademica. Era il razionalismo. Dopo aver consultato più volte i manuali e aver studiato testi in ogni loro capitolo sul dogma, gli studenti credevano che ciò potesse bastare in maniera definitiva: che non si potesse pensare di più su Dio; tutto era già stato detto. Però non era soddisfacente. Dove era la vita religiosa del popolo? Come potevo presentarmi davanti al popolo con queste definizioni su Dio? Cominciavo a disprezzare un po' la fede del popolo¹⁵.

Un primo passo nella realizzazione delle sue aspirazioni si era realizzato ad Atene, mentre seguiva i corsi di dogmatica del professor *Christos Androutsos*. Il nuovo metodo adottato dal teologo greco impressionò a tal punto che decise di tradurre il suo manuale di Dogmatica, anche su richiesta del metropolita Nicola Balan, ad uso degli studenti romeni.

Nella presentazione di questo libro, Staniloae scriveva:

L'apparizione di questo libro in romeno risponde, senza dubbio, ad una necessità profondamente sentita nella nostra letteratura teologica. La critica svolta dall'autore su questa *Dogmatica*, nell'introduzione della sua opera, contro i manuali utilizzati nelle nostre scuole è perfettamente giustificata e l'abbiamo sentita tante volte da tutti quelli che ne sono venuti a conoscenza. La loro caratteristica, d'essere dei magazzini sistematici e ricchi per quanto riguarda il materiale di fondamento storico dei dogmi, è uno svantaggio per molti di coloro che iniziano lo studio della Dogmatica, soprattutto perché si ignora quasi totalmente l'analisi dei dogmi e la loro contemplazione da prospettive ampie e sintetiche. A causa di ciò, lo studio della Dogmatica, da quando siamo usciti dal contatto spirituale con i greci, non ha esercitato un'attrazione sui teologi e non ha costituito un fermento d'approfondimento intellettuale e spirituale della

¹⁵ M.A.C. DE BEAUREGARD, *Mică dogmatică vorbită*, 15.

fede ortodossa. E la mancanza della Dogmatica, nella formazione del teologo, rende le discipline teologiche degli studi disparati, con problemi che hanno perso di vista la loro subordinazione ad uno scopo unitario. L'attenzione del teologo è deviata da Dio e dalla sua azione alla filologia, alla storia, ai problemi sociologici, ecc. Il problema religioso centrale, il legame dell'anima con Dio, nel quale si risolvono tutti gli altri problemi, è, se non dimenticato, almeno lasciato su un piano secondario¹⁶.

Dato che, anche Androutsos sosteneva che non potesse esistere progresso nella conoscenza di Dio, Staniloae ha deciso di continuare la sua ricerca, soprattutto durante il suo soggiorno in Occidente, quando è venuto in contatto con la teologia dialettica protestante¹⁷ e con la teologia palamita¹⁸. Riguardo all'influsso esercitato da queste due correnti teologiche sulla sua riflessione teologica successiva, egli confidava:

Sia la teologia dialettica che la teologia di san Gregorio Palamas mi faceva vedere un Dio vivente, personale; ma, mentre in quella dialettica Dio era separato dall'uomo, perché questo non poteva liberarsi dai propri peccati, nella teologia palamita Dio si muoveva verso l'uomo invocato dalla preghiera; nella teologia dialettica trovavo l'immagine di un Dio separato e distante, mentre in quella palamita incontravo un Dio che viene verso l'uomo, si apre a lui come luce, attraverso la preghiera; lo riempie delle sue energie, pur restando incomunicabile rispetto alla sua essenza divina, inafferrabile, apofatica. Ho cercato di applicare all'essenza divina l'idea barthiana di diastasi, discernendo nel sentimento del legame che ci lega a Dio la prova della sua presenza in noi attraverso le sue energie increate. Cominciavo a vedere questa relazione fra il carattere comunicabile e l'incomunicabilità di Dio riflessa nella relazione fra le persone umane, che sono l'una per l'altra comunicabili e nello stesso tempo incomunicabili; luce e mistero, o meglio mistero da cui si sprigiona la luce senza cessare di essere mistero. Cominciai a vedere nella luce che custodisce il Cristo, propria alla visione esicasta, un modello della bontà che rischiarava il viso dell'uomo buono che si

¹⁶ CH. ANDRUTSOS, *Dogmatica Bisericii Răsăritene*, v.

¹⁷ La teologia dialettica, iniziata dopo la prima guerra mondiale da F. Gogarten, F. Thurneysen e K. Barth, rappresentava l'alternativa alla teologia liberale sviluppata da F.D.E. Schleiermacher. Nel 1919, K. Barth, diventato il leader di questa corrente, pubblicò il suo famoso commento alla Lettera ai Romani. Nel 1923 il gruppo di questi teologi ha iniziato la pubblicazione della rivista *Zwischen den Zeiten*. Più tardi a loro si sono aggiunti altri teologi celebri, come R. Bultmann e E. Brunner. Cf. J. MOLTSMANN, ed., *Le origini della teologia dialettica*; H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*.

¹⁸ Gregorio Palamas (1296-1359), metropolita di Tessalonica, è diventato famoso per la difesa dei monaci esicasti del monte Athos, quando furono attaccati dal monaco calabrese Barlaam. Gli esicasti erano i monaci che praticavano l'«esichia», cioè il raccoglimento, il silenzio, la solitudine esteriore e interiore, l'unione con Dio. Questo termine, diventato tecnico nella storia della spiritualità monastica, indica quindi lo stato di quiete e di silenzio dell'uomo, necessario per entrare in contatto con Dio. Cf. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*; A. DE HALLEUX, «Le palamisme».

comunica, pur restando – sia l'uomo che Cristo – incomunicabile per la propria essenza¹⁹.

Un primo risultato dell'approfondimento della teologia palamita è stato pubblicato da Staniloae nell'*Annuario dell'Accademia Teologica Andreina* di Sibiu, in cui viene presentata la via palamita verso la luce divina²⁰, segue poi la traduzione di due degli scritti di Palamas²¹, che aveva trovato nella biblioteca di Parigi, e infine la pubblicazione, nel 1938, di un libro dedicato alla vita e all'opera del teologo bizantino²². Con queste pubblicazioni egli ha anticipato di circa due decenni l'attenzione dei teologi ortodossi contemporanei per la figura di Gregorio Palamas. J. Meyendorff, per esempio, ha pubblicato il suo studio sulla teologia palamita nel 1951.

Dalla teologia dialettica protestante²³, il nostro autore ha conservato in particolare la centralità di Cristo nella teologia e l'approccio esistenziale alla fede. L'influsso di questa visione si può vedere negli articoli dedicati ad alcuni temi di teologia²⁴, antropologia²⁵, cristologia²⁶, vita pastorale²⁷ e spiritualità²⁸. Ma l'importanza della persona e dell'opera di Gesù Cristo nella vita dell'uomo ha cominciato ad attirare l'attenzione di Dumitru Staniloae soprattutto nel tempo in cui sulla scena politica romena, come su quella europea, si affermavano le ideologie totalitaristiche che hanno portato poi alla seconda guerra mondiale. In questo contesto, egli si chiedeva: cosa significa Gesù Cristo per l'uomo d'oggi? La sua risposta, nutrita anche dalla lettura di alcuni filosofi francesi, come M. Blondel e G. Marcel, si è concretizzata nel libro *Gesù Cristo o la restaurazione dell'uomo*²⁹, in cui sottolinea che l'uomo, diventato disumano a causa dei totalitarismi e della guerra, può trovare la sua dignità attraverso la vita in Cristo, quale profeta della pienezza, in cui si realizza la comunione totale con Dio.

¹⁹ Queste parole di Staniloae sono citate in F. STRAZZARI – L. PREZZI, «Una teologia filocalica», 108.

²⁰ D. STANILOAE, «Calea spre lumina dumnezeiască la Sfântul Grigorie Palama».

²¹ D. STANILOAE, «Două tratate ale Sf. Grigorie Palama (Triada I, 2 și 3)».

²² D. STANILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*. In appendice, l'autore aggiunge, insieme alle precedenti traduzioni, altre due opere di Gregorio Palamas: *L'apologia più estesa* e *L'antieretico V, contro l'Achidino*.

²³ Alla teologia protestante, Dumitru Staniloae ha dedicato fin dai primi anni alcuni dei suoi scritti: D. STANILOAE, «Curentele noi în teologia protestantă germană»; Id., «Adolf Harnack».

²⁴ D. STANILOAE, «Care dintre eretici și schismatici»; Id., «Metafizica lui Lucian Blaga»; «Dumnezeu și timpul. Idei generale»; Id., «Credință și logică».

²⁵ D. STANILOAE, «Antropologia ortodoxă».

²⁶ D. STANILOAE, «Iisus Hristos ca profet».

²⁷ D. STANILOAE, «Pentru depășirea individualismului și a socialismului»; Id., «Pastorală mai nouă»; Id., «Căință și înviere sufletească».

²⁸ D. STANILOAE, «Mașinismul și viața spirituală».

²⁹ D. STANILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*.

L'approfondimento della teologia palamita ha risvegliato poi in Dumitru Staniloae il desiderio di andare più a fondo nella storia dell'escicismo, alle sue basi patristiche. Perciò incomincia già durante la seconda guerra mondiale la traduzione della *Mistagogia* di san Massimo il Confessore³⁰ e della *Filocalia*³¹. Lo studio delle fonti patristiche esicaste e della teologia palamita l'ha aiutato quindi a definire la sua visione sul rapporto tra uomo e Dio.

Presso i santi Padri ho trovato la comprensione di Dio come mistero della persona divina che vuole comunicarsi e che si comunica, promuovendo la comunione fra lui e gli uomini e fra questi, rimanendo in ciò in parte sconosciuto e in parte aperto alla possibilità d'essere sempre più conosciuto attraverso la ragione e l'esperienza. Ho trovato presso i santi Padri una spiritualità che il cristianesimo ortodosso ha custodito e che il cristianesimo occidentale ha perduto. Di conseguenza, in seguito alla separazione fra mondo e mistero, l'occidente è andato sulla via di una conoscenza metodica, razionale del mondo. Ciò ha prodotto grandi progressi nella civilizzazione pratica, ma ha trascinato con sé un impoverimento spirituale dell'umanità e gravi malintesi quanto al mondo e agli uomini [...] Tuttavia, un'altra parte di questi popoli, fedeli alla tradizione patristica della Chiesa, ha mantenuto la concezione e l'esperienza di un Dio operante nel mondo. È anche necessario ricordare che il metodo scolastico razionalista di parlare di Dio ha influenzato in misura considerevole anche la teologia ortodossa più recente, distaccandola dalla spiritualità popolare, che fa esperienza di un Dio vivente nel quadro della santa liturgia della Chiesa³².

Seguendo la vita e l'opera di Dumitru Staniloae si può notare non solo lo sforzo gigantesco che egli ha intrapreso per il rinnovo della teologia ortodossa romena sulla base della tradizione patristica bizantina, liberandola così dai limiti provenienti dall'approccio scolastico e razionalistico in cui essa era entrata soprattutto nel secolo scorso, ma anche la diversità degli argomenti che egli ha trattato. Con ciò egli si è acquistato un posto d'onore nella corrente più ampia che ha portato in genere al rinnovamento della teologia del XX secolo, e in particolare di quella ortodossa, conosciuta sotto il nome di teologia «neo-ortodossa»³³.

³⁰ D. STANILOAE, «Sf. Maxim Confesorul. Mistagogia».

³¹ Fino al suo trasferimento a Bucarest, Dumitru Staniloae è riuscito a pubblicare 4 dei 12 volumi successivi della *Filocalia*: il primo volume nel 1945, il secondo nel 1946, il terzo nel 1947 e il quarto nel 1948.

³² Queste parole di Staniloae sono citate in F. STRAZZARI – L. PREZZI, «Una teologia filocalica», 108-109.

³³ In genere la teologia «neo-ortodossa» è suddivisa in due correnti. La prima, creata soprattutto dai teologi ortodossi russi che, nel 1917, sono stati costretti ad emigrare in Occidente, si è sviluppata nell'Europa Occidentale e in America. Tra le personalità più famose di questa corrente ricordiamo: N. Bulgakov, P. Evdokimov, V. Lossky, G.V. Florovsky, P. Florensky, J. Meyendorff, A. Schmemmann, O. Clément. La seconda corrente della teologia neo-ortodossa si è sviluppata in genere nell'ambito delle Chiese Ortodosse locali, in particolare nella Grecia.

L'aspetto più particolare che distingue l'opera del teologo romeno consiste, forse, nel fatto che lungo la sua attività si è impegnato a creare un ponte di collegamento tra la tradizione cristiana orientale e la cultura locale, da una parte, e tra la teologia ortodossa e quella ecumenica, dall'altra parte. Da qui risulta anche il fascino e l'interesse degli studiosi romeni e stranieri per la sua persona e per la sua opera, come scrive uno dei suoi discepoli:

Il Padre D. Staniloae occupa un posto speciale, non solo nel cuore dei romeni ma anche nella teologia del XX secolo. Egli è già un'autorità riconosciuta nel campo della teologia ortodossa e di quella cristiana in genere. È più che un autore mondiale. È un padre spirituale, molto presente e tenace, con un'irradiazione straordinaria, con un'eredità impressionante. Uomo di umiltà e pietà profonda, Dumitru Staniloae è una fonte di meditazione teologica, esistenziale. La sua teologia, una teologia articolata, purificatrice, dinamica, non patetica, che non può essere inquadrata nei sistemi teologici conformistici. Testimone della sua epoca, egli attraversa la storia di questo secolo con la fiducia e la serenità di un confessore della fede. Egli è un monumento dell'esperienza contemporanea di Cristo³⁴.

Teologo di riferimento per l'Ortodossia romena, Dumitru Staniloae dev'essere situato, per essere compreso, nel contesto della teologia panortodossa, in quanto ha fatto passare attraverso il filtro della critica personale le tesi e le teorie di questi teologi. In questo senso il nostro autore ha portato delle correzioni alla teologia apofatica di V. Lossky, Hr. Yannaras e M. Lot-Borodine; ha criticato certi aspetti dell'ecclesiologia eucaristica di N. Afanasieff e A. Schmemmann; ha criticato inoltre la visione dualista della storia presentata da N. Berdiaev; ha espresso infine delle riserve riguardo alle opinioni di I. Karmiris e J. Meyendorff, i quali consideravano che la separazione dei cristiani in vari Chiese confessionali non poteva distruggere l'unità di fondo della Chiesa. In altri casi ha ripreso le idee sviluppate da grandi autori ortodossi come: G. Florovsky, P. Florensky, P. Evdokimov, A. Schmemmann, J. Meyendorff, E. Kovalevsky, O. Clément ecc.

Un'attenzione particolare si deve dare anche alle implicazioni ecumeniche della teologia di Dumitru Staniloae. La *Simbolica*, cioè la presentazione interconfessionale della dottrina cristiana, rappresenta una parte importante

I nomi più conosciuti di questa corrente sono: Ch. Yannaras, N. Nissiotis, I. Zizioulas, M. Matsoukas. Anche se diverse, queste due correnti hanno in comune due elementi: anzitutto l'importanza accordata all'ispirazione patristica della teologia e al confronto della teologia con i problemi del mondo contemporaneo; questo secondo elemento si riferisce al fatto che la sintesi «neo-patristica» elaborata da questi teologi è stata praticata e insegnata nelle università, per cui è dipendente dal metodo e dallo stile accademico. Cf. B. MONDIN, *I grandi teologi del ventesimo secolo*, I, 273-340; A. SCHMEMMANN, *Russian Theology 1920-1965*; L. SERTORIUS, «La teologia ortodossa nel XX secolo»; Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*.

³⁴ I. BRIA, «Spațiul îndumnezeirii», 77-78.

della sua opera. In questa prospettiva, il nostro autore ha posto l'Ortodossia di fronte alle altre confessioni cristiane. Nell'analisi che egli fa, si ha però l'impressione che il teologo romeno non tenga conto della complessità delle confessioni non ortodosse e della diversità delle loro tradizioni e culture, lasciando in secondo piano quello che l'Ortodossia ha in comune con queste confessioni. D'altra parte, è vero che, in virtù del principio della «cattolicità aperta», ha assimilato molte delle riflessioni dei teologi occidentali, come K. Rahner, J. Daniélou, K. Barth, W. Pannenberg, H. U. von Balthasar, J. Moltmann, H. de Lubac, J. Ratzinger ecc.

Certo, nell'opera di Dumitru Staniloae esiste una grande varietà di temi e problemi, in cui ha assunto delle posizioni originali, a volte radicali, ma sempre favorevoli al dialogo. Alcuni di questi aspetti sono stati già studiati, come abbiamo detto in altro luogo, altri, invece, aspettano ancora di essere esaminati più a fondo, al fine di avere una visione completa della sua opera. Bisogna lamentare però la mancanza di uno studio sistematico, che presenti in modo organico il suo pensiero teologico.

Fino ad allora, credo sia più utile abbozzare, anche se in modo provvisorio, quella che può essere definita la «visione creatrice» di Dumitru Staniloae, ossia il filo conduttore che dà unità e consistenza alla sua opera. Per far questo ci siamo serviti degli studi introduttivi fatti da alcuni teologi³⁵ come pure degli elementi che l'autore stesso ha fornito in varie occasioni³⁶. Tenendo conto delle precisazioni che essi hanno fatto, la riflessione teologica del nostro autore si distingue per l'elaborazione di una teologia esistenziale, una teologia cioè che valorizzi pienamente la Rivelazione e l'esperienza ecclesiale del popolo di Dio, poi per una teologia animata dalla spiritualità filocalica e, infine, per una teologia aperta al dialogo vivo con la società contemporanea.

a) La dimensione esistenziale e organica della teologia

La principale preoccupazione di Dumitru Staniloae, condivisa con altri teologi ortodossi, riguarda la creazione di una teologia dell'*esperienza ecclesiale*³⁷, che metta cioè un particolare accento sull'unità tra la dottrina, la spiritualità

³⁵ I. BRIA, «A Look at Contemporary Romanian Dogmatic»; ID., «Pour situer la théologie du Père Staniloae»; ID., «The Creative Vision of D. Staniloae»; ID., «Spațiul îndumnezeirii»; D.I. CIOBOTEA, «Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui»; D. NESSER, «The World: Gift of God»; N. PLAMADEALA, «Some Lines on Professor Staniloae's Theology»; D. POPESCU, «Raționalitatea creației și implicațiile ei»; D. Radu, «O culme actualizată a teologiei patristice».

³⁶ D. STANILOAE, «La théologie dogmatique dans l'Église orthodoxe roumaine»; ID., «Iubiții mei frați sibieni»; I. BALAN, *Convorbiri duhovnicești*, 13-122; M.A.C. DE BEAUREGARD, *Mică dogmatică vorbită*; S. DUMITRESCU, *7 Dimineți cu Părintele Dumitru Stăniloae*.

³⁷ Cf. K.C. FELMY, *Orthodoxe Theologie*, 1-24.

e la vita della Chiesa. Con ciò egli voleva difatti seguire l'esempio dei Padri che legavano in modo intimo la conoscenza intellettuale alla partecipazione piena e attiva dei fedeli ai «misteri» cristiani, in particolare al

Battesimo e all'Eucaristia. In questo senso l'esperienza presuppone un continuo processo di crescita e di maturazione dei fedeli in Cristo, una crescita, però, all'interno dell'esperienza ecclesiale.

Abbiamo bisogno di una teologia molto concreta, di una teologia dell'esperienza. Tutti ci nutriamo di questa teologia pratica, ovunque ed in ogni momento. È la coscienza generale della Chiesa. I teologi possono mettere in rilievo il modo secondo cui Dio opera, presente in modo invisibile, in mezzo agli uomini. I fedeli vedono semplicemente l'opera di Dio nei loro problemi personali. Essi non sanno sempre come Dio vuole portarli verso una meta più alta, verso la conoscenza dei fini [...] Essi non vedono sempre la linea continua dell'opera di Dio che vuole salvare gli uomini deificandoli. I teologi hanno questa missione, di vedere l'opera generale di Dio che porta la Chiesa, l'opera della Chiesa stessa e il cammino stesso dei fedeli, verso una più grande perfezione³⁸.

La necessità dell'esperienza ecclesiale per una teologia che vuole stabilire un dialogo vivo con i fedeli e il mondo contemporaneo, inculcata nel cuore del giovane Staniloae probabilmente dal suo metropolita Nicola Balan³⁹, era diventata per lui un principio fondamentale, che lo spinse a rifiutare la teologia di stampo scolastico e razionalistico, dominante negli anni della sua formazione, e di impegnarsi per la creazione di una teologia viva ed esperienziale.

Prima di esporre la «visione creatrice» di Staniloae, credo che sia importante conoscere lo spirito che animava il teologo romeno, nel momento in cui si avvicinava alla dottrina della Chiesa.

Staniloae si riconosceva come un figlio della Chiesa al servizio dei suoi fratelli nella fede. Perciò egli era cosciente del fatto che importante non era tanto la sua astuzia intellettuale nel scoprire cose nuove in campo teologico, ma l'impegno di rendere più esplicita la fede della Chiesa per l'uomo di oggi e quindi di aiutarlo a vivere meglio la comunione con Dio. In questa

³⁸ M.A.C. DE BEAUREGARD, *Mică dogmatică vorbită*, 133-134.

³⁹ Poco prima della sua scomparsa, in una lettera indirizzata ai suoi colleghi di Sibiu che si preparavano per i festeggiamenti del suo 90° compleanno, D. Staniloae confessava: «Il metropolita mi ha aiutato in questo senso non solo con il suo amore, ma anche con la sua ripetuta affermazione nella quale diceva che aveva iniziato per i presbiteri, quale professore e fondatore e direttore della *Rivista Teologica*, una predicazione di Cristo al posto di una predica morale generale. Il Cristo che egli aveva introdotto nell'insegnamento e negli scritti non era un Cristo distante, come per i cattolici e per i protestanti, o un semplice Gesù, come per le sette, ma il vero Figlio di Dio fatto uomo, anche se non era ancora il Cristo della grande ricchezza patristica», D. STANILOAE, «Iubiții mei frați sibieni!», 637.

prospettiva, vogliamo presentare la sua concezione sul ruolo della teologia all'interno della fede ecclesiale.

Se i dogmi sono le verità di fede necessarie per la salvezza, in quanto sono «i punti del disegno della nostra salvezza e deificazione, compresi e realizzati nella Rivelazione divina soprannaturale, che ha culminato in Cristo, e che sono conservati, annunciati, applicati e spiegati dalla Chiesa»⁴⁰, allora, dichiara il nostro autore, l'unica verità che salva è Gesù Cristo, l'Uomo-Dio, oppure, più esattamente, la Santissima Trinità, quale verità salvifica che include tutte le altre verità e che opera la salvezza attraverso il Figlio di Dio incarnato. Perciò, i dogmi parlano non solo del rapporto tra il Dio infinito e la creatura finita, ma anche dell'azione continua di Dio che vuole la salvezza dell'uomo.

Di conseguenza, i dogmi, pur concisi per quanto riguarda la forma, hanno un contenuto infinito che dev'essere sempre messo in luce, anche se non si riesce mai a farlo in modo totale. Inoltre, si deve tener conto del fatto che l'azione salvifica di Dio si adatta alle condizioni specifiche nelle quali vive l'uomo, e quindi essa può essere intesa sempre sotto nuovi aspetti. La fede cristiana dunque non può essere ridotta ad una semplice ripetizione delle antiche formule, ma dev'essere arricchita con il contributo di ogni generazione di cristiani che approfondiscono e vivono la verità rivelata.

La Chiesa compie l'opera di spiegare il contenuto dei dogmi per mezzo della teologia. In quanto esplicita il contenuto infinito dei dogmi, la teologia diventa, dichiara Staniloae, un'espressione allargata di questi dogmi. Perciò, le affermazioni teologiche, quando sono delle spiegazioni organiche ed utili per il rinnovamento della vita ecclesiale, sono incluse nell'insegnamento ufficiale della Chiesa e godono di una certa autorità, che però non è uguale all'autorità delle definizioni dogmatiche proclamate nei sinodi ecumenici. In questo modo, per mezzo della teologia, la Chiesa incrementa il suo insegnamento sul fondamento della tradizione apostolica e illumina le nuove generazione di cristiani secondo lo stato del loro sviluppo spirituale. In questo senso, la teologia rappresenta

la riflessione sul contenuto della fede, contenuto ereditato mediante la testimonianza e l'esperienza iniziale della Rivelazione che abbiamo nella Scrittura e nella Tradizione apostolica, con lo scopo di renderlo efficiente come fattore di salvezza per ogni generazione di fedeli. Teologia, in questo senso, hanno fatto sempre tutti i membri della Chiesa. Teologia hanno fatto pure gli Apostoli che non solo hanno ricevuto e trasmesso la Rivelazione, ma l'hanno vissuta e, passandola

⁴⁰ «Dogmele creștine sunt, după forma lor, punctele planului de mântuire și de îndumnezeire a noastră, cuprinse și realizate în Revelația dumnezeiască supranaturală, care a culminat în Cristos, și păstrate, propovăduite, aplicate și explicate sau definite de Biserică», D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 71.

attraverso la loro esperienza, l'hanno spiegata secondo il modo con cui degli uomini del loro tempo potevano comprendere. Teologia hanno fatto i Santi Padri, teologia fa ogni sacerdote quando spiega la Rivelazione per essere vissuta dai suoi fedeli⁴¹.

Se tutti i membri della Chiesa possono fare teologia, ciò non significa, sottolinea Staniloae, che ogni tipo di teologia entra a far parte dell'insegnamento ecclesiale. Dell'insegnamento ecclesiale fa parte soltanto quella teologia che è stata accettata dalla Chiesa, tramite un consenso unanime in tempo e spazio, in quanto si è dimostrata d'essere una traduzione corretta della stessa Rivelazione manifestata in Cristo.

La differenza tra la teologia e l'insegnamento ecclesiale consiste perciò, secondo lui, nel fatto che mentre la teologia è proposta da alcuni membri della Chiesa, in modo individuale e sottoposta alla caducità nel tempo, l'insegnamento ecclesiale è atto della Chiesa, quale Corpo mistico di Cristo, e quindi ha un carattere obbligatorio e permanente. Ed è appunto questa la teologia della Chiesa.

Nella Chiesa si fa teologia e la Chiesa prende da essa come insegnamento permanente quello che esplicita in modo autentico il disegno della divinizzazione dell'uomo. La teologia si fa nella Chiesa, attraverso la riflessione personale dei suoi membri, e l'insegnamento si costituisce attraverso quello che permane della loro riflessione diventata comune, provata come teologia della Chiesa quale corpo unitario⁴².

Anche se di ordine diverso, la teologia e l'insegnamento ecclesiale non creano due settori distinti nella Chiesa, cioè i teologi e il magistero. Nella concezione ortodossa, infatti, afferma il nostro autore, la teologia viene fatta da tutti i membri della Chiesa. E la Chiesa realizza, per mezzo dello Spirito Santo, un «intercondizionamento sinfonico» della loro riflessione personale. È da questo intercondizionamento che risulta l'insegnamento infallibile della Chiesa, infallibilità che si mostra come tale soltanto dopo

⁴¹ «Teologia este reflexiunea asupra conținutului credinței moștenit din mărturia și trăirea inițială a Revelației pe care o avem în Scriptură și în Tradiția apostolică, în scopul de a-l face eficient ca factor de mântuire pentru fiecare generație de credincioși. Teologie în felul acesta s-a făcut de către toți membrii Bisericii și totdeauna. Teologie au făcut și apostolii, care n-au primit și nici nu au transmis numai Revelația, ci au trăit-o și au expus-o, trecută prin trăirea lor, după modul de înțelegere al oamenilor din timpul lor. Teologie au făcut sfinții părinți, teologie face fiecare preot când tălmăcește Revelația pentru a fi trăită de credincioșii săi», D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 98-99.

⁴² «Așadar în Biserică se face teologie și Biserica menține din ea ca învățătură permanentă ceea ce explicitează autentic planul de îndumnezeire a omului. Teologia se face în Biserică, prin gândirea personală a membrilor ei, iar învățătura se constituie din ceea ce rămâne permanent din gândirea lor devenită comună, dovedită ca teologie a Bisericii ca trup unitar», D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 99.

un certo tempo. Perciò, la vera teologia dev'essere animata da due principi: la responsabilità per la salvezza dei fedeli, da un lato, e la fede e l'esperienza spirituale della Chiesa, dall'altro lato. In questo modo è la Chiesa intera, quella che non può deviare dalla vera fede e che può respingere quello che è errato, sia che provenga da parte dei teologi, sia da parte della gerarchia, per non mettere in pericolo la salvezza dei fedeli.

Quale teologo della Chiesa, dunque, Dumitru Staniloae è cosciente del fatto che il suo impegno nel «spiegare» la Rivelazione è sempre un servizio a favore dei suoi fratelli nella fede, come pure dal fatto che il risultato del suo lavoro sarà sottoposto al giudizio della Chiesa. Ciò gli dà un senso di umiltà, così pure di sicurezza, perché la teologia che egli insegna non è una sua invenzione, ma è la teologia della Chiesa e, in questa grande «orchestra», egli è soltanto una voce che «recita» la sua parte.

In secondo luogo, vogliamo vedere la dimensione organica della teologia elaborata dal nostro autore. In questo senso va ricordato il grande disagio che il nostro autore ha provato fin dall'inizio, nei confronti del metodo con cui veniva proposta la dottrina della Chiesa nelle facoltà teologiche del suo tempo. I dogmi elaborati lungo i secoli e che contenevano in forma concentrata la fede della Chiesa erano proposti in una forma scolastica e senza legame con la vita e con le preoccupazioni dei fedeli. Mancava inoltre una sintesi teologica che potesse raccogliere in modo organico i dogmi e i *teologumeni* lasciati in eredità dalla tradizione bizantina.

Come abbiamo visto, nel desiderio di superare la frammentarietà teologica del suo tempo, è statodi grande aiuto per Staniloae l'incontro con il teologo greco *Ch. Androutsos*, i cui corsi lui aveva seguito ad Atene e che poi ha utilizzato nei suoi primi anni d'insegnamento a Sibiu. In Androutsos, il giovane Staniloae aveva visto non solo un grande teologo che era riuscito a dare una struttura organica e unitaria alla *Dogmatica* ortodossa, ma anche quel maestro che l'ha aiutato a «sviluppare attraverso un pensiero razionale, il contenuto delle formule dogmatiche»⁴³.

Nella sua opera, quindi, il nostro autore ha cercato di mostrare che i dogmi della Chiesa formano un sistema spirituale unitario e che Cristo, quale persona divino-umana, rappresenta «il sistema onnicomprensivo, aperto e promotore di libertà in quelli che vogliono salvarsi per mezzo di lui»⁴⁴. Perciò, l'idea generale che unisce tutti i dogmi cristiani in un sistema unitario è appunto «la promozione di una comunione sempre più intima tra noi e il Dio personale, che si è fatto uomo per questo motivo»⁴⁵. In altre

⁴³ Parole di Staniloae citate da F. STRAZZARI – L. PREZZI, «Una teologia filocalica», 108.

⁴⁴ D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 78.

⁴⁵ D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 79.

parole, i dogmi cristiani significano, nella visione del nostro autore, il disegno della deificazione (*theosis*) degli uomini, compiuto perfettamente in Cristo.

Ma quali sono le articolazioni interne di questo edificio dogmatico?

Il *punto di partenza* della Dogmatica elaborata dal teologo romeno si trova nell'assioma patristico: se Gesù Cristo non avesse assunto e non avesse trasfigurato in sé stesso la natura umana, allora l'uomo e la creazione sarebbero condannati a rimanere semplici creature rinchiusi in questo mondo. Soltanto dall'eternità e dall'unicità della Persona divina del Verbo che si è fatto carne, vengono anche all'uomo l'eternità e l'unicità. Difatti, tutta la teologia di Staniloae si concentra in questa conclusione cristocentrica: lo stato normale dell'uomo, la sua normalità umana, ontologica, sta nell'unione con Dio, così come si è realizzata in Gesù Cristo. La natura umana ritorna al suo stato autentico – per il nostro autore non esiste stato puro, neutro, ma solo «secondo natura» o «contro natura» – nella persona e nell'opera di Gesù Cristo. Solo riproducendo nella sua vita, per «partecipazione», questa sinergia divino-umana, l'uomo creato, che non ha in sé il centro della sua esistenza, può avere la coscienza dell'eternità.

Riguardo alla *teologia trinitaria*, Dumitru Staniloae afferma che la tradizione ortodossa non si è fermata ad una teologia che accentua solo l'unità di Dio, la sua unica essenza, ma ha messo in risalto la Trinità delle Persone nella loro diversità. In questo senso il teologo romeno ha dedicato molto spazio alla Santissima Trinità, come pure alla teologia palamita delle energie divine increate e all'esicasmò che ha sviluppato questa teologia.

Passando poi alla *teologia della creazione*, Staniloae scrive che il mondo è stato creato da un Soggetto libero che esce dalla sua trascendenza e che manifesta la sua potenza in quello che ha creato. Senza la Rivelazione, la divinità sarebbe rimasta inaccessibile all'uomo. Nel Verbo incarnato, quindi, Dio si è fatto accessibile all'uomo, dandogli anche la possibilità di un legame immediato con lui. Ciò non significa, però, una trasformazione della creatura in sostanza divina, ma Dio, Creatore per la sua natura e per la sua volontà, comunica le sue energie alla creazione. Tra il Creatore e la creazione, quindi, non c'è né identificazione panteista, né separazione irriducibile.

In questa prospettiva, il nostro autore ha sviluppato poi il *cristocentrismo della creazione*, cioè la creazione vista nella sua unità con il Logos creatore. Quale «Ragione» personale, il Verbo ipostatico è il Logos che raduna tutti gli esseri umani in sé senza confonderli. Lo stato originale, nel quale l'uomo era unito alla grazia divina, rappresenta lo stato normale dell'umanità. La natura in stato puro, ossia senza la grazia divina, non esiste. La troviamo sia nello stato «secondo la natura», cioè permeata dalla grazia, sia nello stato di «contro la natura», cioè senza grazia. La natura umana è perciò una natura attiva, avendo un'orientamento dinamico verso Dio.

Certo, l'uomo non è stato creato come un'esistenza asservita, ma, sotto l'influsso del diavolo, l'uomo accetta liberamente di uscire dalla comunione con Dio. In seguito al peccato, l'uomo ha cambiato la natura, è caduto in uno stato «contro la natura», cioè nello stato delle passioni, della corruzione, della morte. Quale anomalia ontologica, la caduta del primo uomo non significa, però, una distruzione dell'uomo in quanto persona responsabile. La coscienza, l'«io» personale, per mezzo del quale l'uomo parla con Dio e per mezzo del quale è unito a lui, può discernere l'elemento che è entrato nella sua natura come opposto alla natura. Comunque è sempre Dio colui che gli fa vedere ciò che è il peccato, per cui egli diventa cosciente dello stato di peccato e sente il bisogno di ritornare a quello che è proprio della sua natura.

La parte essenziale della Dogmatica di Dumitru Staniloae è stata dedicata alla *crisologia*, di cui ha sottolineato in particolare l'Incarnazione redentrice del Figlio di Dio, l'unione ipostatica personale del Verbo, l'aspetto ontologico del sacrificio di Gesù, la deificazione. La soteriologia, l'ecclesiologia, la spiritualità sono tutte, secondo lui, conseguenze della crisologia.

Per il teologo romeno, l'evento rivelatore e centrale della crisologia è costituito dall'Incarnazione del Figlio di Dio. L'Incarnazione è una nuova creazione, nel senso che riporta la natura umana alla novità che aveva all'inizio della creazione. Nell'Incarnazione si vede meglio come il Soggetto divino può cambiare il soggetto umano, pur restando soggetto della natura divina. Il Verbo incarnato comunica agli uomini l'amore del Padre e la grazia dello Spirito Santo, per mezzo della sua natura umana. La prima conseguenza dell'Incarnazione riguarda, quindi, la trasformazione della natura umana. In Gesù Cristo, il corpo umano viene spiritualizzato, diventa l'«uomo nuovo» in senso biblico, che riceve la sua esistenza dall'umanità divinizzata di Cristo, così come la donna l'ha ricevuta dal costato di Adamo.

Di conseguenza, l'opera redentrice di Cristo può essere vista in tre direzioni: anzitutto la sua natura umana, che si riempie della divinità; poi la natura degli uomini, che è liberata dal peccato; e, infine, la riconciliazione degli uomini con Dio. Questi tre aspetti dell'opera salvifica di Cristo non possono essere separati dalle tre forme del suo ministero, cioè quello di Re, di Profeta e di Sommo Sacerdote. In questo senso egli preferisce parlare di una concezione integrale del sacrificio di Cristo, cioè quella che vede non solo il significato del sacrificio offerto a Dio, ma anche il suo valore per la natura umana assunta da Cristo e, per mezzo di essa, per l'intera umanità. Per quanto riguarda il contenuto interiore del sacrificio, Staniloae afferma che Cristo resta sempre nello stato di sacrificio, nel doppio senso di offerta come uomo al Padre e di compassione per gli uomini.

La salvezza soggettiva è concepita, dal teologo romeno, come una rinascita, poiché la grazia agisce e purifica la natura umana simile al fuoco.

Questa rappresenta il risultato di una sinergia, di una collaborazione, in cui le opere buone del cristiano sono difatti le opere di Cristo. La grazia non diventa propria all'uomo per la natura, ma per l'unione con Dio. Si tratta di una deificazione per grazia.

Dalla cristologia Dumitru Staniloae passa poi all'*ecclesiologia*, in cui preferisce parlare della Chiesa come «il Corpo mistico del Signore nello Spirito Santo». La Chiesa riproduce sul piano umano, storico, la comunione della Trinità. In questo senso, la Chiesa è l'ambiente nel quale si attualizza, in modo sacramentale, l'Incarnazione, la Croce e la Risurrezione di Cristo.

Da ciò risulta, nella visione di Staniloae, il carattere cristocentrico dei *sacramenti*. I sacramenti non sono altro che mezzi di partecipazione sacramentale alla vita di Cristo, oppure, in senso contrario, la penetrazione di Cristo negli uomini. Perciò, nei sacramenti il cristiano vive, in modo anticipato, la libertà del mondo futuro e il riposo eterno.

L'ultima parte della Dogmatica di Staniloae è dedicata all'*escatologia*. Secondo il nostro autore, il mondo è un'esistenza creata da Dio per la crescita dell'uomo. Il corpo appartiene alla natura dell'uomo, dato che è stato assunto dal Figlio di Dio. Al giudizio finale, Dio rispetta la libertà dell'uomo, per cui l'anima resta per l'eternità con l'impronta del bene o del male che ha assunto durante la sua vita.

b) La spiritualità filocalica

La parte più consistente dell'opera di Dumitru Staniloae resta, senza dubbio, la traduzione e la spiegazione della *Filocalia* in 12 volumi. Un lavoro immenso che riflette le sue grandi capacità di esegeta e di ricercatore storico. La *Filocalia* contiene, infatti, una grande ricchezza di idee, sentenze, consigli ed esempi. Difatti, per il nostro autore, la Dogmatica, la Morale, la Filocalia, la Spiritualità formano un intero unitario, in cui la Filocalia rappresenta la parte sperimentale della dottrina ortodossa, fondata sulla distinzione tra l'essere divino inaccessibile e le energie divine increate.

Dumitru Staniloae si è sentito attirato da una visione particolare della *Filocalia*, che consiste nella liberazione della natura umana, corpo e spirito, dal peccato, per offrirla a Dio libera ed immacolata. Questa liberazione comincia con il ritorno della persona umana in sé stessa per ritrovare Dio. In questo sforzo eroico di purificazione e di autocontrollo, il corpo è dinamizzato attraverso la pratica delle virtù, diventando così un mezzo per conoscere Dio. Si arriva in questo modo ad una vita del tutto «spiritualizzata», ad uno stato di familiarità con lo Spirito di Dio.

Lo studio della spiritualità ortodossa, nell'opera di Staniloae, oltre alla traduzione e al commento della *Filocalia*, si è concentrato nel trattato di

ascetica e mistica, che è stato più tardi pubblicato proprio con il nome di *La spiritualità ortodossa*. Anche se ha tenuto questo corso soltanto per un anno (1947-1948), il tema della spiritualità non l'ha mai abbandonato. In un certo senso è il «rovetto ardente» che illumina tutta la sua opera. In una società in cui l'ideologia dominante imponeva un'antropologia riduttiva, il teologo romeno ha avuto il coraggio di parlare dell'irriducibilità della persona umana e della sua relazione con Dio.

La base teologica della spiritualità sviluppata da Staniloae è costituita dall'antropologia cristiana biblica. Con il peccato, scrive lui, non si è persa l'immagine, ma si è fermato soltanto il processo della *somiglianza* con Dio. La somiglianza non significa che l'uomo diventerà quello che Dio è per natura, ma significa la partecipazione alle energie divine increate («dio secondo grazia») nell'eternità, tanto quanto è possibile all'uomo. In questo senso, egli non ha accettato l'idea di una distanza (*diastasi*) tra Dio e l'uomo. La deificazione è una «parola audace», perché pone l'incontro tra divino e umano in termini di partecipazione, d'unione, attraverso un'opera divina che innalza l'uomo al di là dei suoi limiti. Di conseguenza, la deificazione dell'uomo non è un'imitazione morale e legalista di Cristo, ma una presenza e un'opera diretta di Cristo nell'uomo.

Vista poi da parte dell'uomo, la deificazione significa la restaurazione e la fortificazione della natura umana. Perciò, afferma il nostro autore, nel processo di salita verso la deificazione (*epectasi*), la prima tappa è l'ascetica, ossia la separazione della persona dal mondo. Se il peccato è entrato nella natura umana attraverso la volontà e la libertà della persona umana, le conseguenze del peccato devono essere eliminate sempre attraverso la volontà e la libertà della persona. Senza la liberazione volontaria dalle passioni, senza la «mortificazione» del peccato, la deificazione non è possibile. Da questo processo di *epectasi* risulta non solo la restaurazione dell'unità e dell'integrità della natura umana, ma l'uomo acquisisce, senza che sia eliminata la sua dimensione creaturale, nuovi sensi, facoltà mistiche, soprannaturali. Da parte dell'anima, l'uomo ha già una predisposizione verso l'infinito, che non è stata distrutta con il peccato. Questa facoltà originaria è trasformata adesso strutturalmente.

In questo processo di ascensione, la forza che unisce l'uomo a Dio è l'amore. L'amore, scrive lui, è una forza che rende uguali le persone, senza confonderle. Essendo l'amore il segno di un rapporto personale con il Verbo, la sua forza viene dal fatto che la persona che si ama è nello stesso tempo Dio e uomo. Perciò, l'amore è superiore alla fede e alla speranza. Se, per mezzo della fede, Dio è affermato come quello che viene verso l'uomo; se poi, per mezzo della speranza, Dio è in cammino verso l'uomo e l'uomo in cammino verso Dio, allora per mezzo dell'amore si realizza l'unione immediata con lui.

c) L'apertura ai problemi del mondo

Una parte importante degli studi di Staniloae è stata dedicata alla storia e ai problemi con cui si confrontava l'Ortodossia romena. Secondo lui, il cristianesimo, impiantato sulla terra romena già dai tempi apostolici, ha dato al popolo romeno il senso di comunità. L'Ortodossia ha contribuito poi allo sviluppo della vita culturale, politica e sociale del paese. Ma al di là di questo ruolo storico, l'Ortodossia ha svolto una funzione di unità e di integrazione, per cui il legame tra Ortodossia e «romenismo» non è congiunturale, ma strutturale. L'assemblea sociale e l'unità nazionale del paese sono state organizzate secondo il modello della comunità e della liturgia ortodossa. Le aspirazioni nazionali dei fedeli hanno trovato un posto importante nelle preghiere e nelle richieste fatte dalla Chiesa.

Partendo da questo presupposto Staniloae si è impegnato a mostrare i valori dell'Ortodossia per il mondo contemporaneo. La teologia romena, come pure quella panortodossa, si era fermata ad una presentazione stereotipa dell'Ortodossia, a causa dalle dispute e dalle polemiche con le altre confessioni cristiane, come pure a causa delle circostanze storico-politiche. Ridotta ai corsi di preparazione pastorale per i sacerdoti, la teologia perdeva il suo carattere di ricerca accademica e critica. L'insegnamento teologico era orientato verso la conservazione intatta dell'Ortodossia tradizionale, verso lo studio del cristianesimo bizantino e del ruolo nazionale della Chiesa Ortodossa. Il quadro istituzionale e politico non era flessibile, e da qui la prudenza estrema dei teologi nell'impegnarsi nei settori di frontiera extra ecclesiale. Ogni tentativo di sviluppo teologico e di contestualizzazione, nozioni sospettate di influssi modernistici o ecumenici, era respinto per principio.

Perciò, il nostro autore si trovava a disagio con questo tipo di teologia. Certo, questa dissonanza non ha preso la forma di una dissidenza organizzata. Senza irritare i «demoni» dell'ideologia comunista, egli ha imposto tuttavia un metodo critico che è stato durevole in questo contesto. Secondo lui, la teologia doveva svolgere un servizio nella Chiesa, proprio per aiutarla ad uscire dalla crisi della storia. Essa diventa libera e duratura soltanto nella misura in cui si impegna nel dialogo con la società. Una teologia teleguidata, che vuole giustificare un'ideologia dominante, diventa essa stessa una ideologia.

Negli ultimi tempi, Dumitru Staniloae ha insistito anche sulla funzione pubblica, critica e profetica della teologia. La sua biografia e il suo destino sono stati associati alla storia del paese, così come la sua opera è stata collegata all'evoluzione del secolo. Egli ha avuto il coraggio di affermare che la storia umana può essere anche il frutto di alcuni fattori politici che usurpano

il potere del popolo e usano la violenza e il terrore. Mentre lo stato comunista voleva mettere l'influsso della Chiesa al servizio della politica nazionalista del dominio, non perché avesse avuto bisogno della Chiesa, ma perché, in un regime dittatoriale, ogni altro centro di potere diverso da quello del partito doveva essere respinto, il teologo romeno ha attirato l'attenzione delle autorità ecclesiastiche sul ruolo della fede e della spiritualità ortodossa nella vita del popolo romeno. Questo ruolo dev'essere guardato non solo dal punto di vista storico e culturale, ma anche dalla prospettiva del futuro e del destino del paese.