

# IL FONDAMENTO E LA NATURA DELLA SINODALITÀ ECCLESIALE NELLA TEOLOGIA DI DUMITRU STANILOAE

*Stefan LUPU\**

**Abstract:** In the vision of the Orthodox theologian Dumitru Stăniloae, ecclesial synodality has a double foundation: natural and theological, and manifests itself as a communion in the Holy Spirit. The natural foundation of ecclesial synodality consists in the fact that humanity was created as a “whole,” identical in being, but different in its constituents. The theological foundation of ecclesial synodality results from the dogma of the Holy Trinity and from the creation of man in the image and likeness of God. Referring to the nature of ecclesial synodality, Staniloae states that this is the full actualization of natural synodality in Christ and in Church, that is, the “healthy balance” between the unity of human nature and the diversity of persons. The organic and symphonic unity of the Church mystical body, is the fruit of the Holy Spirit. Therefore, ecclesial synodality is an expression of the organic unity of the mystical Body of Christ and manifests itself as a communion in the Holy Spirit.

**Key words:** Holy Trinity, Jesus Christ, Holy Spirit, Church, synodality, Catholicism, Orthodox Theology, creation, humanity, communion.

In un articolo dedicato alla natura della sinodalità<sup>1</sup>, Staniloae scrive che non si può parlare della sinodalità ecclesiale senza conoscere prima il suo doppio fondamento, naturale e teologico. Il fondamento naturale si riferisce al fatto che l’umanità è stata creata come un “intero” (ὅλον), identico quanto all’essere, ma molteplice quanto alle persone che lo costituiscono, mentre quello teologico al fatto che l’uomo è stato creato ad immagine e somiglianza della Santissima Trinità.

## 1. Il fondamento naturale della sinodalità ecclesiale

Se l’“economia” divina di salvezza significa l’estensione delle relazioni trinitarie nel mondo, la salvezza o la deificazione del mondo presuppone, afferma il nostro autore, la creazione del mondo<sup>2</sup> e riguarda in modo diretto

---

\* Università „Alexandru Ioan Cuza” di Iași, Romania; email: slupu@itrc.ro.

<sup>1</sup> D. STANILOAE, „Natura sinodicității”, *StTeol* 29 (1977) 605-614.

<sup>2</sup> Vogliamo precisare anzitutto che con il termine “mondo” (*lume*, in romeno) Staniloae intende sia la natura cosmica che l’umanità. Tra queste c’è uno stretto rapporto, per cui

l'umanità, però non un'umanità staccata dalla natura, ma unita ontologicamente con la natura.

Tra l'umanità e la natura cosmica c'è quindi una grande dipendenza. In questo senso si può dire che la natura cosmica è una parte dell'uomo e, quindi, condizione per la sua esistenza e per il suo sviluppo integrale sulla terra. D'altra parte, però, la natura non è solo una condizione per l'esistenza del singolo uomo ma anche per la solidarietà umana. Infatti, ogni persona umana è in un certo senso una ipostasi della natura cosmica, qualora sia in solidarietà con le altre. Ciò significa che "la natura cosmica è comune a tutte le ipostasi umane, anche se ognuna la personalizza e la vive in un modo proprio e complementare con le altre", per cui "una separazione totale della natura cosmica tra gli individui umani è impossibile"<sup>3</sup>.

Lo stretto legame tra la persona umana e la natura cosmica è il motivo per cui la salvezza e il compimento della persona si proietta sull'intera natura e dipende da essa. Infatti, afferma il nostro autore, la natura non è solo il mezzo per cui i fedeli ricevono la grazia divina o le energie increate, ma essa è anche destinata alla gloria cui parteciperanno gli uomini nel Regno di Dio. Perciò, se viene utilizzata secondo le sue leggi, la natura rappresenta il mezzo per cui l'uomo può crescere spiritualmente e far fruttificare le sue buone intenzioni per sé e per gli altri; se invece si abusa di essa, si impedisce la crescita spirituale dell'uomo e dei suoi simili.

---

quando con il termine "mondo" viene indicata una di esse, è implicita anche l'altra. In secondo luogo, il mondo inteso come natura rappresenta una realtà unitaria "razionale", che esiste come condizione per il dialogo interumano, cioè per la crescita spirituale dell'umanità. In questo senso, egli afferma che tutte le cose create hanno le loro "ragioni" nel Logos divino o nella "Ragione Suprema". La razionalità del mondo ha inoltre molteplici virtualità, per cui essa è malleabile e contingente. E l'uomo, utilizzando in modo cosciente la razionalità della natura, attraverso il suo lavoro responsabile, ascende ad una vita di comunione spirituale e alla conoscenza di certi sensi e scopi più alti della natura. Perciò, soltanto nell'uomo la razionalità della natura, che ha tante virtualità implicite, riceve un senso e arriva al suo compimento. Quando si parla poi delle "ragioni eterne" delle cose create comprese nella "Ragione divina" o nel Logos divino, si intendono i sensi più alti e nascosti delle creature, che devono essere scoperti dalla ragione umana con l'aiuto del Logos supremo. Infine, seguendo la concezione e la terminologia patristica, il teologo romeno distingue il senso di una cosa creata (*noema*) dalla sua ragione (*logos*) e dalla conoscenza del senso (*noesis*). D'altra parte, però, egli riconosce un legame tra le ragioni delle cose e la loro conoscenza attraverso la ragione analitica, da un lato e, dall'altro lato, tra i sensi e la loro comprensione attraverso un giudizio più diretto e intuitivo, perché è proprio la conoscenza analitica delle cose che schiude nuove prospettive nella scoperta di nuovi sensi presenti in queste. In questo senso, il mondo si rivela come una "luce" inesauribile (in romeno il termine "lume", mondo, proviene dal latino "lumen"). Cf. D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, București 1978, 323-375. Per una più ampia presentazione di questo argomento rimandiamo a M. BIELAWSKI, *The Philocalical Vision of the World*, Roma 1997, 83-199.

<sup>3</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 324.

Secondo il nostro autore, dunque, la natura cosmica, creata da un Essere personale superiore, rappresenta il mezzo per cui l'umanità deve crescere in solidarietà. In questa prospettiva, vogliamo vedere di seguito i principali aspetti sottolineati dal nostro autore riguardo al fatto che l'umanità è *una* quanto alla sua natura, ma *molteplice* quanto alle persone che la costituiscono.

Se l'umanità è stata creata *una* per quanto riguarda la natura, ma *molteplice* per quanto riguarda le persone, ciò significa che l'essere umano è prima di tutto un essere dialogico. L'intercomunicabilità degli uomini è perciò un fatto naturale, necessario e libero, confermato dalle parole stesse della creazione: "Non è bene che l'uomo sia solo. Facciamogli un aiuto a lui corrispondente" (*Gen 2,18*). Perciò, ogni uomo rappresenta la natura umana intera, ma nessuno può vivere da solo. La solitudine è contraria alla natura umana.

Una solitudine temporale equivale all'estinzione in breve tempo della specie umana. Una solitudine eterna significa un'enorme e insopportabile noia e una povertà spirituale. L'uomo non può liberarsi dalla sua solitudine attraverso il mondo animale, e tanto meno attraverso quello minerale. Egli ha bisogno di persone simili a lui, dello stesso essere con lui, capaci di parlare. Ha tanto bisogno di persone simili, delle quali – teologicamente parlando – dopo che Dio ha creato la donna, si parla dell'uomo in modo alternativo al singolare e al plurale, il che significa che solo insieme agli altri l'uomo è uomo intero oppure può sviluppare le sue potenzialità umane<sup>4</sup>.

Per illustrare meglio il fatto paradossale dell'*omousianità* umana, cioè che l'umanità è costituita da diverse persone che hanno in comune la stessa natura, il nostro autore si serve di un'immagine. La natura umana, scrive lui, è come un "filo" sul quale appaiono, l'uno dopo l'altro, diversi "nodi", le ipostasi umane. Tra questi "nodi" non c'è un vuoto totale, ma essi sono uniti dal "filo" sottile della natura. Inoltre, tra il "filo" e i "nodi" non esiste il problema di un primato temporale, nel senso che prima esiste il filo e poi i nodi, oppure che i nodi producono il filo con il quale sono collegati. Il filo e i nodi esistono simultaneamente, e, mediante il filo comune, i nodi comunicano tra di loro, dando l'esistenza gli uni agli altri. Con questo, egli vuol dire che ogni ipostasi umana porta l'intera natura umana e che, quindi, in senso vero e proprio, non si può parlare di individui umani, quali concretizzazioni del tutto isolate della natura umana, perché

ogni ipostasi è legata ontologicamente alle altre, e questo fatto si manifesta nella loro necessità di stare in relazione. Per questo esse hanno carattere di

---

<sup>4</sup> D. STANILOAE, „Natura sinodicității”, 605.

persone e il loro vero sviluppo consiste nel loro sviluppo come persone, per la comunicazione più stretta tra esse<sup>5</sup>.

Attraverso il “filo” della natura umana, si realizza un continuo movimento di “dare” e “ricevere”, che va da una persona all’altra, senza che questo movimento porti ad una loro confusione. Ciò non significa però, osserva il nostro autore, che tra le persone umane esiste soltanto un “filo” lineare, nel senso che le persone comunicano direttamente soltanto con una persona, ma da ogni persona partono dei “fili” verso tutte le persone, che possono poi essere attualizzati come relazioni dirette.

Ogni persona è il centro di tanti fili attuali quante persone possono essere in relazione con essa. E ogni persona può acquisire un luogo centrale rispetto ad altre persone. Questa rete di relazioni si sviluppa continuamente da sé stessa, alcune relazioni finendo, altre aggiungendosi, come in una rete sempre più fitta di relazioni<sup>6</sup>.

In questa prospettiva, l’*omousianità* umana non consiste solo nell’identità di una natura posseduta da ipostasi separate, ma nell’unico essere portato in solidarietà da tutte le ipostasi umane, fatto che spiega, nell’ordine della creazione, il paradosso dell’unità nella diversità dell’umanità. Essendo quindi per sua natura un essere dialogico, l’uomo si arricchisce e si realizza personalmente mediante la comunione con i suoi simili. In questa comunione però, sottolinea il teologo romeno, le persone umane devono entrare liberamente, nel senso che nessuna può disporre dell’altra, se non per abuso, ma tutte decidono insieme il modo in cui utilizzano il legame della loro comunione<sup>7</sup>.

Di conseguenza, questa “sinodalità” naturale o creazionale, intesa appunto come unità nella diversità, si manifesta nel raggruppamento degli uomini, prima nelle famiglie e poi nelle nazioni. In ogni famiglia infatti, scrive

---

<sup>5</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 292.

<sup>6</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 293.

<sup>7</sup> Secondo Staniloae rimane ancora da approfondire il fatto paradossale che l’uomo individuale rappresenta l’essere umano intero e che, preso da solo, non sopporta la solitudine, cioè che la solitudine è contraria al suo essere. I teologi russi, scrive lui, a partire da V. Lossky hanno visto nella necessità della comunicazione con gli altri, il carattere personale dell’uomo. Quando diminuisce la comunicazione con gli altri, l’uomo decade allo stato di individuo. Per il nostro autore, invece, si deve notare che “l’uomo non può mai realizzare completamente lo stato di individuo, né per la totale solitudine, né per la manipolazione degli altri, neppure mediante la parola, quali strumenti per la soddisfazione dei suoi interessi... Bene o male, egli è anche senza volerlo in relazione con gli altri e, quindi, in una dipendenza da essi, in una comunicazione con essi. Certo, la natura della sinodalità umana sarebbe pienamente soddisfatta, quando gli uomini non cercassero di diminuire o di distruggere la comunicazione tra essi, ma l’utilizzassero per una loro migliore comprensione nella libertà”, D. STANILOAE, „Natura sinodicității”, 606.

Staniloae, c'è un'unità che aiuta la crescita delle persone nella loro diversità. I membri di una famiglia stanno in unità non a causa di una costrizione esterna, ma perché si sentono spinti da un sentimento naturale e perché hanno degli interessi comuni e un modo d'essere comune.

La famiglia però non si può chiudere in sé stessa, perché, per la sua realizzazione, ha bisogno di altre famiglie. E difatti le famiglie si raggruppano in diverse nazioni, la cui unità si basa su una lingua comune, formata in seguito ad una comune convivenza sullo stesso territorio e nella stessa storia. Anche se, in sostanza, l'esperienza umana di una nazione è identica con l'esperienza di altre nazioni, comunque ognuna riveste l'esperienza umana comune con delle sfumature particolari, che la distinguono nell'ambito della grande famiglia umana. Perciò, le nazioni rappresentano insieme la realizzazione di una certa sinodalità naturale. Solo il peccato ha fatto sì che “la realizzazione dell'unità armoniosa dell'umanità nella diversità di persone e nazioni sia ostacolata, e che la diversità diventi causa di incomprensioni e lotte tra di esse”<sup>8</sup>.

## 2. Il fondamento teologico della sinodalità ecclesiale

La sinodalità ecclesiale ha, in secondo luogo, un fondamento teologico, che si riferisce al fatto che l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio: “Facciamo l'uomo a norma della nostra immagine, come nostra somiglianza” (*Gen* 1,26). Commentando questo testo, il nostro autore osserva che qui Dio

chiama sé stesso al plurale, e comunque si dà all'uomo come modello al singolare. E dopo aver creato Eva come aiuto per Adamo, si dice ancora che “a norma dell'immagine di Dio li creò” (*Gen* 1,27). Quindi, l'immagine è una, ma gli uomini sono due e, implicitamente, di più. Dio stesso, allora, è un'unità di essere in una Trinità di persone, e così sono stati creati anche gli uomini [...] L'immagine viene attivata concretamente nelle relazioni tra le persone umane<sup>9</sup>.

Il fondamento teologico della sinodalità ecclesiale risulta, quindi, secondo Staniloae, dalla dottrina della Santissima Trinità, quale modello e principio della perfetta unità nella diversità, e dalla creazione dell'uomo secondo questo modello del Dio Uno e Trino<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> D. STANILOAE, „Natura sinodicității”, 607.

<sup>9</sup> D. STANILOAE, „Natura sinodicității”, 606.

<sup>10</sup> Per la presentazione di questi argomenti, noi facciamo riferimento in particolare a due capitoli del primo volume della *Teologia Dogmatica* di Staniloae: “La Santissima Trinità, struttura del supremo amore” (282-320) e “Il mondo opera dell'amore di Dio, destinata alla divinizzazione” (321-418). Questi capitoli sono difatti una rielaborazione di altri studi precedenti, come per esempio: D. STANILOAE, „Relațiile treimice și viața Bisericii”, *Ort.* 16 (1964) 503-525; ID., „Sfânta Treime, structura supremei iubiri”, *StTeol* 22 (1970) 333-355;

2.1. *La Santissima Trinità,  
mistero della perfetta unità nella distinzione delle persone*

La formula dogmatica che esprime il mistero del Dio Uno e Trino significa la professione di fede in una realtà salvifica per gli uomini, che offre, nello stesso tempo, anche una certa conoscenza di quello che Dio è in sé stesso. Infatti, scrive il nostro autore, nella comunione perfetta ed eterna delle tre Persone divine, nella quale sussiste l'unica divinità, si dà il carattere perfetto ed infinito della vita amorevole della Trinità e, per questo, viene assicurata la comunione eterna degli uomini con Dio.

Il mistero della Santissima Trinità, quindi, da una parte, conferma la sussistenza e il compimento delle persone umane nell'eternità, rappresentando il fondamento, la forza e il modello della loro comunione progressiva ed eterna e, dall'altra parte stimola la loro riflessione, come pure la loro crescita spirituale nel mistero della comunione suprema.

Il Dio uno e trino è nello stesso tempo un mistero al di là della nostra comprensione logica, è la suprema realtà apofatica. Ma questo modo d'essere di Dio è il grado supremo della vera vita spirituale e la meta verso la quale tende continuamente il cristiano come essere spirituale. Noi cristiani vogliamo essere uniti tra noi, ma senza confusione, per realizzare una ricca vita spirituale; vogliamo realizzare un perfetto equilibrio tra la nostra unità e la nostra distinzione come persone in questa unità. Ci rendiamo conto che la più perfetta e significativa unità è l'unità nell'amore, cioè l'unità tra persone distinte. Ogni altra unità è priva di significato e di vita spirituale. Perciò le espressioni *uno nell'essere* e *trino nelle persone* non devono farci contemplare l'essere divino in sé stesso distinto dalle persone e dall'amore tra esse, ma come amore esistente nelle persone e tra le persone<sup>11</sup>.

Va ricordato che, nella visione di Staniloae, la salvezza e la divinizzazione, quale opera d'innalzamento di coloro che credono nella comunione intima con Dio, significa l'estensione delle relazioni trinitarie in mezzo agli uomini. Perciò, la Trinità, che si rivela essenzialmente nell'opera della salvezza, rappresenta il fondamento stesso della salvezza dell'umanità. Inoltre, la piena Rivelazione della Trinità è avvenuta mediante il mistero del Figlio di Dio incarnato, quando l'unione della divinità con l'umanità è arrivata al suo culmine.

---

Id., „Dumnezeu este iubire”, *Ort.* 23 (1971) 366-402; Id., „Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană”, *Ort.* 25 (1973) 5-17; Id., „Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume”, *Ort.* 25 (1973) 347-362; Id., „Die Welt als Gabe und Sakrament der Liebe Gottes”, *Philoxenia* 5 (1973) 40-45; Id., „Creația ca dar și Tainele Bisericii”, *Ort.* 28 (1976) 10-29; Id., „Dinamica creației în Biserică”, *Ort.* 29 (1977) 281-291.

<sup>11</sup> D. STANILOAE, „Sfânta Treime, structura supremei iubiri”, 334-335.

In questa prospettiva, allora, la salvezza dell'umanità poteva venire soltanto da un Dio tripersonale. Un Dio monopersonale, che resta esclusivamente trascendente, non può infatti operare personalmente la salvezza degli uomini, ma può trasmettere solamente un insegnamento sul modo in cui questi si possono salvare, mentre un Dio esclusivamente immanente, che si identifica totalmente con il mondo, non è più un Dio personale e, quindi, non può salvare gli uomini, in quanto persone. Per questo motivo, il Dio che può salvare l'umanità dev'essere insieme trascendente e rivelato nell'immanente, così come è la Santissima Trinità che si è rivelata pienamente in Gesù Cristo. In Gesù Cristo, infatti,

una Persona divina si è fatta uomo per salvare gli uomini, e un'altra Persona divina è rimasta sopra gli uomini, affinché la Persona divina diventata uomo potesse elevare gli uomini verso la Persona divina non incarnata, trascendente. Il Figlio si fa uomo, ma il Padre rimane il punto di riferimento sia del Figlio diventato uomo e sia degli uomini che il Figlio unisce a sé. Il Figlio di Dio non poteva rimanere senza questo punto di riferimento, perché in questo caso non avrebbe potuto imprimere nei fedeli la tensione verso di esso<sup>12</sup>.

Dal Figlio di Dio incarnato, diventato modello e centro dell'umanità, continua Staniloae, irradia la forza mediante la quale gli uomini possono diventare simili a lui e quindi entrare in comunione con il Padre. Questa forza, che è diventata il principio intimo all'interno dei fedeli ma superiore a loro, è la terza persona divina, lo Spirito Santo. Per mezzo dello Spirito Santo, quindi, Dio si fa pienamente immanente e, nello stesso tempo, imprime negli uomini una tensione verso il Dio trascendente. Essendo persona divina, lo Spirito Santo ha la capacità di far crescere anche gli uomini come persone, ed essendo uguale con il Dio trascendente, può introdurre gli uomini, deificandoli, nella comunione trinitaria, come veri *partner* di Dio.

Per il Figlio incarnato, noi entriamo in una comunione filiale con il Padre, e, per mezzo dello Spirito, preghiamo il Padre, o parliamo con lui come dei figli, perché lo Spirito si unisce a noi nella preghiera [...] Egli si identifica per grazia con noi, affinché noi ci identifichiamo per grazia con lui. Lo Spirito elimina per grazia la distanza tra il nostro io e il suo io, creando per grazia tra noi e il Padre la stessa relazione che egli ha secondo l'essere con il Padre e con il Figlio. Se nel Figlio incarnato siamo diventati figli per grazia, nello Spirito acquistiamo la coscienza e l'audacia di figli<sup>13</sup>.

Nel mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio abbiamo la Rivelazione dell'amore obbediente del Figlio verso il Padre e, nello stesso tempo, la Rivelazione dell'amore del Padre verso il Figlio e, per mezzo di lui, anche

---

<sup>12</sup> D. STANILOAE, „Sfânta Treime, structura supremei iubiri”, 334.

<sup>13</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 286.



verso gli uomini. Se poi l'umanità assunta dal Figlio con l'Incarnazione è stata spiritualizzata o divinizzata dallo Spirito Santo, ciò significa che anche essa è diventata capace di partecipare all'amore del Figlio verso il Padre.

Secondo Staniloae, dunque, lo scopo per cui la Santissima Trinità si è rivelata in Gesù Cristo è quello di introdurre l'umanità nella comunione trinitaria, facendola così partecipare al suo amore. Ma se la Trinità immanente si rivela nell'opera di salvezza come Trinità economica, risulta che, rivelandosi, Dio fa conoscere agli uomini anche certe verità sulle relazioni intrinseche tra le Persone divine, che costituiscono difatti il fondamento della dottrina cristiana su Dio. Tra queste verità il nostro autore insiste in particolar modo su tre: la „coincidentia oppositorum”, l'“omousianità” divina e l'intersoggettività divina.

### 2.1.1. La “coincidentia oppositorum”

In base alla Rivelazione la dottrina cristiana professa il mistero della perfetta unità di un solo Dio nella distinzione delle tre Persone divine. Per la spiegazione di questo mistero, la teologia ha adoperato il concetto di *coincidentia oppositorum*. Nel passato, osserva Staniloae, l'applicazione di questo principio, non solo a Dio ma anche al mondo, incontrava non poche difficoltà, in quanto la *coincidentia oppositorum* era considerata come incompatibile con la ragione, per cui ovunque si incontrava una simile sintesi, la ragione la “spezzava in nozioni irconciliabili, contraddittorie, mettendo le une contro le altre, o cercando di confonderle per forza”<sup>14</sup>.

Nei nostri giorni, invece, sembra che la ragione si sia talmente abituata ad unire il principio della distinzione e dell'unità, che non si fa più fatica a vedere il modo antinomico dell'essere. Infatti, scrive il nostro autore, oggi è un dato comunemente accettato che la pluralità non distrugge l'unità, così come l'unità non cancella la pluralità. Anzi, la pluralità è necessariamente interiore all'unità, così come l'unità si manifesta nella pluralità. Perciò si può dire che la pluralità mantiene l'unità, e l'unità la pluralità, tanto che l'indebolimento di una di esse porta all'indebolimento e alla distruzione dell'esistenza di una certa realtà. Di conseguenza, questo essere antinomico della realtà ha costretto la vecchia nozione di “razionale” a diventare anch'essa complessa ed antinomica, vale a dire:

le affermazioni che prima erano considerate come irragionevoli, a causa del loro apparente carattere contraddittorio, sono riconosciute adesso come indicanti un grado naturale verso cui deve tendere la ragione, come qualcosa di sopra-razionale, che rappresenta il destino naturale della ragione, senza che

---

<sup>14</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 288.



questo destino si installi da sé nel funzionamento quotidiano della ragione, ma sollecitando uno sforzo continuo<sup>15</sup>.

Per arrivare a questa meta sopra-razionale, la ragione deve fare degli sforzi continui, essendo stimolata a ciò anche dalla dottrina cristiana su Dio. Accettando quindi lo sforzo di comprendere la costituzione unitaria e distinta della realtà, gli uomini si possono innalzare verso la comprensione del paradosso sopra-razionale dell'unità perfetta delle tre Persone divine distinte, e, per questo, anche verso la promozione di una più grande unità tra di loro. D'altra parte, però, questo sforzo da solo non è sufficiente, né per la comprensione del mistero trinitario, conosciuto per la Rivelazione, né per la crescita dell'unità tra gli uomini, ma occorre l'aiuto della grazia divina. Confermando con la sua grazia l'unità dell'umanità, senza confondere le persone umane, la Trinità aiuta gli uomini anche nella comprensione dell'unità suprema tra le Persone divine, unite senza confusione.

Ogni Persona della Santissima Trinità, rivelandosi nel mondo e operando negli uomini e tra gli uomini, manifesta l'unità perfetta con le altre due per quanto riguarda l'essere e l'amore perfetto. Ma nello stesso tempo infonde anche negli uomini il suo amore, quell'amore che ha verso le altre due Persone. L'amore tra noi non è perfetto, perché l'unità d'essere tra noi non è perfetta. Noi siamo chiamati a crescere nell'amore perfetto tra noi e verso Dio mediante le energie divine increate, che rappresentano l'unità d'essere di Dio discesa in mezzo a noi, e nell'incrementare l'unità del nostro essere umano<sup>16</sup>.

### 2.1.2. L' „omousianità” divina

Sempre riguardo alla Santissima Trinità, la dottrina cristiana professa in secondo luogo l'*omousianità* divina, cioè che le tre Persone divine possiedono in comune la stessa divinità. Diversamente dall'*omousianità* umana, nella Santissima Trinità, spiega Staniloae, le Ipostasi divine non solo sono unite attraverso il “filo” della stessa natura divina, ma tutte e tre sono perfettamente l'una nell'altra, possedendo insieme l'intera natura divina, senza che si possa immaginare una mancanza di continuità tra esse. Essendo la natura divina interamente spirituale, le Ipostasi divine sono libere da ogni impermeabilità o resistenza nell'unione, così come avviene nel caso delle ipostasi umane. Di conseguenza, se le Ipostasi divine sono totalmente trasparenti l'una per l'altra, risulta che ognuna è perfettamente interiore alle altre due e, quindi, non ha bisogno di un “ponte” di collegamento per arrivare ad una più grande comunicazione e unione con le altre due. E, per spiegarsi meglio, il nostro autore si serve di una metafora. Le tre Ipostasi

<sup>15</sup> D. STANILOAE, „Sfânta Treime, structura supremei iubiri”, 340-341.

<sup>16</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 291.

divine sono come tre “Soli” sopra-luminosi e sopra-trasparenti, che si comprendono e si mostrano reciprocamente (cf. *Gv* 14,9.14), ma che portano inseparabilmente la stessa luce infinita.

Il Padre, ossia il Sole come sussistenza paterna della luce infinita, fa apparire in lui il Figlio, ossia il Sole quale riflesso dell’intera luce infinita, sussistente nel Padre. Il Padre proietta sé stesso in sé come Sole filiale, vedendosi e mostrandosi ancora più luminoso per Questo. E sempre lui proietta sé stesso in sé come un altro Sole, ossia come Spirito Santo, mostrando per Questo ancora più luminoso se stesso, il Sole paterno, e il Figlio, il Sole filiale<sup>17</sup>.

Le tre Ipostasi divine sono allora, secondo Staniloae, come tre “modi” reali, in cui sussiste la stessa luce infinita. Ognuna traspare come portatrice della stessa luce infinita per le altre due, essendo loro interiore e avendo come interiore le altre due. Essendo poi di natura spirituale, ogni Ipostasi divina significa un soggetto cosciente, in quanto la coscienza è il predicato di un soggetto. Dire che le Ipostasi divine sono soggetti, ciò non significa una riduzione della natura divina ad una realtà non soggettiva, perché “la persona non è che il modo di sussistenza reale della natura” e, quindi, “l’essere non esiste realmente che nell’ipostasi, e se si tratta di un essere spirituale, nel soggetto cosciente”<sup>18</sup>. Perciò, se l’essenza spirituale sussiste solo nel soggetto, ciò implica sempre una relazione cosciente tra i soggetti e, quindi, una “ipostatizzazione” dell’essenza in più soggetti. Questi soggetti si trovano poi in una pericoreasi, cioè in una perfetta compenetrazione e trasparenza reciproca, perché

un soggetto non può godere dell’esistenza senza la comunione con altri soggetti. Nell’unità perfetta della Trinità, nella coscienza di ogni soggetto devono essere perfettamente comprese e trasparenti le coscienze degli altri due soggetti e, per questo, i soggetti stessi che sono i loro portatori<sup>19</sup>.

### 2.1.3. L’“intersoggettività” divina

Infine, il terzo aspetto preso in considerazione da Staniloae riguarda le relazioni tra le Persone della Santissima Trinità, definite da lui con il concetto di “intersoggettività”. Per intersoggettività egli intende il carattere spirituale della trasparenza o dell’inter-penetrazione delle Persone divine, che è anche una com-penetrazione delle loro coscienze. Infatti, se Dio è un Soggetto puro, la cui essenza divino-spirituale è trinamente sussistente, o trinamente soggettivizzata, risulta che la sussistenza dell’Essere divino non è altro che l’esistenza concreta della soggettività divina in tre modi

<sup>17</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 294.

<sup>18</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 295.

<sup>19</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 293.

compenetrantesi e quindi in una triplice intersoggettività. Perciò, ognuno dei tre Soggetti si relaziona alla Persona degli altri due Soggetti non come “oggetti”, ma come Soggetti puri. Nel caso si relazionasse alle altre due Persone divine come “oggetti”, ciò diminuirebbe la loro totale apertura, e di conseguenza non si avrebbero come tre coscienze soggettive perfettamente interiori, e quindi non esisterebbe una piena comunione tra di essi.

La comunione perfetta si realizza solo tra le persone che si vedono e si fanno trasparenti come soggetti puri. Quanto più sono e si manifestano come soggetti, tanto più le loro relazioni sono di una più grande e più libera comunicatività e comunione, di una più accentuata interiorità e compenetrazione cosciente e reciproca, realizzando una più grande intersoggettività<sup>20</sup>.

Il carattere puro dei Soggetti divini implica, allora, una loro piena intersoggettività, nel senso che i tre Soggetti non si staccano l'uno dall'altro, l'uno dalla coscienza degli altri, per mostrare la divinità come sussistente separatamente. In questo modo, la soggettività di ogni “Io” si amplifica, comprendendo in un certo senso anche la soggettività degli altri due “Io”. Ognuno di essi vive i modi di vivere l'essere divino degli altri due, però non come suoi, ma come loro.

Nell'insegnamento patristico, osserva il nostro autore, l'esistenza delle Persone divine viene dedotta dalla bontà divina, ma, essendo l'essere inseparabile dalla persona, risulta che la bontà dell'essere divino si manifesta nelle relazioni tra le Persone divine. Certo, ciò non significa una confusione delle Persone divine, in quanto la generazione del Figlio e la processione dello Spirito è una proprietà incomunicabile del Padre, ma proprio nell'atto della generazione e della processione si manifesta la bontà dell'essere divino. Perciò, ogni Persona divina manifesta le proprietà comuni dell'essere divino dalla propria posizione.

In questa prospettiva, la generazione del Figlio dal Padre non si deve intendere come l'azione di un soggetto su di un altro, perché in questo caso il secondo soggetto diventerebbe l'oggetto del primo. Per questo motivo il linguaggio ortodosso dichiara sia che il Padre genera il Figlio, sia che il Figlio nasce dal Padre, per indicare che il Figlio ha carattere di soggetto puro. Con il termine di “generazione” si esprime non soltanto la posizione immutabile delle due Persone, ma anche la loro unità. Lo stesso discorso vale anche per il termine della “processione” dello Spirito Santo. Esso non indica cioè la passività dello Spirito nell'atto della processione, perché ciò porterebbe alla sua trasformazione in un oggetto del Padre. Perciò, la generazione del Figlio e la processione dello Spirito sono atti di pura soggettività comune, il primo del Padre e del Figlio, il secondo del Padre e dello Spirito

---

<sup>20</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 300-301.

Santo. Ma in questi atti ogni Persona conserva la propria posizione all'interno della Trinità.

Secondo Staniloae, dunque, la soggettività divina non è la soggettività di un solo "Io", perché il contenuto dell'"Io" divino consiste in una intersoggettività interiore, formata dagli altri due Soggetti divini. Non avendo nature possedute separatamente, gli "Io" divini sono perfettamente interiori. Se poi le Persone divine sono pienamente trasparenti, nel senso che una non possiede le altre due come contenuto, risulta che la relazione tra loro dev'essere vista come una comunione perfetta, in cui ogni Soggetto divino vive sé stesso come Soggetto trino, senza cambiare però la propria posizione nella Trinità.

La pienezza dell'esistenza, propria dell'essere divino, pienezza dalla quale deriva la gioia e la felicità perfetta e che non può avere che la forma della soggettività pura, non può essere vissuta da un solo io. La gioia di uno solo non è gioia piena, quindi neanche pienezza di esistenza. Ma la gioia dell'esistenza comunicata da un io ad un altro io dev'essere anche in quello che la riceve ugualmente piena come lo è in quello che la dona. Quindi anche la pienezza dell'esistenza. Ma ciò significa la piena donazione di un io ad un altro io, non solo una donazione di qualcosa di sé, o dei propri beni. Essa dev'essere la correlazione di una totale donazione e ricezione tra due io, per realizzare un tipo di reciproca comprensione degli io, che d'altra parte restano distinti in questa comprensione<sup>21</sup>.

Essendo una comunione perfetta, in cui gli "Io" divini si donano e si ricevono dall'eternità, pur rimanendo distinti, ciò significa che Dio è dall'eternità un atto comune di amore, a misura del suo carattere assoluto e della sua pura soggettività. La comunione perfetta significa, perciò, anche un reciproco affermarsi e mettersi in luce l'un l'altro. Infatti, dall'eternità il Padre, per la sua totale donazione, pone il Figlio in esistenza, così come dall'eternità il Figlio afferma il Padre, perché si accetta come messo in esistenza dal Padre e perché si dona al Padre come Figlio. Se l'amore personale si manifesta nella donazione di sé stessi agli altri, e ogni donazione trasforma non solo colui cui si dona, ma anche chi si dona, allora, l'amore è tanto più grande quanto più grande è la misura e la qualità della donazione. In Dio, l'amore è perfetto, appunto, perché è un amore tra soggetti che non considerano l'altro come oggetto e che si donano totalmente l'uno all'altro.

## 2.2. *L'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio*

Il punto di partenza per approfondire questo argomento è rappresentato, per Staniloae, dal legame tra l'uomo e la creazione in genere. Se il mondo

<sup>21</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 296.

è stato creato da un Essere divino personale, allora, si chiede lui, quale può essere il motivo e lo scopo di questa creazione? Rispondendo, egli afferma che la creazione del mondo è una manifestazione della bontà divina che vuole comunicare anche ad altri esseri il suo amore intratrinitario. Di conseguenza, il mondo è stato creato per l'uomo, con lo scopo di farlo "arrivare ad una piena partecipazione a questo amore, cioè ad una piena comunione con Dio"<sup>22</sup>.

Nella sua bontà, allora, Dio ha deciso di portare la creazione alla piena comunione con lui, mediante il dialogo con l'uomo, perché, scrive il nostro autore, soltanto l'uomo può essere il "testimone" della gloria e della bontà di Dio, manifestata nel mondo. In questo senso, il mondo ha un carattere antropocentrico. Infatti, soltanto l'uomo è cosciente del fatto che la sua esistenza, come pure la natura fisico-biologica, ha un senso e, quindi, può superare la ripetizione delle leggi naturali, per scoprire e realizzare altri significati.

Il mondo serve al nostro innalzamento verso il nostro scopo ultimo, ossia alla piena comunione con il Dio personale, attraverso la sua razionalità flessibile e contingente... Tutto ciò impone a noi una responsabilità verso Dio e verso il mondo stesso, una responsabilità per il cui esercizio noi cresciamo nella comunione con Dio e con i simili, diventando sempre più umani e perfetti<sup>23</sup>.

### 2.2.1. L'uomo creato per un atto speciale di Dio

Il fatto che l'uomo ha nella creazione una posizione speciale risulta anche dal fatto che, fin dall'inizio, egli è stato creato, per un atto speciale di Dio, come uno spirito incarnato, ovvero come un'unità formata da anima e corpo. Commentando il racconto della creazione, presentato dal libro della *Genesi*, Staniloae osserva che lì non si dice che Dio ha fatto prima il corpo e poi l'anima di Adamo, nel senso di una successione temporale, ma tutte due sono state create simultaneamente. I due momenti della creazione dell'uomo vogliono soltanto rilevare che l'uomo è costituito da due elementi, corpo e anima, cioè che il corpo è preso dalla materia generale, mentre l'anima ha

---

<sup>22</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 338. A favore della tesi che il mondo è stato creato dalla bontà di Dio, Staniloae cita Dionigi Areopagita, il quale diceva: "Il bene, proprio per il fatto che esiste come bene essenziale, rivolge la sua bontà a tutto quello che esiste", DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, IV, 1-2. A sua volta, san Massimo il Confessore, chiamato anche lui in causa dal nostro autore, vedeva nella tensione verso la piena unione con Dio e il riposo nel suo amore, il vero senso del tempo. Parlando poi degli esseri razionali, egli dichiarava che essi sono venuti all'esistenza per acquisire con la loro opera la buona esistenza e così arrivare all'eterna esistenza buona. Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua*, 1392.

<sup>23</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 339.

qualcosa in comune con Dio, oppure, come diceva san Gregorio di Nissa, “l’uomo è imparentato a Dio”<sup>24</sup>.

L’atto speciale con cui Dio ha creato l’uomo non riguarda quindi soltanto l’anima, ma anche il corpo. Infatti, scrive il nostro autore, formando il corpo di Adamo, Dio non ha semplicemente ordinato alla terra di produrlo, ma “modellò l’uomo con la polvere della terra” (*Gen 2,7*). Il corpo dell’uomo si differenzia perciò dal corpo degli altri esseri animali, così come si differenzia dalla natura in genere, perché “il corpo è stato creato per l’anima imparentata in modo speciale con Dio”<sup>25</sup>. Ciò significa che l’uomo comincia ad esistere come essere “vivente”, dal momento in cui Dio “soffiò nelle sue narici un alito di vita” (*Gen 2,7*).

Essendo creato da Dio “con la polvere della terra” e “con l’alito di vita”, l’uomo ha, quindi, una posizione speciale non solo rispetto alla natura, da cui è preso il suo corpo, ma anche rispetto a Dio. E questo ruolo speciale dell’uomo nell’universo è descritto da Staniloae con una suggestiva immagine:

Così come dalla farina si prende una parte, per mettere in essa il lievito, che poi viene mischiata con tutta la farina, così è stato fatto anche l’uomo con una parte della natura in cui è stata messa l’anima, per far fermentare poi tutta la natura cui egli resta legato, oppure per mediare per tutta la natura lo Spirito di Dio, oppure per essere il sacerdote dell’intero cosmo<sup>26</sup>.

Grazie alla relazione speciale dell’anima con Dio, l’uomo potrà inoltre entrare nella vita futura, non solo con la sua anima, ma anche con la “terra” da cui è stato preso.

### 2.2.2. Ad “immagine” di Dio

Secondo il nostro autore, il tema biblico dell’“immagine” si riferisce ad una relazione cosciente e volontaria dell’essere umano con Dio. Questa relazione è stata resa possibile dal fatto che Dio ha creato l’uomo fin dall’inizio come “imparentato” a sé e quindi capace di una relazione libera e cosciente con sé. L’uomo conserva la sua qualità d’“immagine” di Dio solo se persiste nella relazione viva con Dio. Nell’“alito di vita”, soffiato da Dio nelle narici del primo uomo, i Padri della Chiesa vedevano

non solo l’anima intelligente, imparentata a Dio, ma anche la grazia divina, quale manifestazione della relazione di Dio con l’uomo, che provoca nell’uomo una risposta all’atto che fonda la sua relazione con Dio<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica*, 5, 21.

<sup>25</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 389.

<sup>26</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 389.

<sup>27</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 390.

L'uomo è "immagine" di Dio per lo spirito ricevuto, ma ha ricevuto lo spirito perché è capace di una relazione cosciente con Dio. Qui, sottolinea il nostro autore, il concetto di "immagine" dev'essere inteso come relativo alla comunione dell'uomo con la Santissima Trinità, e quindi alla capacità mentale e razionale dell'uomo, mentre la grazia si deve intendere come l'energia increata dello Spirito, per mezzo della quale si realizza la comunione attiva con Dio. La ragione, infatti, ha "la tendenza a continuare a conoscere per l'eternità, così come anche la parola ha la tendenza a parlare per l'eternità"<sup>28</sup>. L'identificazione del "razionale" con l'immortalità sarà poi meglio capita, se l'esistenza dell'uomo per la morte viene considerata come irrazionale, senza senso, e se per "razionale" si intende "parlante".

L'uomo parla, perché è parlato da Dio, perché per la parola è messo in relazione con Dio; e perché parla, o meglio perché risponde, l'uomo non finirà mai di rispondere, perché Dio non finirà mai di dirgli quello che egli è e di mostrargli il suo amore, e l'uomo non finirà mai di capire e di voler capire sempre di più e di esprimere la sua gioia, la sua riconoscenza e la sua dossologia per quello che Dio gli mostra<sup>29</sup>.

Secondo Staniloae, dunque, con il suo "alito", Dio semina nell'uomo non tanto la vita biologica, perché questa ce l'hanno anche gli animali, ma la vita della comprensione e della comunione con lui, cioè la vita spirituale. In questo modo, Dio entra in comunione con l'uomo e, per questo, anche l'uomo inizia la sua comunione con Dio. Infatti, mettendo nell'organismo biologico dell'uomo il supporto spirituale dell'anima, cui rivolge la sua chiamata, Dio dà all'uomo anche la capacità di rispondere, iniziando così a parlare con lui. Perciò, insieme all'anima, Dio dà all'uomo anche la coscienza che è Lui che gli parla e cui deve rispondere.

Per il soffio di Dio, appare nell'uomo un *tu* di Dio, che è l'"immagine di Dio", perché questo *tu* può dire anche lui *io*, e l'uomo può dire anche lui a Dio *tu* [...] Il soffio spirituale di Dio produce l'alito spirituale ontologico dell'uomo, l'anima spirituale innestata nell'organismo biologico, in dialogo cosciente con Dio e con i suoi simili<sup>30</sup>.

La qualità dell'uomo di essere "immagine" di Dio significa, perciò, la partecipazione dell'uomo alla comunione con Dio, partecipazione, però, che

---

<sup>28</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 391. In queste riflessioni il nostro autore segue G. PALAMAS, *Sulla processione dello Spirito Santo*, 85: "Ma cosa gli ha soffiato? L'alito di vita, perché si è fatto il primo uomo anima vivente. Ma cosa significa vivente? Eternamente vivente, immortale, cioè razionale (parlante). Perché l'immortale è razionale. E non solo questo, ma anche provvisto della grazia divina, perché solo così l'anima è veramente vivente. E questo è identico con «ad immagine» e, se vuoi, anche «secondo la somiglianza»".

<sup>29</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 392.

<sup>30</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 392-393.



non è solo un dono ma anche una missione, nel senso che la relazione dell'uomo con Dio dev'essere continuamente sviluppata.

### 2.2.3. La tensione dell'“immagine” verso la somiglianza con il suo modello

In quanto “immagine”, l'uomo tende verso il suo modello, che è Dio. Ma, precisa Staniloae, l'uomo tende verso Dio, in quanto Dio è assoluto, un Assoluto personale.

Un Assoluto impersonale non è veramente assoluto, e un Dio personale che non sarebbe assoluto, non potrebbe essere la fonte pienamente ed eternamente soddisfacente per l'uomo, non assicurerebbe la sua esistenza eterna e piena in una comunione perfetta<sup>31</sup>.

Il desiderio profondo del cuore e della mente umana è appunto la comunione con una Persona capace di una relazione infinita, una Persona che possa spiegare il senso della sua esistenza e riempire di una gioia infinita e perfetta il suo essere. E questo viene intuito dalla mente come il senso supremo della vita. Per questo motivo, scrive il nostro autore, l'“immagine” di Dio nell'uomo si manifesta in tutte le funzioni e i movimenti dell'essere umano, che partecipano quindi anche esse alla comunione dell'uomo con Dio. Però, nessuna componente dell'uomo ha la qualità d'“immagine” in modo separato: esse partecipano alla qualità d'immagine solo in quanto l'uomo intero si manifesta attraverso queste componenti. Se poi la crescita dell'uomo nella comunione con Dio significa anche la crescita nella conoscenza di Dio, risulta che, durante la vita terrena, questa crescita è progressiva, passando da una tappa all'altra, mentre nella vita futura, l'uomo sprofonderà con la sua conoscenza e con la sua vita nell'infinità divina, per cui non dovrà più passare da una tappa all'altra, ma riposerà eternamente in Dio.

Secondo Staniloae, dunque, Dio ha impresso la sua immagine nell'uomo, affinché questo aspiri verso il suo modello assoluto. Ciò significa che l'“immagine” trova il suo compimento nella sua massima somiglianza con Dio. Nell'immagine è implicita la tensione dell'uomo verso la deificazione. La somiglianza però, non si riferisce “soltanto alla fase finale della deificazione, ma include l'intero sviluppo dell'immagine, per la volontà dell'uomo, stimolata ed aiutata dalla grazia di Dio”<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 394.

<sup>32</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 398. Secondo il nostro autore, questa differenza tra “immagine” e “somiglianza” ci aiuta a capire meglio l'affermazione di certi Padri della Chiesa, secondo cui l'immagine rimane nell'uomo, anche se questo non ha iniziato il cammino della somiglianza. Per cui, anche dopo la caduta nel peccato, è rimasta nell'uomo una certa aspirazione verso il bene e verso la verità, come pure una certa capacità di compierli:

#### 2.2.4. Il mistero dell'uomo: "immagine" di Dio, vissuto nella comunione

La comunione con Dio non significa, allora, uno sprofondamento nell'oceano di un'infinità impersonale, perché in questo modo l'uomo non sarebbe più deificato per grazia e, quindi, non più distinto da Dio quanto all'essere, ma si confonderebbe in una sola ed indistinta divinità. Di conseguenza neanche la deificazione finale non sarebbe più

uno stato di massima comunione, e la strada verso di essa non sarebbe più uno sforzo verso la comunione, che acuisce il sentimento di partner responsabile nella comunione e che aiuta la libertà a liberarsi dalle passioni depersonalizzanti o egocentriche<sup>33</sup>.

La vera comunione con Dio si sviluppa mediante l'attenzione verso gli altri uomini e verso il mondo, quale opera di Dio, associata al dominio delle passioni e alla crescita nelle virtù che culminano nell'amore verso le persone e verso Dio, quale vero Assoluto personale. Riprendendo un'affermazione di P. Evdokimov, secondo cui nell'immagine dell'uomo si vede "la riproduzione del mistero trinitario ineffabile, fino a quella profondità, nella quale l'uomo diventa un enigma a se stesso"<sup>34</sup>, Staniloae sottolinea che l'uomo, quale soggetto personale, vive il mistero della sua persona umana in relazione con il mistero della persona dei suoi simili. Ciò significa che il mistero o l'immagine divina della persona umana viene attualizzato nella comunione. E nella comunione con i simili si rivela anche il mistero della presenza divina interpersonale, perché "soltanto dall'amore tra le Persone divine irradia la forza del nostro amore interpersonale"<sup>35</sup>.

In questa prospettiva, la comunione umana interpersonale è una figura della comunione trinitaria e una partecipazione ad essa. Di conseguenza, l'"immagine" di Dio nell'uomo è un'immagine della Trinità ed essa si rivela nella comunione umana. Significativo per il carattere comunitario dell'immagine e per il suo sviluppo nella comunione sono le parole della *Genesi*, che presentano la creazione dell'uomo come coppia: "Dio creò gli uomini a norma della sua immagine; a norma dell'immagine di Dio li creò; maschio e femmina li creò" (*Gen* 1,27). Il legame tra il carattere comunitario dell'immagine e la Santissima Trinità è confermato poi dal fatto che, prima di

---

"L'immagine, quale tendenza verso Dio, si è mischiata con una tendenza contraria; o meglio si è conservata come tendenza verso l'Assoluto, ma l'Assoluto ha coperto davanti all'uomo il suo volto personale e di conseguenza l'immagine dell'uomo ha perso la sua luminosità, la sua chiarezza; i suoi tratti sono rimasti, ma in parte sono stati deformati... Le strutture della natura umana rimangono essenzialmente le stesse, ma vengono attivate in modo contrario alla natura", *Ibidem*.

<sup>33</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 400.

<sup>34</sup> P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, 80.

<sup>35</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 402.

decidere di creare l'uomo, Dio parla al plurale: „Facciamo l'uomo a norma della nostra immagine, come nostra somiglianza” (*Gen 1,26*). La differenza tra uomo e donna rappresenta, allora, un'importante complementarità per l'umanità e, quindi, l'occasione di un arricchimento spirituale. Gli uomini si dovevano perciò moltiplicare a causa del grande arricchimento che reca a ciascuno e all'umanità in genere la moltitudine di relazioni tra un numero indefinito di persone uniche nella loro originalità.

Secondo Staniloae, dunque, la comunione degli uomini con Dio si realizza e si sviluppa attraverso la misteriosa “immagine” che Dio ha impresso nell'uomo e attraverso le funzioni delle energie divine. La comunione tra gli uomini in Dio, invece, si realizza non solo attraverso la loro comune partecipazione alla comunione trinitaria, ma anche attraverso la stessa natura umana che sussiste in diverse ipostasi.

### 2.2.5. La distinzione tra persona e natura umana

Per quanto riguarda la distinzione tra persona e natura, Staniloae manifesta il suo parziale disaccordo con l'impostazione di V. Lossky, il quale sosteneva che ogni uomo rappresenta l'intera natura umana, ma solo nella comunione volontaria con gli altri, per cui il carattere personale dell'uomo si realizza mediante la piena comunione con le altre persone umane, mentre l'indebolimento della comunione porta l'uomo allo stato di individuo<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Riflettendo sulla differenza tra persona e natura, V. Lossky sosteneva un'opposizione tra queste, attribuendo alla persona opposta alla natura la qualità dell'“immagine”, che è determinante per l'individuo. Difatti, quando fa questa distinzione, egli intende per natura, la natura divisa tra gli individui e, quindi, colui che riesce a diventare l'ipostasi dell'intera natura umana, non è più individuo, ma persona. Ciò significa che l'individuo rappresenta un certo insieme di persona combinato con elementi che appartengono alla natura comune, mentre la persona è quello che si distingue dalla natura. Perciò, l'uomo determinato dalla sua natura, che agisce in virtù delle sue proprietà naturali, del suo “carattere”, è meno personale. L'idea di persona, quindi, implica una libertà nei confronti della natura. L'ipostasi umana non si può realizzare, se non rinuncia alla sua volontà e a quello che la determina e la asservisce ad una certa necessità naturale. Da cui risulta che l'“immagine” di Dio nell'uomo non si riferisce ad una parte della natura umana, ma alla persona, che include in essa la natura. Come tale, la persona, l'ipostasi, non divide la natura, creando diverse nature particolari. L'uomo si presenta allora sotto un doppio aspetto: come natura individuale, egli diventa una parte del tutto, ossia uno degli elementi costitutivi dell'universo, ma, come persona, egli non è una parte, perché contiene in sé il tutto. La natura è il contenuto della persona, la sua esistenza. Una persona che si chiude come individuo, nei limiti della sua natura particolare, non si può realizzare pienamente, ma diventa povero. Solo rinunciando al suo contenuto, cioè se cessa di vivere per sé stessa, la persona si esprime pienamente nella natura che è comune a tutti. In questo modo, essa si arricchisce per tutto quello che appartiene a tutti. La distinzione tra persona e natura, quindi, riproduce nell'umanità l'ordine della vita divina, espressa con il dogma trinitario. Cf. V. LOSSKY, *Théologie Dogmatique*, 116-119.

Secondo il teologo romeno, invece, questo senso negativo attribuito da Losky alla natura umana, non può essere riferito alla vera natura umana, ma allo stato decaduto della natura a causa del peccato. Infatti,

una natura divisa in individui non conserva più le caratteristiche piene ed autentiche della natura, perché non manifesta più l'armonia in sé stessa. La persona è diventata individuo non perché si è mischiata con gli elementi della natura umana, ma perché non comprende tutta la natura, perché vuole tenere separata la natura che rappresenta, dalla natura intera<sup>37</sup>.

Basandosi poi sulla concezione patristica, che non faceva alcuna differenza di contenuto tra la persona e la natura, Staniloae sottolinea che “la persona non è che la natura nella sua esistenza reale e, normalmente, tutte le persone comprendono insieme tutta la natura, dandola e ricevendola vicendevolmente, come nella Santissima Trinità”<sup>38</sup>.

Di conseguenza, il carattere personale è insieme uno stato ontologico e uno d'amore, e gli uomini possono realizzarlo solo mediante l'energia divina increata, nella comunione suprema con la Santissima Trinità. In questo senso, sant'Atanasio affermava che la natura umana conserva la sua esistenza soltanto mediante il legame con Dio, perché, essendo creata dal nulla, quando cade nel peccato, tende di nuovo verso il nulla<sup>39</sup>. Riprendendo quest'idea, il teologo romeno sostiene che il fondamento della sussistenza della natura umana è Dio e quindi, quello che dà all'uomo la capacità di essere una persona immortale e profonda è appunto lo Spirito divino che conferma lo spirito umano.

Secondo Staniloae, dunque, la natura umana sussiste in diverse ipostasi e si arricchisce infinitamente attraverso le relazioni perfette tra di esse, secondo il modello e con la forza che gli dà la comunione trinitaria. In questo modo, le ipostasi umane non possono essere pensate né svuotate dalla natura, né fuori della relazione. Le ipostasi sono difatti la natura umana nella sua esistenza concreta, sotto la forma delle relazioni tra di esse.

L'ipostasi è un *io* rapportato ad un *tu* della stessa natura. Solo così vengono sperimentate le relazioni infinite di conoscenza e di responsabilità. E solo così esiste la natura in modo reale. Ma in forma di ipostasi, la natura umana realizza anche la relazione infinita con un *tu* assoluto. L'ipostasi umana, quale natura umana realmente sussistente, non si può veramente sviluppare senza la relazione con l'assoluto personale, senza la responsabilità nei suoi confronti<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 406.

<sup>38</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 407.

<sup>39</sup> ATANASIO DI ALESSANDRIA, *De Incarnatione Verbi*, 279.

<sup>40</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 408.

### 2.2.6. L'uomo: "immagine" del Verbo divino

Finora, la qualità dell'uomo di essere "immagine" di Dio è stata vista in riferimento alla Santissima Trinità. Per completare la sua riflessione, Staniloae aggiunge che l'uomo dev'essere visto anche come "immagine" del Verbo divino, il quale, essendo il "volto" del Padre, ha assunto, nella pievezza dei tempi, anche il "volto" umano (cf. *Fil* 2,6-7; *Eb* 1,3). Visto in questa prospettiva, l'uomo è l'"immagine" del Logos divino secondo l'"immagine" del Padre, e, come tale, si trova "in relazione con la comunione trinitaria ed è chiamato a realizzare nel piano umano una vita di comunione simile alla comunione trinitaria e con la sua forza"<sup>41</sup>. Per cui, l'Incarnazione del Figlio di Dio rappresenta la piena attualizzazione dell'"immagine" di Dio nell'uomo, nel senso che l'uomo può partecipare pienamente alla comunione con Dio e con i suoi simili.

Quale "immagine" del Verbo divino, l'uomo è il soggetto delle creature, insieme con i suoi simili. In questo modo, egli ha la responsabilità di vedere nelle creature le loro "ragioni" divine, come pure il Verbo supremo, quale Soggetto supremo dell'intera creazione, e quindi di sviluppare insieme con i suoi simili la comunione, secondo l'immagine del Logos divino. Perciò, l'attualizzazione dell'"immagine" di Dio

consiste non solo nella realizzazione della piena comunione con Dio e tra tutti quelli che credono in Cristo, quale loro modello divino e umano, ma anche nel portare l'intera natura nella comunione dell'umanità trasfigurata<sup>42</sup>.

In questo senso, dunque, gli uomini attualizzano la loro immagine divina, non solo per la crescita nella conoscenza e nella somiglianza con Dio, ma anche per la crescita nella conoscenza delle "ragioni" delle creature e, per queste, nella conoscenza delle ragioni preesistenti in Dio, come pure per una vita conforme alla "sinfonia" di queste ragioni. "L'uomo è chiamato a crescere mediante il dominio spirituale e la trasfigurazione del mondo, mediante la capacità di vederlo e di renderlo mezzo trasparente dell'ordine spirituale che si irradia dalla Persona del Verbo"<sup>43</sup>.

### 3. La natura della sinodalità ecclesiale

Il legame di comunione, presente nella natura umana grazie alla creazione ma indebolito a causa del peccato, viene ristabilito in coloro che si uniscono per mezzo della fede a Cristo, diventando il suo corpo. L'unione dei fedeli in Cristo fu collegata da San Paolo con l'idea che, per l'Incarnazione,

<sup>41</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 408.

<sup>42</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 408.

<sup>43</sup> D. STANILOAE, *Teologia Dogmatică*, I, 409.

il Logos divino ha iniziato la ricapitolazione in sé di tutte le creature divise a causa del peccato. Alcuni Padri della Chiesa, poi, hanno visto l'unità primordiale delle creature nel Logos divino in collegamento con l'unità in lui delle loro "ragioni". Generalmente però, i Padri Orientali, riprendendo l'idea che i cristiani formano il corpo di Cristo, sottolinearono il ruolo che lo Spirito Santo ha nella realizzazione di quest'unità. Secondo loro, la Chiesa nasce e si mantiene come Corpo mistico di Cristo nella comunione sinodale dei suoi membri per mezzo dello Spirito Santo.

In questa prospettiva, il nostro autore scrive che la sinodalità naturale o creazionale, quale "sano equilibrio" tra l'unità della natura umana e la diversità delle persone che costituiscono l'umanità, "indebolita" a causa del peccato, è stata pienamente attualizzata in Cristo e nella Chiesa, per opera dello Spirito Santo. L'incarnazione del Figlio di Dio, infatti, non ha annullato l'ordine della creazione, ma proprio questo evento ha dato a tutte le persone umane la capacità di sviluppare al massimo il loro carattere personale. La diversità naturale delle persone non viene annullata neanche dalla Chiesa, ma, per mezzo dello Spirito Santo, in essa "si realizza sul piano della ragione un'unità simile all'unità tra le membra di un corpo sano, in cui le membra non lottano tra di loro ed ognuno può compiere pienamente la sua missione per la salute dell'intero corpo"<sup>44</sup>.

La riflessione di Staniloae sullo stretto rapporto tra lo Spirito Santo e la sinodalità della Chiesa prende le mosse dall'affermazione di san Paolo, secondo cui "c'è una varietà di doni, ma un solo Spirito" (*1Cor* 12,4), affinché "non vi fosse disunione nel corpo, ma le membra cooperassero al bene vicendevole" (*1Cor* 12,25). Lo stesso tema viene poi analizzato nell'opera dei Padri della Chiesa, in particolare, in quella dei Padri Cappadoci<sup>45</sup>. Al centro della riflessione di questi Padri si trova la contrapposizione tra la diversità contraddittoria prodotta con la torre di Babele, e la relativa confusione delle lingue, e l'unità sinfonica realizzata nella Chiesa con l'effusione

<sup>44</sup> D. STANILOAE, „Natura sinodicității”, 607.

<sup>45</sup> Questo argomento è stato analizzato da Staniloae in D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitea Bisericii”. Questo studio prende lo spunto dal rapporto presentato da N.A. Nissiotis, osservatore da parte del Consiglio Ecumenico delle Chiese al Concilio Vaticano II, sull'ultima sessione del Concilio. Alla base della critica che il teologo greco rivolge alle dichiarazioni del Concilio relative ai rapporti ecumenici con le altre Chiese cristiane, come pure sulla Rivelazione, si trova la convinzione che la Chiesa Cattolica accordi poca importanza al ruolo dello Spirito Santo nella vita della Chiesa. Di conseguenza anche l'unità e l'infallibilità della Chiesa, non sono viste in rapporto allo Spirito Santo, ma vengono incentrate sul papa. Secondo Staniloae, N.A. Nissiotis, pur sottolineando che lo Spirito Santo è quello che crea e sostiene la comunità ecclesiale, non ha spiegato fino in fondo la causa ultima dell'autorità che ha la comunità ecclesiale integrale, cioè l'opera dello Spirito Santo in essa. Perciò, in questo articolo egli si propone di presentare un modesto contributo per chiarire il legame speciale che esiste tra l'opera dello Spirito Santo e la comunità ecclesiale.

dello Spirito Santo nel giorno della Pentecoste, quando tutti i presenti comprendevano nelle loro lingue il discorso degli Apostoli<sup>46</sup>.

### 3.1. *La sinodalità ecclesiale come un “pensare comune”*

Rifacendosi al discorso dei Padri Capadocci sull'evento della Pentecoste, il teologo romeno afferma che la Chiesa si trova all'opposto della Torre di Babele, quale simbolo della divisione, appunto perché essa unisce tutti coloro che accettano di lavorare per la sua “edificazione”, oppure di “edificarsi” essi stessi nella Chiesa. In questo modo, nasce un “pensare comune” in tutti coloro che vengono alla fede, un pensare che li aiuta a capirsi, nonostante la diversità delle lingue. Per cui si potrebbe dire che

proprio per questo nasce la Chiesa: per la nascita di un pensare comune, unitario, tra quelli che vengono alla fede e gli Apostoli, a causa del fatto che questo pensare comune significa nello stesso tempo un vivere comune nella stessa vita divina di Cristo<sup>47</sup>.

Questo “pensare comune” di coloro che entrano a far parte della Chiesa non si deve intendere come una loro uniformizzazione. Il mantenimento della diversità delle lingue è un simbolo di questa unità nella diversità. Ma in modo più diretto, scrive il nostro autore, l'unità nella diversità dei membri della Chiesa si esprime mediante la diversità dei doni che essi ricevono dallo Spirito di Cristo.

Lo stesso Spirito mantiene in unità tutti quanti sono muniti di vari doni. Chi riceve un dono particolare ha bisogno del dono dell'altro per valorizzare il suo dono e per completare quello che a lui manca, ma anche egli contribuisce con il suo dono alla valorizzazione del dono di un altro fedele, completandolo<sup>48</sup>.

Grazie alla diversità dei doni ricevuti, i membri della Chiesa sono dipendenti non solo dallo stesso Spirito, ma anche gli uni dagli altri. Difatti, afferma Staniloae, lo Spirito Santo, unendo i membri della Chiesa nel Corpo di Cristo, realizza non solo la comunione tra essi, ma sveglia in ciascuno la coscienza dell'appartenenza agli altri, la coscienza che il proprio dono ha bisogno dei doni degli altri, che il suo dono è per gli altri.

---

<sup>46</sup> Per esempio, san Gregorio di Nissa scriveva: “Conveniva che quelli che hanno rotto l'omofonia alla costruzione della torre, venissero di nuovo all'omofonia insieme all'edificazione spirituale della Chiesa”, GREGORIO DI NISSA, *In S. Stephanum*, 705. A sua volta, san Gregorio di Nazianzo, scriveva: “Per lo stesso unico Spirito, che infonde in molti la stessa comprensione, tutti sono chiamati in un'unica armonia”, GREGORIO DI NAZIANZ, *In Pentecostem*, Hom. XVI, 448).

<sup>47</sup> D. STANILOAE, „Natura sinodicității”, 608.

<sup>48</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea”, 37.



Lo Spirito è il legame spirituale tra i fedeli, è la forza integrativa, il potere di coesione nella comunità. Così come gli organi del corpo hanno in sé una forza che li tiene insieme, così lo Spirito Santo è la forza che, essendo presente nei fedeli, fa sì che questi formano un intero, che sentano la necessità dell'integrazione attraverso gli altri<sup>49</sup>.

Secondo il nostro autore, dunque, la Chiesa è “cattolica” (κατ’ὅλον) grazie alla presenza in essa dello Spirito Santo, quale forza costitutiva dell’intero (δύναμις τοῦ ὅλου), mentre per la varietà dei doni complementari dello Spirito, che soddisfano tutti i bisogni spirituali dei suoi membri, la Chiesa è un intero armonico e ben ordinato. In questo senso

tutti quelli che hanno dei doni e, quindi, dei ministeri nella Chiesa sono subordinati all’intero, servono l’intero: in ognuno si manifesta lo Spirito presente in tutta la Chiesa, il quale vuole soddisfare attraverso ognuno i bisogni di tutta la Chiesa. Il fatto che lo Spirito, presente in tutta la Chiesa, opera in un ministro o in un altro, non significa che questo è meno dipendente dallo Spirito presente in tutta la Chiesa<sup>50</sup>.

Inoltre, se le strutture carismatiche della Chiesa sono create dallo Spirito Santo, queste strutture appartengono alla Chiesa, come sue membra, e in esse e per mezzo di esse si esprime la vita del corpo. Perciò, “il corpo di Cristo non è un caos senza strutture, ma, a loro volta, le strutture non sono indipendenti dal corpo, perché non esiste struttura al di sopra del corpo”<sup>51</sup>.

### 3.2. La sinodalità ecclesiale come “unità di comunione”

Lo Spirito Santo, allora, è la forza che tiene in unità i membri della Chiesa, in quanto è presente per “intero” (ὅλου) in ciascuno<sup>52</sup>, mediante i suoi doni. Essendo complementari tra loro, questi doni dello Spirito non producono una uniformizzazione delle membra, ma un loro intercondizionamento, per cui nessuno si può dispensare dall’altro, così come nessuno si può sentire indipendente dall’altro. Il problema dell’unità senza uniformizzazione tra le membra della Chiesa è stato risolto in modo autentico, afferma il nostro autore, da san Basilio. Questo, partendo dall’immagine paolina delle membra tenute insieme dalla forza unitaria del corpo, scriveva:

<sup>49</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea”, 37.

<sup>50</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea”, 37-38. A questo proposito san Basilio, citato da Staniloae, diceva: “L’ordine della Chiesa non si mantiene, forse, chiaramente e incontestabilmente per mezzo dello Spirito? Perché, dice, egli ha dato alla Chiesa in primo luogo gli Apostoli, in secondo i profeti, in terzo i dottori, poi i prodigi, poi i doni di guarigione, ecc. (1Cor 12,28). Infatti, questo ordine e divisione dei doni sono stati decisi dallo Spirito”, BASILIO IL GRANDE, *Liber de Spiritu Sancto*, 141.

<sup>51</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea”, 38.

<sup>52</sup> Che lo Spirito Santo sia presente per “intero” in ogni fedele è insistente sottolineato da BASILIO IL GRANDE, *Liber de Spiritu Sancto*, 141ss.

Lo Spirito è pensato come presente intero nelle membra, grazie ai doni che effonde in ciascuno, per cui siamo certamente membra gli uni degli altri, avendo, oltre ai doni diversi, anche la grazia di Dio che ci è stata data. Perciò “l’occhio non può dire alla mano: non ho bisogno di te; né la testa ai piedi: non ho bisogno di voi” (1Cor 12,21). Ma tutti insieme completano il corpo di Cristo nell’unità dello Spirito e trasmettono gli uni agli altri il beneficio di questi doni<sup>53</sup>.

I doni e i ministeri non si trasmettono da un membro all’altro, ma rimangono propri di ogni membro. Quello che invece diventa comune a tutte le membra è il “contributo” o il beneficio che risulta dalle loro funzioni, così come avviene nel corpo umano: la mano resta mano e il piede, piede, ma ciascuno si serve, nella sua funzione specifica, della funzione dell’altro, come pure della vita dell’intero corpo, trasmettendo, a sua volta, il beneficio della sua funzione alle altre membra e al corpo intero.

Dio ha messo le membra nel corpo ognuna come ha voluto. Ma le membra si prendono cura insieme della stessa cosa, e le une delle altre, e hanno una comunione spirituale, esistendo in esse un con-sentire. Perciò, “se un membro soffre, tutte le membra soffrono; se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui” (1Cor 12,26). E ognuno di noi, siamo come delle parti in un intero, nello Spirito<sup>54</sup>.

Lo Spirito Santo, quindi, è lo “Spirito della comunione”, cioè dell’unità di un “intero”, in cui le membra non si confondono in uno solo, ma l’unità prodotta e sostenuta dallo Spirito Santo si prolunga, nel piano dell’esperienza spirituale, nei membri della Chiesa, che la vivono nella “comunione spirituale” e nel “con-sentire”. Perciò, la sinodalità della Chiesa può essere definita anche come comunione. Difatti, spiega Staniloae, esistono diversi tipi di unità, come per esempio l’unità di un intero, dove le parti costitutive non si distinguono più, oppure l’unità di un gruppo tenuto insieme da un comando esterno, oppure l’unità tra entità congiunte, uniformi. L’unità della Chiesa, invece, si distingue da questi tipi, perché essa è un tipo speciale di unità, cioè l’“unità di comunione”.

L’unità della comunione è l’unica unità conforme alla dignità delle persone che si uniscono, l’unica unità che non subordina una persona ad un’altra, o nella quale l’istituzione non è concepita come esistente fuori delle persone o al di sopra di esse. Nell’unità della comunione le persone sono unite nell’uguaglianza, e l’istituzione è l’espressione della loro comunione; nell’unità della comunione le strutture sono comunità di persone con ministeri identici<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> BASILIO IL GRANDE, *Liber de Spiritu Sancto*, 181.

<sup>54</sup> BASILIO IL GRANDE, *Liber de Spiritu Sancto*, 181.

<sup>55</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea”, 39. In questo senso, Staniloae afferma che la Chiesa Romano-Cattolica ha perso il senso della cattolicità come comunione, in quanto la dottrina del primato papale e del magistero ecclesiale rende impossibile la piena comunione

### 3.3. *La sinodalità ecclesiale*

#### *espressione dell'unità organica del Corpo mistico di Cristo*

Questo aspetto della sinodalità ecclesiale è stato sviluppato dal nostro autore sulla base della riflessione che san Giovanni Crisostomo faceva sul mistero del Corpo mistico di Cristo. Il Padre della Chiesa sottolineava, infatti, che le membra dell'intero non sono soltanto diverse tra di loro, ma hanno qualcosa in comune che le unisce. Il corpo è caratterizzato proprio dall'unità tra le membra diverse: se non fossero diverse, le membra non potrebbero costituire un corpo, ma se le membra fossero soltanto diverse, non potrebbero formare un corpo unitario.

Se non foste molto diversi, non sareste un corpo; ma non essendo un corpo, non sareste uno; e non essendo uno, non sareste della stessa natura. Quindi, se aveste tutti lo stesso onore, non sareste un corpo, e non essendo un corpo, non sareste uno; e non essendo uno, come avreste la stessa natura? Ora invece, proprio perché non avete tutti un solo dono, siete un corpo; ed essendo un corpo, siete tutti uno; e poiché siete un corpo, non vi differenziate alcunché. Quindi, proprio la diversità è quella che fa l'uguaglianza nell'onore<sup>56</sup>.

Il carattere paradossale dell'intero organico si mostra, quindi, nel fatto che le membra sono uguali proprio a causa della loro differenza. Di conseguenza, le membra che hanno dei doni minori non devono "invidiare" quelle che hanno doni maggiori, perché, se ogni membro compie un'opera propria e una comune con tutte le altre, allora tutte insieme godono dello stesso onore.

L'onore uguale delle membra è dovuto al fatto che compiono una cosa comune, al fatto che quelle piccole partecipano insieme con quelle grandi alla realizzazione delle cose grandi, al fatto che il valore unitario della cosa comune realizzata si diffonde come un nimbo comune su tutte le membra che hanno partecipato alla sua realizzazione. Perché nel corpo neppure quelle piccole compiono cose piccole, ma se esse mancano, soffrono anche quelle grandi. Cosa c'è di più umile nel corpo che i capelli? Ma se togli le ciglia e le sopracciglia, hai distrutto tutta la bellezza del viso e l'occhio non appare più così bello. Anche se il danno è leggero, comunque per esso è stato distrutto l'intero viso; e non solo il viso, ma anche molto della possibilità di utilizzare gli occhi<sup>57</sup>.

Da qui risulta, scrive a sua volta il nostro autore, che il mistero del corpo della Chiesa consiste appunto "nell'opera comune che lega le membra, che

---

di tutte le membra. Essa è rimasta con l'unità di un corpo comandato, mentre la cattolicità, nel senso di unità-comunione, è stata sostituita con l'universalità in senso estensivo. Cf. *Ibid.*

<sup>56</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Epist. I ad Corint.*, hom. XXX, 25.

<sup>57</sup> GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Epist. I ad Corint.*, hom. XXX, 25.

irradia da tutte e che è servita da ciascuno”<sup>58</sup>. Se san Giovanni Crisostomo parlava di un’opera propria e di una comune delle membra del corpo, come di due cose distinte, Staniloae osserva che questa distinzione si può fare solo mentalmente, perché in realtà ogni membro compie un’opera comune a favore dell’intero organismo, proprio in quanto compie la sua opera propria. E questo si spiega per il fatto che un membro compie la sua propria opera con l’aiuto dell’intero organismo, oppure perché l’intero organismo compie quest’opera per mezzo suo. Perciò tutte le membra hanno un’uguale dignità nel corpo, perché l’opera minore o maggiore che ciascun membro compie è realizzata, difatti, dall’intero organismo ed è necessaria per la costituzione e la conservazione del corpo.

### *3.4. La sinodalità ecclesiale comunione nello Spirito Santo*

Riprendendo la riflessione di san Giovanni Crisostomo sulla presenza e sull’opera dell’intero (ὅλον) in ogni membro, Staniloae scrive che questo intero, nel nostro caso, è la Chiesa, per cui è la Chiesa quella che fa sì “che ogni membro possa compiere la sua opera propria, ma di compierla così che essa sia al tempo stesso un’opera comune, un’opera della Chiesa per la Chiesa”<sup>59</sup>. La Chiesa, invece, riceve la sua unità organica dallo Spirito Santo, in quanto è lui che infonde nei fedeli i doni diversi, che appaiono quindi come doni dello Spirito e della Chiesa nella sua interezza. Se poi lo Spirito è presente integralmente in ogni membro della Chiesa, essendo la forza che li tiene uniti, allora, si può dire, che tutti sono presenti in lui come

in un “luogo” spirituale e dinamico, in cui sono radunati tutti, senza che questo “luogo” li confonda, ma unendoli come un ponte vivo e mobile tra tutti. La sua Persona divina comprende tutte le persone umane di quelli che credono, oppure è presente in tutte, dandole la forza di rimanere legate tra di loro e di crescere insieme nella conoscenza di Dio e nell’amore tra di loro<sup>60</sup>.

Essendo lo Spirito Santo questo “luogo” fluido e dinamico, in cui vivono e da cui si muovono tutti i membri della Chiesa<sup>61</sup>, significa che in lui si realizza

<sup>58</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitea”, 40.

<sup>59</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitea”, 42.

<sup>60</sup> D. STANILOAE, „Natura sinodicității”, 609-610.

<sup>61</sup> Staniloae nota con soddisfazione che quest’idea è affermata anche dal filosofo M. Buber. Parlando della comunione tra due persone credenti, che avviene “in una sfera comune, ma che supera il campo particolare di ciascuno”, egli scriveva: “L’incontro sorprendente tra due non è qualcosa di sentimentale, ma ha in esso qualcosa di ontologico. E questo elemento ontologico non è nelle due esistenze, ma tra di esse; nel dialogo tra i due c’è un Terzo, al di là degli individui, al di là del sociale, al di là del soggettivo, al di là dell’oggettivo. Lì dove si incontrano io e tu, si estende il suo regno tra i due. Questo permette il superamento dell’individualismo o di una vita sociale che distrugge le personalità, permette la fondazione di

una relazione viva tra i membri della Chiesa. Ma se lo Spirito è relazione tra due o più persone, risulta che, da solo, uno non può entrare in questo “luogo”.

Lo Spirito Santo è *Persona* tra due, è *Persona* che sostiene la relazione. Egli non è solo un medium impersonale. Forse proprio perché è *Persona* che sostiene la relazione, è *Persona* che dà vita. Poiché una persona si rinvigorisce sempre e soltanto “in relazione”. Lo Spirito Santo, in nessun caso lo si può avere in isolamento individualista<sup>62</sup>.

Se poi ogni persona tende a uscire da sé per essere in un'altra, ma senza abbandonarsi totalmente e senza confondersi con l'altra, cioè di essere “tra” sé stessa e l'altra, allora, scrive il nostro autore, lo Spirito Santo ha per eccellenza questa qualità. “Egli «che tutto compie» è per questo anche quello che compie il nostro desiderio di comunione. In lui diventiamo difatti tra noi stessi e l'altro. Egli è l'ambiente tra noi, in cui ci superiamo realmente gli uni negli altri<sup>63</sup>.”

Lo Spirito Santo ha questa qualità anzitutto nella vita interna della Santissima Trinità, dove procede continuamente dal Padre al Figlio e risplende al Padre dal Figlio nel quale riposa.

Egli non procede anche dal Figlio, perché rimane eternamente tra il Padre e il Figlio; non va oltre il Figlio, perché non ha dove andare oltre. E verso il Padre lo Spirito non può procedere dal Figlio, perché nella relazione tra essi, il Padre deve mantenere immutabilmente il posto di Padre, e il Figlio, il posto di Figlio<sup>64</sup>.

Secondo il nostro autore, dunque, proprio perché non procede anche dal Figlio, ma rimane come legame tra il Padre e il Figlio, lo Spirito riunisce gli uomini nel Figlio e, quindi, non costituisce con essi e tra di essi una comunione esterna al Figlio o alla Santissima Trinità. In questo senso si può intendere la promessa di Gesù Cristo: “dove sono riuniti due o tre nel mio nome, ivi sono io, in mezzo a loro” (*Mt* 18,20). Cristo è “in mezzo” ai due o tre, con il suo Spirito, che è come un “medium” (*milieu*) tra i fedeli. Ed

---

una comunità autentica... Solo in questa relazione si rinnova la vita dell'uomo”, M. BUBER, *Le problème de l'homme*, 113.

<sup>62</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitea”, 42. Difatti, afferma il nostro autore, è questo il motivo per cui lo Spirito Santo si dà nella Chiesa del Nuovo Testamento così come si è dato nell'Antico Testamento, cioè in vista del servizio sacerdotale della comunità. Anche i doni effusi mediante il sacramento della Confermazione sono dati in vista del sacerdozio generale. Inoltre, continua lui, Gesù Cristo, dopo la Risurrezione, ha effuso lo Spirito sugli Apostoli che si trovavano insieme (cf. *Gv* 20,28); nel giorno della Pentecoste, poi, lo Spirito è disceso sugli Apostoli che si trovavano di nuovo insieme. A loro volta, gli Apostoli hanno donato almeno in due lo Spirito a quelli che erano battezzati (cf. *Atti* 8,15). Fino ad oggi, l'olio santo con cui vengono unti quelli che ricevono lo Spirito Santo, è consacrato da più vescovi, quali rappresentanti dell'intera Chiesa. Cf. *Ibid.*, 42-43.

<sup>63</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitea”, 43.

<sup>64</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitea”, 43.

essendo “in mezzo” ai fedeli, Cristo con il suo Spirito non è in un mezzo separato dall’esistenza dei fedeli, ma appunto nel “mezzo” che li unisce, come un ponte di collegamento tra essi.

Per mezzo dello Spirito noi, essendo riuniti nel Figlio, ci troviamo in una relazione di figli nei confronti del Padre, nella relazione in cui si trova anche il Figlio nei confronti del Padre, certo non in una relazione di figli naturali del Padre, ma di figli adottivi per mezzo dello Spirito. Perché siamo riuniti sotto lo stesso adombramento dello Spirito in cui si trova anche il Figlio e per il quale il Figlio è legato al Padre. Tra di noi siamo in una relazione di fratellanza generale, avendo come Fratello centrale Gesù Cristo<sup>65</sup>.

Sul legame tra la comunione ecclesiale e la comunione trinitaria aveva scritto anche V. Lossky<sup>66</sup>, dicendo che la vita della Santissima Trinità, con la sua comunione di natura nella diversità delle persone, si estende nella comunità dei fedeli, fondandola, sostenendola e animandola con il suo amore. Anche se riconosce al teologo russo il merito di aver visto la sinodalità o la cattolicità della Chiesa edificata e sostenuta dalla Santissima Trinità, Staniloae gli rimprovera di non aver accordato allo Spirito Santo “il ruolo che gli davano i Padri della Chiesa nella fondazione e nel mantenimento della Chiesa come unità nella diversità, come relazione che lega le parti in una unità”<sup>67</sup>. Il limite di Lossky in questo senso proviene da una sua teoria, secondo cui l’unità della Chiesa è una unità di natura, e il principio di questa unità è Cristo, mentre la diversità della Chiesa è una diversità di persone, il cui principio è lo Spirito Santo. In questo modo, però, Lossky sembra sostenere che, nella Santissima Trinità, il Figlio non è una Persona ma la natura, e lo Spirito Santo non ha la natura divina, ma rappresenta in esclusività il principio personale.

Lossky è partito da una giusta intuizione quando ha costruito la sua teoria sul Figlio come rappresentante dell’unità essenziale della Trinità e come restauratore dell’unità della natura umana nella Chiesa. Egli è partito dalla dottrina del Figlio come Logos, quindi come Rivelazione della divinità, quale struttura percepibile per la comprensione. Infatti, è vero che nella Trinità il Padre è l’abisso insondabile, inaccessibile, impensabile; il Figlio è la divinità rivelata come struttura pensabile, stabile ed eterna; e lo Spirito Santo è la relazione tra il Padre insondabile e il Figlio come Rivelazione strutturale della divinità. Quindi, per una riflessione teologica, sembrava naturale concludere che il Figlio, quale struttura, è il rappresentante dell’unità, perché l’unità è sostenuta necessariamente dalla struttura<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea”, 43.

<sup>66</sup> V. LOSSKY, „Concerning the Third Mark of the Church: Catholicity”, 180-185.

<sup>67</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea”, 44.

<sup>68</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea”, 46.

Secondo Staniloae, invece, la Chiesa si realizza come unità e come diversità sia per Cristo che per lo Spirito Santo, perché questi non agiscono separatamente, ma in una perfetta unità, avendo tra di loro non solo un'unità di essere, ma anche una relazione personale.

Lo Spirito Santo non è causa di frammentazione nella Chiesa, di semplice diversificazione, non soltanto perché si comunica nell'unità del corpo di Cristo, ma perché egli stesso è principio di unità, perché egli stesso non viene in un'unità del corpo di Cristo esistente prima della sua venuta, ma perché egli stesso è forza di unificazione, ma di unificazione in comunione e, per questo, è il fattore che costituisce il corpo mistico del Signore, cioè la Chiesa. A sua volta, Cristo non è soltanto fattore d'unità indistinta nella Chiesa, poiché egli non è soltanto natura umana, ma anche Persona divina e quindi anche persona umana. Perciò non rappresenta soltanto l'unità di natura della Santissima Trinità, né una natura umana impersonale, ma anche una persona come principio distintivo. Come tale entra in relazione personale con ognuno di quelli che formano il suo corpo mistico, affermando la loro realtà personale<sup>69</sup>.

Allo Spirito Santo si deve, quindi, riconoscere un ruolo particolare nel fondare e nel mantenere la Chiesa come "unità di comunione", perché egli rappresenta per eccellenza la relazione viva tra il Padre e il Figlio, e, quindi, in lui si esprime non solo la diversità delle Persone divine, ma anche la loro unità. Infatti, scrive il nostro autore, "riposandosi" eternamente nel Figlio incarnato, dopo l'evento dell'Incarnazione lo Spirito Santo "riposa" anche sull'umanità personale di Cristo e, perciò, anche su tutti coloro che si uniscono per la fede a Cristo. Per questo "riposo" su Cristo, lo Spirito unisce i fedeli non soltanto a Cristo e tra di loro, ma anche al Padre, quali insieme-figli con Cristo. Se poi lo Spirito Santo, procedendo dal Padre e "riposandosi" nel Figlio, non va oltre questo, ciò significa che i fedeli non possono avere lo Spirito e il Cristo, in modo separato l'uno dall'altro. Di conseguenza

non si può concepire una Chiesa fuori della Santissima Trinità, come una Chiesa esclusiva di Cristo, o esclusiva dello Spirito Santo – tesi specifiche della teologia occidentale (la prima di quella cattolica, la seconda di quella protestante); ma non si può concepire neanche una Chiesa dove il Figlio e lo Spirito Santo opererebbero simultaneamente, ma separatamente. In questo senso il Figlio rappresenterebbe la natura una della Trinità e quindi realizzerebbe l'unità della natura umana, mentre lo Spirito rappresenterebbe la diversità personale dalla Trinità, e quindi realizzerebbe la diversità delle persone umane nella Chiesa<sup>70</sup>.

D'altra parte, continua Staniloae, affermando che il Figlio è la struttura unitaria ed eterna nella Trinità, Lossky non ha preso in considerazione il

---

<sup>69</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea”, 45.

<sup>70</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea”, 46.



fatto che il Logos divino non è un “tutto” indistinto, ma la sua unità è nello stesso tempo “una pienezza di sensi e, come tale, la struttura che egli crea secondo la sua immagine è anch’essa un’unità completa di sensi”<sup>71</sup>, per cui egli non realizza la Chiesa solo come una struttura indistinta, ma anche come una struttura che non cancella la diversità dei sensi, degli elementi e delle persone che comprende. Per questo motivo, ogni entità creata partecipa alla “Ragione” universale, che corrisponde al Logos divino, e in questa qualità nessuna è autosufficiente, nessuna è completa in sé stessa, ma è complementare alle altre. Ognuna è universale, ma in potenza, “dovendo diventare universale in atto, soltanto nell’ambiente e nella comunione con tutte le altre, senza cessare di rimanere sé stessa”<sup>72</sup>. Perciò, nella Chiesa, la sinodalità o la cattolicità non può essere compresa come pienezza esistente in ogni membro, se non in collegamento con l’intero.

Secondo Staniloae, dunque, lo Spirito Santo attualizza e ristabilisce, con la sua “fluidità” divina, l’unità indebolita tra gli elementi della struttura creata, una unità però che non li confonde, proprio perché essa viene ristabilita nel Logos incarnato, cioè nella struttura divina in cui sono compresi senza confusione tutti gli elementi e i sensi dell’universo. Inoltre, se la Chiesa viene vista come un organismo vivo, mantenuto in unità dallo Spirito Santo, inteso appunto come relazione interpersonale tra i membri della Chiesa, come fluido personale che scorrendo dal Cristo Capo lega le membra tra di loro e con il Capo, risulta l’impossibilità di esercitare una funzione o un dono nella Chiesa, fuori della relazione con tutta la comunità ecclesiale.

Quelli che celebrano i sacramenti nella Chiesa li celebrano in relazione con la comunità, con la quale sono legati per mezzo dello Spirito Santo. Quelli che approfondiscono la verità, lo fanno in relazione con la comunità ecclesiale, con la quale sono legati per mezzo dello Spirito Santo. Lo Spirito concepito come relazione tra tutti i fedeli e tutti i ministeri rende impossibile l’individualismo su scala generale o l’esclusivismo gerarchico, rende impossibile la tesi di una infallibilità “ex sese, non ex consensu ecclesiae”. Nessun fedele è per sé stesso nella Chiesa, né esercita qualche dono da solo<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitea”, 46.

<sup>72</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitea”, 46.

<sup>73</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitea”, 47. Applicando poi questa riflessione alla dottrina cattolica del primato papale, Staniloae scrive che nella Chiesa non si può concepire l’esistenza di un altro capo al di fuori di Cristo, perché ciò farebbe di essa un organismo autonomo da Cristo: “L’ammissione di un capo della Chiesa, simile a Cristo, come sostituto di Cristo, significherebbe che questo capo sarebbe posto fuori dal regime di intercondizionamento delle membra, che sarebbe considerato come dante soltanto da sé al Corpo di Cristo e non ricevente niente da esso. E questa situazione si pretende nei confronti del Papa, quando gli viene attribuita l’infallibilità «ex sese, non ex consensu Ecclesiae». Ma

Infine, non è necessario concepire lo Spirito Santo in modo unilaterale, come principio della diversità in contrapposizione con il principio cristologico dell'unità, perché lo Spirito stesso è "principio della diversità nell'unità, della diversità sinodale, dell'unità della comunione"<sup>74</sup>. Oltre a questo, non si può negare che, in principio, lo Spirito Santo è anche un fattore di ordine nella Chiesa, soltanto che l'ordine ecclesiale operato dallo Spirito non è un ordine di uniformità, ma l'ordine sinfonico, l'ordine nella libertà e nell'amore, l'ordine sinodale, l'ordine della fraternità, l'ordine che non soffoca le manifestazioni di originalità che sorgono proprio dallo Spirito, ma l'ordine in cui esse si trovano in un'armoniosa correlazione, in un ascolto reciproco, perché questo è obbedire allo Spirito Santo<sup>75</sup>.

### Conclusione

Per quanto riguarda il *fondamento* della sinodalità ecclesiale, Staniloae afferma che essa ha un doppio fondamento, *naturale* e *teologico*, e che si manifesta come *comunione* nello Spirito Santo. Il *fondamento naturale* della sinodalità ecclesiale consiste nel fatto che l'umanità è stata creata come un «intero» identico quanto all'essere, ma diverso quanto alle persone che lo costituiscono. Il *fondamento teologico* della sinodalità ecclesiale risulta dal dogma della Santissima Trinità e dalla creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio. Per quanto riguarda *il dogma della Santissima Trinità*, il nostro autore ha rilevato che la professione di questo mistero di fede *conferma* la sussistenza e il compimento delle persone umane nella comunione trinitaria, in quanto la Trinità rappresenta il *fondamento*, la *forza* e il *modello* della comunione tra gli uomini. La contemplazione del mistero trinitario *stimola* poi la riflessione e la crescita degli uomini nella comunione divina, perché questa è una comunione perfetta tra persone distinte che si mettono reciprocamente in luce l'una l'altra, che si donano interamente l'una all'altra, che non considerano l'altra come un oggetto.

Passando poi alla descrizione della *natura della sinodalità ecclesiale*, il nostro autore sottolinea, anzitutto, che questa rappresenta la piena attua-

---

questo è impossibile. Ciò significherebbe elevare un uomo al grado della Divinità, significherebbe una sua identificazione con Cristo, o piuttosto uno sdoppiamento di Cristo", *Ibid.*

<sup>74</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea”, 48.

<sup>75</sup> D. STANILOAE, „Sfântul Duh și sobornicitatea”, 48.

lizzazione in Cristo e nella Chiesa della sinodalità naturale, cioè del «sano equilibrio» tra l'unità della natura umana e la diversità delle persone, equilibrio che è stato «indebolito» dal peccato. *L'Incarnazione del Figlio di Dio* e *l'istituzione della Chiesa* non hanno cancellato infatti l'ordine della creazione, ma proprio questi eventi hanno offerto agli uomini la capacità di sviluppare al massimo il loro carattere personale, perché, per mezzo dello Spirito Santo, si è creata tra essi un'unità organica, in cui ognuno compie la sua missione in armonia con gli altri per il bene dell'intero corpo della Chiesa.

L'unità organica e sinfonica della Chiesa corpo mistico di Cristo è quindi il *frutto dello Spirito Santo*. Lo Spirito, infatti, effondendo i suoi doni nei membri della Chiesa, realizza la comunione tra questi e crea in ciascuno la coscienza dell'appartenenza agli altri, nel senso che ogni membro della Chiesa è cosciente del fatto, che il dono ricevuto dallo Spirito Santo è per il bene dell'intero corpo della Chiesa, e per farlo fruttificare ha bisogno dei doni ricevuti dagli altri membri. In questa prospettiva si parla di un *«pensare comune»*, cioè di una perfetta comprensione tra i membri della Chiesa in Cristo. Ciò non significa però una loro uniformizzazione. Segno di questa unità nella diversità è l'effusione dello Spirito Santo sotto forma di lingue di fuoco nel giorno della Pentecoste. Di conseguenza, grazie alla presenza dello Spirito Santo in ogni membro, la Chiesa è «cattolica», mentre per la varietà dei doni complementari dello Spirito, la Chiesa è un intero armonico e ben ordinato. Perciò, la sinodalità ecclesiale è un'*espressione dell'unità organica* del Corpo mistico di Cristo e si manifesta come *comunione nello Spirito Santo*.