

**DIVINIZZAZIONE**  
**- Evoluzione storica di un termine fondamentale  
nell'esperienza cristiana -**

GIUSEPPE POLLANO

1. Il vocabolo, per la realtà e l'esperienza che significa, costituisce il culmine espressivo del linguaggio religioso perché intende dire (come dire è possibile) la condizione più avanzata dell'uomo nella relazione con Dio.

Per tale ragione esso si arricchisce di valore e di fascino nella misura in cui tale relazione è considerata, in una cultura o da una religione, come la riuscita unica e necessaria dell'esistenza; e s'impoverisce nel caso di cultura indifferente o religione indebolita rispetto a tale fine. Esso pertanto ha una storia valoriale mutante nelle epoche; caratteristica della quale è bene tenere conto oggi.

2. Posto Dio nell'orizzonte dell'uomo, la coscienza di questi reagisce con una aspirazione che non tarda a prendere forme poetiche, filosofiche e religiose e lo protende in vario modo verso la divinità: già prima delle grandi tradizioni monoteistiche l'intuizione della vicinanza fra Dio e gli uomini, anzi di una loro arcana parentela che divinizza l'uomo, compare nelle culture, che variamente tendono a far proprie le parole funerarie dei misteri orfici: "Sono figlio della Terra e del Cielo stellato; ma la mia stirpe è divina". Tuttavia questa aspirazione svanisce poi abitualmente nella figura mitica dell'eroe, che appartiene a ogni tempo religioso o secolarizzato, dal Gilgamesh babilonese al Roquentin della "Nausea" sartriana. La divinizzazione rimane ideale inaccessibile.

3. E' l'evento cristiano che ha consentito all'uomo di dare corposità e realismo supremo alla divinizzazione come possibilità verificata, inoltrandosi nel divino. Paolo ha espresso quasi simbolicamente il passaggio citando il pagano Arato, all'Areopago: "Poiché stirpe di lui noi siamo" (At 17,28). La divinizzazione come processo per il quale si diviene "partecipi della

natura divina" (2 Pt 1,4) è ovviamente acquisita dal cristianesimo fin dalle origini, ma bisogna attendere fino alla intraprendenza di Clemente Alessandrino (+215) per veder comparire nella teologia cattolica l'espressione "divenire Dio" applicata all'uomo, nel contesto dell'Incarnazione (*Protreptico* 1,8). Prima di lui la letteratura cristiana aveva già definito l'uomo "portatore di Dio, ricolmo di Dio, partecipe di Dio" (Ignazio d'Antiochia, *Lettera agli Efesini* 9,2; *alle comunità di Magnesia* 14,1; *agli Efesini* 4,2), e l'apologista Teofilo d'Antiochia aveva già usata l'espressione "divenire Dio" a proposito dell'uomo (*Ad Autolico* 2,27), ma è l'alessandrino che rivendica al cristianesimo, rispetto alla pretesa gnostica, la potenza della divinizzazione dell'uomo. Per lui il cammino è certo: "Essendo battezzati, siamo illuminati; illuminati, diventiamo figli; come figli siamo resi perfetti; perfetti, siamo fatti immortali" (*Pedagogo* I,6,26).

L'immortalità, come già in Taziano, dice qui divinizzazione. Prende così avvio il grande discorso della patristica greca, che ne conserva la peculiarità rispetto a quella latina; discorso che prosegue fino a Massimo il Confessore (+662) assumendo una sua caratteristica teologico-mistica inconfondibile: è dalla riflessione mai esaurita sull'Incarnazione del Verbo e sulle relazioni intratrinitarie che questi teologi attingono le ragioni della loro antropologia divinizzata. Ricordiamo la forte espressione di Origene: "La natura umana diviene divina non soltanto in Gesù, ma anche in tutti coloro che nella fede aderiscono a Gesù" (*Contro Celso* 3,28). Dopo di lui Atanasio (+373) afferma la "salvezza e la divinizzazione dell'uomo" grazie all'Incarnazione (*Contro gli Ariani* 70,296b) e all'azione dello Spirito Santo (*Lettere a Serapione* 1,24). Ugualmente incline alla terminologia della divinizzazione è Gregorio di Nazianzo (+390), che con linguaggio neoplatonico definisce non solo poeticamente l'uomo "soffio di Dio" (*Poemi dogmatici*, 8,1-3), e con altre consimili espressioni si pone in una interpretazione mistica della divinizzazione. Presente con accenni diversi in Gregorio di Nissa (+394?) più attento a ogni risonanza panteistica desumibile dal platonismo, e in Giovanni Crisostomo (+405) che accentua magnificamente il rapporto fra divinizzazione ed Eucarestia, il tema assume ancora incisività con Cirillo d'Alessandria (+444), che contro l'eretico Nestorio afferma vigorosamente la Filiazione divina di Gesù nella quale si radica poi la nostra partecipazione alla natura divina (*Contro Nestorio* 3); anch'egli sostenendo l'azione divinizzante del sacramento eucaristico.

Con Cirillo la teologia della divinizzazione raggiunge la sintetica pienezza del suo fondamento.

E' con un altro corpo di scritti, attribuiti a Dionigi l'Areopagita, che la divinizzazione subisce una interpretazione neoplatonica che non contribuisce alla sua chiarezza: già il mutamento del vocabolario, che preferisce il termine *θεωσις* a *θεοποίησις* non casualmente ma secondo una sensibilità filosofica più che teologica, è indicativo; s'indebolisce il rapporto poderoso che aveva unito dogma ed antropologia nella speculazione dei grandi padri greci. Toccherà a Massimo il Confessore tornare alla decisa ricomposizione di teologia e storia dell'uomo nella centralità del Verbo incarnato e redentore: "Con la sua Incarnazione egli ha fatto dono alla natura d'una grazia soprannaturale: la divinizzazione, la quale diviene proprietà dei salvati» (*Questioni*, 59).

4. E' utile una valutazione del concetto e della realtà della divinizzazione secondo i padri greci. Essi hanno colto nella Rivelazione tutta la forza innovativa d'una antropologia mai immaginata, e assumendola con autentico stupore ed entusiasmo contemplativo l'hanno presentata con grande forza speculativa, proponendone le implicazioni più decisive. Va notato che il grande merito di questa teologia è stato precisamente quello di restare teologia, ossia di far procedere da Dio tutta la grandezza della divinizzazione dell'uomo, senza mai indulgere all'esaltazione di essa come impresa dell'uomo stesso, alla maniera d'un antropocentrismo prometeico. Dio è stato da loro posto al centro, e solo i suoi misteri, indagati dalla dogmatica, permettono di comprendere tutto il resto dell'evento salvifico che irrompe nell'uomo.

5. La realtà e l'esperienza della divinizzazione non sono state espresse dai padri latini né con il vocabolario né con la perspicuità adottata dai greci. Ciò non significa che la religione di quel primo occidente sia stata meno valida e penetrante nei misteri, ma evidenzia una inculturazione del tutto diversa dell'esperienza spirituale. La civiltà mediterranea come l'aveva impostata Roma, e ciò che in seguito i popoli del nord-est vi aggiunsero, non aveva dominante il gusto dell'avventura interiore; e sebbene l'impero si fosse aperto a tutti i culti, o forse proprio per questo, la somma di Iside, Osiride, Giove, Mithra, Dioniso e dei loro rituali spettacolari non poteva soddisfare nel profondo né moti-

vare etica e ascetica, sicché il primato della vita rimase pragmatico. Lì la teologia affrontò questioni diverse, meno speculative, caratterizzandosi nella storicità.

6. I padri latini usano, sul tema, il nome deificazione, termine di per sé non meno significativo ma privo di particolari connotazioni filosofiche. Ovviamente esso nasce più autonomo, e sempre strettamente legato al dato della rivelazione: è sempre per chiamata da parte di Dio, il "Dio deifico" di Tertulliano (*Apologetico* 11,10) che l'uomo perviene a prendere parte alla vita divina: la deificazione, o divinizzazione, è conseguenza dell'Incarnazione. Molto bene lo dice Ilario di Poitiers (+367): "i santi sono concorporei" alla carne di Cristo (*Commento al Salmo* 118,9) che è carne "propria del Verbo" (*Sulla Trinità* 1,11); con forza lo ribadisce Agostino (+430) parlando di "uomo deificato per il suo aderire alla eterna verità" (*Sermone* 166) e "deificato per grazia" (*Commento al Salmo* 49). La deificazione si ritrova come condizione esaltata anche senza nominarla esplicitamente in questa teologia, e ispira profondamente, ad esempio, la predicazione di Leone Magno (+461).

7. La meraviglia suscitata dal grande dono di Dio divinizzante non si smorza nel tempo della Chiesa, dopo la grande patristica; anzi, ormai radicata nella dottrina sicura, tende ora a farsi sempre di più esperienza e consapevolezza mistica. Ciò accade sia a oriente che a occidente per filoni destinati a sempre più distinguersi e isolarsi. Basti ricordare, per l'oriente, il lungo cammino che da un Macario l'Egiziano (Pseudo-Macario, 380-450?) il cui modello sono "coloro che hanno in sé risplendente Cristo" (*150 Capitoli*, 89) a un Gregorio il Sinaita (+1346) che mira ai "santi per incorruttibilità e deificazione" (*Capitoli in acrostico*, 53), si snoda più per segreti e silenzi di interiorità che per pagine scritte e pure è tanto testimoniato dalla Filocalia. In occidente è la vita dei monaci e dei frati che assume l'eredità teologico-mistica dei secoli precedenti e produce nuova interpretazione del processo di divinizzazione, il quale resta invariato in efficacia e potenza e presentato in moduli dottrinali sempre più analitici e precisi.

8. E' Anselmo di Cantorbéry (+1109) che preannuncia la deificazione come condizione finale dell'uomo nella gloria (*Sulla Beatitudine celeste* 12), e dopo di lui Ruperto di Deutz (+1129)

torna sull'intrinseco rapporto fra deificazione ed Eucarestia: questa ci rende "concorporei all'Unigenito Figlio di Dio" (*Sullo Spirito Santo* 25); anche Pietro il Venerabile (+1156) si effonde con devozione sulla "carne deificata", sull'"uomo deificato" in Gesù Cristo (*Sermone sulla Trasfigurazione* 959, 965). In questi spirituali è ben presente il primato della contemplazione del Signore deificato e deificante ai fini della santità.

L'intuizione della divinizzazione non può mancare neppure nella esperienza di Bernardo (+1153) che anche sotto questo aspetto può essere detto "l'ultimo dei padri", e con tutto il suo tipico vigore spirituale proclama: "Come il ferro incandescente è del tutto simile al fuoco, come la goccia d'acqua scompare nel vino in cui è infusa..., così si trasfonde l'affetto dei santi nella volontà di Dio" (*Sull'amore di Dio* 10, 27-28); ciò è "essere deificati" (ivi). Quasi "una cosa sola nell'essere divino" dice a sua volta Guglielmo di Saint-Thierry (+1148).

Come si vede, la divinizzazione rimane termine di conseguimento. Ancora vi insiste, nell'area cistercense, Enrico di Clairvaux (+1189): "Dio è fuoco e chi vi aderisce per amore diviene anch'egli fuoco" (*Sulla città di Dio*, 1.8).

9. La teologia della grazia, sviluppata in questo periodo della riflessione medievale, trova poi in Bonaventura da Bagnoregio (+1274) una serie di concettualizzazioni di cui è notevole la "grazia deiforme" che è "da Dio, secondo Dio e per Dio" (*Breviloquio* 5,1). Bonaventura è tacciato da alcuni d'avere un suo limite volontaristico, ma esprime la speculazione del tempo: anche l'area domenicana la alimenta con Alberto Magno (+1280) che afferma: "Grazie ai suoi (di Dio) doni noi veniamo attirati a una divina semplicità, e siamo divinizzati per quanto la cosa è possibile, partecipando di Dio" (*Commento alla Gerarchia Celeste*, 1,1), e con Tommaso d'Aquino (+1274). Quello che è stato detto l'intellettualismo di Tommaso non gli impedisce di considerare con geniale misticità il destino delle creature "capaci di Dio" (*Sulla verità* 22, a.5 ad 5). Domina nel suo pensiero il concetto di partecipazione, che tuttavia consente la più intima appartenenza a Dio: "gli uomini grazie alla carità divengono deiformi" (*Sentenze* III d.27, q.2, a.1 ad 9): la grazia divinizzatrice domina l'antropologia soprannaturale di Tommaso.

10. Il tema della divinizzazione si è così strutturato nella teologia, sapere oggettivo per eccellenza; nel periodo successivo

esso diviene sempre di più racconto d'esperienza, immergendosi nel soggettivo. Ciò non significa una sua svalorizzazione, ma lo spostarsi della stessa autointerpretazione dell'uomo che comincia a cercare in se stesso una rinnovata profondità spirituale. Si colloca in questo gigantismo di storie interiori l'avventura sublime della mistica renana e fiamminga, nella quale il confine fra creato e increato è ripetutamente percorso, e con insistenze nuove. E' Eckhart (+1328) il pioniere, e si spinge così avanti che dovrà poi precisare davanti ai giudici inquisitori: "Erroneo è affermare che siamo trasformati e mutati in Dio"; in effetti è altro il suo pensiero: la divinizzazione è dove la "scintilla dell'anima" (*Sermone 2*) s'accende di vita trinitaria nel fondo dell'essere congiunto a Dio nell'"increato e increabile" (*Sermone 12*). Dopo di lui riprende questo tema Taulero (+1361): "Dio dà per grazia ciò che egli in sé è per natura" (*Sermone 68*) saziando la nostra inclinazione deiforme nella strettissima parentela con Lui. E Suso (+1366) lo completa con forte insistenza sulla trasformazione dell'uomo in Cristo, non senza svolgere il tema mistico: c'è il momento in cui l'anima perde la coscienza di essere altra da Dio "nell'assorbimento in cui si perde... come fosse inghiottita in Dio" (*Libretto della verità*, CC.51-52). La linea dei domenicani tedeschi è seguita in modo personale da Ruysbroeck (+1381) in Belgio: l'incontro divinizzante con Dio è il suo tema di fondo, perché l'uomo è chiamato ad un'unione senza differenze con Dio nella vita trinitaria, sebbene essi "per tanto che siano uniti non possano diventare semplicemente uno" (*La pietra scintillante*, 25). Le nozze spirituali emergono come senso della vita e consistono nella deificante unione con Dio "senza intermediari" (*Ornamento II,58*).

11. La lunga esperienza di questi secoli richiede, nel XVII secolo, una certa codificazione. Vi si applicano più autori e il concetto della "deificazione mistica" intesa come trasformazione nella grazia è analizzato da Nieremherg (+1658) e con più ampiezza e robustezza sistematica da Laneau (+1696). Laneau compone un vero trattato "Sulla deificazione", teorico-pratico, fondata in Cristo e nello Spirito Santo: ortodossia piena e grande realismo, lontana dallo psicologismo, nella esposizione della dottrina in equilibrio fra l'oggettività dogmatica di tradizione patristica e la soggettività mistica medievale-moderna. Intanto non cessa il flusso esperienziale della divinizzazione, in personaggi di consumata interiorità: basti ricordare i due riformatori

della vita carmelitana: Teresa d'Avila (+1582) e Giovanni della Croce (+1591) che nella vita e nella dottrina esprimono il potere deificante di Dio: "Possiamo paragonare l'unione a due candele di cera così perfettamente unite da formare una sola fiamma" (*Castello* VII,2) dice Teresa a proposito del matrimonio spirituale; "Dio abilita l'anima perché essa spiri in Dio la medesima spirazione d'amore che il Padre spira nel Figlio e il Figlio nel Padre" (*Cantico* str. 39) Giovanni afferma in proposito; e ancora: "l'anima dona a Dio lo stesso Dio in Dio... come di proprio e con cessione spontanea" (*Fiamma* str. 3). Siamo sempre ai culmini. E Maria dell'Incarnazione (+ 1672) rinnova il sospiro realistico a Dio: "Tu il mio 'me', Tu sei il mio 'mio'" (*Scritti spirituali*, 2). La divinizzazione è compresa in senso fortemente cristologico per via d'amore partecipativo da Ignazio di Loyola, e procede misticamente (di mistica sponsale) in Francesco di Sales: "Il compiacimento supremo dell'amante nell'amato produce un certo spirituale svuotamento: l'anima non ha più forza di rimanere in se stessa; per cui, come balsamo che si scioglie, perde solidità e consistenza e si lascia andare scorrendo e perdendosi in ciò che ama" (*Teotimo* VI, c. 12): questa "santa fluidità" è una ennesima e mirabile descrizione della condizione deificata.

12. L'epoca moderna, con le sue caratterizzazioni culturali, sembra distogliersi dal concetto e dalla realtà di divinizzazione, sebbene alcuni filoni (Bérulle + 1629) restino fecondi nella contemplazione, partecipativa, della "deificazione di tutti gli stati e misteri del Figlio di Dio viandante sulla terra" (*Opere* XVII). Attualmente la deificazione si ripropone al Popolo di Dio come "perfezione della carità" e "santità e perfezione del proprio stato" (*Costituzione sulla Chiesa* V, 40.42). Questi termini, intesi nella loro portata teologica e teologale, non sono meno forti di quelli del passato e aprono una prospettiva vocazionale affascinante per chi partecipa alla natura di Dio: intridere la storia di salvezza mediante un umanesimo divinizzato nella ferialità; il che suppone di assumere come Popolo questo compito, non giudicando utopica, ma ontologicamente fondata, la nostra permanente deificazione.