

Dimensione trinitaria della liberazione

A proposito del ciclo pittorico di Rodolfo Papa nella Cappella di Gesù Nazareno

José M. Galvan

Forse per deformazione professionale, nella Cappella di Gesù Nazareno, affrescata da Rodolfo Papa, mi sono subito sentito attratto dalla rappresentazione della Trinità, a mio avviso, il centro della composizione dei diversi affreschi e la fonte unica della loro Luce. Non essendo di mia competenza soffermarmi sugli aspetti tecnici dell'opera, intendo invece focalizzare l'attenzione su alcune dimensioni teologiche che, a prima vista, mi suggerisce sia questa immagine trinitaria che la visione di insieme della Cappella.

In primo luogo il dipinto mi ha fatto notare un legame con la cosiddetta tradizione teologica orientale. Tale collegamento è da ricercare però non nelle rappresentazioni della Trinità che, sulla scia dell'icona di Rublov, sembrano dominare l'arte sacra orientale e i libri di teologia occidentale; piuttosto nell'espressione classica dei Padri d'Oriente della processione dello Spirito Santo *ex Patre per Filium*, alla quale si contrappone la formula occidentale *ex Patre Filioque*. Come è risaputo, si tratta di due formulazioni non contraddittorie, la loro contrapposizione assomiglia piuttosto al *contrasto* richiesto per l'armonia di un dipinto o di una composizione musicale. Come diceva Gustave Thibon, uno dei segni cardinali della mediocrità è vedere contraddizione dove non c'è che contrasto.

La formula orientale *per Filium* è più trinitaria di quella occidentale, giacché manifesta con profondità il fatto che il Figlio è ciò che è, unicamente nella misura in cui riceve il suo essere dal Padre: *Dio da Dio, Luce da Luce*. E dal Padre riceve anche l'essere principio spiratore della Terza Persona, giacché soltanto l'essere generato lo distingue da Colui che eternamente lo genera.

Il dipinto di Papa, in cui la figura della Seconda Persona si ritaglia su quella del Padre, ed è da essa che sembra provenire la Luce che si sprigiona dal suo cuore per illuminare tutte le cose, rappresenta un'adeguata espressione di questi rapporti intratrinitari. Risulta nello stesso tempo evidente all'osservatore che quella Luce è originariamente il nesso d'amore tra il Padre e il Figlio, e

che il Figlio la sprigiona appunto in quanto per Amore ha ricevuto il suo essere dal Padre che lo avvolge. Si dà pertanto un'identificazione tra Luce e Amore che, anche se non coincide pienamente col simbolismo trinitario del testo del Simbolo niceno, in cui $\text{fij}^{\text{TMk}} \text{fwt}\text{Òj}$ è nome del Verbo, non manca di avere un sostanziale fondamento biblico e un originale valore simbolico. In fin dei conti, anche le fiamme di Pentecoste possono essere considerate come fonte di Luce, oltre che Fuoco di Amore.

Quell'Amore-luce si espande dal Figlio ed illumina tutte le cose e le include nell'ambito del Mistero trinitario. A questo punto il dipinto di Papa mi porta alla memoria i versi di Dante.

*Ciò che non more e ciò che può morire
non è se non splendor di quella idea
che partorisce, amando, il nostro Sire;
ché quella viva luce che s'è mea
dal suo lucente, che non si disuna
da lui né da l'amor ch'a lor s'intrea,
per sua bontate il suo raggiare aduna,
quasi specchiato, in nove sussistenze,
eternalmente rimanendosi una.¹*

In entrambi i casi, poeta e pittore presentano la dimensione immanente e la dimensione economica della Trinità in unità ordinata, facendo dipendere la seconda dalla prima. Altre rappresentazioni dello Spirito Santo, come la Colomba, possono meglio manifestare la sua condizione personale diversa alle altre due Persone; ma nello stesso tempo provocano una certa difficoltà a rappresentare l'adeguato rapporto tra l'*ad intra* e l'*ad extra*. L'identificazione della Luce che inonda tutte le cose con la Terza Persona permette di capire intuitivamente che la presenza della storia nella Trinità non risulta da una sorte di "effetto" esterno ad Essa, ma proprio dall'introduzione della creazione all'interno della Luce che è la realtà personale della Vita intratrinitaria.

Siamo probabilmente davanti al punto più discusso, ma anche più potenzialmente fecondo, della teologia trinitaria del XX secolo. A questo punto le parole razionali diventano fortemente carenti. Con il tempo, ci siamo abituati a una serie di termini teologici che, anche se hanno avuto il pregio di permettere un proficuo approfondimento del mistero nel momento riflesso dell'ascolto, forse hanno fatto perdere forza alla nostra capacità integrale - non soltanto razionale - di penetrare il significato reale di ciò che ci viene rivelato.

Dobbiamo alla grande teologia medievale occidentale la possibilità di capire l'agire trinitario *ad extra* come effetto temporale delle processioni eterne: con ciò la dottrina trinitaria si apre al contenuto ultimo della salvezza come il realizzarsi di una comunione eterna di vita tra

1 *Paradiso*, Canto XIII.

l'uomo e Dio: questa, infatti, si dà nella misura in cui ci è dato di partecipare a ciò che costituisce l'intimità della vita di Dio. Ma questa considerazione delle missioni delle Persone divine potrebbe comportare il rischio di capirle come una sorte di “prolungamento” delle processioni nel creato; ugualmente, l'idea di inabitazione della Trinità nell'anima potrebbe dare l'idea di una “discesa” delle Persone per operare la salvezza. Gran parte della terminologia comune, anche con base biblica, soffre di questo limite. La realtà è che il mondo creato, tramite l'Incarnazione e il Dono dello Spirito, viene *ammesso* alla vita intratrinitaria, e la persona umana passa a partecipare a ciò che di quella vita è proprio: come il conoscente nel conosciuto e l'amante nell'amato; conosciuti nel Verbo, amati nell'Amore. Probabilmente, il limite della parola razionale si trova, a questo punto, nella necessità di scegliere tra la salvaguardia della trascendenza divina e il possibile pericolo di interpretazione estrinsecistica della salvezza.

La Trinità, infatti, nello stesso tempo è paradossalmente chiusa e aperta: l'infinito essere divino svuota il senso di questi termini. Tommaso, fondandosi sull'analogia psicologica di Agostino, ricorda: “Dio, conoscendosi, concepisce nell'intimo di sé il suo Verbo e questo è anche l'Idea nella quale conosce tutto quello che conosce, poiché è conoscendo sé stesso, che conosce tutte le cose. Da questa concezione del Verbo egli procede all'amore di tutte le cose e di sé stesso ... Quando questo cerchio è chiuso, nulla vi può essere aggiunto”². L'apertura della Trinità alla conoscenza e all'amore della creatura si ha, pertanto, in ciò che nella Trinità è più chiuso, ermetico: la presenza di Dio a se stesso come conosciuto e come amato. Conseguentemente, l'apertura, o per meglio dire, l'ammissione della creatura, non può che essere una *grazia*, una partecipazione assolutamente gratuita a quella Conoscenza e a quell'Amore.

A questo punto l'immagine luminosa della Terza Persona ci fa ritornare a quella della Seconda, dalla quale procede. Prendendo nuovamente un'idea già espressa, e mettendola in relazione con la necessità della grazia appena accennata, dobbiamo ricordare che è l'Incarnazione, missione visibile del Verbo, la causa che ci permette la partecipazione alla vita intradivina. La grazia di Cristo è *gratia capitis*. In quest'ottica dobbiamo constatare la grande convenienza iconografica dell'affresco di Papa nel rappresentare il Verbo nelle vesti della sua Incarnazione, fregiato con i segni della sua Passione, ma ormai nella sua Gloria vittorioso, pienamente assentato nella sua mediazione celeste. Non poteva essere altrimenti, perché la dinamica della nostra ammissione alla luce trinitaria passa attraverso la Croce e la Risurrezione.

E così le due missioni visibili, Incarnazione e Dono dello Spirito, diventano, come la teologia classica ha costantemente ribadito, la causa della missione invisibile: l'inabitazione trinitaria. Il livello della grazia, nel dipinto, è rimandato al piano della sua realizzazione sacramentale: la Luce che rifulge nel petto del Verbo, la troviamo nell'Ostia della Prima Messa,

memoriale permanente dell'economia dell'Incarnazione ad opera dello Spirito-Luce. Ma questo percorso del Verbo, dalla sua condizione celeste alla condizione di Presenza sacramentale, non dimentica il nesso di congiunzione che è costituito dalla mediazione della Parola, rappresentata nei pennacchi della cupola.

A questo punto ci sono tutti gli elementi per un'adeguata rappresentazione pittorica di una teologia della storia. Tutto sembra voler sottolineare l'importanza che Giovanni Paolo II vuole dare al mistero del Verbo fatto Uomo: bisogna affermare non soltanto che “con l'Incarnazione il Figlio di Dio si è unito *in certo modo* ad ogni uomo”³ — e ciò è già una consistente amplificazione del concetto classico —, ma è necessario aggiungere che con questo evento, in cui il Verbo si è fatto veramente carne, tutto il cosmo è stato *in certo modo* unito a Lui⁴, inondato dalla Luce che per Lui viene dal Padre, che li avvolge e avvolge in Loro tutto il creato. E' doveroso dire, dunque, che ogni elemento del creato nasconde una dimensione cristica, che ogni storia può avere una valenza salvifica che tocca ad ogni uomo scoprire.

L'essere nel mondo costituisce per l'uomo, quindi, l'ambito della sua esperienza della donazione divina, dell'accoglienza della Luce. Ovviamente questo comporta che lo stesso atto di fede con cui si dà la risposta a questa donazione si rapporta alle coordinate temporali e spaziali del mondo. L'atto di fede, quindi, si afferma sullo sfondo del riferimento dell'uomo al cosmo, nel quale l'uomo sperimenta la sua caducità, la sua costitutiva contingenza. Il saperci oggetti del dono trinitario nella storia porta a un paradosso tra la condizione dell'uomo così come è uscito dalle mani di Dio, secondo la testimonianza della Rivelazione, e il suo reale e concreto stato attuale. L'uomo che noi siamo, di fatto, non sembra corrispondere a quel disegno, anche se magari può scoprire in se stesso una tensione verso di esso. Tensione che, però, si vede incapace di raggiungere una perfetta realizzazione.

“Oggi l'uomo è percorso da un'inquietudine esistenziale che manifesta, in forma e tonalità diverse, il suo bisogno di salvezza, di liberazione, di pace. Egli, attraverso gli incontri significativi della sua vita, impara a conoscere il valore delle dimensioni costitutive del proprio essere, prima di tutte quelle della religione, della famiglia e del popolo a cui appartiene. Da tali incontri, tuttavia, egli si accorge, in termini drammatici, di non possedere ancora il significato ultimo, capace di renderli definitivamente buoni, veri, belli. E sperimenta allora la sua strutturale incapacità di placare la sua esigenza di infinito”⁵.

3 *Gaudium et spes*, 22.

4 GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et Vivificantem*, n. 50 : « L'incarnazione di Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è “carne”: di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il “generato prima di ogni creatura”, incarnandosi nell'umanità individuale di Cristo, si unisce in qualche modo con l'intera realtà dell'uomo, il quale è anche “carne”, e in essa con ogni “carne”, con tutta la creazione ».

5 GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 22.02.1987.

Le pitture di Rodolfo Papa ci mettono di fronte ad un aspetto concreto di questo limite, nel quale la Luce trinitaria agisce come liberante attraverso il carisma specifico dell'Ordine Trinitario, continuazione nel tempo dell'effetto di quella Luce che rifulse nell'Ostia di San Giovanni de Matha. Ma l'avvento della liberazione presuppone, appunto, una condizione di schiavitù.

La reale situazione dell'uomo, illuminata dalla Rivelazione, non può fare a meno del *mysterium iniquitatis*: a condizionare l'essere storico dell'uomo non c'è soltanto la presenza dell'Albero della Scienza del Bene e del Male, continua espressione della possibilità di diffeibilità, ma il fatto concreto e reale che l'uomo, contro il comando divino, ne ha mangiato il frutto. “Non è possibile raggiungere il male del peccato in tutta la sua dolorosa realtà senza scrutare le profondità di Dio”⁶: quando la ricerca di Dio si porta a pienezza con la Rivelazione soprannaturale, l'uomo comprende la sua nostalgia di salvezza come realtà dovuta al peccato, e si autocomprende come essere peccatore: la sua esperienza di fede si trasforma in richiesta continua di grazia e di perdono nell'ambito di un rapporto personale. Consapevole di essere sottomesso al “padre della menzogna” e avendo pertanto falsata l'immagine di se stesso e di Dio, non può non aprirsi all'elargizione della Verità e della Vita; non può non aprirsi all' amore misericordioso “che viene manifestato soprattutto a contatto con il male fisico e morale”⁷.

Il Concilio Vaticano II riassume e, in certo modo, sistematizza la condizione di male dell'uomo nella presenza di tre *aenigmatae*: il mistero della vita e della morte, il mistero della colpa, il mistero del dolore, e ne indica specificamente la possibilità di risposta solo nell'apertura dell'uomo a Dio⁸. In un certo senso — così sembra indicare il testo conciliare —, si tratta di vedere l'idea rivelata di Dio nel suo donarsi alla storia come soluzione definitiva alla questione di senso, posta dalla presenza ineluttabile del dolore, della colpa, della morte. Se si rimandano queste tre istanze al loro fondamento, nel discorso riecheggia il “*quia malum est Deus est*” di San Tommaso in chiave di liberazione.

Molti autori contemporanei hanno indicato questa via come un nuovo percorso verso Dio, ma non sempre in maniera teologicamente adeguata. Senza dover fare riferimenti alla cosiddetta

6 GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 39.

7 GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dives in misericordia*, 9.

8 *Gaudium et spes*, 21: “La Chiesa crede che il riconoscimento di Dio non si oppone in alcun modo alla dignità dell'uomo, dato che questa dignità trova proprio in Dio il suo fondamento e la sua perfezione: l'uomo riceve da Dio creatore le doti di intelligenza e di libertà ed è costituito libero nella società, ma soprattutto egli è chiamato a comunicare con Dio stesso in qualità di figlio e a partecipare alla sua stessa felicità. Inoltre essa insegna che la speranza escatologica non diminuisce l'importanza degli impegni terreni, ma anzi dà nuovi motivi a sostegno della attuazione di essi. Al contrario, invece, se manca il fondamento divino e la speranza della vita eterna, la dignità umana viene lesa in maniera assai grave, come si costata spesso al giorno d'oggi, e gli enigmi della vita e della morte, della colpa e del dolore rimangono senza soluzione, tanto che non di rado gli uomini sprofondano nella disperazione. E intanto ciascun uomo rimane a se stesso un problema insoluto, confusamente percepito. Nessuno, infatti, può sfuggire del tutto all'interrogativo sopra ricordato in certi momenti della sua vita, e particolarmente negli avvenimenti di maggior rilievo. A questo problema soltanto Dio dà una risposta piena e certa, lui che chiama l'uomo a pensieri più alti e a ricerche più umili.

9 CG III, 71.

teologia della liberazione, è sufficiente portare come esempio Walter Kasper, che sottolinea come l'idea di Dio abbia la capacità di assicurare un'istanza definitiva e metastorica al di sopra di ogni dolore e ingiustizia¹⁰. Tra l'altro, quest'autore insiste, forse indovinando meglio la diagnosi che la terapia, sulla necessità di indicare la ragionevolezza del credere “mostrando come la fede si confermi quale interpretazione della realtà, come anche una prassi liberatrice”¹¹. Il problema che sembra impedire un'adeguata soluzione nella proposta di questo autore forse consiste in ciò che si potrebbe chiamare un “iper-personalismo” trinitario. Applicando tutto ciò al tema del male, le carenze di tale posizione si fanno più chiare, e sembra che impediscano persino un reale accesso naturale dell'uomo sofferente alla divinità: “Se di fronte ad una situazione universale di sofferenza e di non salvezza è possibile ancora sperare ... è solo perché è possibile un nuovo inizio, che non deduciamo dalle condizioni in cui viviamo, e perché esiste una istanza che è al di sopra di qualsiasi ingiustizia e che al termine della storia proferirà la sua ultima parola” (p. 220); è vero che il “nuovo inizio” non è deducibile dall'intramondanità dell'uomo, ma sembra che la presenza di quella “situazione universale di sofferenza e di non salvezza”, dal momento in cui è sperimentata dall'uomo in quanto tale — come situazione che *non doveva essere* —, condizioni già una tensione verso la salvezza che, nel suo collegarsi armonico con la Rivelazione soprannaturale, rende possibile affermare che anche dal punto di vista intramondano *sia comunque possibile ancora e sempre sperare*. L'iper-personalismo trinitario di Kasper contiene un germe di cripto-pessimismo (manifestato come ottimismo *soltanto* cristico) nei confronti della storia che è condiviso, talvolta incrementato, da tutte le teologie in cui viene trascurato l'adeguato rapporto tra immanenza ed economia trinitarie. Al contrario, la Cappella di Gesù Nazareno — integrando l'estroversione trinitaria con l'agire di liberazione dell'Ordine — manifesta tale adeguato rapporto.

Il tentativo di rispondere a quest'ultima incognita ci rimanda alla radicale unità, che si realizza in Cristo, tra la rivelazione della Trinità e l'opera redentiva. L'onnipotenza, espressa tramite l'Incarnazione, si manifesta in favore dell'uomo: “Dio ha stabilito in Gesù Cristo una nuova ed eterna alleanza con gli uomini. Ha posto la sua onnipotenza al servizio della nostra salvezza”¹².

La liberazione, anche se ci è accordata in tensione escatologica, fa parte integrante dell'agire storico di Cristo in quanto Verbo incarnato. Per questo motivo il cristiano ha il compito intrinseco di collaborare, in virtù della sua unione storica a Cristo nello Spirito e nella Chiesa, alla manifestazione di questa vittoria, sforzandosi di rimuovere le conseguenze dell'*imperfezione* introdotta dal peccato nel cosmo. Il cristiano non può non vivere questo impegno che ha la forza di

10 Cfr. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1985, p.220.

11 Idem, p. 113-114.

12 BEATO JOSEMARIA ESCRIVÀ, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1978, n. 190. La stessa idea è stata manifestata da Giovanni Paolo II in *Varcare la soglia della Speranza*, Mondadori, Milano 1994, p. 68: “Dio non è qualcuno che sta soltanto al di fuori del mondo, contento di essere in Se stesso il più sapiente e onnipotente. La Sua sapienza e onnipotenza si pongono, per libera scelta, al servizio della creatura”.

renderlo sempre più libero, perché esso forma parte della richiesta che l'uomo ha di manifestare il Dio-Amore onnipotente, di essere la sua *immagine* nel mondo. La creazione ferita dal peccato dell'uomo viene messa nella mani dell'uomo perché sia lui lo strumento della sua liberazione, la cifra della sua speranza: essa “attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio” (Rm 8, 19).

L'unione vitale a Cristo nella grazia, nella quale l'uomo, nello Spirito Santo, viene coinvolto in prima persona nel dialogo salvifico, fa che questo impegno di liberazione da ogni stato di sofferenza non possa essere visto unicamente nella sua componente storica: non è solo compito intraterreno, ma vera *attività salvifica*. In questo senso la vita terrena del cristiano diventa espressione dell'onnipotenza divina¹³.

Inoltre, l'accettazione libera della sofferenza in quanto conseguenza del peccato, manifesta e realizza nel singolo l'agire storico del Verbo incarnato. Anzi, la stessa sofferenza che provoca la schiavitù del peccato, vinta *già ma non ancora*, è diventata strumento di salvezza: l'inclusione del dolore umano nella vittoria di Cristo spiega la sua paradossale persistenza dopo il trionfo di Cristo, e la sua funzione liberante.

La realtà storica della *risurrezione* è il segno di questa vittoria. Portando alla pienezza una temporalità che per volere di Dio rimane ancora aperta, questa verità di fede dà al credente la certezza della speranza di fronte all'esperienza del dolore, nel momento in cui l'istanza precedente — l'impegno cristiano per farla sparire — si scopre incapace di una vittoria definitiva nel tempo.

L'Amore, quindi, adoperando la sofferenza come sistema per portare a perfezione l'imperfetto¹⁴, dà così un valore positivo al *sempre rimanente* dolore umano, presupponendo l'identificazione con Cristo a cui —nella diversità delle economie di salvezza— ogni uomo è chiamato. Questa solidarietà con Cristo nel dolore redentivo è stata manifestata con un'immagine illuminante da Michael Schmaus: seguendo l'insegnamento agostiniano, secondo il quale il Cristo storico diventa *Christus totus* tramite l'incorporazione della Chiesa come suo Corpo Mistico, la passione di Cristo diventa *passio tota* in virtù della passione di tutti gli uomini uniti a Lui; e come la prima ha la potenza di operare la redenzione, così la seconda acquista valenza salvifica¹⁵.

In tal modo questa dimensione ecclesiale determina ancora una risposta alla possibile questione sul perché del perdurare della sofferenza. Infatti, mentre la storia non arriverà alla sua

13 Come lo è stata la stessa vita terrena di Gesù, nei suoi atti concreti di eliminazione delle miserie umane, espressione dell'amore divino incondizionato verso l'uomo e della sua onnipotenza misericordiosa: «Fonte d'acqua viva, da parte di Dio scaturì questo Cristo nel deserto della conoscenza di Dio, cioè, nella terra delle nazioni: Lui, che apparendo nel vostro popolo guarì i ciechi di nascita secondo la carne, i sordi e gli zoppi, facendo con la sua parola che questi balzassero, quelli sentissero, i primi riacquistassero la vista; e risuscitando i morti e dandogli la vita incitava gli uomini, per le sue opere, perché lo riconoscessero» SAN GIUSTINO M., *Dialogus cum Tryphone*, 69, 6.

14 Questa verità corrisponde anche all'esperienza meramente umana del dolore: «Love, in its own nature, demands the perfecting of the beloved; that the mere “kindness” which tolerates anything except suffering in its object is, in that respect, at the opposite pole of Love» C. S. LEWIS, *The Problem of Pain*, William Collins Sons & Co., Glasgow 1989, p. 37.

15 Cfr M. SCHMAUS, *op.cit.*, p. 656.

pienezza e si compirà il numero degli eletti voluto dall'Amore, la modalità della redenzione continuerà ad essere presente nel mondo in forma di dolore umano e divino, e di impegno liberante umano e divino.

L'inserimento dell'uomo nel dialogo salvifico tra il Padre e il Figlio quindi non comporta soltanto, come detto prima, l'impegno di liberazione della sofferenza, ma la sua stessa accettazione come strumento di salvezza. In Cristo, il dolore dell'uomo acquista il suo valore ultimo intraterreno nell'*espiazione*, —qui intesa, molto limitatamente, come via di ripristino della condizione originaria—, e per questo diventa espressione e partecipazione umana all'Onnipotenza misericordiosa che Lui, nella sua Passione, manifesta. L'accettazione del dolore come realtà strumentale di salvezza diventa per l'uomo credente conferma ed esperienza del Dio-amore.

Tutto ciò è idoneamente manifestato nell'integrazione tra la condizione umana di schiavitù, l'impegno di liberazione come conseguenza dell'identificazione nella storia con Cristo, e l'ammissione della condizione umana liberata nell'ambito celeste, a cui la contemplazione del ciclo pittorico della Cappella di Gesù Nazareno ci porta.