

La partecipazione dell'uomo alla vita divina non è premio da conquistare ma svelamento di ciò che già siamo, del nostro essere profondo, di quella particella del divino che è in noi sin dalla creazione. Solo celata dalla opacità della nostra condizione mortale e che sarà pienamente manifestata quando ogni cosa sarà trasfigurata e unificata in Dio.

Fuoco, acqua, luce. La **divinizzazione** dell'uomo nel **pensiero** dei **Padri greci**

di Piero **Pisarra**

«**A** un certo punto sono entrati nella stanza due uomini alti, dalla carnagione chiara, gemelli, indossavano vecchi pantaloni da lavoro e T-shirt grigie uguali. Si sono fermati ai due lati del tavolo e hanno cominciato a parlare senza alcuna presentazione, cedendosi la parola a vicenda con passaggi impeccabili.

– Questo è il primo nanosecondo del primo anno cosmico. Stiamo per diventare cittadini dell'universo.

– Naturalmente ci sono delle domande.

– Una volta che avremo imparato a dominare il prolungamento della vita e ci saremo avvicinati alla possibilità di diventare eternamente rinnovabili, cosa sarà delle nostre energie, delle nostre aspirazioni?

– Delle istituzioni sociali che abbiamo costruito.

– Stiamo progettando una cultura futura basata sul letargo e l'autocompiacimento?

– La morte non è forse una fortuna? Non definisce il valore della nostra esistenza, di minuto in minuto, di anno in anno?»

(Don DeLillo, *Zero K*, Einaudi, Torino 2016, p. 60)

Piero Pisarra

giornalista e sociologo, ha insegnato all'*Institut Catholique* di Parigi (alle facoltà di Scienze sociali e di Filosofia) e all'*ESSEC, École supérieure des sciences économiques et commerciales*. Ha diretto il settimanale «Segno7». Per l'editrice Ave ha pubblicato *Il giardino delle delizie. Sensi e spiritualità*, Roma 2009. Collabora con il quotidiano «*La Croix*» e con il mensile italiano «*Jesus*».

A che cosa somiglia un mondo senza la morte, un mondo in cui basta un bagno «rigenerante» (*sic*) in una vasca speciale per fermare l'invecchiamento?

Provano a raccontarlo gli autori di *Ad Vitam*, serie televisiva di successo prodotta dalla rete franco-tedesca Arte (novembre 2018). Ed è un mondo lugubre, tetro, popolato da vecchi con l'aspetto di quarantenni e da bande di adolescenti che aspirano al suicidio come forma di protesta e di liberazione dalla noia, dalla *routine*, dal vuoto di ideali, dalla mancanza di uno scopo, di un senso.

Ad Vitam è soltanto l'ultimo esempio di quella ricerca di una vita oltre la vita che da sempre ossessiona gli umani. E che Don DeLillo ha raccontato in *Zero K*, distopia o utopia negativa in cui, a ogni pagina, affiorano le domande. Perché «naturalmente ci sono le domande», tante domande, non soltanto quelle del brano citato: quando la morte sarà vinta o rinviata indefinitamente, «di che cosa scriveranno i poeti?». «Che sarà della storia? Che sarà dei soldi? Che sarà di Dio?».

Già, Dio. I soldi. E la storia. Sullo stesso piano, in ordine inverso.

L'homo Deus e la fine delle promesse messianiche

Se tra le promesse delle grandi religioni (non tutte), vi è quella della *beatitudine* eterna, il transumanesimo si accontenta della *sopravvivenza* eterna. Bastano «i soldi», come nel romanzo di DeLillo, a garantire l'ibernazione in una capsula speciale e il risveglio

prossimo venturo quando la scienza avrà trovato il rimedio alla morte. E Dio, già espulso dall'orizzonte pubblico, diventa così una variabile fra le tante, un'opzione secondaria, buona per pochi eccentrici sognatori. Quanto alla *deificazione* o *divinizzazione*, essa non è più, per la stragrande maggioranza dei nostri contemporanei, un'aspirazione, una prospettiva, un desiderio: è soltanto il sostantivo di una lingua misteriosa, di un vocabolario difficile da decifrare. Più che i tratti della divinità,

l'homo Deus descritto e annunciato in qualche libro di successo ha le fattezze di un supereroe dotato di poteri straordinari, protesi bioniche che riparano i danni del tempo e prolungano o amplificano la percezione sensoriale. E mentre aumentano gli studi e

Se tra le promesse delle grandi religioni (non tutte), vi è quella della *beatitudine* eterna, il transumanesimo si accontenta della *sopravvivenza* eterna. *L'homo Deus* ha le fattezze di un supereroe dotato di poteri straordinari.

le ricerche di biotecnologia e medicina predittiva, mentre nella Silicon Valley e nell'industria *hi-tech* il superamento della morte con gli strumenti della scienza torna ad affascinare i ricercatori, il cielo delle grandi tradizioni religiose continua a svuotarsi.

L'ufficio dell'escatologia, come avevano notato Ernst Troeltsch e Hans Urs von Balthasar, è deserto già da tempo. Poco più affollato è lo sportello delle "escatologie portatili", di corto respiro, delle domande sul destino individuale dopo la morte. Arrabattarsi con le cose penultime non lascia spazio per le ultime e la speranza nel sol dell'avvenire è soltanto un ricordo. Dopo la fine delle grandi utopie che hanno dominato il XX secolo e la crisi delle promesse messianiche, tutto crolla attorno a noi, finisce, si inabissa. E noi siamo chiamati ogni giorno – così si leggeva nel cartello di una mostra madrilenica sull'estetica delle rovine – a «*evaluar nuestra propia escatología*».

Ma «ci serve davvero una promessa?», si chiedono i personaggi di DeLillo. «Perché non morire e basta?». «Perché siamo umani e abbiamo bisogno di aggrapparci a qualcosa», è la risposta. E questo qualcosa è il progresso della scienza, «una promessa che gode di maggiori garanzie rispetto a tutti gli ineffabili aldilà delle religioni organizzate di questo mondo»¹.

La dottrina dei *novissimi*? Già il termine è desueto e incomprensibile ai più. L'aldilà? Un «aldiquà» migliorato, con *fitness* e prodotti biologici. Il paradiso? Che noia, senza Facebook e Instagram!

Come direbbe Charles Taylor, qui non si parla delle credenze esplicite delle persone, ma della nostra *immagine* delle cose². E della loro rappresentazione nel teatro del mondo. Non si esclude, dunque, che la fede e le credenze individuali possano esprimersi in un vocabolario antico, pur senza trovare spazio in maniera strutturata sulla scena pubblica.

Eppure, per molto tempo, la *deificazione* è stata la regola d'oro del pensiero patristico e di tutto il cristianesimo orientale, la via maestra alla contemplazione del mistero.

Eppure, per molto tempo, la deificazione è stata la regola d'oro del pensiero patristico e di tutto il cristianesimo orientale, la via maestra alla contemplazione del mistero.

Immagine e somiglianza

Nella Bibbia ebraica non vi è spazio per la categoria della *divinizzazione*. La fondamentale professione di fede monoteista formu-

lata nel *Deuteronomio* (6,4), e ancora oggi al centro della preghiera quotidiana (*Shema Israel...*), non ammette attenuazioni: uno solo è il Signore, non ci sono altri dèi. Fatto a immagine di Dio, l'uomo è però partecipe della vita divina. E la porta di ingresso di questa "partecipazione" è la meraviglia di fronte alla grandezza e alla bellezza del creato. Dai *Salmi* (8; 104) a *Giobbe* (5, 8-27; 38; 39; 40; 41) e al *Siracide* (16, 24-30; 17; 18, 1-14), al tema di Dio-creatore di ogni meraviglia fanno da controcanto la fragilità e la finitezza dell'uomo, creatura dai giorni contati, anche se fatto «poco meno degli angeli» (*Sal* 8,6).

Con il Nuovo Testamento l'accento si sposta. Nel discorso davanti all'Areopago, dopo aver evocato il Dio ignoto, «quello che voi adorare senza conoscere», Paolo compie il passo decisivo citando uno «dei vostri poeti», Arato di Soli (III sec. a.C.), secondo il quale «di lui», cioè di Dio, «stirpe noi siamo». E se siamo stirpe di Dio, «non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'immaginazione umana» (*At* 17,28-29). No, essa non ha il volto degli

idoli, bensì dell'uomo, questi, infatti, è stato creato a sua immagine e somiglianza (*Gen* 1,26-27).

Quello della *deificazione* o *theosis* è terreno sdrucchiolevole.

Ma è anche terreno fecondo, che consente di rispondere alla classica domanda, *cur Deus homo*, ponendo l'accento non sul riscatto o sulla redenzione dal peccato ma sull'amore incondizionato di Dio.

La *Seconda lettera di Pietro* (1,3-4) è ancora più esplicita: nel Signore Gesù diventiamo «partecipi della natura divina». L'espressione «natura divina», che non ritroviamo in nessun altro libro della Bibbia, sarà la chiave di volta per la dottrina dei Padri greci sulla *deificazione*. Con una distinzione, che finirà per imporsi, tra l'essenza inconoscibile di Dio e le po-

tenze o energie creatrici: la partecipazione alla natura divina sarà dunque partecipazione alle "energie" di Dio e alla luce increata, alla bellezza ineffabile che dal Tabor illumina il cosmo.

Questo della *deificazione* o *theosis* è terreno sdrucchiolevole, che i teologi occidentali hanno percorso con molta prudenza: facile scivolare nell'idolatria, nella grazia a buon mercato, nella caricatura. Ma è anche terreno fecondo, che consente di rispondere alla classica domanda, *cur Deus homo*, che ossessiona la ricerca teologica in Occidente ancor prima di Anselmo d'Aosta, ponendo l'accento non sul riscatto, sulla redenzione dal peccato, ma sull'a-

more incondizionato di Dio. Come ha notato Vladimir Lossky, l'enfasi sulla redenzione, isolata «dall'insieme dell'insegnamento cristiano», non evita gli scogli della dottrina sul peccato originale e di una salvezza concepita in termini giuridici di riparazione, retribuzione, soddisfazione³. Ostacoli che il cristianesimo orientale supera integrando Redenzione e Deificazione, con una formula che da Ireneo di Lione ad Atanasio e Gregorio di Nazianzo, sia pure con sfumature diverse, è quasi un *leitmotiv*: «Il Figlio di Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventasse figlio di Dio»⁴. In questo modo, conclude Lossky, «la via discendente (*katábasis*) della Persona divina del Cristo rende possibile alle persone umane una via ascendente, la nostra *anábasis* nello Spirito Santo»⁵. Dio si fa uomo svuotando sé stesso e umiliandosi fino alla morte di Croce (cfr. *Fil* 2,6-8) per ridare agli uomini la loro piena dignità, nel compimento della loro vocazione, che è vocazione divina. All'annientamento (*kenosis*) di Dio corrisponde così la divinizzazione dell'uomo. «Assumendo nella sua carne l'intera umanità dell'uomo e vivificandola con la sua risurrezione», sintetizza Enzo Bianchi, «Cristo gli permette di partecipare alla vita divina; e solo conformandosi a lui, con l'aiuto del dono dello Spirito santo, l'uomo giunge insieme alla somiglianza con Dio e alla pienezza della propria umanità»⁶.

Diventare ciò che siamo

Sviluppata a partire dal III secolo nell'ambito del cristianesimo alessandrino, la dottrina della divinizzazione ha però alcuni significativi antecedenti in Ignazio di Antiochia e nei Padri apologeti (I e II secolo). È Ignazio di Antiochia a parlare dei cristiani come *teofori*, portatori di Dio, e «partecipi di Dio». Un linguaggio che sarà ripreso da Teofilo di Antiochia (II secolo) nella lettera *Ad Autolico* e da altri autori⁷. E che Clemente Alessandrino (II secolo) adopererà in chiave pedagogica, sottolineando le tappe che dalla caduta porteranno l'uomo alla divinizzazione, grazie alla forza dell'amore rivelatosi in Gesù Cristo: è Lui che «divinizza l'uomo con un insegnamento celeste»⁸.

Venata di platonismo e guardata con sospetto da molti, la dottrina della *divinizzazione* si è imposta anche grazie all'autorità di Atanasio il Grande (IV secolo). È sua la formula più frequentemente citata: «Egli si è fatto uomo perché noi fossimo fatti dèi»⁹.

Ma anche un autore come Efrem il Siro (IV secolo), che non può essere sospettato di simpatie per il «veleno dei greci», cioè per l'influenza considerata nefasta delle credenze pagane, se ne fa interprete nei suoi *Inni*: «Egli ci ha donato la divinità, noi gli abbiamo donato l'umanità»¹⁰. Mirabile commercio, in cui si manifesta ciò che i Padri chiamano la «divina filantropia», l'amore senza limiti di Dio per l'uomo.

Con lo pseudo-Dionigi Areopagita (V-VI secolo), la *theosis* conduce all'assimilazione con Dio per mezzo della contemplazione: via mistica per eccellenza. Ma è con Massimo il Confessore (VII secolo) che la dottrina riceve una elaborazione efficace e definitiva. In fedeltà al dato scritturistico («Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza», *Gen* 1,28), la divinizzazione è considerata come il conformarsi con l'archetipo divino dell'immagine impressa in ogni uomo. E in questa chiave essa è partecipazione per grazia alla pienezza dell'essere, quando ogni cosa sarà trasfigurata e unificata in Dio¹¹.

In epoca successiva, Simeone il Nuovo Teologo (X secolo) darà forma poetica a questa visione nei suoi *Inni divini*, rivolgendosi al Creatore:

«Com'è che sei fuoco zampillante,
com'è che sei anche acqua della rugiada,
com'è che bruci e raddolcisci,
com'è che fai scomparire ogni corruzione?

Com'è che rendi dèi gli uomini,
com'è che trasformi l'oscurità in luce,
com'è che fai uscire dall'Ade,
com'è che rendi incorruttibili i mortali?

Com'è che trai l'oscurità alla luce,
com'è che domini la notte,
com'è che illumini il cuore,
com'è che mi trasformi tutto intero?»¹².

Fuoco, acqua, luce: il vocabolario della natura esprime così anche l'esperienza contemplativa dei divini misteri. Sarà un teologo laico, Nicola Cabasilas (XIV secolo), a sottolineare con forza il ruolo

della vita sacramentale, in particolare di quella eucaristica, nell'unione con Dio: «Poiché non era possibile che noi salissimo alla partecipazione dei suoi beni, è lui che, discendendo fino a noi, condivide la nostra condizione e si fonde così perfettamente alla natura assunta che proprio rendendoci quella carne e quel sangue che ha preso da noi, ci comunica se stesso»¹³.

La divinizzazione dell'uomo dovrà intendersi allora, come il conformarsi a Cristo, il «vivere in Cristo» di cui parla Paolo e che un teologo contemporaneo, Panayotis Nellas, chiama «cristificazione»¹⁴.

Con accenti diversi, i teologi dell'Oriente cristiano indicano le vie della partecipazione alla vita divina, dallo stupore di fronte al creato, alla contemplazione della bellezza, alla creazione artistica e al lavoro manuale, all'amore gratuito e al dono di sé, alla cura della casa comune, indispensabile ecologia, perché la vita in Dio è la vita umana nella sua pienezza, senza le opacità della nostra condizione mortale. È desiderio, fuoco che brucia, cetra che custodisce «l'armonia delle virtù», flauto che accoglie il soffio dello Spirito, tempio che diventa «dimora del *Logos*», come scrive Massimo il Confessore¹⁵.

Con linguaggio di oggi, diremmo che essa non è lo slancio prometeico di chi vuole affrancarsi dai limiti della condizione umana rubando il fuoco agli dèi, non è l'*hybris* dell'apprendista stregone, l'orgoglio del dottor Stranamore, non è un premio da conquistare, non è il frutto dei nostri meriti: è svelamento di ciò che già siamo, della nostra natura profonda (perché a *sua* immagine siamo stati fatti), di quella particella del divino che ci portiamo dietro fin dalla creazione. Bellezza originale che sarà finalmente manifestata.

I teologi dell'Oriente cristiano indicano le vie della partecipazione alla vita divina, dallo stupore di fronte al creato alla contemplazione della bellezza, alla creazione artistica e al lavoro manuale, all'amore gratuito e al dono di sé, alla cura della casa comune, indispensabile ecologia, perché la vita in Dio è la vita umana nella sua pienezza, senza le opacità della nostra condizione mortale.

Note

¹ Don DeLillo, *Zero K*, Einaudi, Torino 2016, p. 65.

² C. Taylor, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 412.

³ V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier Montaigne, Paris 1967.

⁴ Ireneo di Lione, *Contro le eresie* III, 10, 2.

⁵ V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, cit., p. 95.

⁶ E. Bianchi, *Prefazione*, in *Mistici Bizantini* (a cura di A. Rigo), Torino, Einaudi, 2008, p. IX.

⁷ «Divinisation», in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, Beauchesne, Paris 1931-1995, t. 3, coll. 1376-1389. Vedi anche: M. Lot-Borodine, *Perché l'uomo diventi Dio*, Qiqajon, Magnano (BI) 1999; P. Evdokimov, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Edizioni Paoline, Roma 1969.

⁸ *Protrettico* 11,114.

⁹ *De incarnatione Verbi* 54, PG 25, 192b.

¹⁰ *Fid* 5,17. Vedi S. Brock, *L'œil de lumière. La vision spirituelle de saint Éphrem*, Abbaye de Bellefontaine 1991, pp. 175-181.

¹¹ Vedi: Massimo il Confessore, *In tutte le cose la "Parola"*, Qiqajon, Magnano (BI) 2008, pp. 195-204.

¹² *Mistici Bizantini*, cit., p. 17.

¹³ N. Cabasilas, *La Vita in Cristo*, a cura di U. Neri, Utet, Torino 1971, p. 213.

¹⁴ Vedi: P. Nellas, *Le vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Eglise*, Cerf, Paris 1989.

¹⁵ Massimo il Confessore, cit., p. 204.