



Zoltán József Bara

Universitatea Babeş-Bolyai Cluj-Napoca, România | Facultatea de Teologie Romano-Catolică | Departamentul de Teologie Romano-Catolică Pastorală, Alba Iulia | Babeş-Bolyai University Cluj-Napoca, Romania | Faculty of Roman Catholic Theology | Department of Roman Catholic Pastoral Theology in Alba Iulia

ORCID: 0000-0002-1254-8458, e-mail: barazoli@gmail.com, zoltan.bara@ubbcluj.ro

LA SANTISSIMA TRINITÀ COME FONTE E MODELLO DI SINODALITÀ DELLA CHIESA SECONDO DUMITRU STĂNILOAE

Riassunto

Attraverso la sua opera che manifesta una teologia confessionale, centrata sul mistero di Cristo, Dio-Uomo, in cui afferma un cristianesimo cosmico e in cui è molto presente l'attuale Esicasta, Stăniloae è rappresentativo della tradizione teologica romena. Ha sviluppato un'importante teologia dell'amore che trova le sue radici profonde nel mistero trinitario, struttura dell'amore supremo. In questa prospettiva, il mondo è visto come un dono di Dio alla Chiesa come comunione d'amore immersa nelle relazioni e nell'infinito amore trinitario. La Regola conciliare non è considerata come una possibile forma di governo della Chiesa, ma come un principio fondamentale che si rifà alla tradizione apostolica e si radica in ciò che la teologia può insegnare profondamente sulla natura della Chiesa: la sua vita nella immagine della stessa vita trinitaria, la comunione dei santi in Cristo per opera dello Spirito Santo. Nel suo pensiero, fondamento, forza e modello della sinodalità ecclesiale è la Santissima Trinità.

Parole chiave: ecclesiologia ortodossa, unità organica del corpo mistico di Cristo, sinodalità ecclesiale, cattolicità sinodale, Santissima Trinità

Abstract

THE MOST HOLY TRINITY AS THE SOURCE AND MODEL OF SYNODALITY OF THE CHURCH ACCORDING TO DUMITRU STĂNILOAE

Through his work which manifests a confessional theology, centred on the mystery of Christ, God-Man, in which he affirms a cosmic Christianity and in which the current Hesychast is much present, Stăniloae is a representative of the Romanian theological tradition. He developed an important theology of love which finds its deep roots in the Trinitarian mystery, the structure of supreme love. From this perspective the world is seen as a gift of God to the Church as a communion of love immersed in relationships and in the infinite Trinitarian love. The conciliar rule is not considered as a possible form of government for the Church, but as a basic principle which traces itself back to the apostolic tradition and is rooted in what the theology can teach deeply on the nature of the Church: its life in the image of the Trinitarian life itself, the communion of saints in Christ through the work of the Holy Spirit. In his thought, the foundation, the strength and the model of the ecclesial synodality is the Most Holy Trinity.

Keywords: Orthodox ecclesiology, organic unity of the mystical body of Christ, ecclesial synodality, synodal Catholicity, Most Holy Trinity

Streszczenie

TRÓJCA ŚWIĘTA JAKO ŹRÓDŁO I WZÓR SYNODALNOŚCI KOŚCIOŁA WEDŁUG DUMITRU STĂNILOAE

Stăniloae reprezentuje rumuńską tradycję teologiczną poprzez swoją pracę, w której manifestuje teologię wyznaniową, skupioną na tajemnicy Chrystusa, Boga–Człowieka, w której afirmuje kosmiczne chrześcijaństwo i w której obecny jest hesychast. Wypracował ważną teologię miłości, która ma swoje głębokie korzenie w tajemnicy trynitarnej, strukturze najwyższej miłości. Z tej perspektywy świat jest postrzegany jako dar Boga dla Kościoła, jako komunია miłości zanurzona w relacjach i nieskończonej miłości trynitarnej. Reguła soborowa nie jest uważana za możliwą formę rządzenia Kościołem, ale za podstawową zasadę, która wywodzi się z tradycji apostoelskiej i jest zakorzeniona w tym, co teologia naucza o naturze Kościoła: jego życiu w obrazie samego życia trynitarne, obcowania świętych w Chrystusie za sprawą Ducha Świętego. W jego myśleniu fundamentem, siłą i wzorem synodalności kościelnej jest Trójca Przenajświętsza.

Słowa kluczowe: eklezjologia prawosławna, organiczna jedność mistycznego ciała Chrystusa, synodalność kościelna, katolicyzm synodalny, Trójca Przenajświętsza

Introduzione

Il concetto di comunione sta “nel cuore dell’autoconoscenza della Chiesa”, in quanto mistero dell’unione personale di ogni uomo con la Trinità divina e con gli altri uomini, iniziata dalla fede, e orientata alla pienezza escatologica nella Chiesa celeste, per quanto sia già incoativamente una realtà nella Chiesa sulla terra¹. Tale concetto di Chiesa come *koinonia* “ha assunto un’importanza centrale nella ricerca ecumenica di una comune comprensione della vita e dell’unità della Chiesa², e diventa una sfida concreta per ogni comunità ecclesiale, come scriveva San Giovanni Paolo II, in preparazione al Giubileo del 2000: “«Fare della Chiesa la casa e la scuola della comunione»: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo”³. È stato significativo allora, che negli anni di passaggio tra i due millenni sia stato delineato e presentato prima a San Giovanni Paolo II e poi a Benedetto XVI un progetto per un sinodo permanente che fosse accanto al vescovo di Roma, per accompagnarlo nel suo ministero petrino di sollecitudine per tutte le Chiese. Questo progetto venne elaborato da alcuni tra i più grandi teologi ed ecclesiologi e fu portato all’attenzione dei due papi con grande speranza. È così che il sinodo era pensato e desiderato, quale rinnovamento della forma di governo della Chiesa. Il documento di Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese *The Church. Towards a Common Vision* sottolinea che “sotto la guida dello Spirito Santo, tutta la Chiesa è sinodale/conciliare, a tutti i livelli della vita ecclesiale: locale, regionale e universale. La sinodalità o conciliarità riflette il mistero della vita trinitaria di Dio, e le strutture della Chiesa la esprimono al fine di realizzare la vita della comunità come comunione”⁴.

Anche nell’ambito delle Chiese sorelle come pure tra le altre comunità ecclesiali il discorso della comunione e sinodalità è sempre altrettanto vivo. Infatti, così vediamo e leggiamo nel messaggio al mondo del Santo e Grande concilio della Chiesa Ortodossa, riunito a Creta dal 18 al 26 giugno 2016: “La Chiesa una, santa, cattolica e apostolica costituisce una comunione divino-umana, anticipazione ed esperienza delle realtà ultime (eschaton) nella santa eucaristia”: Lo stesso Concilio voleva essere un’espressione di questa comunione tra le Chiese ortodosse, come disse per altro anche il Patriarca Bartolomeo nel discorso augurale: “L’istituzione sinodale è il vincolo visibile di comunione

1 Giovanni Paolo II, *Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti d’America* 16-IX-1987, no. 1: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X, 3 (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987), 553.

2 Commissione fede e costituzione del Consiglio Ecumenico delle chiese, *La Chiesa, verso una visione comune* (Ginevra 7 marzo 2013), no. 13, accesso 19.12.2019, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-occidentale/dialoghi-multilaterali/dialogo/commissione-fede-e-costituzione/2013-the-church--towards-a-common-vision.html>.

3 Giovanni Paolo II, “Lettera apostolica «Novo millennio ineunte»” (6.1.2001), no. 43, *Acta Apostolicae Sedis* (prossimo AAS) 93 (2001): 297.

4 Commissione fede e costituzione, *La Chiesa*, no. 53.

tra le Chiese locali, a livello sia regionale sia globale”⁵. Pure, il documento preparato dalla Commissione di dialogo luterana-cattolica per la Commemorazione comune della Riforma del 2017, ha per titolo: “Dal conflitto alla comunione”.

Papa Francesco, in modo autorevole e con grande frequenza, parla della necessità di vivere la sinodalità nella Chiesa di oggi. Il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio⁶. Per Papa Francesco la sinodalità esprime infatti la figura di Chiesa che scaturisce dal Vangelo di Gesù e che è chiamata a incarnarsi oggi nella storia, in fedeltà creativa alla Tradizione. È dimensione costitutiva della Chiesa. Il termine *sinodalità* significa *camminare insieme*⁷ e indica il cammino del popolo di Dio, ma anche il suo radunarsi in assemblea in ascolto reciproco e dello Spirito Santo o intorno all’Eucaristia. A suo avviso, vivere e instaurare la sinodalità nella Chiesa non è solo l’urgenza maggiore, ma proprio dalla pratica della sinodalità dipende *il futuro della Chiesa*. Il termine *sinodalità* raramente era presente nel linguaggio ecclesiale cattolico occidentale. E quando si evocava la sinodalità, lo si faceva in riferimento alle istituzioni delle Chiese orientali-ortodosse, indicando con il termine “sinodo-sinodalità” la loro forma di governo. Il Papa ha cominciato a usare il termine “sinodo-sinodalità” con un significato molto più esteso: sinodo è un processo, è una modalità di vivere la Chiesa; sinodo è il cammino ecclesiale che tutti devono fare insieme, perché i cristiani sono compagni di viaggio, “sinodali”; sinodo è l’espressione della fraternità dei battezzati e delle battezzate; sinodo è la forma più visibile della comunione; sinodo è anche liturgia, essendo un atto di un’assemblea santa, sacramentale, cioè la sinodalità è uno stile di vita ecclesiale, un processo simbolico, perché tutti i battezzati, inclusa la gerarchia la vivono insieme, un processo pericoretico, perché si nutre della circolarità tra tutte le componenti della Chiesa. La sinodalità richiede obbedienza al Vangelo, appartenenza ecclesiale, formazione continua, disponibilità al mutamento e alla creatività. “Sinodo”, *camminare insieme* (...) è un concetto facile da esprimere a parole, ma non così facile da mettere in pratica”, ha ricordato Papa Francesco⁸. L’intera assemblea, e al suo interno ciascuno

5 *Enciclica del santo e grande sinodo della chiesa ortodossa*, Creta 2016, accesso 20.12.2019, http://www.ortodossia.it/w/index.php?option=com_content&view=article&id=2301:enciclica-del-santo-e-grande-sino&lang=it. Dimitrios Keramidias, “La sinodalità nella Chiesa Ortodossa all’indomani del concilio di Creta. Prospettive e questioni aperte”, *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica* 1, 20 (2017): 161–178.

6 Commissione Teologica Internazionale, “La sinodalità nella vita e nella missione della chiesa”, 17 ottobre 2015, AAS 107 (2015): 1139. Meritano attenzione le parole di Papa Francesco pronunciate sabato 17 ottobre 2015, durante la commemorazione del 50° anniversario del Sinodo dei Vescovi: “Proprio il cammino della *sinodalità* è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio”. *L’Osservatore Romano* (domenica 18 ottobre 2015): 4.

7 Infatti, anche il “motto” per la visita del papa Francesco in Romania nel 2019 si intitolava così: “Camminiamo insieme”.

8 San Giovanni Crisostomo, *Exp. in Psalm.* 149, 1: PG 55, 493 (*Ἐκκλησία συνόδου ἐστὶν ὄνομα*). Cf. Francesco, “Discorso in occasione della Commemorazione del 50.mo anniversario dell’Istituzione del Sinodo dei Vescovi”, AAS 107 (2015): 1142. *L’Osservatore Romano* (domenica 18 ottobre 2015), 4. Nella commemorazione del 50° anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi veniva ribadito quanto già affermato da San Giovanni Paolo II nel 1983 e cioè che “il sinodo è uno dei luoghi di interpretazione e di applicazione delle riforme volute dal concilio”. Christoph Card. Schönborn, “Torniamo a Gerusalemme”, *L’Osservatore Romano* (domenica 18 ottobre 2015): 7. Tutto il testo: Nel 50° anniversario del Sinodo dei Vescovi: *Introduzione* (Lorenzo Card. Baldisseri),

e ciascuna con l'ascolto e la parola, sono capaci di mostrare *l'accordo con tutta la Chiesa* (Atti, 15,22). Per il Papa la sinodalità esprime infatti la figura di Chiesa che scaturisce dal Vangelo di Gesù e che è chiamata a incarnarsi oggi nella storia, in fedeltà creativa alla Tradizione. San Giovanni Crisostomo, ad esempio, scrive che Chiesa è “nome che sta per cammino insieme (*σύννοδος*)”. La Chiesa infatti – spiega Crisostomo – è l'assemblea convocata per rendere grazie e lode a Dio come un coro, una realtà armonica dove tutto si tiene (*σύστημα*), poiché coloro che la compongono, mediante le loro reciproche e ordinate relazioni, convergono nell'*ἀγάπη* e nella *ὁμονοία* (nel medesimo sentire)⁹.

Perciò, occorre affermare innanzitutto e sempre che la sinodalità può solo essere un cammino fatto insieme dai cristiani, sotto la guida dello Spirito Santo promesso dal Signore Gesù Cristo alla sua Chiesa. Il sinodo è un evento in cui è lo Spirito ad avere il primato e ad agire, oppure non è un sinodo della Chiesa, ma solo un'adunanza, un'assemblea, un'istituzione sociale. Detto altrimenti, deve trattarsi di un predisporre tutto affinché lo Spirito Santo possa portare a termine il lavoro iniziato. La sinodalità non si esaurisce perciò in un evento celebrato (un sinodo) ma deve apparire quale stile quotidiano della Chiesa. La sinodalità non è un semplice mezzo ma appartiene al modo di essere della Chiesa, alla sua natura: *camminare insieme*, pastori e popolo di Dio, nel pellegrinare che la Chiesa tutta compie verso il Regno. *Ex concordantia subsistit ecclesia*: la Chiesa sussiste a partire dall'accordo, dalla concordia – tra tutte le sue membra¹⁰.

Avviare processi sinodali nella Chiesa è non solo urgente ma anche decisivo, per impedire una situazione di comunità cristiane sfilacciate che non sentono più la comunione nella Chiesa locale e nella Chiesa cattolica, universale. Dobbiamo ammettere con umiltà e responsabilità, *che non siamo del tutto pronti a tale comprensione della sinodalità*, e proprio per questo da un lato dobbiamo riconoscere un ritardo della riflessione teologica

Relazione commemorativa (Christoph Card. Schönborn), *Comunicazioni* (17 ottobre 2015): interventi in rappresentanza dei cinque continenti. *L'Osservatore Romano* (domenica 18 ottobre 2015): 4–7, accesso 12.12.2019, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/17/0795/01758.html>.

9 “Quello che il Signore ci chiede, in un certo senso, è già tutto contenuto nella parola Sinodo. Camminare insieme – laici, pastori, vescovo di Roma.” Il riferimento è al popolo di Dio, santo in ragione dell'unzione dello Spirito e infallibile *in credendo*. Una Chiesa sinodale, afferma il Papa, è una Chiesa dell'ascolto e il Sinodo è il punto di convergenza del dinamismo dell'ascolto, che deve essere sviluppato a tutti i livelli della Chiesa e che ha il suo culmine nel vescovo di Roma. «Chiesa e sinodo sono sinonimi»: ricordando questa espressione di san Giovanni Crisostomo, il Papa ha rilanciato la sinodalità “come dimensione costitutiva della Chiesa”, *L'Osservatore Romano* (domenica 18 ottobre 2015): 4; Zoltán Bara, *A világi krisztushívők státusának teológiája Aranyszájú Szent János műveiben* (Cluj-Napoca: University Press Cluj-Napoca 2011), 208.

10 Francesco, Discorso pronunciato sabato 17 ottobre, durante la commemorazione del cinquantesimo anniversario del Sinodo dei Vescovi, “Mentre è in pieno svolgimento l'Assemblea generale ordinaria”, *L'Osservatore Romano* (domenica 18 ottobre 2016): 4–5. Per un'analisi più ampia: Luc Forestier, “Le pape François et la synodalité. Evangelii gaudium, nouvelle étape dans la réception de Vatican II”, *Nouvelle Revue Théologique* 137, 4 (2015): 597–614; Günther Gassmann, “La sinodalità e il cammino ecumenico delle Chiese”, Associazione Teologica Italiana, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi* (Milano: Edizioni Glossa, 2007), 129–162; Piero Coda, “Coscienza sinodale del popolo di Dio. Rinnovamento a cinquant'anni dal concilio Vaticano II”, *Il Regno* 59 (2014): 429–434; Dario Vitali, *Verso la sinodalità*, Comunità di Bose (Magnago Edizioni Qiqajon, 2014): 40–44; Enzo Bianchi, “Il futuro della chiesa è nella sinodalità”, *Vita Pastorale* 5 (6 maggio 2019), accesso 15.12.2019, <https://www.alzogliocchiversoilcielo.com/2019/05/enzo-bianchi-il-futuro-della-chiesa-e.html>.

in merito, dall'altro dobbiamo confessare una reale difficoltà ad approdare a questa nuova comprensione indicata da Papa Francesco.

Per comprendere meglio la sinodalità ed il processo sinodale, forse dobbiamo vedere come si presenta questo concetto nelle Chiese ortodosse, dove i sinodi sono della massima importanza. Esistono a diversi livelli e in diverse forme. In gradi diversi essi esprimono, in maniera palpabile in quanto eventi, l'ecclesiologia pneumatologica ed eucaristica della Chiesa orientale. Nell'ortodossia, le decisioni dei sinodi devono coincidere con la coscienza di fede delle varie comunità ecclesiali (diocesi, regioni, grande sinodo di tutte le Chiese), e pertanto sono da essa confermate o respinte, aprendo a nuovi temi quale *il rapporto tra magistero dei vescovi, sensus fidelium e recezione*¹¹.

Gli autori ortodossi oggi più studiati in tema di sinodalità secondo Montan¹² sono: Alekszej Sztyepanovics Khomjakov (1804–1860)¹³, Sergej Nikolaevič Bulgakov (1871–1944)¹⁴,

-
- 11 Emmanuel Lanne, “Sinodo della Chiesa ortodossa”, in: *Dizionario del concilio ecumenico Vaticano II* (Roma: UNEDI, 1969), coll. 1837–1850; Pospelovskij, Dimitri, Schulz, Günter, Cypin, Vladislav, Hervé, Legrand, Mainardi, Adalberto, *Il concilio di Mosca*, Comunità di Bose (Magnano: Edizioni Qiqajon, 2004), in particolare i contributi di Michel Stavrou, 329–366, e Hervé Legrand, 367–394. Cf. anche: Michel Dortel-Claudot, “L'éveque et la synodalité dans le nouveau Code de Droit canonique”, *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984): 641–657; Jaime Fontbona i Misse, *Comunion y sinodalidad. La ecclesiologia eucaristica después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard*, Collectanea Sant Pacià 52, Facultat de Teologia de Catalunya (Barcelona: eds. Herder, 1995); Ștefan Lupu, *La sinodalità e/o conciliarità, espressione dell'unità e della cattolicità della Chiesa in Dumitru Stăniloae (1903–1993)* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999); Petr Žurek, *Indagine sulla sinodalità. La riflessione cattolica dopo il concilio Vaticano II con alcuni risvolti ecumenici* (dissertatio ad doctoratum) (Roma: Pontificia Università Lateranense, 2002).
- 12 Agostino Montan, *Il ministero episcopale nella comunione ecclesiale* (Corso 10472, Sussidio ad uso degli studenti, Roma: Pontificia Università Lateranense, 2016), 124. Gerardo Cioffari, *La sobornost' nella teologia russa. La visione della Chiesa negli scrittori ecclesiastici della prima metà del XIX secolo* (Roma: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1978). *Nicolaus* 5 (*Id.*, Bari: Istituto di teologia ecumenico-patristica, 1997): 259–324; Luigi Peano, *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo* (Brescia: Morcelliana, 1964); Janusz Bujak, *Il ministero ordinato, la collegialità/conciliarità e il primato del vescovo di Roma nei documenti della Commissione mista internazionale del dialogo cattolico-ortodosso* (Roma: Dissertatio ad lauream. Facultas Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1999).
- 13 È considerato il padre del concetto di *sobornost'* ed è colui che lo ha meglio delineato. Gerardo Cioffari, “A.S. Khomijakof e l'itinerario filosofico della Sobornost'”, *Nicolaus* 6 (1978): 87–127; Christoph Ernst Suttner, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A.S. Khomijakof*, Das östliche Christentum. Neue Folge 20 (Würzburg: Augustinus-Verlag, 1967).
- 14 Sergei Nikolaevich Bulgakov, *L'ortodoxie* (Lausanne: L'Âge d'Homme, 1970), versione romena *Ortodoxia*, trad. in romeno di Nicolae Grosu (București: Editura Paideia, 2018). Bulgakov, in un intervento alla conferenza di Fede e costituzione del 1927 affermava: “La teologia russa esprime l'essenza fondamentale dell'unità della Chiesa nel termine *sobornost'* per il quale non esiste equivalente in nessun'altra lingua”. *Sobornost'* esprime la collaborazione amorosa dei fedeli e della gerarchia nella loro vita, nella loro fede e nel loro culto; corrisponde alla collegialità di tutti i membri della Chiesa. Gerald O'Collins, Edward G. Farrugia, “Sobornost'”, in: *Dizionario sintetico di teologia* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995), 349.

Georgij Vasilievič Florovskij (1893–1979), Nikolai Nikolaievich Afanasiev (1893–1966)¹⁵, Ioannis Zizioulas, Pavel Nikolaevič Evdokimov (1901–1970)¹⁶.

La teologia cattolica occidentale è, oggi, molto attenta alle elaborazioni dei teologi ortodossi in tema di sinodalità, siano essi greco-bizantini o russi. In effetti, a tutti i livelli della vita ecclesiale l'ortodossia appare come sinodale, conciliare, o – se la parola non si prestasse ad interpretazioni ambigue – collegiale¹⁷. Non deve sorprendere il fatto che dopo il sec. VIII la Chiesa ortodossa non abbia più accettato un nuovo concilio ecumenico. La conciliarità è di fatto praticata nelle Chiese ortodosse, anche se la figura giuridica di questa conciliarità a tutti i livelli della vita della Chiesa appare, secondo i tempi, i luoghi e le persone, un po' imprecisa e fluttuante. Il can. 34 delle Costituzioni degli Apostoli gode nel pensiero ortodosso un ruolo di primaria importanza, per fondare il principio della collegialità¹⁸. Il regime conciliare non è considerato come una delle possibili forme di governo della Chiesa, ma come il principio di base che risale alla tradizione apostolica ed è radicato in ciò che la teologia può insegnare di più profondo sulla natura della Chiesa: la sua vita ad immagine della vita trinitaria stessa, la comunione dei santi in Cristo per opera dello Spirito Santo¹⁹.

-
- 15 Afanasiev ha assorbito nella *koinonia* eucaristica la grande intuizione della *sobornost* dei pensatori slavofili. Al seguito del teologo russo dell'Ottocento A. Khomjakov, egli sottolinea che la cattolicità della Chiesa è prima di tutto qualitativa. Ciascuna Chiesa locale riceve la cattolicità dal Cristo ma la Chiesa intera non ha più pienezza di ciascuna Chiesa locale. Osservatore al concilio Vaticano II, fu il solo autore non cattolico la cui opera venne citata in concilio. Secondo Afanasiev il mistero della Chiesa si realizza pienamente nella comunità locale riunita attorno al calice eucaristico; esiste una pluralità di manifestazioni della Chiesa di Dio, sempre identica a sé stessa nelle diverse sinassi eucaristiche.
- 16 Pavel Nikolajevič Evdokimov, *L'ortodossia* (Bologna: Dehoniane, 1981), con un'importante introduzione di Emmanuel Lanne.
- 17 Emmanuel Lanne, "Sinodo della Chiesa ortodossa", in: *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, col. 1842. Scrive Lanne: Dall'ultimo secolo i teologi della scuola slavofila hanno insistito molto su questa conciliarità della vita della loro Chiesa, ponendo l'accento sul fatto che le decisioni prese collegialmente dovevano essere accettate poi dall'insieme della Chiesa è nota la teoria della *sobornost*, che in A.S. Khomjakov (1804–1860) ha trovato il suo primo e principale teorico. Anche Olivier Clément, *Rome autrement. Une réflexion orthodoxe sur la papauté* (Paris: Desclée de Brouwer, 1997), vers. It. *Roma diversamente. Un ortodosso di fronte al papato*, edizione italiana a cura di Aldino Cazzago (Milano: Jaca Book, 1998): 63–77.
- 18 Congar, Yves, "La conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècle", *Istina* 6 (1959): 187–236; Anche Id., *Le Concile et les Conciles* (Paris: Chevetogne, 1960): vers. it. *Il concilio e i concili, Contributo alla storia dalla vita conciliare della Chiesa* (Roma: Edizioni Paoline, 1961): qui 428–439. Il canone è stato a lungo commentato dagli autori ortodossi. Nella sua apparente chiarezza il canone indica: che c'è un primo tra i vescovi, al quale gli altri debbono riferirsi per gli affari che superano la giurisdizione del proprio territorio; che tuttavia questo primo tra i vescovi non può agire senza il consenso degli altri. Per ogni questione che interessi parecchie Chiese particolari di una stessa nazione, la decisione deve dunque essere collegiale, sinodale. Il frammento finale del canone ("così regnerà la concordia e Dio sarà glorificato mediante Cristo nello Spirito Santo"), sembra porre un vincolo tra la concordia che deve esistere tra i vescovi e la glorificazione di Dio nella Trinità.
- 19 "Chiesa Ortodossa Russa, I rapporti con le altre confessioni. Principi basilari dell'atteggiamento della Chiesa ortodossa russa verso le altre confessioni cristiane", *Il Regno* 46 (2001): 188–195. Il regime sinodale permanente che si ritrova ai diversi livelli della vita della Chiesa d'Oriente ha un'altra caratteristica, quella di manifestare in modo continuo il carattere collegiale dell'esercizio del ministero episcopale. È un modo diverso, commenta Lanne, di considerare la Chiesa fondata sulla fede e sull'amore.

1. Il pensare comune come sinodalità ecclesiale

In questo lavoro mi sono proposto come una riflessione teologica un – *audietur et altera pars* – cioè, il presentare il concetto della sinodalità ortodossa romena, forse meno conosciuta nel pensiero di Dumitru Stăniloae, il più famoso teologo ortodosso romeno del 20.mo secolo²⁰.

Nel suo pensiero, la natura della sinodalità ecclesiale sta alla base del legame di comunione, quale 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, il Logos divino ha iniziato la ricapitolazione in sé di tutte le creature divise a causa del peccato. Secondo i Padri Orientali, 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, Stăniloae 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 corpo²¹.

La riflessione di Stăniloae 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

20 Dumitru Stăniloae (1903–1993), dopo aver studiato a Cernăuți, Atene, e a Monaco, Berlino e Parigi, questo sacerdote romeno, professore di teologia all'Università di Sibiu e poi di București, ha sopportato dal 1958 al 1963 il carcere e i campi di concentramento del regime comunista. Per la sua opera che manifesta una teologia confesante, centrata sul mistero del Cristo, Dio-Uomo, in cui si afferma un cristianesimo cosmico e in cui la corrente esicasta è molto presente, egli è rappresentativo della tradizione teologica romena. Ha sviluppato un'importante teologia dell'amore che trova le sue radici più profonde nel mistero trinitario, la struttura dell'amore supremo. In quest'ottica il mondo è visto come un dono di Dio e la Chiesa come una comunione d'amore immersa nelle relazioni e nell'infinito amore trinitario. Applica all'antropologia la distinzione palamita in Dio dell'essenza e delle energie. Ogni persona è un segreto inaccessibile che si rivela nella grazia dell'amore. L'umanità trova la sua piena realizzazione nella comunione col Cristo: La comunione fra le persone umane muore quando non trova la propria fonte e il proprio fondamento in Dio persona infinita o piuttosto unità infinita delle persone divine. Non si può avere la rivelazione dell'altro come profondità che sgorga, come fonte di una vita senza limiti, se non quando lo Spirito non ci mostra l'altro in Dio, nel mistero del Dio personale che si rivela. La sola persona da cui sgorgano incessantemente la vita e la luce è quella di Cristo. Dumitru Stăniloae, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit* (Paris: Desclée de Brouwer, 1981), 103–104; Michele Stavrou, “Teologia cristiana ortodossa”, in: *Dizionario del sapere storico-religioso del novecento*, a cura di Alberto Melloni, vol. 2 (Bologna: Il Mulino, 2010), 1514.

21 “În Biserică se realizează în planul gândirii o unitate asemenea unității dintre mădulele unui trup sănătos, în care mădulele nu se luptă între ele și fiecare își poate împlini deplin funcția sa spre sănătatea întregului trup”. Dumitru Stăniloae, “Natura sinodicității”, *Studii Teologice* 9–10, 29 (1977): 607. *La traduzione dei testi di Stăniloae è stata fatta completamente da me, e quindi mi assumo la responsabilità della sue esattezza.*

di doni, ma un solo Spirito» (1 Cor 12,4)²². Lo stesso tema viene poi analizzato nell'opera dei Padri della Chiesa, in particolare, in quella dei Padri Cappadoci²³. 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 dello Spirito Santo nel giorno della Pentecoste, quando tutti i presenti comprendevano nelle loro lingue il discorso degli Apostoli²⁴. Rifacendosi al discorso dei Padri Cappadoci 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. La *sinodalità ecclesiale perciò si presenta come un pensare comune*. 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 Cristo²⁵. 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, 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

22 Affinché “non vi fosse disunione nel corpo, ma le membra cooperassero al bene vicendevole” (1 Cor 12,25).

23 Questo argomento è stato analizzato da Stăniloae nel suo studio “Sfîntul Duh și sobornicitatea Bisericii, extrase din raportul unui observator ortodox la conciliul al II-lea de la Vatican”, *Ortodoxia* 1, 19 (1967): 32–47. 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 Stăniloae, 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.

24 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. San Gregorio di Nazianzo, *In Pentecostem*, Hom. XVI, 448.

25 “Tocmai prin aceasta ia ființă Biserica: prin nașterea unei gândiri comune unitare între cei ce vin la credință și între Apostoli, datorită faptului că această gândire comună înseamnă totodată o trăire comună în aceeași realitate a vieții dumnezeiești a lui Hristos. Cel ce face din credincioșii în Hristos un singur trup duhovnicesc între ei și cu Hristos, deși sînt menținuți în darurile lor naturale deosebite și sînt întăriți în ele prin darurile dumnezeiești, mai presus de fire, este Duhul Sfînt, căci Duhul Sfînt este aducătorul în ei al vieții dumnezeiești din umanitatea lui Hristos. Duhul Sfînt îi leagă pe credincioși cu darurile lor deosebite sau cu modurile deosebite de a trăi și pune în lucrare aceeași viață dumnezeiască a lui Hristos”. Dumitru Stăniloae, “Natura sinodalității”, *Studii Teologice* 9–10, 29 (1977): 608.

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, completandolo²⁶. Grazie alla diversità dei doni ricevuti, i membri della Chiesa sono dipendenti non solo dallo stesso Spirito, ma anche gli uni dagli altri. Stăniloae difatti afferma, che 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. *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 formino un intero, che sentano la necessità dell'integrazione attraverso gli altri*²⁷.

La Chiesa è *cattolica* grazie alla presenza in essa dello Spirito Santo, quale forza costitutiva dell'intero, 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 servono l'intero e sono subordinati all'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 Chiesa²⁸. 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. Per questo fatto, 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 corpo²⁹. Lo Spirito Santo, allora, è la forza che tiene in unità i membri della Chiesa, in

26 “Același Duh îi ține pe cei înzestrați cu daruri deosebite, în legătură. Cel ce primește un dar deosebit are nevoie de darul celuilalt, pentru a valorifica darul său și a se completa cu ceea ce el nu are și el însuși contribuie cu darul său la valori”. Dumitru Stăniloae, “Sfintul Duh și sobornicitatea Bisericii, extrase din raportul unui observator ortodox la conciliul al II-lea de la Vatican”, 37. Di seguito: Stăniloae, “Sfintul Duh și sobornicitatea Bisericii”, 37.

27 “Duhul este cheagul spiritual între credincioși, e forța integrativă, e forța unitară a întregului, e puterea de coeziune în comunitate. Așa cum organele Trupului au în ele o forță care le face să se țină la un loc așa Duhul Sfânt e forța care, fiind prezentă în credincioși, îi face să simtă necesitatea integrării prin ceilalți”. Stăniloae, “Sfintul Duh și sobornicitatea Bisericii”, 37.

28 “Toți cei ce au daruri și de aceea slujiri în Biserică sunt subordonați întregului, servesc întregul: în fiecare se manifestă Duhul cel prezent în toată Biserica, care vrea ca prin fiecare să se satisfacă trebuințele întregii Biserici. Faptul că într-un slujitor sau altul lucrează Duhul prezent în întreaga Biserică, nu-l face pe acest credincios mai puțin dependent de Duhul prezent în toată Biserica”. Stăniloae, “Sfintul Duh și sobornicitatea Bisericii”, 37–38. A questo proposito San Basilio, citato da Stăniloae, 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. (1 Cor 12,28). Infatti, questo ordine e divisione dei doni sono stati decisi dallo Spirito”. Basilio Il Grande, *Lo Spirito Santo* (Liber de Spiritu Sancto), traduzione, introduzione e note a cura di Giovanna Azzali Bernardelli, Collana di testi patristici 106 (Roma: Città Nuova, 1993), 141.

29 “Trupul lui Hristos nu e nici un haos lipsit de structuri, dar la rândul lor structurile nu sunt independente de trup și nu există structură mai presus de trup”. Stăniloae, “Sfintul Duh și sobornicitatea Bisericii”, 38.

quanto è presente per *intero* in ciascuno³⁰, 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. La sinodalità ecclesiale si presenta anche come *una unità di comunione*. Il problema dell'unità senza uniformizzazione tra le membra della Chiesa è stato risolto in modo autentico, afferma il nostro autore, da san Basilio³¹. 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*³². *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 (sobornicitatea) della Chiesa può essere definita anche come comunione. Difatti, spiega Stăniloae, 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 identici³³.

30 Che lo Spirito Santo sia presente per intero in ogni fedele è insistentemente sottolineato da Basilio, *Lo Spirito Santo*, 141.

31 Basilio, *Lo Spirito Santo*, 181: Partendo dall'immagine paolina delle membra tenute insieme dalla forza unitaria del corpo, Basilio scrive: 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» (1 Cor 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.

32 Basilio, *Lo Spirito Santo*, 181: Perciò, «se un membro soffre, tutte le membra soffrono; se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui» (1 Cor 12,26). E ognuno di noi, siamo come delle parti in un intero, nello Spirito».

33 «Unitatea comuniunii este singura unitate conformă demnității persoanelor care se uneesc, singura unitate care nu subordonează o persoană alteia, sau în care instituția nu e concepută ca fiind în afara persoanelor, sau mai presus de ele, ca înăbușind persoanele. În unitatea comuniunii, persoanele sunt unite în egalitate, iar instituția este expresia comuniunii lor; în unitatea comuniunii, structurile sunt comunități de persoane cu slujiri identice».

2. La sinodalità: espressione dell'unità organica del Corpo mistico di Cristo

Per Stăniloae, *la sinodalità ecclesiale è un'espressione dell'unità organica del Corpo mistico di Cristo*. Questo aspetto della sinodalità ecclesiale è stato sviluppato dal nostro autore sulla base della riflessione sul mistero del Corpo mistico di Cristo presentato da San Giovanni Crisostomo. Crisostomo infatti sottolineava, 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 unitario³⁴. 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 realizzazione³⁵.

Da qui risulta, secondo il nostro autore, che il mistero del corpo della Chiesa consiste appunto “nell'opera comune che lega le membra, che irradia da tutte e che è servita da ciascuno”³⁶. Se san Giovanni Crisostomo parlava di un'opera propria e di una comune delle membra del corpo, come di due cose distinte, Stăniloae 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

Stăniloae, “Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii”, 39. In questo senso, Stăniloae afferma che la Chiesa Romana ha perso il senso della cattolicità come comunione, in quanto la dottrina del primato papale e del magistero ecclesiale rende impossibile la piena comunione 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.

34 San Giovanni Crisostomo, *In Epist. I ad Corint.*, hom. XXX, 25: “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”.

35 San Giovanni Crisostomo, *In Epist. I ad Corint.*, hom. XXX, 25: “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”.

36 “Comunul care leagă mădulele, care iradiază din toate, pe care îl servește ficare”. Stăniloae, “Sfântul Duh și sobornicitatea”, 40.

ciascun membro compie è realizzata, difatti, dall'intero organismo ed è necessaria per la costituzione e la conservazione del corpo. Riprendendo poi la riflessione di San Giovanni Crisostomo sulla presenza e sull'opera dell'intero in ogni membro, Stăniloae 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"³⁷. 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. Perciò, *la sinodalità ecclesiale e sempre comunione nello Spirito Santo*. 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 loro³⁸. Essendo lo Spirito Santo questo *luogo fluido e dinamico*³⁹, in cui vivono e da cui si muovono tutti i membri della Chiesa, significa che in lui si realizza una relazione viva tra i membri della Chiesa⁴⁰. 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 un isolamento individualista⁴¹.

37 "Ea face ca fiecare mădular să-și împlinească lucrarea proprie, dar în așa fel ca ea să fie în același timp o lucrare comună, o lucrare a Bisericii pentru Biserica". Stăniloae, "Sfintul Duh și sobornicitatea Bisericii", 42.

38 "într-un loc spiritual și dinamic, în care sunt adunați toți, fără ca acest loc să-i confunde, ci unindu-i ca o punte așezată viu și mobil între toți. Persoana lui dumnezeiască cuprinde toate persoanele umane ale celor ce cred, sau e între toate, dându-le puterea să rămână legate și între ele și să sporească împreună în înțelegerea lui Dumnezeu și în dragostea dintre ele". Dumitru Stăniloae, "Natura sinodicității", *Studii Teologice* 9–10, 29 (1977): 609–610.

39 Zoltán Bara, "Un approccio ortodosso ecclesiologicalo alla dimensione sacramentale della Chiesa: la Chiesa, Sacramento di Cristo, secondo Dumitru Stăniloae", in: *Sakramenty nowym wyzwaniem dla Kościoła Katolickiego*, Studia i Rozprawy, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego 53 (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2019), 155–180.

40 Stăniloae nota con soddisfazione che quest'idea è affermata anche dal filosofo Martin 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 comunità autentica... Solo in questa relazione si rinnova la vita dell'uomo. Martin Buber, *Le problème de l'homme*, Col. Philosophie de l'Esprit (Paris: Aubier-Montaigne, 1975), 113.

41 "Duhul Sfânt e Persoană între doi, e Persoană susținătoare de relație. El nu este numai un mediu impersonal. Poate tocmai pentru că e Persoană susținătoare de relație, e Persoană dătătoare de viață. Căci o persoană se înviorează totdeauna și numai "în relație". Duhul Sfânt în nici un caz nu poate fi avut în izolare individualistă". Stăniloae, "Sfintul Duh și sobornicitatea Bisericii", 42. Difatti, afferma il nostro autore, è questo il motivo per

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 altri⁴². 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 Figlio⁴³. 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 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 Cristo⁴⁴.

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 (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 (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.

- 42 “El care toate le împlinește e prin aceasta și împlinitorul dorului nostru de comuniune. În El devenim de fapt între noi înșine și celălalt. El e mediul dintre noi, în care ne depășim în mod real și unul și altul”. Stăniloae, “Sfintul Duh și sobornicitatea Bisericii”, 43.
- 43 “El nu purcede și de la Fiul, pentru că rămâne etern între Tatăl și Fiul; nu pleacă mai departe de la Fiul, pentru că nu are unde pleca mai departe. Iar spre Tatăl nu poate purcede Duhul de la Fiul, pentru că în relația dintre ei, Tatăl trebuie să mențină neschimbat locul de Tată, și Fiul, locul de Fiu”. Stăniloae, “Sfintul Duh și sobornicitatea Bisericii”, 43.
- 44 “Prin Duhul noi, fiind adunați în Fiul, ne aflăm în relație de fii față de Tatăl, în relația în care se află și Fiul față de Tatăl, desigur nu în relația de fii născuți în mod natural din Tatăl, ci de înfiați prin Duhul. Pentru că noi suntem adunați sub aceeași umbră a Duhului în care este și Fiul și prin care Fiul este legat de Tatăl. Iar între noi suntem în relația de frăție generală, având ca frate central pe Iisus Hristos”. Stăniloae, “Sfintul Duh și sobornicitatea Bisericii”, 43.

3. La Santissima Trinità, come fondamento, forza e modello della sinodalità ecclesiale

I teologi russi, come Khomjakov presentarono la Chiesa come mistero di unanimità nell'amore (sobornost) totalità e unità di membri nella carità, depositaria, custode e trasmittitrice della verità cristiana, intesa appunto come la verità dell'amore. Questa unanimità nasce dal reciproco accogliersi dei credenti nel vivo dell'esperienza ecclesiale ed è frutto dello Spirito Santo che opera in loro⁴⁵. Sul legame tra la comunione ecclesiale e la comunione trinitaria aveva scritto anche Lossky⁴⁶, 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 amore⁴⁷. Anche se riconosce al teologo russo il merito di aver visto la sinodalità o la cattolicità della Chiesa edificata e sostenuta dalla Santissima Trinità, Stăniloae non condivide del tutto questo pensiero e 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»⁴⁸. 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 Chiesa⁴⁹.

45 Etimologicamente sobornost equivale a sinodalità, collegialità, ma nell'uso ecclesiastico slavo corrisponde a cattolicità, inteso non in senso geografico-esterno, ma come unanimità libera e perfetta nell'amore. Stepanovich Aleksei Khomjakov, *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient: recueil d'articles sur les questions religieuses, écrits à différentes époques et à diverses occasions* (Lausanne et Vevey: B. Benda, 1872). Bruno Forte, *La Chiesa della Trinità, Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione* (Milano: Cinisello Balsamo, 2013), 53.

46 Vladimir Lossky, "Concerning the Third Mark of the Church: Catholicity", in: *In the Image and Likeness of God*, ed. John H. Erickson and Thomas E. Bird (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1974): 180-185.

47 Nell'unità della Trinità vive l'unità della Chiesa e nell'unità della Chiesa vive l'unità della Trinità; tra Chiesa e SS. Trinità vi è dunque un rapporto intensissimo al punto che noi possiamo conoscere la SS. Trinità solo per mezzo della Chiesa e possiamo conoscere la Chiesa solo per mezzo della rivelazione della SS. Trinità. Vladimir Lossky, "Il terzo attributo della Chiesa", ed. Vladimir Lossky, in: *A immagine somiglianza di Dio* (Bologna: EDB, 1999), 60.

48 "Dar el nu acordă Sfântului Duh rolul pe care î-l acordă Sfinții Părinți în întemeierea și menținerea Bisericii ca unitate în diversitate, ca relație ce leagă părțile într-o unitate". Stăniloae, "Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", 44. 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.

49 "Lossky a plecat de la o intuiție adevărată când și-a construit teoria sa despre Fiul ca reprezentant al unității de ființă a Treimii și ca restaurator al unității naturii umane în Biserică. El a pornit de la învățătura despre Fiul ca Logos, deci ca Revelație a Dumnezeuirii ca structură sesizabilă prin înțelegere. Căci e drept că în Treime, Tatăl este adâncul insondabil, inaccesibil, necugetabil, Fiul este Dumnezeirea revelată ca structură cugetabilă, stabilă și eternă, iar Duhul ca relație între Tatăl insondabil și Fiul ca Revelație structurală a Divinității. Deci nimic nu părea mai firesc pentru o cugetare teologică decât să conchidă că Fiul ca structură este reprezentantul unității, căci de structură ține în mod necesar unitatea". Stăniloae, "Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", 46. Cioè: Lossky 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

Invece, secondo Stăniloae, 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 personale⁵⁰.

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

teologica, sembrava naturale concludere che il Figlio, quale struttura, è il rappresentante dell'unità, perché l'unità è sostenuta necessariamente dalla struttura.

50 “Sfântul Duh nu e cauză de fărămîțare în Biserică, de simplă diversificare, nu numai pentru că se comunică în unitatea Trupului lui Hristos, ci pentru că este El însuși principiu de unitate, pentru că El însuși nu vine într-o unitate a Trupului lui Hristos existent anterior venirii sale, ci pentru că El însuși e putere de unificare, dar de unificare în comuniune, și prin aceasta factor de constituire a Trupului tainic al Domnului, adică a Bisericii. La rândul său, Hristos nu e numai factor de unitate indistinctă în Biserică, pentru că El nu e numai natură umană, ci și Persoană divină și ca urmare și persoană umană, iar ca atare nu reprezintă numai unitatea de natură a Sfintei Treimi și nici o natură umană impersonală, ci și o persoană ca principiu distinctiv și ca atare intră în relație personală cu fiecare din cei ce formează Trupul lui tainic, afirmând realitatea lor personală”. Stăniloae, “Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii”, 45.

rappresenterebbe la diversità personale dalla Trinità, e quindi realizzerebbe la diversità delle persone umane nella Chiesa⁵¹.

D'altra parte, continua Stăniloae, affermando che il Figlio è la struttura unitaria ed eterna nella Trinità, Lossky non ha preso in considerazione il 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»⁵², 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 comprende⁵³. Secondo il nostro autore, perciò, 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 autem ex consensu ecclesiae*”. Nessun fedele è per sé stesso nella Chiesa, né esercita qualche dono da solo⁵⁴. Infatti, perciò,

51 “Nu se poate concepe Biserica în afara Treimii, ca o Biserică exclusivă a lui Hristos, sau exclusivă a Duhului Sfânt – teze specific occidentale (prima catolică, a doua protestantă). Dar nu se poate concepe nici o Biserică în care Fiul și Duhul Sfânt ar lucra simultan, dar separat, în sensul că Fiul ar reprezenta în ea natura cea una a Treimii și ar realiza unitatea naturii umane, iar Duhul ar reprezenta diversitatea personală din Treime, și ar realiza diversitatea persoanelor umane în Biserică”. Stăniloae, “Sfintul Duh și sobornicitatea Bisericii”, 46.

52 “O plenitudine de sensuri și ca atare structura pe care El o crează după chipul său este și ea o unitate completă de sensuri”. Stăniloae, “Sfintul Duh și sobornicitatea Bisericii”, 46.

53 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 se 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. 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.

54 “Cei ce săvârșesc Tainele în Biserică, le săvârșesc în relație cu comunitatea, cu care sunt legați prin Duhul Sfânt. Cei ce se adâncesc în adevăr, se adâncesc în relație cu comunitatea bisericească, cu care sunt legați prin Duhul Sfânt. Duhul Sfânt conceput ca relație între toți credincioșii și toate slujirile, face imposibil individualismul pe scară generală, sau exclusivismul ierarhic, face imposibilă teza unei infailibilități “*ex sese, non ex consensu Ecclesiae*”. Nici un credincios nu este prin sine în Biserică, nu exercită în izolare vreun dar”. Stăniloae, “Sfintul Duh și sobornicitatea Bisericii”, 47. Applicando poi questa riflessione alla dottrina cattolica del primato papale, Stăniloae 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.

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"⁵⁵. 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 Santo⁵⁶.

La piena valorizzazione della Tradizione apostolica si realizza attraverso "la cattolicità-sinodale (sobornicitate) della Chiesa". Il rapporto tra lo Spirito Santo e la Chiesa è stato oggetto di attenzione da parte di Stăniloae nell'articolo che ha come titolo *Lo Spirito Santo e la cattolicità della Chiesa*⁵⁷. Riguardo a questo concetto, Stăniloae nota che, mentre per il cattolicesimo *la cattolicità significa* l'universalità della Chiesa, e per l'anglicanesimo, l'integrità della dottrina, "per l'ortodossia essa rappresenta la partecipazione attiva di tutti i fedeli ai beni spirituali di Cristo, in uno spirito di piena comunione". In questo modo, il senso ortodosso non esclude, ma include gli altri due sensi della cattolicità e quindi, questa comunione potrebbe arricchire tanto più ognuno, quanto più membri contenesse, possibilmente tutti i cristiani e tutti gli uomini. Al modo ideale, essa è l'universalità, sia come dimensione estensiva, che intensiva⁵⁸. Il nutrimento spirituale, capace di rispondere alle molteplici esigenze di questa universalità estensiva ed intensiva, non può essere che la verità integrale di Cristo, e questa verità non può essere attualizzata in tutte le sue potenze che dalla mente e dalla vita di tutti i cristiani, ognuno comunicando agli altri la sua esperienza ed essendo arricchito dall'esperienza degli altri, in una perfetta comunione. Secondo Stăniloae la parola *sobornicitate* esprime meglio questo triplice senso della cattolicità, poiché significa il raduno di più persone

E questa situazione si pretende nei confronti del Papa, quando gli viene attribuita l'infalibilità "ex sese, non ex consensu Ecclesiae". Ma questo è impossibile. Ciò significherebbe elevare un uomo al grado della Divinità, significherebbe una sua identificazione con Cristo, o piuttosto uno sdoppiamento di Cristo.

55 "Duhul Sfânt este el însuși principiul varietății în unitate, al varietății sobornicești, al unității de comunione". Stăniloae, "Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", 48.

56 "Nu ordinea uniformității, ci ordinea simfonică, ordinea în libertate și în iubire, ordinea sobornicească, ordinea frățietății, ordinea care nu înăbușe manifestările de originalitate care au originea chiar în Duhul, ci ordinea în care ele se află într-o corelație armonioasă, într-o ascultare reciprocă, pentru că aceasta este ascultarea de Duhul Sfânt". Stăniloae, "Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", 48.

57 Stăniloae, *Sfântul Duh și sobornicitatea*. Il tema della cattolicità della Chiesa è stato trattato da Stăniloae anche in altri articoli: *Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii; Sobornicitate deschisă*. La teologia dello Spirito Santo e le sue conseguenze per la vita ecclesiale è stata ulteriormente approfondita da Stăniloae, in particolare nei seguenti articoli: "Studii catolice recente despre Filioque; Prière de Jésus et l'expérience de Saint Esprit; Sfântul Duh în Revelație și în Biserică; Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și relația lui cu Fiul".

58 "Această comuniune ar îmbogăți cu atât mai mult pe fiecare, cu cât ar cuprinde mai mulți membri, dacă e posibil pe toți creștinii și pe toți oamenii. Ea este, la nivel ideal, universalitatea atât ca dimensiune extensivă, cât și intensivă". Dumitru Stăniloae, "Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", *Ortodoxia* 4, 19 (1967): 516. Di seguito: Stăniloae, "Coordonatele ecumenismului", 516.

(nel senso estensivo), il loro consigliarsi-insieme (nel senso intensivo) in tutti i problemi che interessano tutti (l'integrità della dottrina). Nel senso pieno della parola, quindi, "la cattolicità è la fruttificazione attiva dell'intero tesoro di verità e vita, portato da Cristo, da parte di tutti i cristiani, in piena comunione"⁵⁹.

4. La cattolicità sinodale come la perfetta unità cristiana

La "cattolicità-sinodale è la perfetta unità cristiana" nella professione e nel vivere l'eredità apostolica da parte di tutti i cristiani in comunione per cui si può dire che la Chiesa Una, quella che l'ecumenismo deve desiderare di realizzare, è la Chiesa apostolica e cattolica. Senza l'apostolicità, la cattolicità non ha senso e senza cattolicità, l'apostolicità o la Rivelazione in Cristo non può essere conosciuta e valorizzata, non può compiere tutto il suo fine, non può sviluppare tutte le valenze umane, non può portare pienamente al compimento nessun fedele⁶⁰. Il protestantesimo, accentuando la libertà di pensiero e l'esperienza individuale, non può valorizzare pienamente la verità cristiana integrale, in quanto ogni individuo ritiene per la sua esperienza personale, soltanto un aspetto della verità, secondo il suo modo di rapportarsi alla realtà, rifiutando altre parti di questa verità, oppure facendo della sua esperienza individuale ristretta il criterio per considerare l'intera verità. Il cattolicesimo a sua volta, non accorda sufficiente importanza alla comprensione della verità cristiana da parte di tutti i fedeli, perché impone, come norma per tutti, l'esperienza e la comprensione del magistero ecclesiastico, rappresentato dal Papa. L'Ortodossia invece, seguendo l'intuizione del cristianesimo antico, non può ammettere che il Figlio di Dio si sia incarnato e sia entrato in relazione con tutti gli uomini, per essere compreso e poi vissuto, nella sua realtà piena e autentica, da un solo uomo. In questo caso non avrebbe dovuto effondere lo Spirito Santo su tutti i membri della Chiesa. L'integrità della realtà divina, rivelata e comunicata incessantemente, si riflette, in modo incompiuto, nella coscienza di ogni cristiano e della cristianità nel suo insieme, quando non è percepita da una più ampia comunità umana (possibilmente dall'intera comunità umana) in modo solidale⁶¹. Quando ad una comunità cristiana viene imposto, come infal-

59 "Este rodirea activă de către toți creștinii, în deplină comuniune, a întregii comori de adevăr și viață aduse de Hristos". Stăniloae, "Coordonatele ecumenismului", 516.

60 "Sobornicitatea este unitatea creștină perfectă în mărturisirea și trăirea de către toți creștinii în comuniune a moștenirii apostolice; încât se poate spune că Biserica cea una, pe care trebuie să năzuiască s-o realizeze ecumenismul, este Biserica apostolică și sobornicească. Fără apostolicitate, sobornicitatea nu are sens, și fără sobornicitate apostolicitatea sau Revelația în Hristos nu poate fi deplin cunoscută și valorificată, nu-și poate împlini tot scopul ei, nu poate dezvolta toate valențele umane, nu poate desăbâși deplin pe nici un credincios". Stăniloae, "Coordonatele ecumenismului", 517.

61 "Ortodoxia, urmând intuiției creștinismului primar, nu poate admite că Fiul lui Dumnezeu s-a coborât prin întrupare la posibilitatea relației cu oamenii, pentru a se face înțeles și trăit în realitatea Sa deplină și autentică, prin interpretarea unui singur om. În acest caz nu ar trimite tuturor credincioșilor pe Sfânt său Duh. Integritatea realității divine, revelate și comunicate neconținut, se reflectă în conștiința fiecărui creștin și a creștinătății în ansamblu, în mod nedeplin, când nu e sesizată de o cât mai largă comunitate umană (dacă se poate de întreaga comunitate umană) în mod solidar". Stăniloae, "Coordonatele ecumenismului", 517.

libile e obbligatorio, il modo di comprensione e l'esperienza di una sola persona, inevitabilmente, quella comunità vivrà in modo limitato l'integrità della Rivelazione. E questo vivere limitato della Rivelazione divina esclude la possibilità della piena realizzazione della comunità cristiana, come pure di ogni suo membro⁶². Se né il protestantesimo, né il cattolicesimo offrono la possibilità di realizzare la vera cattolicità, intesa come integrità della Rivelazione divina, che viene valorizzata pienamente e incessantemente dall'intera comunità cristiana, ciò non significa, dichiara Stăniloae, che questo tipo d'unità è impossibile, anzi, l'esperienza dell'Ortodossia ne offre un modello valido. Nell'Ortodossia infatti, si vede l'importanza dell'amore verso gli altri nel pensare e nel vivere personale. Il pensiero e l'esperienza spirituale, vissuti secondo questo modello cattolico-sinodale, sono sempre guidati non dal desiderio degli individui di opporsi agli altri, ma dal desiderio di approfondire e di verificare personalmente il pensiero e l'esperienza degli altri, il pensiero e l'esperienza comune. Ognuno assimila il pensiero e l'esperienza degli altri per verificarla e per valorizzarla personalmente, arricchendole così con il suo pensiero e con la sua esperienza, per ridarle poi di nuovo alla comunità più ricche e più efficaci⁶³.

Per l'Ortodossia quindi, la "cattolicità significa una continua e reciproca comunicazione", che risulta dalla tensione tra unità e diversità. Perciò essa non porta mai ad una uniformizzazione dei fedeli, perché questi, in quanto persone, si arricchiscono continuamente, a secondo dei loro sforzi, ma anche a secondo di quello che si comunicano gli uni agli altri. Pur diversi, per quanto riguarda il grado di crescita e il punto di riferimento, tutti sono animati dalla tendenza di rimanere e di progredire insieme in una sempre più piena comprensione di quello che è comune, per arrivare tutti «all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, all'uomo perfetto, a quello sviluppo che realizza la pienezza del Cristo» (Ef 4,13). Il metodo della cattolicità è quello indicato da san Paolo: «affinché, radicati e fondati nell'amore, riusciate ad afferrare, insieme a tutti i santi, la larghezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, cioè a conoscere l'amore del Cristo che trascende ogni conoscenza e così vi riempiate della totale pienezza di Dio» (Ef 3,18–19). Ciò significa, secondo il nostro autore, che l'unità si mantiene per lo Spirito di Cristo, lo Spirito dell'amore, a cui sottomettendosi, i fedeli realizzano tra loro l'accordo amorevole verso il

62 "Un simplu punct de doctrină adăugat în plus la integritatea învățăturii apostolice, care poate fi sau nu primit în conștiință de credincioși, ci o prismă deformantă și îngustătoare a acelei integrități, o lespede așezată peste forța de expansiune și de rodire a acestei învățătură ca și peste dinamica creșterii spiritului uman, care se hrănește cu atât mai mult din această învățătură, cu cât aceasta e lăsată să fie rodită de mai multe suflete". Stăniloae, "Coordonatele ecumenismului", 518. Di conseguenza, l'infallibilità esclusiva del Papa rappresenta non un semplice punto dottrinale aggiunto all'integrità della fede apostolica, che può o non essere ricevuto in coscienza dai fedeli, ma un prisma deformante e ristrettivo di quella integrità, una pietra tombale messa sulla forza d'espansione e di fruttificazione di questa dottrina, come pure sulla dinamica della crescita dello spirito umano, che si nutre tanto più di questa dottrina, quanto più essa è lasciata per essere fruttificata da più anime.

63 "Importanța iubirii față de ceilalți în gândirea și în trăirea personală. Gândirea și experiența spirituală după modul acesta sobornicesc, e condusă totdeauna nu de dorința înșilor de a se opune celorlalți, ci de dorința de a adânci și de a verifica personal gândirea și experiența celorlalți, gândirea și experiența comună. Fiecare își însușește gândirea și experiența celorlalți pentru a o verifica și a o valorifica personal, îmbogățindu-le astfel prin gândirea și simțirea sa, pentru a le reda comunității astfel îmbogățite și mai eficiente". Stăniloae, "Coordonatele ecumenismului", 518.

tesoro comune ereditato dagli Apostoli. *Questa unità* inoltre *non è statica*, ma un continuo e reciproco arricchimento, per cui “è necessario pensare e vivere in modo centripeto e non centrifugo, comunitario e non individualistico, ecclesiocentrico e non egocentrico”; è necessario poi “avere l’umiltà d’ascoltare le osservazioni degli altri” e non l’orgoglio dispregiativo nei confronti delle loro opinioni; inoltre è necessario avere “rispetto verso la Tradizione apostolica, quale fondamento dell’unità, quale eredità cristiana comune e bene supremo”; infine è necessario “avere amore verso tutti gli altri cristiani, aperti allo Spirito Santo, lo Spirito dell’amore e della comunione”⁶⁴. Secondo Stăniloae, dunque, “la cattolicità-sinodale della Chiesa concilia su tutti i piani”, in una misteriosa e indissolubile tensione, “l’unità con la diversità”. Essa “è un’unità dogmatica”, e non una amministrativa o giuridica, che è contraria alla libertà personale dei cristiani e all’indipendenza delle Chiese locali. Di conseguenza, se “l’unità della Chiesa è di ordine sinodale e ha un carattere dogmatico”, risulta che anche le discussioni relative alla realizzazione di questa unità non devono avere il carattere di negoziati, ma di discussioni teologiche.

Nel suo “studio sulle coordinate dell’ecumenismo”⁶⁵, Stăniloae considera come una seconda coordinata dell’ecumenismo in senso ortodosso “l’unità delle Chiese cristiane, come un’unità dogmatica nella diversità e nell’indipendenza delle Chiese locali”. Qui, Stăniloae osserva che l’ecumenismo contemporaneo crea a volte molta confusione, perdendo di vista lo scopo essenziale e necessario per l’unità dei cristiani⁶⁶. Le Chiese cristiane invece, non devono cercare una simile unità, perché la guida spirituale dei cristiani si esercita in ogni paese attraverso l’attività pastorale e liturgica svolta dalla Chiesa del rispettivo paese, come hanno fatto le Chiese Ortodosse autocefale in mezzo ai popoli in cui hanno vissuto, senza sentire il bisogno di un’unità amministrativa con le altre Chiese cristiane. Quello che “l’ecumenismo cristiano deve cercare è un più grande avvicinamento e approfondimento della verità rivelata”, perché soltanto così cadranno i muri spirituali che separano le Chiese cristiane. L’avvicinamento alla fede cristiana realizza infatti una più grande comunicazione tra i cristiani, poiché l’unanimità nella fede aumenta in essi la fiducia che essa è veramente divina, stimolandoli quindi a vivere secondo la volontà di Cristo per arrivare alla salvezza. Unito nella fede, anche il cristianesimo diventerebbe più «forte», la cui forza però non è di ordine politico, ma spirituale, e proprio per questo può influire più efficacemente sul progresso dell’umanità su tutti i piani.

Stăniloae afferma, che nel passato l’esagerazione del centralismo romano ha portato alla rottura protestante e, nei tempi recenti, a delle forme di ribellione delle Chiese locali, fatto che rischia di avere delle conseguenze anche sul piano dell’unità della fede, così

64 “E necesar numai să gândim și să trăim centripetal și nu centrifugal, comunitar și nu individualist, ecleziocentric și nu egocentric, cu smerenia ascultării la observațiile celorlalți și nu cu orgoliul disprețuitor pentru părerile lor, cu respect pentru Tradiția apostolică ca “fundament al unității”, ca zestre creștină comună și bun suprem, și cu iubire pentru toți ceilalți creștini, deschiși Duhului Sfânt al iubirii și al comuniumii”. Stăniloae, “Coordonatele ecumenismului”, 519.

65 Dumitru Stăniloae, “Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, *Ortodoxia* 4, 19 (1967): 494–540.

66 Per esempio, quando si dice che il cristianesimo sarebbe più forte, se fosse più unito, quest’affermazione nasconde, secondo lui, una concezione politico-terrena del cristianesimo e, quindi, l’unità che si aspira a realizzare è semplicemente di tipo organizzativo-amministrativo.

come è avvenuto nel caso del protestantesimo⁶⁷. Secondo lui, questo è un segno che l'Occidente ha perso il senso dell'equilibrio, caratteristico della cattolicità-sinodale ortodossa, che concilia l'unità dogmatica e la comunione sacramentale con l'indipendenza delle Chiese locali. "L'Occidente cristiano, però, può ritrovare questo senso d'equilibrio, guardando all'Oriente, dove la vita ecclesiale, animata da uno spirito cattolico-sinodale, presenta una diversità molto più importante che la separazione operata dal cattolicesimo tra il contenuto della fede e il rito"⁶⁸. Quando è stato creato un rito diverso, esso è stato la creazione di una Chiesa indipendente, che è rimasta comunque in comunione con le altre Chiese, lasciando per questo immutato il contenuto della fede comune. Senza un'indipendenza ecclesiale nazionale, nella Chiesa antica non sarebbero nati i diversi riti. Nel rito proprio delle Chiese antiche si è manifestata la loro indipendenza iniziale, avuta già dagli Apostoli che le hanno fondate, perché il loro sviluppo originale è partito da un nucleo rituale indipendente, indicato dall'Apostolo che ha fondato quella Chiesa e che era, nello stesso tempo, in comunione con gli altri Apostoli e non sottomesso ad uno di quelli⁶⁹. L'indipendenza delle Chiese nazionali, ereditata dagli Apostoli e manifestata nei riti propri mostra che il contenuto della fede si può esprimere in una forma propria, secondo il genio di un popolo e secondo le tradizioni e le circostanze storiche e geografiche in cui questo vive. Questa comprensione della realtà, che la Chiesa ha avuto fin dall'inizio, si è manifestata nel principio della cattolicità-sinodale. La Chiesa Ortodossa, conservando questo principio, intende offrirlo all'ecumenismo contemporaneo, perché, in questo modo, le tradizioni e le forme di culto e di vita religiosa siano rimesse nel loro giusto valore, siano considerate cioè espressioni del genio e dell'indipendenza dei popoli. Insieme all'indipendenza delle Chiese locali, l'Ortodossia insiste sulla necessità dell'unità delle Chiese nel contenuto integrale della fede apostolica. La fede cristiana è la fede

67 Stăniloae si riferisce qui alla crisi che ha caratterizzato la Chiesa Cattolica dopo il Concilio Vaticano II. Il motivo di questa crisi risulta, secondo lui, dall'autorità assolutista del Papa e dal centralismo della Curia romana, che non ammettono la libertà di azione delle conferenze episcopali nazionali. Il caso più noto in questo senso è stato quello della Chiesa Olandese che, nel 1967, per mezzo dei suoi teologi, ha contestato l'autorità e l'infallibilità del Papa. Stăniloae, "Coordonatele ecumenismului", 521-523.

68 "Liturgiile siriană, egipteană, galicană, mosarabă, romană erau considerate perfect egale, pentru că ele erau expresia unei independențe perfecte a Bisericii naționale". Stăniloae, "Coordonatele ecumenismului", 523. Questa teoria infatti, ha portato allo svuotamento dei riti non-latini, tollerati provvisoriamente nel suo seno, di ogni importanza del contenuto rispetto alla fede. Nella Chiesa antica invece, le liturgie siriana, egiziana, gallicana, mozarabica, romana erano considerate come perfettamente uguali, perché erano l'espressione di una perfetta indipendenza delle Chiese nazionali.

69 "Când s-a produs un rit deosebit, el a fost creația unei Biserici independente, care a rămas totuși în comuniune cu celelalte Biserici, lăsând prin aceasta neschimbat conținutul credinței comune. Fără o independență bisericească națională nu s-ar fi putut naște în Biserica primară diferitele rituri. În ritul propriu al Bisericii vechi s-a manifestat independența lor de la început, din vremea Apostolilor, care le-au întemeiat, pentru că dezvoltarea lor originală a pornit de la un nucleu ritual independent, indicat de Apostolul care a întemeiat o Biserică sau alta și care era în același timp în comuniune cu ceilalți Apostoli și nesupus vreunui sau altuia din aceia". Stăniloae, "Coordonatele ecumenismului", 523. È vero, continua Stăniloae, che oggi nella Chiesa Ortodossa non esiste più questa diversità di riti, a causa dell'autorità esercitata dalla Chiesa bizantina, però il principio dell'indipendenza delle Chiese nazionali non è sparito formalmente dall'Ortodossia, essendo riattivato nei secoli recenti. Ciò significa che l'indipendenza delle Chiese nazionali è un principio più importante di quello della pluriformità rituale, in quanto essa si può manifestare in questa pluriformità, ma può esistere anche senza di essa.

incarnata nelle realtà concrete del luogo, dei bisogni e dei problemi legati alla geografia e allo sviluppo storico della vita dei popoli, così come Cristo si è incarnato, ad un certo momento, in un popolo, così come lo Spirito Santo si è specificato nelle lingue dei diversi popoli, ed è disceso sugli Apostoli, affinché questi potessero comprendere e tradurre il messaggio cristiano, nella lingua e nel modo di comprensione di quei popoli. E queste «lingue» non erano sottomesse a qualcuna di esse, né erano estranee tra esse, ma tutte, derivando dallo stesso Spirito, erano unite in lui, insieme agli Apostoli, i loro portatori⁷⁰. Secondo Stăniloae dunque, se la Rivelazione divina non ha uniformizzato la creazione, sopprimendo sul piano religioso la sua molteplice varietà naturale e storica, ma l'ha portato al compimento in questa diversità, allora neanche la Chiesa ha il diritto di limitare l'indipendenza di un popolo, subordinandola sul piano religioso ad un'autorità esterna, perché questa subordinazione impedisce il libero sviluppo delle sue forze di creazione e di manifestazione anche sul piano nazionale. Perciò, nella prospettiva cattolico-sinodale, l'ecumenismo deve abbracciare l'eredità spirituale specifica di ogni popolo, dev'essere un dialogo tra le Chiese nazionali e indipendenti e, per queste, tra le spiritualità nazionali cristianizzate, in vista di un reciproco arricchimento. All'enunciazione dell'ecclesiologia eucaristica che aveva usato Nicolas Afanasiev all'inizio degli anni 60 per superare il dilemma nel dialogo ecumenico, dilemma che si riferisce al primato petrino, Stăniloae paragona questo alla *formula sinodalità aperta*, in uno suo studio del 1971⁷¹. Il senso della formula *sinodalità aperta* è di “riconoscere la comunione delle Chiese locali, unite nell'atto della fede e del servizio, che trascende l'identità particolare di ognuno”⁷². Questa è concessa grazie al lavoro del Santo Spirito nel mondo. La Chiesa di Cristo è intera in ogni Chiesa locale, là dove si conserva la tradizione e la verità della fede. Stăniloae interpretando in una nuova visione la nozione slava della cattolicità della chiesa, ha così rifiutato la tendenza di capirla come una “unità e comunitarismo sotto la forma di un cattolicesimo «velato»”⁷³. Per gli ortodossi, “la sinodalità aperta” può significare “un arricchirsi con i valori spirituali che hanno aggiornato i cristiani occidentali”. Questa affermazione, secondo me, dimostra una grande apertura e anche umiltà da parte dell'autore. Tuttavia, lui menziona che quelli che accettano questa realtà devono vivere secondo l'intero, nella fede apostolica della Chiesa compiuta, quale è ovviamente per l'autore la Chiesa Ortodossa, perché, “l'unità della tradizione ortodossa significa sentire pienamente

70 “Credința creștină este credința întrupată în realitățile concrete ale locului, ale trebuințelor și problemelor legate de geografia și de desfășurarea istorică a vieții popoarelor, așa cum Hristos s-a întrupat într-un popor, la un moment dat, așa cum Duhul Sfânt s-a specificat în limbile diferitelor popoare coborâte peste Apostoli, ca aceștia să înțeleagă acele popoare, și să le traducă în limba și în modul lor de înțelegere mesajul creștin. Iar aceste “limbi” n-au fost supuse vreunei dintre ele, dar nici străine una de alta, ci toate derivând din același Duh, se aflau unite, împreună cu Apostolii, purtătorii lor, în El”. Stăniloae, “Coordonatele ecumenismului”, 525.

71 Dumitru Stăniloae, “Sobornicitatea deschisă”, *Ortodossia* 23 (1971): 167.

72 Ioan Bria, “The Impact of Father Dumitru Stăniloae’s Theology on the Ecumenical Movement”, *Lumină lină* 5, 4 (2000): 63.

73 Stăniloae ha ripreso l'idea del ruolo essenziale della Chiesa Ortodossa Romana come legame tra Occidente e Oriente, con la sua vocazione per la sintesi, che appartiene secondo la lingua alla latinità occidentale, ma secondo l'ortodossia alla fede dell'oriente. Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană* (Pitești: Paralela 45, 2002), 277.

lo stesso Cristo in tutta la chiesa e in tutti i tempi, a cominciando dagli Apostoli”⁷⁴. La sinodalità è “l’opposto della solitudine”, ma non porta alla relativizzazione dell’insegnamento sulla fede, perché “l’ecumenismo non significa superare le differenze di dottrina, o la loro esclusione, o la loro minimizzazione, perché la legge vitale del cristiano in genere è di conservare l’unità e l’integrità della dottrina, la sinodalità aperta non significa mai una “dogmatica cristiana aperta”⁷⁵. Trattando della sinodalità, il suo significato non è ridotto ad una semplice associazione di più entità, ma ad una unità intensiva; la sinodalità significa anche apostolicità, nella fede e nell’organizzazione⁷⁶. Nel simbolo di fede, invece, la parola greca è stata tradotta con un vocabolo di origine slava: *sobornicească*. Il motivo immediato di questo cambiamento può essere visto sia nell’influsso che la cultura slava ha esercitato sulla Chiesa Ortodossa Romana lungo i secoli, sia per evitare l’impressione che la Chiesa Ortodossa riconoscesse la Chiesa Romano-Cattolica come la vera Chiesa. In seguito, poi al movimento slavofilo russo del secolo scorso la parola ha assunto le connotazioni teologiche della sinodalità ecclesiale. Traduttori slavi del simbolo niceo-costantinopolitano, scrive Stăniloae, hanno scelto la parola *sobornaia* (dal verbo *sobirati*) per tradurre il termine greco, sia perché avevano un risentimento verso la Chiesa Occidentale, sia perché la parola cattolica, intesa come universale, non corrispondeva esattamente al senso che aveva il termine *καθολικός*⁷⁷. A questo fatto si è conformata anche la Chiesa Romana. Con la parola *sobornicească* si esprime quindi il modo sinodale di conservare la dottrina della Chiesa a livello episcopale, ma anche il modo generale comunitario di praticare la dottrina⁷⁸. “Tutta la Chiesa è un Sinodo permanente, una comunione, una convergenza e una collaborazione permanente” tra tutti i suoi membri, perché solo in questo modo si conservano e si valorizzano i beni spirituali della Chiesa. Nei nostri giorni questa sinodalità generale è resa con l’idea di comunione, che implica quella di complementarità. La sinodalità o la cattolicità implica il significato della Chiesa come intero organico-spirituale, e, per questo, si avvicina al vero senso della parola cattolica, senza esprimerlo direttamente. La sinodalità o la cattolicità esprimono cioè la posizione e l’opera complementare dei membri della Chiesa, come in un vero corpo, e non la sua causa, come viene espresso dalla parola cattolica. Il principio dell’ordine – perciò, come affermava anche Afanasiev – e dell’organizzazione nella Chiesa è lo Spirito. La Chiesa comincia nello Spirito. La Chiesa vive grazie allo Spirito e nello Spirito. I doni dello Spirito non sono accordati per se stessi, ma in vista di un ministero nella Chiesa per costituire il corpo della Chiesa. Lo Spirito nella Chiesa non è un principio di anarchia, ma

74 Constantin Pătuleanu, “Dimensiunea ecumenică a operei Pr. Prof. Dumitru”, *Analele Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova* 10 (2002): 158–168.

75 Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu*, 283.

76 Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu*, 43.

77 Sebastian Cristian Sonea, “The open sobornicity – an ecumenical theme in the theology of fr. Dumitru Stăniloae”, *Roczniki Teologiczne* 63 (2016): 142.

78 “Where sobornicity is equated with synodality”. Sonea, “The open sobornicity”, 143. Stăniloae, “Natura sinodicității”, 605–606.

di organizzazione⁷⁹. In questa prospettiva, il significato della cattolicità si può esprimere con il termine *interezza* (τελειότης) oppure *pienezza*, nel senso che la Chiesa è un intero organico, un organismo o un corpo spirituale, una pienezza che ha tutto, e questo tutto, questa pienezza, è presente ed efficace in ognuno dei suoi membri, dei suoi atti, delle sue parti. Lo Spirito stesso è principio della diversità nell'unità, della diversità sinodale, dell'unità della comunione. 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. Sinodalità e conciliarità non si esprime solo attraverso l'attività dei concili, ecumenici o locali, ma è "una dimensione ontologica della costituzione ecclesiale". Nella sinodalità o conciliarità emerge, a livello formale dell'esercizio del potere ecclesiale, "il principio della comunione". Tale principio però ha "una rilevanza ecclesiologica molto più vasta della sinodalità" stessa, poiché investe non solo l'uso dei ministeri nella loro funzione sacramentale e giurisdizionale, ma "tutta la realtà mistico-sacramentale della Chiesa, che a livello ontologico è una comunione con Dio e con gli uomini e, a quello più strutturale, una comunione delle Chiese".

Conclusioni

In questa riflessione teologica, abbiamo osservato che Stăniloae si è meno preoccupato dell'aspetto *storico* o *giuridico-canonico* della sinodalità e/o conciliarità, ma *si è concentrato su quello dogmatico*, cercando di definire anzitutto il fondamento e la natura della sinodalità, poi la sua manifestazione e, infine, la sua rilevanza ecumenica nell'attuale dibattito sull'unione delle Chiese.

Oltre il carattere apologetico e polemico nei confronti della Chiesa cattolica e di quella protestante, a mio parere alle considerazioni di Stăniloae manca un'analisi storico-critica delle fonti bibliche e patristiche. Queste sono utilizzate, estrapolandole dal contesto, unicamente per illustrare le tesi che vuole affermare. Ciò l'ha portato a ignorare le ragioni dell'altro e a chiudere *a priori* la possibilità di un dialogo serio e onesto sulle differenze che separano le Chiese cristiane.

Nonostante tutto questo, introducendo il concetto di *cattolicità aperta*, l'autore stesso sembra ammettere all'ultimo momento, che anche la Chiesa ortodossa deve uscire dalla sua certezza di essere la vera e la piena Chiesa di Cristo, per aprirsi e integrare i valori conservati e sviluppati dalle altre Chiese cristiane. Per quanto riguarda il *fondamento* e la *natura* della sinodalità ecclesiale, abbiamo visto che, secondo Stăniloae, essa ha un doppio fondamento, *naturale* e *teologico*, e che si manifesta come *comunione* nello

⁷⁹ Afanasiev, *L'Église du Saint-Esprit*, 30. Bruno Forte, *La Chiesa della Trinità*, 307.

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. A questo proposito, è stato sottolineato da Stăniloae, anzitutto, “lo stretto legame tra la creazione e l'economia di salvezza”. Infatti, se “l'economia divina di salvezza significa l'estensione delle relazioni trinitarie nel mondo”, ciò presuppone la creazione del mondo e riguarda in particolare l'uomo. In questo senso, il mondo è parte dell'uomo e condizione per la sua esistenza e crescita, come pure per la solidarietà umana. Il “fondamento teologico della sinodalità ecclesiale risulta dal dogma della Santissima Trinità”⁸⁰ 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 attualizzazione 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'unità organica e sinfonica della Chiesa corpo mistico di Cristo è quindi il frutto dello Spirito Santo”. Al posto di una teologia dello Spirito Santo egli propone una teologia nello Spirito Santo⁸¹. L'intersoggettività trinitaria è il principio costitutivo, cioè il modello ed il paradigma della Chiesa⁸². La comunione trinitaria indica che il principio dell'unità non può essere una persona sola, ma la comunione di più persone. La fonte e il modello della “comunione e sinodalità è la Santissima Trinità”.

80 Nel dialogo tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, il *Documento di Chieti* afferma che la comunione ecclesiale, affonda le radici nella Santissima Trinità. *Joint International Commission for Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, Synodality and Primacy during the First Millennium: towards a common understanding in service to the unity of the Church*, Chieti, 21 settembre 2016, 1, accesso 16.12.2019, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese1.html>.

81 Ciprian Julian Torockai, *Literatura teologică românească în secolul XX: accente, sinteze și repere bio-bibliografice* (Cluj–Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2018), 43.

82 Torockai, *Literatura teologică românească în secolul XX: accente, sinteze și repere bio-bibliografice*, 43.

Bibliografia

- Afanasiev, Nicolas. *L'Église du Saint-Esprit*. Paris: Cerf, 1975.
- Bara, Zoltán. “Un approccio ortodosso ecclesiologico alla dimensione sacramentale della Chiesa: la Chiesa, Sacramento di Cristo, secondo Dumitru Stăniloae”. In: *Sakramenty nowym wyzwaniem dla Kościoła Katolickiego*. Studia i Rozprawy, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego 53, 155–180. Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, 2019.
- Bara, Zoltán. *A világi krisztushívők státusának teológiája Aranyszájú Szent János műveiben*. Cluj-Napoca–Kolozsvár: University Press Cluj–Napoca, 2011.
- Bianchi, Enzo. “Il futuro della chiesa è nella sinodalità”. *Vita Pastorale* 5, maggio (2019). Accesso 15.12.2019. <https://www.monasterodibose.it/fondatore/articoli/articoli-surriviste/12983-il-futuro-della-chiesa-e-nella-sinodalita>.
- Bianchi, Enzo. “Sinodalità la forma più visibile di comunione”. *L'Osservatore Romano* (15 maggio 2019). Accesso 13.12.2019. <http://www.osservatoreromano.va/it/news/sinodalita-la-forma-piu-visibile-di-comunione> 2019.06.19.
- Bria, Ioan. “The Impact of Father Dumitru Stăniloae’s Theology on the Ecumenical Movement”. *Lumină lină* 5, 4 (2000): 61–64.
- Buber, Martin. *Das Problem des Menschen*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1948. Vers. francese *Le problème de l’homme*. Col. Philosophie de l’Esprit, Paris: Aubier-Montaigne, 1975.
- Bujak, Janusz. *Il ministero ordinato, la collegialità/conciliarità e il primato del vescovo di Roma nei documenti della Commissione mista internazionale del dialogo cattolico-ortodosso*. Dissertatio ad lauream. Roma: Facultas Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1999.
- Chiesa Ortodossa Russa. “I rapporti con le altre confessioni. Principi basilari dell’atteggiamento della Chiesa ortodossa russa verso le altre confessioni cristiane”. *Il Regno* 46, 5 (2001): 188–196. Accesso 15.12.2019. <https://ilregno.it/documenti/2001/5/i-rapporti-con-le-altre-confessioni>.
- Cioffari, Gerardo. “A.S. Khomijakof e l’itinerario filosofico della Sobornost”. Istituto di teologia ecumenico-patristica. *Nicolaus* 6 (1978): 87–127.
- Cioffari, Gerardo. *La sobornost’ nella teologia russa. La visione della Chiesa negli scrittori ecclesiastici della prima metà del XIX secolo*. Bari: Arti grafiche F.lli Zonno, 1978.
- Clément, Olivier. *Roma diversamente. Un ortodosso di fronte al papato*, ed. it. a cura di Aldino Cazzago. Milano: Jaca Book, 1998.
- Coda, Piero. “Coscienza sinodale del popolo di Dio. Rinnovamento a cinquant’anni dal concilio Vaticano II”. *Il Regno attualità* 59 (2014): 429–434.
- Commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese. *La Chiesa, verso una visione comune*, Ginevra 7 marzo 2013. Accesso 19.12.2019. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-occidentale/dialoghi-multilaterali/dialogo/commissione-fede-e-costituzione/2013-the-church--towards-a-common-vision.html>.

- Commissione Teologica Internazionale. “La sinodalità nella vita e nella missione della chiesa, 17 ottobre 2015”. *Acta Apostolicae Sedis* 107 (2015). Accesso 20.12.2019. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html.
- Congar, Yves. “La conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI^e au XI^e siècle”. *Istina* 6 (1959): 187–236.
- Congar, Yves. *Le Concile et les Conciles*. Paris: Chevetogne 1960: vers. it. *Il concilio e i concili, Contributo alla storia dalla vita conciliare della Chiesa*. Roma: Edizioni Paoline, 1961.
- Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, a cura di S. Garofalo, Roma: Unedi, 1969, sv. Lanne, Emmanuel. “Sinodo della Chiesa ortodossa”.
- Dizionario del sapere storico-religioso del novecento*, a cura di Alberto Melloni. Vol. 2. Bologna: Il Mulino, 2010, sv. Stavrou, Michele. *Teologia cristiana ortodossa*.
- Dizionario sintetico di teologia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995, sv. O’Collins, Gerald. Farrugia, Edward G. “Sobornost”.
- Dortel-Claudot, Michel. “L’éveque et la synodalité dans le nouveau Code de Droit canonique”. *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984): 641–657.
- Enciclica del Santo e Grande Sinodo Della Chiesa Ortodossa (Creta 2016). Accesso 20.12.2019. http://www.ortodossia.it/w/index.php?option=com_content&view=article&id=%202301%3Aenciclica-del-santo-e-grande-sinodo-della-chiesa-ortodossa&catid=286%3Asanto-%20e-grande%20sinodo&Itemid=334&lang=it.
- Evdokimov, Pavel, Nikolajevic. *L’ortodossia*. Bologna: Dehoniane, 1981.
- Fontbona i Misse, Jaume. *Comunion y sinodalidad. La eclesiologia eucaristica después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J.M.R. Tillard*. Collectanea Sant Pacià 52. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona: eds. Herder, 1995.
- Forestier, Luc. “Le pape François et la synodalité. Evangelii gaudium, nouvelle étape dans la réception de Vatican II”. *Nouvelle Revue Théologique* 137, 4 (2015): 597–614.
- Forte, Bruno. *La Chiesa della Trinità, Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*. Col. Simbolica Ecclesiale 5. Milano: Cinisello Balsamo, 2013.
- Francesco. “Discorso in occasione della Commemorazione del 50.mo anniversario dell’Istituzione del Sinodo dei Vescovi”. *Acta Apostolicae Sedis* 107 (2015). Accesso 21.12.2019. https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html.
- Gassmann, Günther. “La sinodalità e il cammino ecumenico delle Chiese”. In: Associazione Teologica Italiana, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, 129–162. Milano: Edizioni Glossa, 2007.
- Giovanni Paolo II. *Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti d’America*, 16-IX-1987. Accesso 19.12.2019. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/september/documents/hf_jp-ii_spe_19870916_vescovi-stati-uniti.html.
- Giovanni Paolo II. “Lettera apostolica «Novo millennio ineunte»” (6.1.2001), no. 43. *Acta Apostolicae Sedis* 93 (2001): 297.
- Giovanni Paolo II. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. vol. 10/3 (luglio-dicembre). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987.

- Joint International Commission for Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church. *Synodality and Primacy during the First Millennium: towards a common understanding in service to the unity of the Church*. Chieti, 21 settembre 2016. Accesso 16.12.2019. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese1.html>.
- Keramidas, Dimitrios. “La sinodalità nella Chiesa Ortodossa all’indomani del concilio di Creta. Prospettive e questioni aperte”. *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1, 20 (2017): 161–178.
- Khomjakov, Aleksei Stepanovich. *L’Église latine et le protestantisme au point de vue de l’Église d’Orient: recueil d’articles sur les questions religieuses, écrits à différentes époques et à diverses occasions*. Lausanne et Vevey: B. Benda, 1872.
- Lossky, Vladimir. “Concerning the Third Mark of the Church: Catholicity”. In: *In the Image and Likeness of God*, ed. John H. Erickson and Thomas E. Bird, 180–185. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press, 1974.
- Lupu, Ștefan. *La sinodalità e/o conciliarità, espressione dell’unità e della cattolicità della Chiesa in Dumitru Stăniloae (1903–1993)*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999.
- Montan, Agostino. *Il ministero episcopale nella comunione ecclesiale*. Corso 10472, Sussidio ad uso degli studenti, Roma: Pontificia Università Lateranense, 2016.
- Moșoiu, Nicolae. *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană*. Pitești: Ed. Paralela 45, 2002.
- Nel 50° anniversario del Sinodo dei Vescovi: *Introduzione* (Lorenzo Card. Baldisseri), *Relazione commemorativa* (Christoph Card. Schönborn), *Comunicazioni* (interventi in rappresentanza dei cinque continenti), 17 ottobre 2015. *L’Osservatore Romano*, domenica 18 ottobre 2015, 4–7. Accesso 12.12.2019. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/10/17/0795/01758.html>.
- Pățuleanu, Constantin. “Dimensiunea ecumenică a operei Pr. Prof. Dumitru”. *Analele Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova* 10 (2002): 158–168.
- Peano, Luigi. *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*. Brescia: Morcelliana, 1964.
- Sonea, Cristian Sebastian. “The open sobornicity – an ecumenical theme in the theology of fr. Dumitru Stăniloae”. *Roczniki Teologiczne* 7, 63 (2016): 133–147.
- Stăniloae, Dumitru. “Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”. *Ortodoxia* 4, 19 (1967): 494–540.
- Stăniloae, Dumitru. “Natura sinodicității”. *Studii Teologice* 9–10 (1977): 605–614.
- Stăniloae, Dumitru. “Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii, extrase din raportul unui observator ortodox la conciliul al II-lea de la Vatican”. *Ortodoxia* 1, 19 (1967): 32–48.
- Stăniloae, Dumitru. “Sobornicitatea deschisă”. *Ortodossia* 2, 23 (1971): 165–180.
- Stăniloae, Dumitru. *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*. Paris: Desclée de Brouwer, Series: Théophanie, 1981.
- Suttner, Ernst, Christoph. *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Khomijakof. Das östliche Christentum. Neue Folge* 20. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1967.

- Torockai, Ciprian, Julian. *Literatura teologică românească în secolul XX: accente, sinteze și repere bio-bibliografice*. Cluj–Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2018.
- Vitali, Dario. *Verso la sinodalità*. Comunità di Bose, Magnago (BI): Edizioni Qiqajon, 2014.
- Žurek, Petr. *Indagine sulla sinodalità. La riflessione cattolica dopo il concilio Vaticano II con alcuni risvolti ecumenici*. (Dissertatio ad doctoratum). Roma: Pontificia Università Lateranense, 2002.