

# La riflessione teologica di san Dumitru Stăniloae

## Il suo metodo creativo

Nella liturgia eucaristica di rito romano, il prefazio per i santi dottori canta: “Nel tuo disegno di amore hai illuminato san ... e con i suoi insegnamenti allieti la Chiesa nella sublime bellezza della tua conoscenza”. Eco dell’esperienza di fede degli apostoli: “*E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come del Figlio unigenito che viene dal Padre, pieno di grazia e di verità*” (Gv 1,14). Quando, in preparazione della Terza Assemblea Ecumenica Europea, celebrata a Sibiu dal 4 al 9 settembre 2007, avevo cercato di delineare la figura del teologo per indicare a quali condizioni una parola pronunciata diventa una parola per la verità, una parola che genera speranza, non avevo trovato di meglio che rifarmi alla testimonianza di Aleksandr Šmeman (1921-1983). Nel suo diario constatava:

“Per questo sono autentiche e necessarie solo le parole che non ci parlano *della* realtà («discorso»), ma che sono esse stesse realtà: che ne sono simbolo, presenza, epifania, sacramento. La Parola di Dio. La preghiera. L’arte. Un tempo anche la teologia era fra queste parole: non semplicemente delle parole su Dio, ma parole divine, ‘epifania’”<sup>1</sup>.

Ecco, per s. Dumitru Stăniloae, questo è vero. La chiesa lo riconosce e per questo lo presenta fra i santi testimoni innalzandolo agli onori dell’altare. La circostanza di questo simposio, nella ricorrenza dei 1700 anni del Concilio di Nicea, aggiunge una nota tutta speciale per la figura di p. Dumitru, confessore della fede. Tutta la sua teologia può essere definita come la declinazione della fede nel Figlio di Dio incarnato, prima verità che la chiesa ha difeso contro la deviazione ariana mantenendola sempre alla base di tutte le altre specificazioni dogmatiche nella storia. Nella prospettiva che lui stesso ricorda nell’introduzione al suo *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*:

“Solo la Trinità come amore ha potuto portare ad essere un'altra esistenza grazie alla creazione, quindi nella libertà e nella vera onnipotenza. Solo un Padre che ha un Figlio amato dall’eternità, avrebbe potuto avere anche altri figli che si amino e che Lo amino. E solo un Figlio che ama il Padre dall’eternità, avrebbe potuto avere anche altri che amino il Padre come Lui. E solo un tale Padre ha voluto che suo Figlio si faccia uomo, perché ami gli uomini come ama il Figlio suo Unigenito fatto uomo. Ma il Figlio ha

---

<sup>1</sup> L’edizione completa dei suoi Diari è l’edizione di Mosca: *Dnevnik*, 1973-1983, Moskva 2005, Russkij put, pp. 720. Per la citazione, in italiano: *La Nuova Europa* 2006./3, p. 22. Nell’edizione del testo russo: p. 22, venerdì, 6 aprile 1973. Il testo del mio intervento è pubblicato in *Parola e Tempo* 6/2007, pp. 163-171: *Una riflessione sul discernimento ecumenico*.

voluto lui stesso farsi uomo, per vedere gli altri uomini gioire come figli dell'amore del Padre al suo cospetto e loro amare il Padre come Lui. Solo un tale Padre e un tale Figlio avrebbero potuto riunire tutti in unità con Loro stessi e tra di loro, senza fare della loro differenza personale motivo di discordia, ma di reciproco completamento”<sup>2</sup>.

Oggi, nel linguaggio comune tra i cristiani si è come imposta l'espressione: teologia filocalica, spiritualità filocalica, visione filocalica. Credo che l'apporto di p. Dumitru, con la sua versione romena della Filocalia, sia stato determinante per l'assunzione comune di tale espressione. La verità di esperienza soggiacente, da cui p. Dumitru era rimasto illuminato per averne contemplato la bellezza sul volto del Signore e averne irradiato il calore, per la purità del suo cuore, in un amore di comunione che si riversa nella chiesa e sul mondo, ha fatto di lui un testimone dell'amore di Dio in mezzo ai suoi fratelli. La sua parola pesca in quell'amore e muove all'esperienza di quell'amore. Si può dire che tutta la sua vita la dedicò a mostrare la bellezza della conoscenza del Figlio di Dio incarnato. La sua 'creazione' teologica si può definire, come ben ha messo in evidenza Maciej Bielawski, autore di una ricerca dottorale su di lui, una visione filocalica sul mondo<sup>3</sup>. Accanto a p. Georgij Vasilevič Florovsky (1893-1979) e a p. Justin Popovič (1894-1979), rispettivamente russo e serbo, ma indipendentemente da questi, p. Stăniloae ha cercato di costruire una 'sintesi neopatrística', creando un approccio esistenziale alla genuina tradizione dei Padri della Chiesa. Importanti, nel suo lavoro, non sono le singole idee o trattazioni, bensì una visione d'insieme, una tensione di fondo positiva nel vedere Dio legato al mondo creato da Lui piuttosto che il mondo che ha perduto Dio. La teologia è appunto la fatica di vedere l'Invisibile e di guardare al mondo e all'uomo attraverso i Suoi occhi, per la luce divina che ha illuminato il cuore. Tutta la sua opera teologica ne è una dimostrazione singolare<sup>4</sup>. La visione del mondo e della vita è però strettamente legata alla purificazione spirituale e all'ascesi dell'uomo ed è la visione di Dio che cambia l'intelligenza umana del mondo. Questa è la sua testimonianza.

Con questa mia riflessione, vorrei approfondire il cammino che lui ha seguito attenendomi a coordinate temporali determinate. Seguo il suo percorso fino alla pubblicazione dei primi quattro

---

<sup>2</sup> D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova 1987, p. 8.

<sup>3</sup> Maciej BIELAWSKI, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, Deisis, Sibiu 1998.

<sup>4</sup> *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 3 voll., 1978; *Spiritualitatea ortodoxă*, 1981, come volume terzo del manuale di *Teologia morale ortodossa*, ripresa del vecchio corso di Ascetica e Mistica, tenuto nel 1947 a Bucarest, dalla cattedra chiusa quell'anno dal regime comunista; *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, 1986; *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, 1987 (come riprendendo l'antico *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, 1943); *Studii de teologie dogmatică ortodoxă: Hristologia sf. Maxim Mărturisitorul. Omul și Dumnezeu. Sf. Simeon Noul Teolog: Imnele iubirii dumnezeiești*, 1990; *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, 1993; *Sfânta Treime sau la început era iubirea*, 1993.

volumi della sua versione della Filocalia, che ritengo i più espressivi e fondanti del suo impegno teologico e spirituale.

Ciò che fin dai primi anni del suo percorso teologico ha mosso p. Stăniloae è il bisogno di rifarsi a un'esperienza di Dio, al di là della sistematizzazione intellettuale dei dati della fede<sup>5</sup>. Riscopre la teologia neobizantina, che definisce una teologia con il sigillo dello spirito monastico perché descrive il contatto del cuore puro con Dio. Scriveva che, se la teologia precedente pensa Dio, questa, la teologia bizantina, lo possiede<sup>6</sup>. Aveva appena concluso il suo anno di studio alla Facoltà di Teologia di Atene (1927-1928), aveva seguito il seminario di storia e filologia bizantina a Monaco e poi a Berlino, a Parigi i corsi di bizantinologia e dogmatica (1928-1929), per essere poi nominato professore sostituto e infine ordinario all'Accademia Teologica di Sibiu (1929-1946). Si era subito dedicato alla traduzione di due trattati di Gregorio Palamas, il secondo e il terzo della prima triade, dedicati alla preghiera interiore come mezzo di purificazione e di unione con Dio e alla visione mistica della luce divina. Nella introduzione alla sua versione invita alla lettura dei *Racconti del pellegrino russo*, riportandone la vicenda in rapporto alla recita continuata della preghiera di Gesù<sup>7</sup>.

La personalità che aveva favorito in quegli anni il profondo rinnovamento della teologia è il metropolita Nicolae Bălan (1882-1955), il quale, tra il 1921 e il 1948, rifonda la Scuola Saguniana di Sibiu come Accademia Teologica. Crea un corpo d'élite di giovani professori di teologia, capaci di andare oltre una teologia accademica con un nuovo modo di fare teologia, con il tornare alle vere fonti della tradizione patristica della Chiesa, stando in contatto diretto con la cultura europea e la vita della società romena, attraverso la riscoperta di Dio come Persona vivente e della 'umanità' dell'uomo. Il rinnovamento della teologia si accompagna con la ripresa del monachesimo in Transilvania, con l'affidare, sempre da parte del metropolita Nicolae, a p. Arsenie Boca (1910-1989),

<sup>5</sup> Largamente sottolineato e documentato nel bel volume di sintesi di Daniele Cogoni – Anca Mariana Nechita, *La visione ecumenica di san Dumitru Stăniloae. Aspetti essenziali, teologici ed ecclesiali. Viziunea ecumenică a sf. Mărt. Dumitru Stăniloae. Aspecte existențiale, teologice și ecleziiale*, Cittadella Editrice, Assisi 2024, 2° ed.

<sup>6</sup> D. Stăniloae, *Calea spre lumina dumnezească la sf. Grigorie Palama*, in *Anuarul*, VI, 1929/1930, Sibiu 1930, p. 56 (... teologia neobizantină, o teologie imprimată cu pecetea spiritului monachal, constă în a descrie după puțință – analogic și inedeconvat – contactul ce-l ia inima curată cu Dumnezeu. Acolo Dumnezeu se cugetă, aci se posedă).

<sup>7</sup> D. Stăniloae, *Două tratate ale sfântului Grigorie Palama*, in *Anuarul*, IX, 1932-1933, Sibiu 1933, p. 12. Le citazioni dai *Racconti di un pellegrino russo* sono prese dalla traduzione tedesca *Ein russisches Pilgerleben*, Berlin 1925. P. Stăniloae riprende poi in uno studio più sistematico le vicende di Gregorio Palamas nel suo *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938. I dati storici e letterari sono stati ampiamente aggiornati dalla critica posteriore sia sugli avvenimenti e la dottrina di Gregorio Palamas che sulle vicende letterarie dei *Racconti di un pellegrino*. Per Palamas, si veda Robert Sinkiewicz, *Gregorio Palamas*, in *La théologie byzantine et sa tradition*, II, a cura di C. G. Conticello & V. Conticello, Brepols (Corpus christianorum), Turnhout 2002, pp 131-188; Antonio Rigo, *Gregorio il Sinaita*, in *La théologie byzantine et sa tradition*, II, pp. 35-130; idem, *Mistici bizantini*, Einaudi, Torino 2008; idem, *Gregorio Palamas. Tomo Aghioritico. La storia, il testo e la dottrina*, Peeters, Leuven 2021. Per i *Racconti di un pellegrino* si veda Aleksej Pentkovskij, Иеромонах Арсений (Тропольский). Искатель непрестанной молитвы, insieme alla sua analisi История текста и автор «Откровенных рассказов странника», in *Богословские Труды*, 47-48, 2018, pp. 54-220, 343-448.

discepolo e poi collaboratore di p. Stăniloae nel lavoro di traduzione della Filocalia greca, il compito di rivitalizzare l'ormai decadente monastero di Sâmbăta de Sus<sup>8</sup>.

Voglio ricordare un particolare storico che dà l'idea del fermento rinnovatore favorito dal metropolita Nicolae. Nel giugno del 1936 si è tenuto ad Atene il primo congresso dei teologi ortodossi dei vari paesi, con la decisione di imprimere una svolta alla ricerca teologica, abbandonando l'impostazione scolastica di tipo occidentale per rifarsi alle fonti genuine della tradizione patristica e spirituale, movimento poi definito neopatristico, il cui impulso principale in questa direzione veniva dal teologo russo G. Florowsky. Nei giorni 16-18 gennaio dello stesso anno, però, si erano riuniti a Bucarest, per la preparazione del Congresso, professori di Atene, Sofia, Belgrado, Varsavia, Parigi, Chişinău, Cernăuţi e Bucarest, per la promozione della scienza teologica ortodossa, senza la presenza di Florowsky. Nel programma si parlava espressamente di liberare la teologia ortodossa dalle influenze esterne che si erano prodotte dopo la caduta di Costantinopoli e di orientare la nuova ricerca ortodossa alla teologia patristica, adattandola alle nuove esigenze del tempo per illuminare la coscienza ecclesiale<sup>9</sup>. Il p. Dumitru Stăniloae, data la sua giovane età, non faceva parte del gruppo, ma la sua azione di giovane teologo si inserisce in quel contesto di rinnovamento. Lui cercava un ritorno alla tradizione patristica viva e alla Persona di Gesù Cristo. I saggi significativi sono il libro su Gregorio Palamas (*Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama*, 1938), la monografia 'Gesù Cristo o la restaurazione dell'uomo' (*Iisus Hristos sau restaurarea omului*, 1943) e la traduzione dei primi quattro volumi della Filocalia rumena miracolosamente pubblicata tra il 1946 e il 1948, nel bel mezzo della sovietizzazione della Romania. La questione vitale e nevralgica era l'urgenza di superare le pericolose divisioni create sotto l'impatto secolarizzante della modernità nella vita della Chiesa ortodossa. Si trattava di superare il ritualismo della vita liturgico-sacramentale, il confinamento del discorso teologico all'astrazione e allo scolasticismo, il sentimentalismo pietistico e moralistico della vita religiosa.

Va tenuto presente che, nel periodo tra le due guerre in Romania, dal punto di vista religioso, si era imposto un nuovo clima. Da una parte, riprende vigore la tradizione monastica con l'attività di grandi figure come Ioanichie Moroi (1859-1944) a Sihăstria, dall'altra, nella cerchia degli intellettuali dell'epoca, grazie a una riflessione sui fondamenti dell'ortodossia, sul problema delle relazioni tra chiesa e cultura e sulla questione dell'identità romena, si assiste a una riscoperta della spiritualità

---

<sup>8</sup> Cfr. Adrian Nicolae Petcu *Părintele Arsenie Boca (o biografie documentară)*, in *Cuviosul părintele nostru Arsenie de la Sâmbăta de Sus şi Prislop. Contextele şi formele unei sfinţenii*, Editura Andreiana, Sibiu 2018, p. 159-160.

<sup>9</sup> Cfr. Cristinel Ioja, *O istorie a dogmaticii în teologia ortodoxă română de la începuturile învăţământului teologic seminarial în limba română la instaurarea comunismului*, ProUniversitaria, Bucarest 2013, p. 147-148.

esicasta e della preghiera di Gesù. La rivista *Gândirea*<sup>10</sup> (“Il pensiero”) di Bucarest e la *Revista Teologică*<sup>11</sup> nonché il giornale *Telegraful Român* di Sibiu, di cui p. Dumitru diventa direttore tra il 1934 e il 1945, diffondono l’eco di un confronto culturale e spirituale tra professori universitari, filosofi, teologi, scrittori e poeti sul significato dell’eredità e della visione dell’ortodossia. È in questo contesto che si segnala il giovane teologo Dumitru Stăniloae il quale, nell’indagare i fondamenti dogmatici della spiritualità, avvia gli studi su Gregorio Palamas, il grande difensore dell’esicasmone athonita e della preghiera di Gesù nel XIV secolo e traduce in romeno la Filocalia greca<sup>12</sup>. Lo studio dei Padri e il contatto con l’ambiente monastico, che stava vivendo un momento di rinnovamento della tradizione esicasta, portano padre Stăniloae a ripensare la dogmatica unendo nella sua riflessione teologica dogma ed esperienza spirituale.

### **La riflessione cristologica: il metodo di ricerca**

La mia indagine parte dal volume *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu 1943. Il giovane teologo Dumitru, sposato nel 1930 con Maria Miha, da cui avrà tre figli, ordinato sacerdote nel 1932, dopo i vari percorsi di studio all’estero e l’insegnamento teologico a Sibiu, produce un’opera di grande respiro. Nella prefazione delinea la prospettiva e il metodo di ricerca. Mette al centro della sua riflessione il mistero della persona e dell’opera di Gesù Cristo, mostrandone l’attualità per i tempi moderni. Si propone di aprire le formule dogmatiche dei vari Concili ecumenici all’attualità dei tempi, secondo un linguaggio che deve essere proprio del nostro tempo, in stretto collegamento con la tradizione della Chiesa, in modo che i lettori si identifichino senza difficoltà con Gesù Cristo mostrato in modo nuovo, ma come la Chiesa di sempre lo testimonia nel suo insegnamento e nel suo culto. Prega perché:

---

<sup>10</sup> Fondata nel 1921 a Cluj da Cezar Petrescu e DI Cucu, nel 1922 trasferita a Bucarest. A partire dal 1926, nella direzione della rivista entrò Nichifor Crainic, anello di congiunzione tra le correnti di pensiero artistiche, culturali, ideologiche con l’Ortodossia. Nel 1928 ne divenne il direttore e l’ideologo. Su questo importante personaggio e sull’influenza che ha esercitato, si veda: Nichifor Crainic, *Cursurile de mistică. I. Teologie mistică. II. Mistică germană*, con il poderoso saggio introduttivo di Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu 2010. Nonostante due sole interruzioni (1925 e 1933-1934), la pubblicazione diventa una delle riviste culturali più importanti del periodo interbellico rumeno.

<sup>11</sup> *Revista Teologică* è l’organo ufficiale della arcidiocesi di Sibiu, fondata nel 1907 dal metropolita Nicolae Bălan, chiusa negli anni 1947-1956 dal regime comunista, apparsa negli anni 1956-1991 sotto il nome di Mitropolia Ardealului.

<sup>12</sup> P. Dumitru lavora a partire dalla seconda edizione della Filocalia greca, quella di Atene del 1893, in due tomi, con l’aggiunta, rispetto alla prima edizione, dei *Capitoli* del patriarca Callisto. I primi quattro tomi, editi a Sibiu, 1946-1948, coprono la prima metà (sedici autori) del poderoso in-folio della Filocalia, stampato a Venezia nel 1782. Si tratta di una Filocalia nuova, erudita e documentata, anche annotata e soprattutto con una nuova sistemazione del materiale attraverso una ricentatura attorno alla figura di san Massimo Confessore. I tomi V-VIII, a Bucarest, 1976-1979, poi il tomo IX, con una nuova traduzione della *Scala* di san Giovanni Climaco e il tomo X con i *Discorsi* di Isacco Siro, 1981. Infine, nei suoi ultimi tre anni di vita, termina la composizione della Filocalia romena con i volumi XI e XII, comprendenti la traduzione delle *Lettere* di Barsanufio e Giovanni e i *Discorsi* dell’abba Isaia.

“si produca dalla mia fatica un libro e vivo e nuovo, ma fedele alla dottrina imm modificata della Chiesa ... Procedendo dalle formule dogmatiche, ha cercato di risolvere nella loro luce i problemi della vita umana individuale e sociale, che non costituiscono, propriamente parlando, l’oggetto di definizioni dogmatiche. È un libro di riflessione, di meditazione cristiana in senso ampio ... sarei contento se potesse servire, da una parte, per il rafforzamento della convinzione sulla sua divinizzazione e sulla giustificazione di una vita spesa in unione con Lui ...”<sup>13</sup>.

L’autore si muove lungo tre direzioni. Pesca nella tradizione ortodossa greca e russa, in particolare nella produzione degli autori russi riparati in occidente dalla Russia dopo l’instaurazione del potere sovietico; pesca nella produzione filosofico-teologica dell’occidente latino; si muove nel solco della tradizione patristica. Secondo una doppia prospettiva: riportare la fede alla vivacità di una vita interiore ed ecclesiale, in un linguaggio comprensibile e con categorie culturali adatte ai tempi. Procedo con ordine riportando alcuni dati. Per la tradizione ortodossa, l’autore di riferimento è Sergej Nikolaevič Bulgakov (1871-1944), decano dell’Istituto di teologia ortodossa di s. Sergio a Parigi dal 1923 al 1944, con la sua opera cristologica: *Агнец Божий* (Parigi 1933). La struttura del libro di p. Stăniloae è la medesima dell’autore russo, sebbene il suo procedere sia diverso e piuttosto critico nei confronti di Bulgakov, soprattutto rispetto alla sua concezione della *Sofia*. Si avvale dell’edizione russa, perché la versione francese esce nel 1943 per le edizioni Aubier. Una particolare menzione riserva ad un altro esiliato, Boris Petrovič Vyšeslavcev (1879-1955), *Сердце в христианском и индийском мистицизме*, Parigi 1929, che p. Dumitru aveva già tradotto in romeno dalla rivista *Put’* del 1925 e poi pubblicato in *Revista Teologică*, anno XXIV, 1934, nr. 1-2, con il titolo *Însemnătatea inimii în religie*, testo che considerava estremamente significativo per una autentica antropologia ortodossa<sup>14</sup>. Vyšeslavcev intende con il termine cuore non soltanto la facoltà del sentire, ma qualcosa di molto più significativo, e cioè il principio ontologico, sovrarazionale, che forma il reale Sé della

---

<sup>13</sup> *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 6.

<sup>14</sup> Cfr. *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, p. 270. Cita anche l’altra opera di Vyšeslavcev, *Этика преображенного Эроса*, Parigi 1931, a pag. 349. Di Bulgakov riporta passi anche della versione romena *Ortodoxia*, apparsa nel 1933 nella collana *Seria Teologica*, fondata dal metropolita Nicolae. A volte si rifà anche all’opera di Pavel Svetlov (1861-1942), *Învățătura creștină în expunere apologetică*, nell’edizione romena di Chișinău 1936. Segnalo una certa stranezza nel fatto che p. Dumitru, pur interessato alla storia della tradizione monastica ortodossa romena, non faccia menzione della traduzione romena da parte del futuro patriarca di Romania, Nicodim Munteanu, del libro di S. Četverikov, *Paisie starețul Mănăstirii Neamțului din Moldova. Viața, învățătura și influența lui asupra Bisericii Ortodoxe*, Neamț 1933. Il testo russo esce soltanto nel 1938 a Petseri, in Estonia. Solo nel testo romeno però si può consultare la tavola prospettica dell’irradiazione paisiana con l’elenco impressionante dei discepoli e dei monasteri sotto l’influenza di Paisij. Si veda il mio *Paisij Velickovskij e il contributo delle terre romene alla storia della spiritualità ortodossa*, in *Storia religiosa dello spazio romeno*, a cura di Luciano Vaccario e sotto la direzione di Cesare Alzati, Centro Ambrosiano, Milano 2016, vol. II, p. 515-536.

persona. Il cuore, pur essendo l'organo più importante del corpo, è anche la fonte dell'amore e della libertà creativa.<sup>15</sup>

Per la tradizione greca si avvale della versione romena che aveva pubblicato a Sibiu nel 1930, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, del teologo greco, conosciuto ad Atene, Christos Androutsos (1869-1937), la cui prima edizione greca è del 1907.

Quanto alla produzione filosofico-teologica dell'occidente latino, p. Dumitru spazia davvero in lungo e in largo. Non cita mai la produzione teologica classica dei grandi autori, come, ad esempio, Tommaso d'Aquino. Pesca nella produzione dei suoi contemporanei. La sua perfetta conoscenza del tedesco e del francese gli permette di sfruttare tutta la fioritura della cosiddetta teologia dialettica e le nuove acquisizioni della riflessione filosofica esistenzialista. Per citare gli autori più sfruttati: Karl Barth (1886-1968), *Die kirchliche Dogmatik*, 1932; Emil Brunner (1889-1966), *Natur und Gnade*, 1934; Paul Althaus (1888-1966), con la sua dottrina della rivelazione 'originale' o 'fondamentale' in opposizione a Barth; Rudolf Bultmann (1884-1976), *Jesus*, 1926. Ognuno è citato all'occorrenza attorno alle varie problematiche che intende trattare. Per gli autori di confessione cattolica: Karl Adam, *Jesus Christus*, Augsburg 1933; Romano Guardini (1885-1968), *Der Herr*, 1941, che p. Dumitru sente vicino al suo pensiero a proposito della sofferenza di Gesù nel Getsemani; e soprattutto Hans Urs von Balthasar (1905-1988), con la sua interpretazione di Massimo Confessore: *Kosmische Liturgie*, 1941; *Die Gnostische Centuries des Maximus Confessor*, 1941. Per la tradizione anglicana: Robert Campbell Moberly (1845-1903), *Atonement and Personality*, 1901, che p. Dumitru apprezza per la dottrina dell'espiazione spiegata con l'aiuto della concezione della personalità. Rifiutando la visione retributiva della punizione, descrive le sofferenze di Cristo come quelle del perfetto 'Penitente', e trova che il loro valore espiatorio risiede nella Persona del Sofferente, il Dio-Uomo<sup>16</sup>.

Ma è soprattutto la produzione filosofica ad essere ampiamente sfruttata: Ferdinand Ebner (1882-1931), *Wort und Liebe, Aphorismen* 1931; Martin Heidegger (1889-1976), *Sein und Zeit*, 1927; Karl Jaspers (1883-1969) (*Philosophie*, 3 voll., Berlin 1932); Martin Buber (1878-1965), *Ich und Du*, Berlin 1936 (1923<sup>1</sup>); Ludwig Klages (1872-1956), *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3 voll., 1929-32; oltre a numerosi altri. In special modo, però, due sono gli autori che p. Dumitru sfrutta continuamente e sono: Ludwig Binswanger (1881-1966), nella sua poderosa opera *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich 1942 e Louis Lavelle (1883-1951), fondatore e il più

<sup>15</sup> La migliore presentazione è stata fatta sulla rivista *Putj* da Antoine Arjakovski, *La génération des penseurs russes religieux de l'émigration russe. La revue La voie (Putj), 1925-1940*, Paris 2002, pp. 675-677 e 726-727.

<sup>16</sup> Si veda la lunga nota a lui dedicata alle pagg. 284-288

eminente rappresentante del movimento cristiano della *Philosophie de l'esprit*, nome sotto il quale l'editore Aubier inizia la sua prestigiosa collana nel 1934. Il pensiero di Lavelle è affidato ai quattro volumi de *La dialectique de l'éternel présent*: I, *De l'Être* (Parigi 1928, 3<sup>a</sup> ed. rifatta 1947), II, *De l'Acte* (ivi 1937), III, *Du temps et de l'éternité* (ivi 1945), IV, *De l'âme humaine* (ivi 1951). P. Dumitru sfrutta abbondantemente il volume *De l'Acte*, insieme a un altro scritto di Lavelle, *La conscience de soi* del 1933<sup>17</sup>. Nella scia di Lavelle, non manca di citare anche Maurice Blondel (1861-1949), *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 1893, ripreso dai successivi *L'Action, 1. Le problème des causes secondes et le pur agir*, 1936; *L'Action, 2. L'Action humaine et les conditions de son aboutissement*, 1937.

Due sono gli aspetti da mettere in rilievo: a) il fatto che per i due autori filosofici più citati, come anche per molti altri, la caratteristica comune è che hanno sviluppato la loro riflessione in rapporto all'esperienza fenomenologica della premura dell'uomo nella sua esistenza concreta o per competenza psichiatrica e psicologica (Binswanger) o per interesse della filosofia morale (Lavelle). Si tratta di inquadrare i problemi dell'esistenza nelle strutture di una ontologia razionale; b) il metodo specifico del procedere di p. Stăniloae è definito proprio in rapporto a una ontologia dell'essere. Vedremo più avanti che in questo si basa essenzialmente sulla grande visione antropologica di Massimo Confessore, l'autore che forma l'ossatura del pensare di p. Stăniloae.

Perché queste scelte? La spiegazione si ricava da alcune osservazioni disseminate nell'intera opera. Il problema si pone con la domanda: "In ce constă mai precis persoana spre deosebire de naturi? (Qual è, precisamente, la differenza tra persona e natura?)"<sup>18</sup>. Il dogma non è fissato per essere predicato nella sua formula perché la formula è piuttosto una guida (*îndreptar*), dice Stăniloae<sup>19</sup>. Si tratta di aprire l'intelligenza di qualcosa che costituisce un mistero sovrarazionale, non a-razionale. Interviene allora il principio di analogia, in particolare, il principio di analogia nelle relazioni umane. E qui si innesta l'interesse di Stăniloae per la nuova ricerca filosofica esistenzialista moderna, che accentua il concetto di persona tanto come realtà ontologica diversa dalla natura quanto come concretizzazione e realizzazione della natura stessa. Un nuovo approfondimento della verità del dogma sull'unione ipostatica può dunque provenire dal pensiero di un Lavelle, che spiega come il soggetto non adduce una nuova entità, ma è soltanto il modo di appropriarsi e di attivarsi autonomo

<sup>17</sup> Fin dall'Introduzione del suo libro, e poi lungo tutta la trattazione fino all'ultima parte, p. Stăniloae si rifà volentieri e innumerevoli volte a questi due autori, individuando nelle loro riflessioni la base per una presentazione attuale della comprensione, nei limiti del possibile, del mistero del Signore Gesù.

<sup>18</sup> *Iisus Hristos*, p. 101.

<sup>19</sup> Idem, p. 100-101, 113 (formula dogmatica è un'intuizione e una affermazione globale piuttosto che una precisazione nel dettaglio).

di una natura<sup>20</sup>. A proposito della divinizzazione dell'uomo, tema sempre ricorrente, sottolinea come di molte caratteristiche dell'amore ci si può servire come gradi per elevarsi all'intelligenza della divinizzazione per grazia. E sfrutta soprattutto Binswanger che, al di là della dimensione di cura che aveva sostenuto Heidegger, scopre che l'uomo fondamentale è un essere-per-l'amore<sup>21</sup>. Significativa la citazione di un detto del poeta Paul Valéry nell'interpretazione di Binswanger:

“Se Paul Valéry una volta ha detto: “Si nous accusons ou jugeons, le fond n'est pas atteint”, allora con queste parole può solo aver voluto dire che c'è un'istanza, la cui comprensione è *più profonda* di quella del giudizio e della condanna. Questa istanza, però, può essere solo l'amore; giacché soltanto esso può, comprendendo, raggiungere il *fondamento (Grund)*”<sup>22</sup>.

Riflettendo sul problema dell'unica persona in due nature, sul sacrificio perfetto che soddisfa la giustizia divina, sulla sofferenza redentrice di Gesù, sulla glorificazione in cielo del Cristo e sulla redenzione come senso della storia, che chiama *conducerea operei de mântuire*, l'ultimo capitolo della sua opera, p. Stăniloae discute con le tesi di molti autori. Ma sembra che il filtro di comprensione per tradurre il dato dogmatico in intelligenza e possibilità di assimilazione derivi generalmente dalle riflessioni di Binswanger, citatissimo. Dal momento che p. Stăniloae incentra il suo pensare sull'assoluto dell'amore di Dio, sulla fondamentale intenzionalità per la comunione del soggetto o dell'ipostasi, si trova a proprio agio nell'analisi fenomenologica dell'amore di Binswanger, perché le proprietà dell'amore, come vengono da lui definite, sono perfettamente assimilabili al discorso teologico. Il paradosso dell'ipostasi consiste nell'essere una realtà diversa dalla natura e contemporaneamente la concretizzazione e la realizzazione della natura, contemporaneamente completezza in sé della natura e relazione con gli altri. L'ipostasi è il soggetto, il suo ruolo è quello di attivare l'intenzionalità per la comunione o l'amore, la relazione potenziale con Dio, con il prossimo e con il mondo. Così il soggetto si svela come manifestazione dell'amore, ma la stessa natura tende a tale manifestazione dell'amore<sup>23</sup>. P. Stăniloae approva la critica di Binswanger ad

---

<sup>20</sup> Idem, p. 116-118.

<sup>21</sup> Idem, p. 177 e seguenti, dove nelle note presenta la critica di Binswanger a Heidegger, nel paragrafo *Indumnezeirea firii omenești*, 176-182. A partire dalla seconda parte, intitolata *Opera lui Iisus Hristos*, dove presenta la persona di Gesù secondo la dignità profetica, sacerdotale e regale, i riferimenti a Binswanger si moltiplicano. Una delle caratteristiche di Binswanger è data dal fatto che nella sua analisi fenomenologica sull'essere si avvale di testi poetici di grandi autori, quali Goethe, Rilke, Valéry, Shakespeare, che anche p. Stăniloae apprezza. Per illustrare il pensiero di Binswanger, mi sono servito del testo *Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano: Amore e amicizia come forme della vita autentica*, a cura di Domenica Discipio, Gruppo editoriale Tab S.r.l., Roma 2021 (da qui le mie citazioni).

<sup>22</sup> *Forme fondamentali*, p. 125. *Iisus Hristos*, p. 217, nota 1.

<sup>23</sup> *Iisus Hristos*, p. 114-117. Si veda la presentazione di Ioan I. Ică, *Persoană sau/și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană*, in *Persoană și comuniune. Prinos de cinștire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la*

Heidegger nel senso che l'esistenza non può caratterizzarsi come un heideggeriano essere-per-la-morte: questo può caratterizzare solo l'esistenza centrata sull'ego di una certa epoca storica, non l'essere nell'amore<sup>24</sup>. Con la conseguenza che la morte non è altro che la via per l'esistere totalmente nell'altro, negli altri, la realizzazione totale dell'amore come dono della propria esistenza nella sua totalità all'altro, agli altri: la totalità del proprio esistere che si può abbracciare nella morte è solo la totalità dell'amore. P. Stăniloae riprende così la tesi dell'intenzionalità fondamentale dell'uomo per l'amore, per cui la legge fondamentale è la legge della comunione. Per questo può affermare che, sebbene non si può comprendere perfettamente il mistero del sacrificio dell'Agnello di Dio, possiamo avvicinarci con le luci che derivano dall'analogia offerta dalle relazioni tra gli uomini<sup>25</sup>.

Per quanto invece riguarda la struttura del suo pensare teologico, p. Stăniloae condivide profondamente le tesi palamite e la visione, grandiosa, di Massimo Confessore. Se di Palamas riporta ben poche citazioni, tuttavia si muove nelle coordinate definite da Gregorio Palamas, che aveva contribuito a far conoscere nella chiesa con la sua versione dei due trattati della prima triade dell'opera palamita. A Palamas ormai si rifanno generalmente gli autori ortodossi, anche per distanziarsi da una certa dipendenza scolastica di tradizione latina. È l'impostazione di pensiero in cui torna a riconoscersi la tradizione ortodossa per l'intelligenza del mistero di Dio, della creazione e della redenzione e per la concezione antropologica<sup>26</sup>. Ciò che colpisce, invece, è lo sforzo, veramente creativo, dell'intelligenza della visione di Massimo Confessore, per tutte le grandi questioni sia riguardo al Signore Gesù sia riguardo al cammino spirituale. La cosa risalterà ancora di più con la sua versione della Filocalia, dedicando proprio a Massimo Confessore il secondo e il terzo volume. La linea di pensiero e di interesse, per p. Stăniloae, segue l'urgenza di salvaguardare la verità della divinizzazione dell'uomo nella verità della confessione del Signore Gesù, vero Dio e vero uomo, come ebbe a specificare lui stesso dopo l'analisi dell'antropologia di Massimo Confessore:

“In questo modo di intendere, Cristo non è più soltanto Colui che ha soddisfatto giuridicamente l'offesa patita da Dio con il peccato dell'uomo, determinando, questa, lo scopo della sua incarnazione, per lasciare gli uomini senza un'azione continua divino-umana che agisca su di loro, essendo loro sostenuti da una grazia creata, come

---

*împlinirea vârstei de 90 de ani*, a cura di Mircea Păcurariu e Ioan I. Ică jr, Sibiu 1993, p. 359-384. A proposito delle tesi di Binswanger, si veda più avanti, p. 17.

<sup>24</sup> Si veda il concetto di 'immaginazione' tra persone che si amano, *Iisus Hristos*, p. 349

<sup>25</sup> *Iisus Hristos*, p. 262 sgg.

<sup>26</sup> Le acquisizioni storiche, letterarie, dottrinali, del pensiero specifico di Palamas, sono notevolmente dilatate rispetto alle conoscenze di cui disponeva p. Stăniloae. Cfr. nota 6.

nel cattolicesimo o, senza neppure questa, come nel protestantesimo, nella sola speranza che, in base alla fede, nel perdono che ha ottenuto la crocifissione soddisfacente del Cristo, godranno della vita futura, nella beatitudine. Attraverso l'azione combinata, esercitata da Cristo, divinizza prima la sua umanità e poi, in continuità, anche quella degli uomini, divinizzandoli tramite la sua. E in questo processo di divinizzazione o di santificazione, con l'inizio già a partire da questa vita, saranno resi perfetti nella vita futura"<sup>27</sup>.

La tesi della divinizzazione collegata all'etica dell'amore credo sia uno degli apporti fondamentali della teologia di p. Stăniloae, che esprime la intuizione di fondo dell'amore trinitario che regge la creazione stessa. La crescita nell'amore è crescita nell'essere e la crescita nel male è indebolimento dell'essere:

“La crescita che sentiamo quando gioiamo dell'amore altrui e la decrescita quando non gioiamo più della sua attenzione, è un indizio che attraverso l'altro ci viene un plus di essere, che l'amore significa un collocarci più prossimo al centro dell'esistenza, mentre l'egoismo è un'uscita verso la periferia dell'esistenza ... Così l'etica si trova in indissolubile unità con l'ontologia. Più essere significa più amore, più bene"<sup>28</sup>.

## La riscoperta della mistica e della Filocalia

È ammissione comune dei contemporanei rilevare come l'autore che si è imposto per la novità e la profondità della ricerca teologica, nel periodo interbellico, sia Nichifor Crainic (1889-1972), una delle personalità moderne più controverse in Romania<sup>29</sup>. A lui risale il fermento e la fecondità di uno stile, di un orizzonte culturale e spirituale, che tanto ha influito nella società e nella chiesa, quindi anche in p. Stăniloae. Nell'elogio che p. Stăniloae scrive per Nichifor Cranic traspare la stima e

<sup>27</sup> È in sintesi il pensiero di p. Stăniloae che espone alla fine del suo studio su Massimo Confessore presentando la sua cristologia e collegandola all'apporto dello pseudo Dionigi Areopagita. Interpreta la posizione dei due come un bilanciamento nelle questioni cristologiche tra Costantinopoli e Roma e ne deduce le differenze di impostazione tra la chiesa ortodossa e la chiesa cattolica e protestante. Riporto questa citazione da *Studii de teologie dogmatică ortodoxă: Hristologia sf. Maxim Mărturisitorul. Omul și Dumnezeu. Sf. Simeon Noul Teolog: Imnele iubirii dumnezeiești*, 1990, pgg. 154. Sottolineo come la ricerca storica e teologica di p. Stăniloae si colloca alla confluenza tra l'interesse cristologico e l'interesse antropologico, nel senso che alla divinità del Cristo nel suo agire umano corrisponde l'umanità dell'uomo nel suo essere condotto ad agire in modo divino. In altre parole, a entrare nella comunione eterna dell'amore divino. Per gli studi più recenti su Massimo Confessore, si veda Peter Van Deun e Pascal Mueller-Jordan, *Maxime le Confesseur*, in *La théologie byzantine et sa tradition*, I/1, sous la direction de Carmelo Giuseppe Conticello, Brepols, Turnhout 2015, pp.375-510.

<sup>28</sup> *Iisus Hristos*, p. 251. Si veda l'approfondita analisi di Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și Mistica părintelui Dumitru Stăniloae*, Deisis, Sibiu 2003. Uno degli ultimi apporti teologici di p. Stăniloae si intitola *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Bucarest 1993.

<sup>29</sup> Si veda l'ampio studio introduttivo di Ioan I. Ică jr: *Nichifor Crainic și redescoperirea misticii în Ortodoxie în prima jumătate a secolui XX*, in Nichifor Crainic, *Cursurile de mistică. I. Teologie mistică. II. Mistică germană*, Deisis, Sibiu 2010, pp. 5-111.

l'ammirazione per questo outsider della teologia in Romania<sup>30</sup>. Attribuisce un significato epocale alla sua teologia, imponendola all'attenzione generale del mondo intellettuale che è rimasto lontano dalla teologia non per le caratteristiche proprie di questa *scienza*, ma per la sua presentazione in clichés stereotipati. È il primo teologo che si preoccupa della teologia mistica, inserendola come disciplina specifica alla Facoltà di teologia di Bucarest. Il giudizio d'insieme:

“Prin Nichifor Crainic s-a săvârșit o adevărată restaurare a teologiei românești în duhul ortodox (Con Nichifor Crainic si è compiuta una vera restaurazione della teologia romena nello spirito ortodosso)”<sup>31</sup>.

Rispetto al contenuto del suo pensiero teologico individua due aspetti: l'ascesa dell'anima, secondo le tappe dell'Ortodossia, fino all'unione mistica con Dio e la sua visione pancosmica. Di quest'ultima è impressionato, anche per la concezione della Chiesa come un *cosmos* ristabilito, come la porta riaperta del paradiso, presentando una concezione pan-ecclesiale dell'universo<sup>32</sup>. Lo rileva in rapporto allo spirito cosmico dell'Ortodossia, dimenticato negli ultimi secoli e lo riaggancia alla visione di Dionigi Areopagita che, con Gregorio Palamas, tornano ad essere i riferimenti specifici di una teologia ortodossa, in chiave cosmico-ecclesiale, insieme alla Filocalia. Di qui scaturisce la concezione sociale solidarista di Crainic, opposta alla democrazia egualitarista, da cui deriva il suo acceso nazionalismo social-cristiano (etnocrazia). Sviluppa l'idea che la bellezza, di origine divina, è l'amore, per cui la redenzione è l'innalzamento alla pienezza della bellezza divina che investe il mondo con l'incarnazione del Figlio di Dio, nella potenza di trasfigurazione dell'umanità unita a quella del Cristo, morto e risorto, la cui visione è stata come anticipata sul Tabor. Tra i termini bellezza e amore, Crainic inserisce quello di luce, per cui la mistica ortodossa è considerata nella sua tensione a vedere la luce divina. La luce non è semplicemente la grazia, ma la grazia che arriva ad essere vista da quelli che salgono ai gradi più alti di vita spirituale. Alla mistica però si arriva tramite l'ascesi in modo da portare la vita interiore al grado di massima incandescenza. Qui Stăniloae riconosce a Crainic il merito quasi esclusivo di ricondurre la tradizione ortodossa alla sua

<sup>30</sup> L'articolo di p. Stăniloae, *Opera teologică a lui Nichifor Crainic* è apparso nel numero in onore dei 50 anni del collega, *Gândirea*, XIX, 1940, n. 4, 264-276 e ripreso come prefazione all'edizione di Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului*, Editura Moldova, Iași 1994 (che riproduce la seconda edizione del 1942). Il testo si può leggere in Nichifor Crainic, *Cursurile de mistică. I. Teologie mistică. II. Mistică germană*, Deisis, Sibiu 2010, pp. 709-723 (da qui le mie citazioni). Il lavoro di Nichifor risponde all'invito lanciato da Nae Ionescu nel numero 1 della sua *Predania. Revistă de critica teologică*, « Pentru o teologie cu nespécialiști », cfr. *Predania și un Îndreptar ortodox cu, de și despre Nae Ionescu teolog*. Antologie prefațată și realizată de diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu 2001, p. 19-20.

<sup>31</sup> p. 711

<sup>32</sup> p. 714, con il riferimento ai due saggi di Crainic, *Ortodoxie și etnocrație e Nostalgia paradisului*.

fondamentale preoccupazione. È il primo autore che espone sistematicamente la teologia mistica secondo lo spirito ortodosso:

“Știința îndumnezeirii omului”, întrucât “viața mistică e viață dumnezeiască participată”, în ea omul devine “dumnezeu prin har (La scienza della divinizzazione dell’uomo, dal momento che la vita mistica è la vita divina partecipata, in essa l’uomo diventa dio per grazia)”<sup>33</sup>.

Espone poi le varie tappe della crescita spirituale dell’anima sui tre fondamenti principali: la dottrina di Dionigi Areopagita e Gregorio Palamas, il cristocentrismo e la partecipazione alla vita liturgica della Chiesa. Per concludere che una esposizione teologica del genere ha un respiro largo, ottimista, che si confonde con la luce stessa che proviene dall’Ortodossia:

“Am avut certitudinea că e însăși lumea Ortodoxiei, în ale cărei spații paradiziace nu ne-a introdus nimeni altul ca Nichifor Crainic (Ho avuto la certezza che è la stessa luce dell’Ortodossia, nel cui spazio paradisiaco non ci ha introdotti nessun altro al di fuori di Nichifor Crainic)”<sup>34</sup>.

Data la personalità controversa di Nichifor Crainic, con l’esito nefasto delle sue posizioni politiche, credo necessario sottolineare il senso del rapporto che lega p. Stăniloae al pensiero di Crainic. P. Stăniloae asseconda l’impostazione di Crainic sulla necessità di fondare un nazionalismo autentico sulla spiritualità e sull’Ortodossia. L’idea visionaria di Crainic, però, di tradurre in disegno politico quella visione spirituale è confluita nella tragedia della dittatura, l’allineamento alla Germania nazista e i torbidi del legionarismo. I suoi contributi di politica culturale militante, estremamente popolari all’epoca, sono, sì, ripresi da p. Stăniloae, ma solo in parte, limitandosi al piano culturale e spirituale<sup>35</sup>. Nel 1939 Crainic tiene un corso inedito di teologia della cultura, che viene poi pubblicato sotto il titolo di *Nostalgia paradisului*, la sua principale opera teoretico-filosofica. Il suo dichiarato e stretto ortodossismo e le sue opzioni politiche estremiste gli inimicano gran parte degli intellettuali che avevano collaborato alla rivista *Gândirea*. In questo contesto p. Stăniloae si limita a interventi puramente teologici, mentre Crainic finisce per esaltare teologicamente il romanismo ortodosso come teantropia realizzata e celebrare tristemente il nazional-socialismo nazista, prevedendo alla fine una civiltà senza cultura o una tecnica senza anima in Europa. Di fronte

---

<sup>33</sup> p. 717.

<sup>34</sup> p. 723.

<sup>35</sup> I saggi *Puncte cardinale in haos* del 1931, apparso nel 1936 e ripubblicato nel 1940; *Ortodoxie și etnocrație*, pubblicato nel 1938, sono ripresi nelle loro linee di fondo da p. Stăniloae, che raduna i suoi interventi nella rivista *Gândirea* pubblicandoli nel 1939 a Sibiu sotto il titolo *Ortodoxie și românism*.

alle accuse di legionarismo, fascismo, razzismo, che gli piovono addosso dal nuovo regime comunista, scrive un memoriale in cui difende le sue posizioni, pur ammettendo gli errori, a servizio della patria, nella logica di una militanza cristiana. Da sottolineare che, al di là della sua visione teologica politica, quello che resta della vasta attività di Nichifor Crainic come fermento e come seme fecondo, in p. Stăniloae e nella cerchia dei giovani teologi ortodossi, è una teologia ortodossa della cultura e una ripresa della mistica nella teologia ortodossa. Il suo *Cursul de teologie mistică*, tenuto a Bucarest negli anni 1935-1936, letto in una prima variante negli anni 1933-1934 e diffuso in forma litografata negli anni 1937-1938, è sotto molti aspetti un testo straordinario. Dobbiamo a lui la riconfigurazione ortodossa della mistica facendo perno su tre autori particolari: Dionigi Areopagita, Simeone Nuovo Teologo e Paisij Veličkovskij, il restauratore della vita esicasta nel monachesimo ortodosso nel secolo XVIII, che proprio Crainic porta all'attenzione<sup>36</sup>. Nella sua presentazione della via purgativa o di purificazione, postula, sotto il rapporto mistico, l'esistenza di una unità profonda tra l'ortodossia e il cattolicesimo (romano-catholicism), riferendosi ad autori occidentali, come Giovanni della Croce piuttosto che a Giovanni Climaco<sup>37</sup>. Crainic aveva letto il libro di Četverikov sullo starec Paisij Veličkovskij<sup>38</sup>, si era entusiasmato attorno al tema della rinascita della tradizione esicasta e della Filocalia in Romania, in epoca moderna, seppur distanziandosi da quelle che lui chiama le esagerazioni della tradizione russa (con allusioni alla disputa della onomolatria sull'Athos del 1912) e aprendosi anche alle acquisizioni della ricerca filosofico-psicologica come quella di J. Maréchal e M. Blondel. Tutti temi che p. Stăniloae riprenderà e svilupperà dentro la sua visione teologica organica.

A proposito della traduzione della Filocalia greca in romeno è interessante venire a sapere alcune considerazioni dello stesso Crainic<sup>39</sup>. Scrivendo a Lucian Blaga, con lettera del 17 settembre 1937, lo ringrazia per l'invio del volume di Igor Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, Wien 1936, pronto a utilizzarlo per i suoi corsi. La scoperta della Filocalia è stata una delle sue gioie intellettuali più profonde. Scopre che la Filocalia greca è già stata tradotta in romeno da 150 anni; che un monaco gli ha fornito una trascrizione di manoscritti in cinque volumi e che, divorandoli, si è accorto che le

---

<sup>36</sup> *Cursurile de mistică*, cap. XVI, *Rugăciunea lui Iisus: esența Paisianismului*, pp. 307-316. A pag. 312 definisce con ragione che il sec. XVIII è “veacul de aur al ortodoxiei românești”.

<sup>37</sup> Sotto la direzione di Nichifor Crainic, un discepolo, Nicolae Mladin, presenta nel 1938 la tesi di licenza in teologia a Bucarest con il titolo: *Influența lui Dionisie Areopagitul asupra lui Juan de la Cruz*. Testo in *Cursurile de mistică*, pp. 601-667. Negli anni 1945-1946, il prof. Ioan Gh. Savin, subentrato a Crainic nella cattedra di mistica, prima che l'anno seguente la occupasse p. Stăniloae, tiene due corsi sulla mistica ortodossa e occidentale, in spirito ecumenico, poi pubblicati nel 1996 a Sibiu: *Mistica și ascetica ortodoxă* e *Mistica apuseană*, testi custoditi dall'archimandrita Benedict Ghiuș, che allora era l'assistente di Crainic e uno degli animatori del gruppo del Roveto Ardente ad Antim.

<sup>38</sup> Vedi nota 14.

<sup>39</sup> *Cursurile de mistică*, *Post.scripita: Cum am descoperit Filocalia e Rugăciunea lui Iisus*, pp. 381-393.

antiche traduzioni romene non hanno terminologia appropriata per la resa dei testi greci quando trattano della contemplazione; che non vale la pena dare una versione attualizzata delle traduzioni antiche. L'anno dopo, sulla rivista *Gândirea*, riferisce del testo greco e della versione slavonica della Filocalia, annotando che i trattati ascetici si trovano tradotti e pubblicati anche in romeno, mentre i testi mistici esicasti si trovano soltanto in versioni romene manoscritte. Erroneamente si riferisce a quella che chiama la Filocalia nella versione romena del vescovo Gherasim Safirin del monastero di Frăsinei, copia che anche p. Stăniloae ha avuto tra le mani nell'intraprendere la sua moderna versione della Filocalia. Si tratta della 'Filocalia de la Prodromul', oltre 1600 pagine, redatta per iniziativa dei monaci romeni del monastero athonita, conclusa nel 1922 e inviata al vescovo Gherasim Safirin (1850-1922), allora ritirato a Frăsinei, che erroneamente si riteneva essere l'autore di quella traduzione<sup>40</sup>. Ho riportato queste informazioni per sottolineare la parte *creativa* di p. Stăniloae nell'affrontare una nuova traduzione della Filocalia in romeno. Come ebbe a dire Emile Cioran: si è trattato non solo di uno degli eventi maggiori della spiritualità, ma anche della cultura<sup>41</sup>. Quando p. Stăniloae, da Sibiu è trasferito a Bucarest nel 1947, vi arriva con la fama di traduttore della Filocalia. In quella veste è invitato al monastero Antim che, tra il 1945 e il 1948, era diventato il centro culturale-spirituale di Bucarest, attirando uomini di cultura, prelati, studenti e gente comune, attorno ai temi della tradizione mistica della chiesa ortodossa, un luogo di libertà dello spirito, di incontro tra cultura e chiesa<sup>42</sup>. Leggendo le prefazioni ai primi quattro volumi della sua traduzione della Filocalia ci si rende conto dell'immane impegno che si è sobbarcato sia per la versione dei testi sia per l'impostazione nuova con cui ha affrontato l'opera, scegliendo di forgiare un linguaggio spirituale preciso con l'assimilare la visione teologica di Massimo Confessore. In questo è stato aiutato dall'apporto degli studi, a lui contemporanei, di Hans Urs Von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 1941; *Die Gnostische Centuries des Maximus Confessor*, 1941. Dal punto di vista ecclesiale, invece, si è avvalso dell'opera pastorale del p. Arsenie Boca, che assicura la diffusione dei volumi con una specie di abbonamento fatto sottoscrivere dalla gente dei villaggi attorno al monastero di Sâmbăta de Sus. È

---

<sup>40</sup> Ora pubblicata: *Filocalia*. Versiunea în limba română a antologiei în limba greacă, publicata la Veneția, în 1782, de Sfântul Nicodim Aghioritul & Sfântul Macarie mitropolitul Corintului la care s-au adăugat și alte texte. Ediție îngrijită, note, notă asupra ediției și postfață de Doina Uricariu. Studiu introductiv de academician Virgil Căndea, 2 voll., Universalia, București 2001.

<sup>41</sup> Interessante la testimonianza della figlia di p. Stăniloae a proposito della lingua della traduzione: "In verità si è detto più tardi che il linguaggio della Filocalia, così come l'ha reso mio padre, ha una bellezza e una plasticità straordinaria e che costituisce un arricchimento della nostra lingua. È quanto esprime anche Emile Cioran in una lettera molto citata, nella quale definisce la traduzione della Filocalia un evento tra i maggiori non solo della spiritualità, ma anche della cultura romena", in Lidia Stăniloae Ionescu, «*Lumina faptei din lumina cuvântului*» împreună cu tatăl meu, Dumitru Stăniloae, Humanitas, Bucarest 2010, p. 140.

<sup>42</sup> Si veda il mio *Un fuoco che brucia ma non consuma. La preghiera del cuore nella singolare esperienza romena del Roveto Ardente*, Il Cerchio, Rimini 2021.

la prima volta nella storia della Romania che un'opera di tale importanza e livello spirituale si diffonda oltre la cerchia monastica, tra la gente comune. Anche questo è un segno dei tempi<sup>43</sup>.

## Il corso di ascetica e mistica

Mi resta ora da considerare il corso di ascetica e mistica che p. Stăniloae ha tenuto a Bucarest nel 1947, prima che la cattedra di mistica fosse abolita. Di quella serie di lezioni alla facoltà di teologia disponiamo oggi di tre pubblicazioni. La prima, del 1981, stampata dall'autore, pur con modifiche dovute alla censura del periodo comunista, è apparsa come terzo volume della *Teologia morală ortodoxă pentru institutetele teologice*, vol. III, *Spiritualitatea ortodoxă*, riedita senza cambiamenti nel 1992 come volume a sé stante. Nel 1993, come primo volume delle edizioni Deisis appena costituitasi ad Alba Iulia sotto l'egida del Monastero di s. Giovanni Battista: *Ascetica și mistica ortodoxă*, vol. I, *Ascetica* (si aggiunge il capitolo *Eșecul, rușinea, disperarea de pe urma patimilor ca pregătire spre purificare* rispetto all'edizione del 1981); vol. II, *Mistica* (con l'aggiunta *Vederea luminii dumnezeiești, stare de supremă spiritualitate a celui ce vede*, sulla base degli inni di Simeone Nuovo Teologo). Sempre nel 1993, per la Casa Cărții de Știință di Cluj, a cura di Sandu Frunză: *Ascetică și mistică sau teologia vieții spirituale*, allo scopo di riproporre il corso originale delle lezioni tenute da p. Stăniloae nel 1947<sup>44</sup>. Farò riferimento a questo testo per le citazioni.

Rispetto al corso di Nichifor Crainic, che presenta sistematicamente le fonti della mistica ortodossa con una larga presentazione del sistema dionisiano, quello di p. Stăniloae si concentra maggiormente sul tentativo di dare intelligenza della teologia mistica ortodossa con l'apporto della grande tradizione patristica insieme alle nuove acquisizioni del pensiero moderno. Quel metodo creativo, di cui ho parlato a proposito dell'analisi del suo *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, qui risalta in modo speciale. È d'altronde significativo che, proprio nella parte finale della sua trattazione, quando parla dell'amore e della luce divina, della visione della luce divina, si avvalga non solo, evidentemente, delle tesi palamite, ma delle riflessioni di un Binswanger sulla fenomenologia dell'amore. Il pensiero di p. Stăniloae emerge dal mettere a confronto le posizioni dei vari padri della

---

<sup>43</sup> Si veda il mio *P. Arsenie Boca*, in VITA CRISTIANA anno XCIV, 2025/1, gennaio-aprile, 5-21. "Un supporto entusiasta e un diffusore del libro è stato il p. Ilarion Felea, rettore dell'Accademia teologica di Arad", dice Stăniloae nella prefazione al quarto tomo della sua Filocalia. In effetti, p. Ilarion Felea compone una vera e propria guida spirituale, tutta intessuta dello spirito dei Padri della Filocalia, recentemente pubblicata con il titolo *Spre Tabor*, vol. I-IV, Editura Crigarux și Mănăstirea Petru Vodă, Piatra Neamț 2007-2009: vol I, *Pregătirea*, vol. II, *Curățirea*, vol. III, *Luminarea*, vol. IV, *Desăvârșirea*.

<sup>44</sup> Le poche variazioni di testo tra le due edizioni del 1947 e 1981 sono dovute a una certa evoluzione di idee di p. Stăniloae. In particolare, nell'edizione del 1981, l'aggiunta del paragrafo sulla visione della luce divina secondo la spiegazione di Simeone Nuovo Teologo, di cui p. Stăniloae aveva curato l'edizione degli *Inni dell'amore divino*. Dello stesso parere anche Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și Mistica părintelui Dumitru Stăniloae*, Deisis, Sibiu 2003, p. 66-73.

chiesa, spiegate con quelle di Maurice Blondel o di Ludwig Binswanger, per cui, a volte, cita Blondel e lo spiega con Massimo Confessore, a volte, cita la tradizione patristica e la spiega con Blondel<sup>45</sup>. Nel capitolo sulle passioni e le facoltà dell'anima, mette a confronto la tradizione ascetica con citazioni di Callisto Catafigiota, Marco Asceta, Diadoco di Fotica, insieme alle osservazioni della psicologia moderna e riporta in dettaglio l'analisi di Blondel a proposito della questione della partecipazione di ragione e volontà nella passione<sup>46</sup>. Particolarmente ricco di rimandi e confronti è la parte seconda, sull'illuminazione, quando tratta la contemplazione di Dio nella natura. Mette a confronto le tesi di Berdiaev e Max Scheler sull'idea del carattere simbolico del mondo, confrontandoli poi con la visione di Massimo Confessore, sulle suggestioni di Balthasar e Daniélou, per la loro conoscenza di Gregorio di Nissa, con la conferma sempre di Blondel<sup>47</sup>. Critica la tesi sulla teologia apofatica di V. Lossky con Gregorio Palamas, annotando come l'apofatismo non significhi inconoscenza, ma sovrabbondanza di conoscenza, conoscenza oltre i limiti della mente, nella visione della luce divina secondo il dono partecipato delle energie divine increate. E cita perfino Nicola Cusano (1401-1464) per la sua concezione della tenebra come sovrabbondanza di luce, concludendo con le sue proprie spiegazioni<sup>48</sup>. Si sofferma in modo speciale sul concetto di *immagine* secondo Binswanger, che aveva già sfruttato nel suo *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, a proposito della struttura di fondo dell'essere umano nell'amore. È caratteristica l'espressione che p. Stăniloae usa spesso: "questo si spiega con il fatto che", dove alle citazioni aggiunge lo sforzo di intelligenza della questione nel suo insieme. Alla fine, collega le sue spiegazioni con il pensiero di Palamas e di Dionigi Areopagita oppure illustra il pensiero di Palamas con le sue spiegazioni, cercando poi di dare una soluzione plausibile per le questioni sollevate.

Un cenno a parte merita il riferimento a Binswanger sull'analogia delle relazioni umane e sul concetto di struttura dell'essere umano. Nei capitoli *Dragostea ca factor de unire desăvîrșită și cu extaz* (pp. 290-306), *Vederea luminii dumnezeiești, o cunoaștere supraconceptuală* (pp. 323-328), *Concept și structură. Cortul imaterial* (pp. 328-336), le conclusioni di Binswanger si impongono. Se Heidegger aveva concluso che l'uomo è coscienza di essere-per-la-morte, per cui solidarizza con gli altri prendendosene cura per vincere l'oppressione dei limiti e della precarietà della vita, Binswanger

<sup>45</sup> Cfr. *Ascetică și mistică sau teologia vieții spirituale*, a cura di Sandu Frunză, p. 33 e 68.

<sup>46</sup> Idem, pp. 82-91. Viene citato, a conferma, anche un passo del *Combattimento spirituale* di Lorenzo Scupoli nella versione greca di Nicodemo, secondo la traduzione romena di N. Ioniță, Chișinău 1937 (la citazione, nella ed. it. a cura di Mario Spinelli, Rusconi, Milano 1985, è a p. 55). Annoto, tra l'altro, che ho trovato le stesse citazioni di Blondel nello scritto di p. Arsenie Boca, *Cărarea împărăției*, redatto tra il 1946 e il 1948, sezione IV, *Războiul nevăzut*, editura Sfintei Episcopii Ortodoxe Române a Aradului 2004, pp. 159-168.

<sup>47</sup> Idem, pp. 184-192.

<sup>48</sup> Idem, Sulla conoscenza apofatica di Dio, pp. 212 sgg. Sul Cusano, p. 225.

sviluppa invece una fenomenologia dell'amore come struttura ontologica dell'esistenza per cui, quando si prende cura dell'altro, l'uomo non fa che ampliare all'infinito e nella sua profondità insondabile quel suo essere-per-l'amore. Indaga a fondo, con una lucidità mai raggiunta prima di lui nel pensare filosofico, le due modalità dell'essere, quella dell'amore e dell'amicizia, che si configurano come manifestazioni fondamentali della pienezza d'essere, dell'esserci umano. Le modalità di essere nell'amore e nell'amicizia sono i modi con cui ogni esserci realizza pienamente l'*alterità* e che si contrappongono a quelli difettivi o mancanti dell'*alienità*. L'esserci non può essere l'esserci sempre mio, sempre tuo, sempre suo, ma l'esserci umano in generale, l'esserci in quanto umanità. L'amore non è una particolare situazione che si realizza in un certo momento e in un certo modo, ma è la determinazione ontologica costitutiva della vita dell'uomo, ciò che lo fa essere. L'amore è una relazione d'essere che sta al fondo dell'essere, che fa dell'uomo un essere di relazione. Questo spiega perché la relazione d'amore trova le sue determinazioni nello spazio e nel tempo, dandosi come concreta e piena realizzazione dell'esserci. La sua peculiarità, però, pur essendo una modalità d'essere temporale e spaziale, supera il tempo e lo spazio, partecipa dell'eternità e non conosce limiti e si autoaccresce senza posa.

L'amore è colto come fondamento dell'esserci umano e l'identità dell'amore non provoca un'identità egocentrica, bensì una 'noità', un noi, uno-con-l'altro amante. Non solo, ma la conoscenza dell'amore va oltre ogni giudizio o intuizione. Binswanger si riferisce alla *imaginatio amoris*, che costituisce il sapere spirituale dell'amore, esattamente quel *sapere* che ci rivela che anche la conoscenza più profonda dell'intelletto e della ragione è un non-sapere. Il sapere dell'amore, della conoscenza amante si spiega come conoscenza immaginifica:

“Il tutto e il singolo, l'unità e la molteplicità, l'essenza e il fatto li chiama con una sola parola: Tu. Il tuo sorriso, così dice e giudica la conoscenza dell'amore, il tuo sorriso non è una parte di te, ma Tu sei il tuo sorriso! Il tuo saluto, la tua parola, la tua andatura, la tua figura, la tua storia, la tua azione, il tuo lavoro sei Tu! Tutto ciò che è puramente discorsivo, come tutto ciò che è puramente intuitivo è estraneo alla conoscenza dell'amore, perché essa non distingue tra Fatto e Eidos. Non sei né un'idea né una pura essenza, né un semplice fatto, non sei né un effetto-di né una connessione-di né una somma o un tutto, sia di proprietà, abilità, funzioni sia di passioni, pulsioni, ecc., giacché tu *sei*, 'soltanto', non *hai*, alcuna proprietà, facoltà o impulsi; perché tutto ciò cui si fa riferimento in modo puramente discorsivo, lo *sei* anche Tu. ... in tutti questi aspetti dell'essere-l'un-con-l'altro amante, l'esserci diventa immediatamente consapevole di sé come con-esserci ... l'esserci cattura l'esserci abbracciandolo, “sa”, e, espresso in modo appena diverso, Io di Te e Tu di Me, ci capiamo e ci riconosciamo

l'un-l'altro. Questo comprendere e conoscere della Noità amante non diventa "simultanea" felicità fattuale, qualità dell'immagine, aspetto d'essenza ed evidenza di un altro comprendere e conoscere e, di conseguenza, non viene superato in ampiezza e profondità: il migliaio (di sfumature) è solo un'immagine numerica, finita per l'incommensurabilità e l'inesauribilità del "Logos" dell'amore, che domina l'esserci e lo oltrepassa. Il "Logos" della Noità amante non è, dunque, un dischiudersi e scoprire parziale, ma un "venire incontro" a se stesso, un "rivelarsi" a se stesso o manifestarsi e, in tal senso, moltiplicarsi. L'esserci come Noità amante non si nasconde solo per aprirsi come mondo ed essere scoperto come mondo-fattuale ... ma si apre ad esso immediatamente nel venire dal cuore e nell'andare al cuore, ininterrotta Verità amorosa, nella manifestazione dei cuori"<sup>49</sup>.

Le espressioni di Binswanger nella descrizione del *modus amoris* p. Stăniloae le sposa tutte: essere-nell'amore, essere-insieme-nell'amore, essere-uno-con-l'altro nell'amore, tutti aspetti costitutivi dell'ontologia dell'esserci umano, nella trascendenza di se stessi in un 'noi'. L'amore abbraccia tutti gli aspetti dell'esistenza e quindi non è mera natura, dato ontologico, ma anche etica. Con Binswanger delinea le proprietà dell'amore. L'amore annulla le distanze, la prossimità prodotta dall'amore annulla lo spazio. Mentre la spazialità della cura, come pensava Heidegger, è finita e delimitata dall'interesse per la sussistenza, la spazialità dell'amore è infinita, illimitata, indeterminata; illimitata come l'etica dell'amore, come nell'amore del prossimo proposto da Gesù, inteso come un genitivo soggettivo in cui è chi ama che si fa prossimo a tutti al di là delle differenze. L'amore annulla anche le distanze temporali, annulla il tempo, lo arresta: l'amore non ha limiti temporali, va anche oltre la finitezza temporale dell'esserci, oltre la morte. L'amore, come categoria esistenziale, è strettamente legata all'evento storico del cristianesimo in cui si rivela il superamento dell'ontologia nell'etica attiva dell'amore che trascende l'esistenza individuale. Le differenti manifestazioni storiche dell'amore sono espressioni parziali di questa struttura originaria fondamentale di quest'amore totale, che non è un dato ontologico fissato, ma un 'apriori etico', e che quindi non può essere interpretata come data una volta per tutte, staticamente, ma eticamente, come frutto di scelte, di decisioni, di attività. L'evento storico del cristianesimo si pone come la condizione di possibilità storico-trascendentale dell'apparire dell'amore come categoria esistenziale di auto-comprensione della vita umana e in generale della vita e del cosmo, nella sua natura originaria mai assolutamente data come realtà ontologica. La realizzazione totale dell'amore si manifesta come dono della propria esistenza

---

<sup>49</sup> Binswanger, *Forme fondamentali*, p. 132-134. Si veda, per esempio, il senso del sorriso nella trattazione di p. Stăniloae, *Ascetica și mistica*, pp.324-325.

nella sua totalità all'altro, agli altri. L'amore non è allora solo il modo di esistere, ma anche la sua finalità: esistere è trascendersi nell'amore degli altri, essere-per-l'amore.

“Se, come dice Giovanni Climaco<sup>50</sup>, il volto della persona amata è in grado di produrre un cambiamento evidente in tutto il nostro essere e di renderci radiosi e pieni di gioia, significa che una energia è mandata da quello a noi e opera su di noi, ma non in modo fisico o subcosciente, bensì tramite volontà e coscienza nostra, facilitate tuttavia da quella energia che opera più profondamente in noi. L'azione dell'immagine della persona amata, mossa dalla natura dell'amore, è stata osservata da un pensatore contemporaneo, Ludwig Binswanger, che gli ha dato una attenzione speciale. Denomina questo assorbimento del volto amato e la trasformazione che provoca immaginazione o fantasia nel senso etimologico dei termini. Questa immaginazione non è una mera fantasia, o illusione, senza un oggetto reale, ma la ricezione nell'anima del volto di una persona reale, un legame intimo tra due persone che si amano. Ma Binswanger non si accontenta di delineare il fatto dell'amore immaginativo, della gioia di avere sempre in mente il volto della persona amata, ma ne indaga anche la spiegazione. E la spiegazione si trova in un'unione fondamentale, realizzata tra persone che si amano”<sup>51</sup>.

Di conseguenza, p. Stăniloae media da Binswanger il concetto di struttura fondamentale dell'uomo nella sua umanità, concetto che collega al detto scritturistico dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio. Riflettendo sul fatto che la luce divina non si riduce a un caos luminoso, ma a una pienezza piena di armonia, nota come l'analogia più diretta per cogliere questo sia quella desunta dalla relazione tra due persone che si vogliono bene. Riprende la spiegazione di Binswanger sulla realtà del noi realizzata attraverso l'amore, dal momento che ognuno dei due sperimenta l'altro come avendo una determinata armonia, pur nel suo essere indefinito. Questa organizzazione o armonia si chiama struttura (Gestalt). Altra è l'esperienza del noi nell'amore e altra è l'esperienza dello stesso noi come semplice associazione di interessi. Dice Binswanger:

“Grazie alla loro immanente struttura, secondo la quale casa, eternità e noità - in quanto componenti strutturali - si esigono strettamente, il vero amore porta in sé una misura alla quale non può essere infedele senza rinunciare al proprio essere. L'esuberanza non ha nulla in comune con l'eccesso, la smisuratezza o la dissolutezza, piuttosto essa è

<sup>50</sup> Il riferimento è a Giovanni Climaco, *La scala*, a cura di Luigi d'Ayala Valva, Qiqajon, Bose 2005, p.456, disc. XXX. Il passo completo suona: “Se il volto della persona amata è in grado di produrre un cambiamento evidente in tutto il nostro essere e di renderci radiosi e pieni di gioia allontanando la tristezza, che cosa non farà il volto del Signore, quando verrà a visitare invisibilmente un'anima pura?”.

<sup>51</sup> *Ascetica și mistică*, p. 290-291.

sempre, allo stesso tempo, un qualcosa che riposa in se stesso, cioè “equilibrio” che non si basa sul rifiuto, bilanciamento delle componenti strutturali, “armonia”, in breve, *Forma*. Come ovunque, così anche qui l’intera struttura, la forma, soffre o si rompe non appena uno o pochi legami parziali si allontanano e diventano indipendenti. Il “quanto” dell’essere significa sempre, e quindi anche qui, un aumento della diversità *strutturale* o della totalità *formata*”<sup>52</sup>.

Tanto da far concludere a p. Stăniloae che:

“questa struttura non ha un carattere unilaterale teoretico, ma è un modo di esistere dell’uomo intero, essendo una esperienza e non una conoscenza, una struttura e non un concetto. La salita dell’uomo non significa soltanto progresso in Dio, ma anche in se stesso, divenendo sempre più elevato in quanto se stesso. Come anche s. Gregorio Palamas, s. Gregorio di Nissa accentua che l’entrata nel tempio non fatto da mano d’uomo non è un apofatismo puro e semplice, come penserebbe Lossky, ma un vedere positivo superiore alla conoscenza apofatica”<sup>53</sup>.

E più avanti conclude:

“La divinizzazione in senso largo comincia con il Battesimo. Estendendosi lungo l’intero arco della crescita spirituale dell’uomo, in cui sono attive le sue facoltà, cioè lungo il percorso di purificazione dalle passioni, dell’acquisizione delle virtù e dell’illuminazione. Se in questo cammino di salita le facoltà naturali dell’uomo sono in continua crescita, per giungere al colmo fino a vedere la luce divina accogliendo come facoltà visive l’azione dello Spirito Santo, possiamo dire che la divinizzazione grazie alla quale si realizza questo diminuire e crescere coincide con il processo di trasformazione delle facoltà umane fino al loro limite o con la piena realizzazione della natura umana. Ma la divinizzazione non si ferma qui, essa continua anche oltre i limiti ultimi delle facoltà della natura umana. È di questa che possiamo parlare di divinizzazione in senso stretto ... Questa attività dell’uomo, pur non prodotta da se stesso, bensì accolta e patita come dono, fa parte della trasformazione infinita che, non significa una crescita delle facoltà di azione naturale, una espansione della natura umana come fonte intrinseca di potere e di azione, tuttavia significa una crescita della capacità recettiva, del potere di accogliere e di seguire in sempre più larga misura le energie divine! Ma, poiché questa crescita del potere di partecipazione alla grazia divina, quindi di fare tutto con il potere di questa grazia, presuppone tuttavia una

---

<sup>52</sup> *Forme fondamentali*, p. 172-173.

<sup>53</sup> *Ascetica și mistica*, p. 329-330.

capacità potenziale di accogliere un tal tipo di crescita, essa è in un certo senso una trasformazione di una potenza della natura, della sua potenza recettiva. Questo potere recettivo non deve essere inteso come una capacità di espandersi in modo naturale, ma in modo spirituale, cioè sulla base di un impulso interiore, esistente sì virtualmente, anteriore alla possibilità effettiva con la quale accoglie, ma per grazia. Tale grazia è descritta da tutti i santi padri come duratura nei secoli dei secoli, dicendo, d'altra parte, che l'uomo patirà la divinizzazione, soffrirà passivamente, non che produrrà, per essere entrato nel riposo senza fine ... Il fatto che il progresso senza fine e la divinizzazione sia una trasformazione di una potenza propria della natura umana, che in Oriente viene espressa con la dottrina dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio"<sup>54</sup>.

Binswanger sottolinea che la sua analisi non è preordinata ad una visione spirituale, vale a dire non si basa sull'osservazione che la struttura fondamentale dell'essere umano si riferisce a Dio, al Tu assoluto a cui l'uomo si rapporta. Lui analizza fenomenologicamente l'esistenza umana. Ma proprio per questo p. Staniloae la può sfruttare efficacemente per l'intelligibilità della esperienza di fede, per grazia e ricondurla al principio dell'immagine e della somiglianza. Binswanger non offre 'dati' di esperienza della santità, ma permette a p. Staniloae di comprendere meglio l'esperienza dello sviluppo della santità nell'uomo nella sua relazione con Dio, fino alla sua partecipazione 'passiva' della divinizzazione. Questo è l'aspetto straordinario del metodo teologico di p. Staniloae. Come la fenomenologia dell'amore, descritta da Binswanger, costituisce la positività di fondo per la comprensione dell'uomo nel mondo, così l'ascesa dell'uomo fino alla divinizzazione, non solo non si oppone all'umanità, ma la espande fino alla comunione con tutti, partecipe e assunta nello stesso amore trinitario. È la dimensione tipica teologica, quella dell'amore trinitario, in cui p. Staniloae interpreta a sua volta le analisi di Binswanger.

### **Suggerimenti conclusive**

Anche in seguito p. Stăniloae ha mantenuto e approfondito le sue intuizioni di fondo. Ne è rimasto come folgorato e non si è mai premurato di allargarne la portata anche in senso storico. Per lui la storia è considerata più in senso misterico/escatologico che drammatico, fino a darne una lettura quasi mitico/romantica come sognando la bellezza di una comunione di fraternità, anche nazionale, che pescasse in questa straordinaria visione del mistero dell'amore trinitario di Dio, radice di senso del mondo e dell'uomo.<sup>55</sup> La ragione della sua teologia sta appunto in questo cogliere il riverbero

---

<sup>54</sup> Idem, p.338-240

<sup>55</sup> Si veda il mio *P. Dumitru Stăniloae e la storia dell'escatismo romeno. Intuizioni e illusioni*, in *Studi sull'Oriente Cristiano* 28, n. 2, 2024, 43-53.

dell'amore trinitario che chiama l'uomo alla gioia della sua comunione. Vorrei come suggerire una possibilità di eredità feconda del suo pensiero. Nel suo *Iisus Hristos sau restaurarea omului* sviluppa la concezione del tempo aperto all'eternità sottolineando come di per sé il tempo non ha a che fare con il peccato. Solo la temporalità nel senso della precarietà ha a che fare col peccato<sup>56</sup>. In precedenza, aveva parlato che tutto ciò che ha caratterizzato la vita terrena del Verbo mantiene una dimensione eterna, tanto che parla della sofferenza eterna del Figlio di Dio fatto uomo<sup>57</sup>. Sembra che nella sua impostazione la luce della risurrezione concentri tutta la sua attenzione. In una delle poesie di maica Teodosia (Zorica Lațcu), che p. Staniloae aveva conosciuto e di cui ammirava la forza poetica, si legge:

*“Dal calice ho bevuto indicibilmente amaro / E il mio calice in eterno non è vuotato. / Ma la tua ferita mi ha causato tanto dolore, / Sulla croce ho sparso il sangue anche per te! / Ti ho conosciuta dall'eternità e ti ho amata / Ed è greve il peso di un amore totale”*<sup>58</sup>.

Dal momento che il suo calice in eterno non è vuotato, significa che l'uomo è ancora alle prese con il passaggio dall'oscurità alla luce, non solo in termini personali, ma in termini di fraternità nel mondo. Quale fecondità migliore per le nuove generazioni declinare la visione radiosa di p. Staniloae nei drammi e nelle problematiche della storia, sempre ricorrenti, per non perdere la concretezza incarnata della luminosità di una visione teologica e vivere l'amore per i propri fratelli nella solidarietà fattiva con le nuove oppressioni che si patiscono. Un permettere all'energia della redenzione, che agisce nella Chiesa per la potenza dello Spirito Santo, di guadagnare tutti e ciascuno alla luminosità dell'amore, in Cristo Signore.

Non mi sembra fuori di luogo, a convalida della visione di p. Staniloae, alla fine della mia riflessione, citare l'apporto di una mistica dell'occidente latino, anch'essa poeta, Hadewijch di Anversa (sec. XIII).

*“Comprends dès lors le plus intime de ton âme ce qu'âme est. Âme est un être qui est visible à Dieu et à même de voir Dieu. Âme est aussi un être qui veut veut satisfaire*

---

<sup>56</sup> p. 357 sgg.

<sup>57</sup> Cfr. pp. 242-245.

<sup>58</sup> Dalla poesia *Împăcare*, in *Osana luminii. Poezii*, Cluj 1947, p. 11: *Din cupă am sorbit amar nespus, / Și cupa mea e-n veci nedeșertată. / Dar rana ta mă doare mai cumplit, / Pe cruce-am sângerat și pentru tine! / Te-am cunoscut din veci și te-am iubit, / Și-i grea povara dragostei depline.*

Dieu [...] Là où c'est le cas là l'âme est sans-fond où Dieu se satisfait Lui-même et où Il a toujours de Lui-même pleine satisfaction en elle et elle en retour toujours en Lui".

Nel medio olandese, anima (*siele*), la poetessa la fa derivare da *sienljic* (visibile). Vale a dire, l'anima è la capacità di contemplazione dell'uomo. In altri termini, anima significa relazione essenziale: l'anima vede un Altro, è vista da un Altro e quindi si tratta di relazione. L'uomo è quindi un essere-per-l'Altro. L'umano non rimanda a un io, a un me che si fonda da se stesso; l'umano è costitutivamente apertura e abisso. La relazionalità è ben più essenziale dell'individualità. Nell'amare, l'uomo riceve la vita divina. E la poetessa conclude:

“Depuis que Dieu m'a touchée avec l'entière de Son amour je ressens la détresse de chaque homme selon ce qu'il était. Avec Son amour j'ai ressenti et gratifié chacun selon ses besoins”<sup>59</sup>.

Alla fine del percorso ritroviamo la semplicità delle origini, come declama il Siracide: “*Voi che temete il Signore, amatelo e i vostri cuori saranno ricolmi di luce*” (Sir 2,10, Nova Vulgata). Oppure come riferisce s. Ignazio di Antiochia nella sua lettera ai Romani, par. 5: “*Lasciatemi ricevere la pura luce: quando sarò giunto là, sarò davvero uomo!*”. Oppure, ancora, secondo l'antica interpretazione ebraica: la luce del primo giorno della creazione, quella della santità di Dio, splendore del suo amore, quella nella quale tutto è stato creato e che poi è stata nascosta, sarà di nuovo mostrata dal Messia che farà vedere il mondo in uno sguardo solo, ormai nel riposo divino, somma armonia di bene e di pace gioiosa. Dall'immagine alla somiglianza, dalla potenzialità alla realizzazione, dal fidanzamento alle nozze, mistero che p. Stăniloae ha descritto nella sua misteriosa bellezza.

---

<sup>59</sup> Cfr. Rob Faesen, *Les Lettres de Hadewijch*, in *Nunc, Révue désertique* 40, octobre 2016, p. 56-62.