

IL CUORE DI CRISTO LUCE E FORZA

In onore di San Claudio La Colombière

Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità
dell'Università Gregoriana

Roma 21 - 24 aprile 1993

a cura di
Charles André BERNARD S.J.

Edizioni dell'Apostolato della Preghiera

ELENCO DEI PARTECIPANTI

- BERNARD Charles André, Professore dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, Roma
- BOVENMARS Jan G, Missionari del Sacro Cuore
- DIDEBERG Dany, Professore dell'Institut d'Etudes théologiques; Bruxelles
- GALOT Jean, Professore di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, Roma
- GLOTIN Edouard, Scrittore, Paray-le-Monial
- LUIRARD Monique, Professoressa dell'Università di Lille
- LUZARRAGA Jesùs, Professore dell'Istituto Biblico, Roma
- MARTINEZ Ernest R., Professore dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, Roma
- MARUCA Dominic, Professore dell'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma
- MOLINARI Paolo, Professore dell'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma
- PAPASOGLI Benedetta, Professoressa dell'Università LUSMA, Roma
- RUIZ JURADO Manuel, Professore dell'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana di Roma
- SERVAIS Jacques, docente all'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma
- SZENTMARTONY Mihály, Professore dell'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma
- VANHOYE Albert, Professore dell'Istituto Biblico, Roma
- WITWER Antòn, Vienna

Con approvazione ecclesiastica

© 1995 SEGRETARIATO NAZIONALE
DELL'APOSTOLATO DELLA PREGHIERA
00186 Roma – Via degli Astalli, 16
tel. (06) 678.60.65 / 679.83.86
Fax (06) 678.10.63 (Italy: 0039)

ISBN 88-7357-154-9

INTRODUZIONE

In occasione della canonizzazione di san Claudio La Colombière si è pensato all'opportunità di ripresentarne la figura e il messaggio, ma è stato subito evidente che per realizzare questo progetto si imponeva la necessità di approfondire la spiritualità del Cuore di Cristo senza la quale il Santo di Paray-le-Monial rimane poco comprensibile. Così, in questo volume che raccoglie gli Atti del Simposio sul "Cuore di Cristo: luce e forza" tenutosi nell'aprile 1993, dopo una prima serie di relazioni che illuminano e precisano alcuni aspetti della personalità e del ministero del Santo, seguono una decina di studi sul mistero del Sacro Cuore. È apparso inoltre legittimo mostrare come tale mistero abbia ispirato un ricchissimo fiume spirituale; il lettore non si meraviglierà se, di fatto, all'interno di questo, è stata scelta la tradizione ignaziana: era ottimamente consona al messaggio del Cuore di Cristo e ad esso storicamente legata.

Simile scelta consentiva anche di precisare l'angolatura sotto la quale va considerato il mistero del Cuore di Cristo, la cui ricchezza è inesauribile. Essendo radicalmente apostolica, la spiritualità ignaziana suggeriva di unire strettamente due aspetti complementari: il Cuore di Cristo, luce e forza. Luce, in quanto focalizza la sorgente di ogni apostolato, e cioè l'amore del Padre manifestatosi in Cristo; forza, in quanto la contemplazione del costato trafitto rende la fede più dinamica, infondendo speranza e amore nel cuore dell'apostolo.

1. Il messaggio di san Claudio La Colombière

Muovendo da ciò che potremmo chiamare un assioma spirituale: "Il messaggio dei santi è la loro vita", p. MOLINARI presenta un ritratto accurato e preciso del nostro Santo. Col-

pirà innanzitutto la figura profondamente umana di un religioso che non ha nascosto né a sé né agli altri debolezze e difetti. Attraverso i suoi scritti si può seguire l'evoluzione di una vita spirituale segnata da due momenti decisivi: il primo, si colloca alla fine della lunga formazione specifica dell'ordine ignaziano; il secondo, è l'incontro con santa Margherita-Maria. Questi due momenti introducono il Santo in una fiducia radicale in Dio e mutano il suo atteggiamento verso il mondo, facendolo passare da una cautela timorosa verso un grande desiderio di condurre il prossimo all'amore del Cuore di Cristo. Concretamente, per san Claudio La Colombière, la libertà apostolica scaturisce dal contatto con il mistero del Cuore.

Il primo ministero in cui si manifesta il senso della libertà spirituale è quello della direzione spirituale. Attraverso uno studio approfondito della corrispondenza spirituale del nostro Santo, p. MARUCA ci presenta un ritratto del direttore spirituale. Oggi, siamo propensi a giudicare la sottomissione alla legge e il confronto con il padre spirituale, una rinuncia alla libertà; per san Claudio, invece, il cuore diventa libero quando si è vincolato a Dio "sans réserve" e tale spirito di libertà fa entrare nel regno della pace. Caratteristica della direzione di san Claudio fu proprio quella di eliminare ogni ostacolo alla pace.

In realtà, come mostra la relazione di Monique LUIRARD, la direzione spirituale costituisce una delle forme di apostolato praticate dal nostro Santo. Egli si dedicò anche all'educazione e alla predicazione. In questo ultimo campo non esitò, quando era in Inghilterra, ad esporsi in situazioni pericolose. Riguardo al messaggio trasmesso dalla sua predicazione non stupisce che contenga continui riferimenti alle disposizioni del Cuore di Cristo come modello e sorgente dell'esistenza cristiana.

Dopo aver presentato la figura di san Claudio La Colombière, bisognava studiare l'ambiente spirituale in cui si è formato, vale a dire la Compagnia di Gesù. Ci si accorge allora

che in essa era già presente la spiritualità del Cuore di Cristo, e che quest'ultima è in profondo accordo con il modo ignaziano di vivere il rapporto fondamentale alla figura di Cristo, centro indiscusso degli *Esercizi*.

In questa prospettiva, tra i contemporanei di sant'Ignazio troviamo due figure di spicco: san Francesco Borgia e san Pietro Canisio. Del primo possediamo un *Diario spirituale* che p. RUIZ-JURADO ha analizzato, mettendo in rilievo una certa continuità della spiritualità del Santo con quella del Medioevo, ma anche la nuova impronta che l'unione al Cuore di Cristo riceve dall'ispirazione degli *Esercizi* ignaziani. San Pietro Canisio invece, più marcato dalla spiritualità medievale e germanica del Cuore di Cristo, si colloca decisamente tra i grandi rappresentanti di questa. P. WITWER, nel suo intervento, precisa le radici spirituali dell'apostolo della Germania, il quale non si è accontentato di diffondere e di prolungare l'impulso spirituale dato dall'ordine certosino, ma ha incentrato tutta la sua vita interiore e apostolica sulla relazione intima al Cuore di Cristo, come dimostrano le preghiere rivolte al Sacro Cuore.

Il contributo di p. DIDEBERG apre un altro capitolo della spiritualità del Cuore di Cristo vissuta nella Compagnia di Gesù. Infatti, dopo le rivelazioni di Paray-le-Monial e l'incarico accettato dalla Compagnia di diffonderne il messaggio, si ponevano diversi problemi teologici e spirituali: quello delle grazie annesse alla devozione, secondo le promesse trasmesse da santa Margherita-Maria; quello della continuità fra la Rivelazione e le rivelazioni particolari; quello dell'aspetto sociale della devozione. Attraverso lo studio dell'opera di p. de Clorivière (1735-1820), vengono date alcune risposte a questi problemi che hanno attraversato la vita della Chiesa in modo particolare negli ultimi due secoli.

Concludendo questa prima parte, p. BERNARD mostra come, oltre alle grandi figure ricordate in precedenza, sono molti i gesuiti ad essere stati attratti alla spiritualità del Cuore

re di Cristo. E non è un caso. Il rapporto a Cristo, così caratteristico della spiritualità ignaziana, la conduce a volgere lo sguardo al Cuore trafitto. Inoltre, anche se non troviamo in sant'Ignazio il collegamento decisivo fra la conoscenza interiore di Cristo e quella del suo Cuore colmo di amore, non si può negare che sant'Ignazio ha riconosciuto che proprio l'amore è la sorgente di tutto il Mistero divino. Di questo testimoniano non solo san Claudio La Colombière ma anche, e in modo cosciente e chiaro, i martiri canadesi: san Giovanni Brebeuf e Gabriel Lallemand, per esempio.

2. La spiritualità del Cuore di Cristo

La seconda parte del Simposio riguarda la spiritualità stessa del Cuore di Gesù e si articola in due parti: dopo la presentazione del messaggio scritturistico che sta alla base di questa spiritualità, vengono illuminati alcuni aspetti intorno al simbolo del cuore e al senso generale del riferimento al Cuore di Gesù.

Il fondamento biblico

Riferendosi all'insegnamento di san Paolo sul mistero dell'amore, p. MARTINEZ mostra come esso si trovi al centro del pensiero paolino. Se si incomincia col considerare la formazione giudaica di san Paolo, si avverte nel suo pensiero che il concetto di amore-grazia-benevolenza è già presente. L'incontro con Cristo sulla strada di Damasco apre però nuovi orizzonti. la grazia è *koinonia*, comunione dello Spirito e di tutti nello Spirito. In tal modo la benedizione della *seconda lettera ai Corinzi* celebra l'amore di Dio Padre che ci ha dato la sua grazia nel Signore Gesù Cristo e che ci unisce a sé e con gli altri cristiani nello Spirito Santo. Il mistero dell'amore, simboleggiato nel Cuore di Cristo, rimanda necessariamente al mistero trinitario.

Sotto il titolo *Gesù, sistole e diastole dell'amore nella letteratura giovannea*, p. LUZARRAGA incentra il messaggio di Giovanni sull'amore che Gesù raccoglie dal Padre per poi diffonderlo in tutti: il vangelo di Giovanni presenta Gesù come colui che riceve la pienezza dell'amore di Dio e, di conseguenza, come l'unico definitivo trasmettitore di tale amore. Il mistero dell'amore è quindi essenzialmente dinamico e tutta la vita di Gesù rivela questo amore vivificante. In particolare bisogna considerare che la comunicazione di amore e di vita passa verso i discepoli e che anch'essi accolgono l'amore per poi diffonderlo. Di questi discepoli, Giovanni stesso è figura emblematica; egli contemplava Gesù nel suo mistero di amore racchiuso nei battiti del suo cuore.

Anche il contributo di p. VANHOYE su *Il Cuore di Cristo e lo Spirito Santo*, mette in luce quanto la familiarità con la Sacra Scrittura consenta agli esegeti di disvelare le ricchezze della Parola di Dio mediante collegamenti sia fra Antico e Nuovo Testamento che fra i vari libri dell'unico Libro. In questo studio si pone così in rilievo che il tema essenziale dell'alleanza riguarda il cuore dell'uomo e il suo rapporto con lo Spirito di Dio. Il termine alleanza, che troviamo nei Sinottici e nella *Lettera agli Ebrei*, corrisponde a quello di amore nel quarto vangelo; la nuova alleanza è stata stabilita nel cuore e per fondarla Gesù ha accettato un'educazione dolorosa. In tal modo, il Cuore di Cristo è diventato per noi sorgente dello Spirito.

Il messaggio del Cuore di Gesù

Oltre agli studi che riguardano immediatamente i temi del cuore e dell'amore nella Sacra Scrittura, bisognava allargare la considerazione spirituale ad altri temi che, pur essendo più strettamente connessi con quello del Cuore di Cristo, rimangono ancorati alla Sacra Scrittura.

Il primo collegamento riguarda il rapporto fra Cuore di Cristo e culto eucaristico che non possono formare due blocchi separati tra loro: come il Cuore di Cristo simboleggia il suo amore verso l'umanità, così l'eucaristia lo manifesta sacramentalmente. Nel suo saggio su *Cuore di Cristo ed eucaristia*, p. GALOT muove dalla struttura eucaristica della vita pubblica di Gesù presentata dal quarto vangelo, per mettere in rilievo i vari aspetti dell'amore di Cristo: amore di sposo, di buon pastore, di umile servitore. Proprio nel momento in cui istituisce il mistero eucaristico, Gesù appare sotto i tratti del Servo sofferente; infine, nel Cuore trafitto, Gesù propone l'immagine incancellabile del suo amore pienamente diffuso sull'umanità e offerto alla nostra contemplazione.

Scegliendo l'angolazione particolare della catechesi, p. GLOTIN riprende la lunga storia esegetica del testo giovanneo sul Costato trafitto. Alla luce di due passi del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, viene mostrato come il Cuore di Gesù si presenti veramente oggi come il miglior polo cherigmatico della Rivelazione divina. Tutta l'argomentazione segue attentamente i risultati dell'esegesi contemporanea, le affermazioni della Tradizione vivente della Chiesa e le precisazioni del Magistero recente. In questa cornice il Cuore di Gesù appare come il simbolo ricapitolativo dell'atto redentore. E come il serpente innalzato nel deserto era un simbolo di salvezza, così il Cuore trafitto di Gesù si offre come segno di guarigione nello Spirito all'uomo di oggi, a ciascuno di noi: "Cristo mi ha amato e ha dato se stesso per me" (Gal 2,20).

Con il contributo di p. SERVAIS, passiamo dalla prospettiva catechetica a quella meditativa e contemplativa. Pur appoggiandosi sulla Rivelazione mediante la testimonianza degli evangelisti, la contemplazione procede con una certa libertà, che viene collegata con la disponibilità all'azione dello Spirito. È quindi legittimo soffermarsi sulla parola "Ho sete" (Gv 19,28), anche se essa non rientra direttamente nella pericope della Trasfissione. Seguendo le indicazioni di

Adriana von Speyr, il relatore propone una meditazione incentrata sulla figura del discepolo che Gesù amava, ossia "il teologo", che riconosce nel Cuore aperto di Gesù il manifestarsi del Cuore stesso del Padre.

Le dimensioni del cuore

La spiritualità del Cuore di Cristo non può non tenere conto della nozione simbolica di cuore. Necessariamente, infatti, la vita spirituale richiede l'espressione linguistica e figurativa. Tralasciando quest'ultima, in quanto non è caratteristica del messaggio di san Claudio La Colombière, un altro gruppo di contributi è dedicato ad esplorare le dimensioni del cuore.

Specialista della letteratura del Seicento francese, la professoressa Benedetta PAPASOGLI mette a fuoco un aspetto poco rilevato della nozione di cuore, ma che con ogni probabilità apparteneva alla sfera culturale del nostro Santo: il cuore è il luogo dell'interiorità, in quanto questa tende a manifestarsi nell'agire. Tale aspetto morale rispecchia la tendenza profonda della cultura del Seicento, periodo in cui si analizza senza fine i tanti movimenti del cuore considerato vero campo di battaglia della libertà invitata ad una opzione di fondo: che cosa riempirà il cuore dell'uomo? Le creature, quali oggetti di un desiderio che si rinnova continuamente, o Dio che si offre all'amore?

Situandosi invece nella cultura contemporanea e seguendo le indicazioni dello *Gaudium et spes*, p. BOVENMARS si sforza di delineare i tratti del "cuore nuovo" che possono corrispondere alla situazione presente. Secondo le parole di Giovanni Paolo II "Cristo, redentore del mondo, è colui che è penetrato, in modo unico e irripetibile, nel mistero dell'uomo ed è entrato nel suo cuore" (*Redemptor hominis*, 1979, n.8). Allora vengono messe in risalto le dimensioni sociali e comunitarie dell'uomo ed emerge come proprio la nuova

evangelizzazione richieda di considerare l'uomo integrale e il suo cuore.

Era anche necessario indagare sull'insieme dei problemi affettivi suscitati dalla spiritualità del Cuore di Cristo. Come dimostra la storia della spiritualità, il fatto di mettere al centro della considerazione di fede il mistero dell'amore di Dio che si rivela attraverso la ferita del Costato e richiede una risposta di amore, suscita una reazione affettiva ricca e multiforme. D'altronde, si sa che nella coscienza affettiva emergono svariati moti affettivi, la cui origine, soprannaturale, naturale, inconscia, difficilmente si lascia decifrare. In questo campo complesso, p. SZENTMARTONI offre dapprima un'analisi particolareggiata della dinamica dell'affettività e in un successivo momento, istituisce criteri di discernimento che consentono di giungere ad un sano equilibrio fra un sentimentalismo superficiale e lo sviluppo di un amore autentico a Cristo percepito sotto il simbolo del Cuore aperto.

In conclusione, p. BERNARD si chiede: che cosa aggiunge alla nozione di spiritualità del Cuore di Gesù, quella di mistica del Sacro Cuore? La risposta è che i fedeli, i quali mediante un riferimento privilegiato al Cuore di Cristo perseguono l'unione intima con Dio, possono essere chiamati mistici del Sacro Cuore. Si può allora cercare di individuare i dinamismi portanti che agiscono nella coscienza di questi mistici. Nel Cuore, contemplanò il centro di tutto il Mistero di fede; e tale sguardo si accompagna alla presenza vivificante del Verbo, nel Cuore incontrano la profondità ultima dell'amore del Padre manifestato nel Cuore del Figlio e questa profondità richiama la Persona-amore, vale a dire lo Spirito Santo; nel Cuore si compie quindi l'incontro personale con le tre Persone divine. In tal modo si passa dall'amore divino primordiale alla risposta di amore.

PRIMA PARTE

CUORE DI CRISTO E TRADIZIONE IGNAZIANA

PAOLO MOLINARI S.J.

IL MESSAGGIO DI SAN CLAUDIO LA COLOMBIÈRE

Sono stato pregato di trattare in questa prima comunicazione del nostro Simposio del "*Messaggio di San Claudio La Colombière*".

Un tema di questo genere potrebbe essere sviluppato in vari modi. Si potrebbe tentare di trattare della sua dottrina, del suo apostolato, della sua spiritualità, dell'influsso da lui esercitato nella pastorale della Chiesa e così via. Anche se non potrò fare a meno di toccare questi temi, pur tuttavia non li elaborerò sistematicamente. Non voglio infatti anticipare ciò che gli specialisti, che parleranno dopo di me, spiegheranno dettagliatamente. Prendo invece il termine "messaggio" nel senso che mi sembra essere il più fondamentale e profondo e che getta luce su tutto ciò che si può dire su Claude La Colombière. Infatti il messaggio dei Santi è in ultima analisi la loro vita, e in specie quell'affascinante rapporto che è esistito tra loro e il Signore, la loro lenta e progressiva, talvolta dolorosa maturazione, che ne ha fatto dei capolavori della Provvidenza divina, messaggi vivi e vitali di Dio alla Sua Chiesa e all'umanità. Come dice la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (n. 50) è in essi che "Dio manifesta vividamente agli uomini la sua presenza e il suo volto"; "in loro è Egli stesso che ci parla e ci mostra il contrassegno del suo Regno" (ivi).

Chi era dunque Claudio La Colombière? Quale fu la sua vita e quale il suo 'iter' spirituale? Come fu preparato secondo i disegni del Signore alla missione che Egli intendeva affidargli e come rispose alla graziosa chiamata di Dio?

Come tutti gli uomini, così anche i Santi, tutti i Santi, sono figli del loro tempo. È quindi indispensabile collocarli innanzitutto nel loro ambiente storico. Questo è, per Claude La Colombière, la Francia del secolo XVII, quindi un periodo di particolare splendore e di grande vitalità nella storia di questa nobile nazione. È infatti il secolo di Louis XIV “le roi soleil” (1638-1715); di Descartes (1596-1650) e di Pascal (1623-1662), di Racine (1639-1699) e di Molière (1622-1673); è il secolo del Cardinale de Bérulle (1575-1629) fondatore dell’Oratorio di Francia, di Condren, di Jean Jacques Olier (1608-1657) fondatore della Società di S. Sulpizio, di François de Sales (1567-1622), di Vincent de Paul (1585-1660), di Bossuet (1627-1704), di Bourdaloue (1632-1704), quindi è un secolo ricco di uomini di Dio, di Santi, ma è anche quello dei fratelli Arnauld e quindi di quel movimento che trovò a Port Royal la roccaforte del giansenismo.

Claudio La Colombière visse dunque in questo periodo della storia francese che è gravido di impulsi vitali, ma di indole eterogenea: ricchi e fertili alcuni, pericolosi altri, quelli cioè che contengono già i semi della futura disintegrazione politica, sociale e morale. Questi fatti vanno tenuti presenti, perché soltanto il loro adeguato apprezzamento ci permetterà di capire il *messaggio* del nostro Santo e di vedere come Dio progressivamente ed a suo modo lo preparò perché potesse assolvere quella missione per la quale Egli l’aveva scelto e destinato da tutta l’eternità.

La teologia biblica e spirituale, e in specie la teologia delle vocazioni, attribuiscono oggi giustamente una grande importanza allo studio dello sviluppo della personalità di coloro che Dio ha chiamato a Suo particolare servizio. In tale contesto mentre si sottolinea, e con chiarezza, tutto ciò che ha a che fare con la iniziativa divina, si sente doverosamente il bisogno di esaminare con riverente attenzione l’ambiente fa-

migliare, la crescita, i doni, i talenti, le inclinazioni delle persone prescelte; si cerca di captare quale è il modo con cui Dio è entrato nella loro vita ed ha disposto le varie circostanze che le hanno rese capaci di eseguire i disegni divini; circostanze che a suo tempo potevano sembrare, e di fatto spesso sono sembrate, persino alle persone direttamente interessate, come pure a coloro che erano loro vicine, quasi casuali ed accidentali, mentre in retrospettiva risultano essere state di importanza fondamentale per la loro missione e, come tali, disposte dalle arcane vie del Signore.

Questo è proprio quanto è successo anche nella vita di Claudio La Colombière.

Egli nacque il 2 febbraio 1641, festa della Presentazione del Signore, a Saint Symphorien d’Ozon, piccola borgata del Delphinato, oggi appartenente alla diocesi di Grenoble. I suoi antenati paterni erano della nobile famiglia dei Gaude, che presso Chalon possedevano una casa signorile fortificata nominata La Colombière della quale presero poi non solo il nome, sotto il quale il Santo oggi è noto, ma anche lo stemma nobiliare: tre colombe d’argento in campo azzurro. In seguito alle burrascose vicende belliche che tormentarono la Borgogna, una parte della famiglia si trasferì a Saint Symphorien d’Ozon dove dal 1429 in poi esercitarono l’onorata professione dei Notai, praticata anche da Bertrand La Colombière, padre del Santo. Dal matrimonio di questi con Marguerite Coindat – anch’essa proveniente da una famiglia molto stimata e benestante – nacquero sette figli, dei quali Claude era il terzogenito.

Sappiamo pressoché nulla sui suoi primi anni di vita, ma siamo adeguatamente informati sullo spirito che regnava nella sua famiglia. Entrambi i genitori infatti erano ottimi cattolici praticanti.

Nel 1650, quando Claude aveva l’età di 9 anni, la famiglia si trasferì a Vienna che, a differenza della vicina città di Va-

lence, era rimasta pressoché interamente fedele alla fede cattolica. Vedendo l'inclinazione di Claude per gli studi, suo padre ne affidò l'educazione ai Gesuiti di Lyon dove trascorse i primi 4 anni di studio (cosiddetti di "grammatica") nel Collegio della Beata Vergine Maria Ausiliatrice, per passare poi al Collegio della Santissima Trinità ove compì gli studi superiori detti "di umanità" fino al 1658.

In tale modo Claude entrò in contatto con la Compagnia di Gesù, senza sospettare minimamente che in essa avrebbe poi vissuto fino alla fine della sua vita.

In questo ambiente l'educazione umana e religiosa, già iniziata in seno alla famiglia, viene ad approfondirsi e perfezionarsi. È in questo periodo che si denota pure una rapida evoluzione della personalità e della spiritualità del giovane Claude, il tutto dovuto innanzitutto alla grazia divina, ma a cui si affianca il valido aiuto che gli viene offerto principalmente da due eminenti religiosi ed insegnanti: il Padre Jean Papon, che dirige la Congregazione mariana, di cui Claude è presto un membro assiduo ed entusiasta, ed il Padre François de la Chaize, futuro confessore e consigliere spirituale del re Louis XIV, che oltre ad essere il professore di Claude è anche per tre anni, il Rettore del Collegio della Trinità.

Già in questo periodo della sua gioventù cominciano a delinearsi nel giovane La Colombière quelle qualità che lo distingueranno durante tutta la vita: intelligenza profonda e penetrante, giudizio sicuro su persone e cose, attrazione per tutto ciò che è nobile e bello, una "finesse d'esprit" eccezionale che si evidenzia, fra l'altro, nel tratto cortese, delicato e amabile con il prossimo, cosa questa che gli attira l'ammirazione e l'amicizia di tutti.

Ma, come non di rado accade in persone dotate di tali qualità, queste stesse comportano anche certi pericoli, contro i quali egli dovette effettivamente lottare per molti anni della

sua esistenza. Mi riferisco alla acuta consapevolezza dei propri limiti, e di vere o presunte deficienze ed imperfezioni, cosa questa che può condurre a crisi di melanconia, di sfiducia, di chiusura in se stesso. Nel caso di Claude si tratta di inclinazioni – o, meglio, di tentazioni a cedere ad esse – che oggettivamente sono forse prive di fondamento, ma ciò nonostante non sono, soggettivamente, meno dolorose per chi per indole e carattere è dotato di una sensibilità così fine e delicata.

Quando Dio, nella sua infinita saggezza, ritenne che fosse giunto il momento adatto, allora entrò decisamente e fermamente nella esistenza di questo giovane che Egli stesso aveva formato dal seno di sua madre. Gli fece allora comprendere che lo voleva al Suo servizio nella Compagnia di Gesù e che intendeva così procedere oltre in quella formazione che da tempo gli stava impartendo al fine di renderlo atto a quella missione che da tutta l'eternità voleva affidargli.

Quale fu la reazione del giovane Claude quando prese coscienza di questa chiamata del Signore?

È noto che egli era estremamente riservato e che aveva una notevole ripugnanza a parlare ad altri della sua vita interiore; nei riguardi però di questa fase della sua crescita spirituale possediamo una sua testimonianza esplicita e quanto mai chiara. Essa si trova in una lettera di direzione spirituale da lui scritta nel 1680 – quindi negli ultimi anni della sua vita – alla nobile donna Anne de Reclesne de Lyonne. Questa si opponeva all'ingresso di sua figlia Marie nel convento delle Visitandine di Paray e in tale contesto aveva pure fatto sapere al Padre La Colombière che la stessa Marie non si sentiva troppo attratta da tale forma di vita. Ecco dunque che a tale proposito il Santo le rispose testualmente:

"Lei trova strano che sua figlia voglia abbracciare uno stato di vita per il quale lei stessa non sente una grande attrazione. Ma

mi pare che nessuno ha mai troppa attrazione per la croce. Io so che avevo un'orribile avversione per la vita in cui mi sono impegnato quando mi feci religioso: e non ho mai visto una persona che abbia compiuto questo passo senza sentire delle forti ripugnanze, a meno che non si tratti di quei giovani bambini che Dio toglie dal mondo senza che essi si rendano perfettamente conto di ciò che fanno, perché non avrebbero forze sufficienti per superare le difficoltà, se essi se ne rendessero conto".¹

L'espressione "j'avais une horrible aversion", scritta da un uomo che sapeva misurare le parole, sono estremamente forti. Ci permettono di capire perfettamente l'intensità dello 'choc' che l'adolescente subì quando inaspettatamente percepì la vocazione ad entrare nella Compagnia di Gesù. Egli, giovane dotato di un cuore affettuoso, era intimamente legato ai membri della sua famiglia, godeva dell'amicizia dei compagni puri e nobili, amava le belle arti e in specie la letteratura e la musica, era appassionato del canto e sognava un futuro ricco di allettanti promesse. Abbandonare tutto? Rinunciare a tutto ciò che fortemente lo attraeva? Rifletté, pregò, chiese consiglio. La risposta fu chiara e inambigua "Dieu le veut", Dio lo vuole. Con ciò la decisione era presa; nonostante ciò che egli sentiva e gliene faceva provare ripugnanza, la sua donazione a Dio non conobbe esitazione; fu una donazione leale, generosa, incondizionata e totale.

Qualcuno potrebbe essere indotto a pensare che da quel momento in poi "l'orribile avversione" sperimentata da Claude sia allora scomparsa per sempre. Nulla giustifica tale ipotesi, che d'altronde presupporrebbe un intervento pressoché miracoloso poco conforme alle vie del Signore.

¹ Traduzione nostra da: *Lettres de Claude La Colombière*. Textes choisis et présentés par Claude Bied-Charreton, Collection: Christus, n. 79, Textes, Desclée De Brouwer, Bellarmin, Paris 1992, p. 156.

Tuttavia, facendo ulteriori progressi nella vita spirituale, approfondendo gli insegnamenti degli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio, meditando sulle Regole per il discernimento degli spiriti, in breve, vivendo una vita di unione sempre più intima con Dio, il giovane religioso sperimentò ciò che, più tardi, mise sulle labbra del Salmista nel commentare il versetto del Salmo 30,9 "hai guidato al largo i miei passi":

"*Posuisti in loco spatioso pedes meos*. Signore io m'era figurato la vostra legge per una legge dura, per un giogo insopportabile alla nostra fiacchezza: io avevo supposto che l'obbligarsi ad una esatta osservanza dei vostri precetti fosse un mettere a se stesso i ferri ai piedi e alle mani, e condannarsi da sé ad una continua tortura; ora però trovo tutto il contrario, trovo che i vostri comandamenti sono tutti dolci, e troppo facili ad osservarsi: *Latum mandatum tuum nimis*".²

D'altronde ben ci è noto da fonte autorevole ciò che i Superiori pensavano a proposito del novizio Claude La Colombière. Il suo Padre Maestro, il già citato Padre Papon, scrivendo al Preposito Generale Goswin Nickel nel 1660 ne formulò il seguente giudizio:

"*Ingenium optimum; judicium rarum; prudentia excellens; experientia rerum satis magna; profectus in studiis bene coepit; naturalis complexio suavis; viribus delicatis; ad omnia factus*".³

Questo giudizio così lusinghiero attirerà l'attenzione dei più alti Superiori dell'Ordine su questo giovane religioso, e ciò risulterà poi provvidenziale. Essi, infatti, in seguito interverranno ripetute volte nei riguardi del suo destino, favoren-

² Discorso XVI. Per il giorno dell'Ascensione: in: *Discorsi sacri...*, ediz. P. Tobia Neno, S.J., Marietti, Torino-Roma 1929, vol. I, p. 433.

³ Citato da G. Guitton, S.J., *Le Bienheureux Claude La Colombière...*, nuova ediz., NLF, Paris 1981, p. 21, nota 1.

do così, inconsapevolmente, i piani che il Signore aveva su di lui.

Nei primi sei anni che seguono il noviziato il giovane religioso percorre l'iter normale della formazione tipica della Compagnia di Gesù. Completa gli studi filosofici a Avignon meritando la qualifica di "egregius in philosophia". Poi, sempre ad Avignon, insegna grammatica e lettere con grande soddisfazione dei superiori, colleghi ed alunni. Alla fine di questo periodo egli diviene però protagonista di qualche cosa di insolito. In seguito alla canonizzazione di François de Sales, celebrata da Alessandro VII il 19 aprile 1665, le autorità ecclesiastiche e civili decidono di organizzare delle grandi festività nei monasteri delle Visitandine della città. Per tale circostanza vengono invitati per una serie di prediche i più dotti e famosi oratori della regione appartenenti al clero diocesano e regolare; il Rettore del locale Collegio della Compagnia di Gesù viene pregato di affidare ad uno dei suoi suditi il compito di tenere una di queste prediche. La scelta cade su Claude La Colombière; cosa questa che comprensibilmente causa meraviglia ed apprensione: è vero che Claude nutre da tempo una sincera devozione per il nuovo Santo, ne conosce le opere ed apprezza la sua dottrina, ma è anche vero che è ancora giovanissimo: ha appena 25 anni e non è ancora sacerdote. Il contenuto e la forma letteraria della sua predica però sono tali da produrre una profonda impressione ed incantare gli ascoltatori. Significativo e indice di molto è il tema da lui scelto e sviluppato: le parole della Scrittura "De forti egressa est dulcedo" (Dal forte è uscito il dolce) (Gdc, 14,14).

Lo stesso anno 1666 segna una svolta decisiva nella vita di Claude, e ciò in virtù di un intervento diretto del Preposito Generale della Compagnia, il Padre Paolo Oliva, che gli ordina di recarsi a Parigi per iniziare gli studi teologici nel Collegio di Clermont. L'intenzione esplicitamente dichiarata

dal Generale è di dargli l'opportunità di meglio conoscere il mondo.

Non esitiamo a dire che questa nuova destinazione fu, sotto molti aspetti, veramente provvidenziale.

Parigi non è soltanto la capitale della Francia, ma in quell'epoca è anche il centro politico e culturale dell'Europa. Una prolungata permanenza in questa città è dunque atta ad allargare l'orizzonte del futuro apostolo del Sacro Cuore.

Oltre a ciò si deve tener presente che nel Collegio di Clermont ha sede il più rinomato centro di studi teologici della Compagnia di Gesù in Francia: ad esso vengono inviati soltanto gli studenti più dotati e promettenti; Clermont è pure il più competente ed efficace centro cattolico dell'anti-gianesismo; come tale è particolarmente qualificato per offrire agli studenti una adeguata conoscenza di questa eresia e far loro capire quanto essa sia opposta alla dottrina dell'universale volontà salvifica di Dio, del suo amore premuroso per tutti gli uomini, della sua infinita bontà e misericordia anche nei confronti dei peccatori.

Ma non è tutto qui. Infatti mentre il La Colombière studia con notevole impegno la teologia, deve pure assolvere un altro compito, che dimostra l'alta fiducia che i Superiori avevano verso di lui. Gli viene infatti affidato l'incarico di assistere e poi anche di supplire il precettore dei figli dell'onnipotente ministro delle finanze del re Louis XIV, Charles Colbert, marquis de Croissy. Il giovane religioso viene così frequentemente invitato alla casa del Ministro, ove si incontra con numerose personalità di primo piano del mondo parigino. Anche in questo ambiente piuttosto sofisticato, Claude La Colombière viene apprezzato ed amato per la finezza delle sue maniere, per il suo 'charme', per la profonda conoscenza della letteratura antica e moderna che egli dimostra di possedere, e non ultimamente per l'eleganza del suo linguaggio.

Olivier Patru, che in quel tempo ha un ruolo di primo piano nell' 'Académie', afferma senza esitazione che il La Colombière conosceva i segreti più fini dello stile francese e non disdegna di mantenere con lui una prolungata corrispondenza, piena di rispetto e riverenza.

Questi contatti con la 'fine fleur' della più alta società contribuiscono fuor di dubbio ad arricchire l'esperienza del giovane studente di teologia, ma non scalfiscono affatto il suo spirito religioso, la sua umiltà e la sua fedeltà alle regole del suo Ordine. Anzi ciò che si verifica è piuttosto il contrario. Egli apprezza sì la raffinatezza e la cultura di questo ambiente ma, data la sua intelligenza e sensibilità spirituale, non gli rimangono nascosti anche molti dei lati negativi che, sotto apparenze abbaglianti, si celano nella condotta di non pochi: superficialità, frivolezza, se non addirittura immoralità e perversione. Anche questa conoscenza del mondo è di profitto per la sua vita spirituale, in quanto accresce il suo orrore per il peccato, e stimola al tempo stesso la sua compassione e lo zelo per la salvezza delle anime per le quali il Verbo si è fatto uomo, facendosi obbediente fino alla morte, ed alla morte di croce.

È con queste disposizioni d'animo che Claude La Colombière riceve la tanto desiderata ordinazione sacerdotale il 6 aprile 1669. L'anno seguente, dopo aver terminato gli studi teologici, ritorna alla sua Provincia, ove negli anni 1670-1672 insegna retorica nel collegio di Lyon, per dedicarsi poi, per ordine del Padre de la Chaize, esclusivamente al ministero della predicazione nel quale eccelle singolarmente.

Nell'ottobre del 1674 inizia l'ultima tappa della sua formazione, il cosiddetto Terz' Anno di Probazione che a ragione è stato chiamato la "schola affectus". È in questo periodo che egli dà seguito a un progetto da lungo tempo concepito e in parte anche già sperimentato. Sottopone infatti al Padre Istruttore P. Gilbert Athiaud la sua intenzione di obbligarsi

con un voto speciale all'osservanza perfetta di tutte le Costituzioni e Regole della Compagnia di Gesù, con un particolare riferimento a quanto in esse si dice a proposito del "terzo grado d'umiltà" e della mortificazione continua in tutti gli aspetti della vita. È doveroso soffermarsi brevemente su ciò che fu scritto dallo stesso Santo in proposito: si tratta infatti di un documento sobrio e lucido, ma al tempo stesso spiritualmente prudente in quanto cioè saggiamente esclude il pericolo della scrupolosità. Infatti egli inserì la seguente clausola, spesso ignorata da molti:

"per prevenire gli scrupoli possono non impegnarmi in nulla nel dubbio"⁴

Il Padre Pierre Charrier, S.J., che negli anni 1900-1901 curò l'edizione delle "Oeuvres complètes du Vénérable Claude de La Colombière" (Imprimerie du Patronage Catholique, Grenoble 1900, vol. I) scrive in merito a questo voto (cf. p. vii), che il Santo emise il 1° novembre 1674 con il permesso dell'Istruttore, che esso può spaventare anche gli uomini più spirituali, ma Claude lo fece con molta serenità e in base alle prove fatte, con piena fiducia di poterlo osservare con la grazia di Dio: Con questo voto egli era arrivato alla piena 'Kenosis'; era divenuto il perfetto "instrumentum coniunctum cum Deo", atto a quella missione che lo attendeva e cioè quella del ruolo che egli doveva esercitare nei riguardi della devozione al Sacro Cuore di Gesù e la sua diffusione. Fedele al motto dello stemma nobiliare della sua famiglia "sans réserve", la sua disponibilità al volere di Dio era così giunta al culmine e il Signore non avrebbe tardato ad affidargli il compito più importante della sua vita.

⁴ Il libro della interiorità. Scritti spirituali. A cura di G. Mucci, S.J., Citta Nuova Edit., Roma 1992, p. 50.

Ed ecco i fatti: al Padre Provinciale di Lyon giunge improvvisamente un ordine del Preposito Generale Paolo Oliva che è del tutto inconsueto ed eccezionale: il Padre La Colombière non ha da terminare il Terz'Anno di cui non ne ha neppure svolta la metà; egli deve invece emettere la professione solenne dei quattro voti il 2 febbraio 1675 e poi assumere senza indugi l'incarico di Rettore del Collegio della Compagnia a Paray-le-Monial. Queste decisioni destano meraviglia, specie perché Paray è una piccola cittadina piuttosto remota e di scarsa importanza: i talenti di un uomo così eminentemente dotato e formato come il Padre La Colombière non verranno ad essere sprecati e sepolti? Ma le vie di Dio non sono quelle degli uomini. Il Padre, recatosi a Paray, riesce brillantemente nel suo apostolato, tuttavia il vero motivo di questa sua inaspettata destinazione è ben diverso ed egli non tarda a rendersene conto. Infatti, tra i vari compiti che egli assolve a Paray c'è anche quello di "confessore straordinario" della comunità di monache della Visitazione. Nei giorni del marzo 1675 P. La Colombière si incontra con una di queste suore, la ventisettenne Marguerite-Marie Alacoque, che è in preda a una tormentosa crisi spirituale. Gesù l'ha favorita di visioni e rivelazioni; ella è sinceramente convinta della loro autenticità. La sua Superiora invece, ed anche le sue consorelle, non sono affatto della stessa opinione; vari sacerdoti poi hanno dato conferma alla loro perplessità, anzi hanno manifestato dei pareri negativi. Da ciò si capisce agevolmente quanto penosa, anzi drammatica, fosse la situazione in cui viveva la giovane religiosa. La pena interiore da lei vissuta era alleviata soltanto da uno sprazzo di luce, e cioè dalla promessa fattale dal Signore di inviarle il suo "fidèle serviteur et parfait ami", che le sarebbe stato di sostegno e di aiuto. Divinamente illuminata, la futura Santa aveva intuito fin dai primi incontri con il Padre La Colombière che questi era il sacerdote al quale il Signore aveva fatto riferimento. Di conseguenza non tarda ad aprirsi a lui, spiegando con

grande semplicità ciò che le è accaduto e continua a verificarsi. Il Padre ascolta attentamente; la tratta con la sua abituale amabilità; le ordina di fargli avere una relazione scritta delle sue esperienze, che poi egli studia ed esamina attentamente, valutandole nella preghiera. Il suo giudizio è chiaro e sicuro: non c'è dubbio: è il Signore, il Signore che ancora una volta ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti; ciò che nel mondo è debole per confondere i forti (Cfr. 1 Cor. 1,27).

Come spiegare che un giovane religioso di 34 anni ordinato sacerdote da neppure 6 anni non si sbagliò là dove tanti altri avevano sbagliato? La spiegazione va, almeno in parte, ricercata in tutto ciò che abbiamo detto sull'indole sensibile ed estremamente delicata del La Colombière, sulla sua eminente formazione intellettuale, e specialmente teologica, sulla sua intensa ed eroica vita spirituale. Era questa la preparazione remota ed anche prossima con cui Dio lo aveva plasmato in vista di una missione quanto mai delicata, infatti ciò che Dio compiva in Marguerite-Marie era destinato ad avere un grande influsso nel campo della spiritualità e nella vita dei fedeli, dato che esso riguardava il nucleo centrale della fede: l'amore a Cristo Verbo Incarnato, e il suo amore per l'umanità. Non ci pare però azzardata l'ipotesi, anzi ci sembra certo che in queste ore decisive il Signore agì in modo speciale in Claude La Colombière, illuminandolo in modo particolare, sì da fargli intuire la profonda umiltà ed obbedienza di Marguerite-Marie e, con ciò, aiutarlo a risolvere il suo dilemma alla luce delle regole date da Sant'Ignazio per il discernimento degli spiriti.

Da quel momento il Padre La Colombière dirige spiritualmente Marguerite-Marie, nel suo modo sempre prudente, gentile e talvolta fermo, e comincia pure a diffondere il culto verso il Sacro Cuore, ma con tutta la riservatezza che i tempi richiedono. Tra i due Santi si sviluppa così non tanto una

“amicizia spirituale”, bensì piuttosto un rapporto che assomiglia maggiormente a quello esistente tra un fratello maggiore e una sorella che sono entrambi animati da alti ideali e si aiutano a vicenda nella loro ascesa verso Dio.

È importante notare che questi intensi rapporti spirituali furono caratterizzati da un vicendevole dare e ricevere. Non fu soltanto Claude a dare aiuto e sostegno a Marguerite-Marie; egli ricevette a sua volta molto da lei. Dicendo questo siamo portati a trattare di un aspetto della vita di Claude che forse è generalmente poco conosciuto e che deve invece essere tenuto in conto da chi vuole comprendere la sua personalità e quindi il suo messaggio.

Contrariamente a quanto ha portato a credere una certa agiografia poco illuminata – purtroppo neanche oggi pienamente superata – i Santi non nascono tali, ma lo diventano solo attraverso un processo di crescita e maturazione. Ciò significa che anche i Santi canonizzati non furono esenti da quelle che sono le comuni miserie umane; anch’essi hanno spesso sperimentato periodi di sconforto e desolazione; anch’essi non di rado hanno dovuto lottare contro tentazioni, e ciò, a volte, fino al termine della loro esistenza terrena.

Non può quindi far meraviglia che anche Claude La Colombière non sia stato esente da queste situazioni penose. Anzi, per lunghi anni fu assalito dalle più sottili tentazioni che sono quelle della vanagloria. Ovviamente egli era conscio delle sue doti e qualità, come pure dei suoi successi: soltanto una falsa umiltà avrebbe potuto indurlo a negare a mettere in dubbio tutto ciò.

Tuttavia, essendo una persona che viveva di fede, era intimamente convinto che ogni bene proviene da Dio e che ogni nostra azione buona è essenzialmente e radicalmente un dono della grazia divina; per questo Claude era oggettivamente ben lontano dal cedere alle tentazioni di vanagloria. Ciò no-

nostante – come risulta dalle sue note intime – la paura di tali cedimenti lo tormentò per lunghi anni. In ultima analisi questo non può stupire, infatti proprio in virtù della loro più intima unione con Dio, i Santi hanno un altissimo concetto della maestà, bontà e bellezza divina e, di conseguenza, sono acutamente consci non solo del proprio nulla, ma anche e soprattutto della loro incapacità di amare e servire il Signore come egli è degno di essere amato e servito. Può quindi facilmente sorgere in loro l’apprensione, puramente soggettiva di aver attribuito a se stessi ciò che invece doveva essere ascrivito a Dio solo e quindi di aver ceduto alla tentazione di vanagloria.

Non c’è dubbio alcuno che questo si verificò nel caso di Claude La Colombière e che egli soffrì di queste apprensioni; è però altrettanto certo che Dio gli venne incontro e infine lo liberò di questa sofferenza proprio tramite quanto gli fu comunicato da Marguerite-Marie Alacoque. È doveroso ascoltare ciò che Claude stesso scrisse a tal proposito alcun tempo dopo aver lasciato Paray, quando ormai si trovava a Londra:

“Attualmente mi trovo in una disposizione d’animo opposta a quella di due anni fa. Allora mi dominava interamente il timore e sentivo una forte ripugnanza per le opere di apostolato con il prossimo, sgomento come ero di non poter evitare le insidie della vita attiva, nella quale la mia vocazione mi avrebbe impegnato; ora questo timore si è completamente dileguato e tutto mi sprona a darmi alla salvezza e alla santificazione delle anime. Anzi mi sembra di amare la vita soltanto per questo e di desiderare la mia santificazione unicamente perché è un mezzo eccellente per guadagnare molti cuori a Gesù Cristo.

La ragione di questo cambiamento la posso attribuire, mi sembra, al fatto di non soffrire più tanto di vanagloria. È un miracolo che solo Dio poteva operare in me.

I ministeri vistosi non mi attirano più come una volta. Credo di cercare soltanto le anime e devo confessare che quelle dei pic-

coli centri e dei paesi mi sono care al pari di tutte le altre. Inoltre, benché ne sia ancora troppo sensibile, tuttavia, per la misericordia di Dio, le lodi e la stima degli uomini non mi esaltano più come una volta.

Per l'addietro questa tentazione mi riusciva tanto fastidiosa da togliermi ogni coraggio e farmi perdere la speranza di salvare me stesso, se mi fossi applicato a salvare gli altri. Roba che se fossi stato libero, non avrei dubitato un momento a passare i miei giorni nella solitudine.

Questa tentazione cominciò ad affievolirsi il giorno che Suor Margherita M. mi rivolse certe parole. Mi disse che, mentre un giorno stava pregando Dio per me, nostro Signore le fece intendere che la mia anima Gli era molto cara e ne avrebbe avuto una cura tutta particolare.

– Povero me, le replicai, come può conciliarsi ciò che mi dice con quello che sento in me? Può il Signore amare una persona tanto vanitosa come sono io? Un individuo che cerca solo di essere stimato e di piacere agli altri ed è pieno di rispetto umano?

– Padre mio, replicò la suora, ma in lei non c'è niente di tutto questo.

Certo è che queste parole mi infusero tanta calma che cominciai a turbarmi di meno davanti alle tentazioni, le quali, da quel giorno, diminuirono di intensità e di frequenza".⁵

Ma c'è di più. Prima ancora che Claude partisse per Londra, dove per incarico dei Superiori era destinato a svolgere una missione quanto mai delicata, Marguerite-Marie gli aveva fatto recapitare un breve messaggio dal seguente tenore:

"1) Il carisma del P. La Colombière è quello di condurre le anime a Dio. Per questo i demoni lo ostacoleranno in tutte le maniere. Perfino persone a Dio consacrate lo faranno soffrire, e non approveranno ciò che egli dirà nelle sue prediche

⁵ *Diario Spirituale*, a cura di L. Filosomi, S.J., Ediz. AdP, Roma 1991, nn. 170-172, pp. 182-183.

per condurle al Signore. Ma la bontà di Dio sarà di sostegno nelle sue croci a misura della fiducia che egli porrà in Lui.

- 2) Deve trattare i peccatori con una dolcezza e compassione del tutto particolari e non usi mai la forza se non nei casi che il Signore gli indicherà.
- 3) Stia molto attento a non sottrarre il bene dalla sua sorgente. Questo avviso, anche se breve, contiene molte cose e Dio gliel'è farò comprendere secondo l'attenzione che egli vi porrà".⁶

Nel suo diario lo stesso Claude ci fa sapere che inizialmente non aveva capito il significato del consiglio datogli di "di non sottrarre il bene dalla sua sorgente". Ecco le sue testuali parole:

"Veramente più di una volta mi ero interrogato sul significato di quelle parole: 'sottrarre il bene dalla sua sorgente', ma senza coglierne il vero senso. Oggi, giacché nel biglietto era scritto che Dio me ne avrebbe dato l'intelligenza secondo l'attenzione che vi avrei posto, le ho meditate a lungo, senza però trovarvi altro significato che questo: dovevo riferire a Dio tutto il bene, che, per mezzo mio, avesse voluto compiere, essendone Lui l'unica sorgente. Ma, dopo avere allontanato, anche se a malincuore, il pensiero da tale conclusione, all'improvviso si è fatto giorno nel mio spirito...

E ho capito il significato di quelle parole del terzo consiglio: 'contiene molte cose'. Esso infatti conduce alla perfezione della povertà evangelica, a un grande distacco da ogni vanagloria, alla perfetta osservanza delle regole; ed è la 'sorgente' di una grande pace interiore ed esteriore e di un gran numero di azioni molto edificanti".⁷

⁶ *Diario Spirituale*, op. cit. n. 169, p. 181.

⁷ *Diario Spirituale*, op. cit. n. 177, p. 186.

È proprio questa pace interiore che d'ora in poi diviene stabilmente sua, ed è anche fuori dubbio che queste esperienze personali sono alla radice della sua ben nota predica londinese su "La confiance en Dieu". Come è risaputo questa si conclude con la commovente preghiera che, sotto il titolo di "Atto di Fiducia in Dio", è divenuta famosa ed è rimasta tale fino ai giorni nostri. (Vedasi Charrier, *Oeuvres complètes*, vol. IV, LXVIIIe Sermon, p. 216).

Con queste ultime osservazioni abbiamo ormai cominciato a trattare di una ulteriore fase della vita del La Colombière. La sua permanenza a Paray è infatti di breve durata: dal febbraio 1675 fino al settembre dell'anno seguente, tanto quanto cioè gli è sufficiente per impostare la vita spirituale di Marguerite-Marie su basi solide e per creare le condizioni per il futuro sviluppo della devozione al Sacro Cuore secondo i piani di Dio. Appena assolta questa missione – la più importante della sua esistenza – egli riceve un altro incarico estremamente delicato e persino pericoloso, un incarico che infatti comprometterà irrimediabilmente la sua salute e lo condurrà a una morte prematura. Seguendo gli ordini dei Superiori, Claude parte per Londra, ove arriva il 25 ottobre 1676 con l'incarico di cappellano e predicatore di Maria Beatrice d'Este Modena, moglie del duca di York, il futuro re Giacomo II d'Inghilterra. Nei domini britannici la situazione dei cattolici è quanto mai precaria: in seguito allo scisma provocato da Enrico VIII essi sono esposti alle più svariate vessazioni, che si tramutano periodicamente in violente persecuzioni, dirette innanzitutto contro i sacerdoti e, in modo particolare, contro i membri della Compagnia di Gesù, confratelli di Claude.

È quindi ovvio che questa nuova missione di Claude richiede il massimo della circospezione, della prudenza e del tatto. Questo periodo della sua vita è d'altronde di fondamentale importanza se si vuole comprendere la spiritualità e

la dottrina del La Colombière. Nella edizione delle *Oeuvres complètes du Vénérable Claude de La Colombière* curata dal P. Charrier, questi ha pubblicato "78 Sermons prêchés devant Son Altesse Royale Madame la Duchesse de York, une Oraison funèbre e 40 Réflexions chrétiennes prêchées à Londres les vendredis du carême".

Inevitabilmente queste prediche e meditazioni risentono dello stile del tempo in cui furono scritte, in modo assai minore però di quanto si deve dire a proposito delle prediche di altri famosi oratori contemporanei. Il linguaggio è chiaro, concreto, semplice, e al tempo stesso elegantissimo. Nei limiti di questa relazione non è possibile analizzare dettagliatamente questo vasto e ricco materiale. Ritengo tuttavia doveroso soffermarmi brevemente su alcuni aspetti che mi sembrano essere di notevole rilievo.

È stato affermato da alcuni che le prediche e meditazioni del La Colombière rivelano un certo pessimismo. Personalmente penso che sarebbe più giusto parlare di un grande senso di realismo. Come nel caso di Bossuet, si devono anche qui tener presenti le particolari condizioni dell'uditorio al quale Claude La Colombière si indirizzava. Né va dimenticato che egli – come i suoi grandi maestri ed esempi, Sant'Ignazio e San François de Sales – era convinto che anche i laici sono chiamati alle più alte vette della santità, e che quindi voleva portarli ad una intensa vita spirituale, che non può essere tale se non è nutrita dalla preghiera e da una mortificazione continua. È proprio questa considerazione che conduce a mettere in luce in quale senso il Santo intese l'autentica devozione al Cuore di Gesù. Per Claude La Colombière questa non ha nulla a che fare con quegli aspetti dolciastri e sentimentali che in passato l'hanno talvolta rovinata e pervertita. La concezione del La Colombière è totalmente diversa: essa è basata su due fondamenti dogmatici capitali: la gravità del peccato e l'infinito amore di Dio verso l'umanità

peccatrice. Per evidenti motivi di riservatezza e discrezione il Santo non ha dedicato esplicitamente nessun discorso al Sacro Cuore di Gesù, ma dall'insieme delle sue predicazioni appare con evidenza che per lui la passione di Gesù Cristo e il suo cuore trafitto stanno a dimostrare l'enormità dell'offesa recata a Dio dal peccato dell'umanità, ma rivelano simultaneamente anche l'illimitata misericordia e la compassione che il Signore ha per chi ha peccato.

Da queste considerazioni basilari derivano, come logiche conseguenze, l'orrore al peccato, ma al tempo stesso anche la fiducia assoluta nella bontà misericordiosa di Dio, fattosi uomo per noi peccatori. Da ciò l'amore ardente per la persona di Cristo, presente nell'Eucarestia, e quindi la sequela di Lui nella "regia via crucis"; il che significa il voler condividere, con la mortificazione, le sofferenze che Egli ha vissuto per amore di coloro che devono ricevere perdono e salvezza, e ciò vuol dire, in altri termini, partecipare al suo zelo per le anime.

Chi ha seguito l'evoluzione spirituale dello stesso Claude – così come abbiamo cercato di presentarla – ne trova un evidente riflesso in ciò che egli cerca di comunicare e trasferire nei suoi uditori, nell'intento che anche essi lo condividano effettivamente nella loro vita.

L'attività del La Colombière non si limita alla coscienziosa e laboriosa preparazione delle sue prediche. A voce e per iscritto impartisce la direzione spirituale a numerose persone. Sostiene e fortifica molti cattolici nella loro religione; riesce persino a convertire alla fede cattolica alcuni ministri anglicani. Tutto ciò lo rende evidentemente invisibile ai nemici della Chiesa. Un suo compatriota, il sacerdote apostata Olivier de Fiquet lo denuncia per queste attività; contemporaneamente si tenta di implicarlo nel 'Popish Plot', inventato di sana pianta dal famigerato Titus Oates. Il 24 novembre 1678 Claude viene arrestato e poi imprigionato nello squalli-

do e malsano carcere di King's Bench. Già alcuni mesi prima si erano manifestati in lui i sintomi di una grave infermità da lui stesso chiamata "malattia di petto", cioè tubercolosi. Nelle condizioni proibitive della su menzionata prigione, le condizioni di salute di Claude La Colombière si aggravano pericolosamente. Quando dopo cinque settimane viene espulso dalla Gran Bretagna e ritorna nella sua patria, è ormai segnato da un male inguaribile. Per due anni può ancora occuparsi a Lyon della direzione spirituale dei giovani confratelli, fra i quali si trova Joseph-François de Galliffet, che diverrà poi il grande promotore della devozione al Sacro Cuore. Finalmente deve trasferirsi a Paray, ormai praticamente condannato all'inattività. Nel su citato voto che il Santo emise durante il Terz'anno di Probazione, egli si era obbligato a

"non aver mai una mia propria efficace volontà circa la vita e la morte, la sanità, gli avvenimenti prosperi o avversi..."⁸

e ancora:

"per mettermi nello stato d'animo di non dover temere che la morte venga a rapirmi i mezzi di dare maggior gloria a Dio".⁹

Claude rimase fedele fino alla fine a questo voto ed accettò il grave sacrificio che gli veniva chiesto, con perfetta serenità e fiducia assoluta nella misericordia di Dio. Era questo l'ultimo tocco dato da Dio alla santificazione del suo "servo fedele ed amico perfetto".

Il 15 febbraio 1682 Claude La Colombière moriva. Aveva appena 41 anni.

⁸ *Diario Spirituale, op. cit.*, n. 62, p. 86.

⁹ *Ivi*, n. 76, p. 91.

* * * * *

All'inizio di questa relazione ci siamo chiesti qual'è il *messaggio di San Claudio La Colombière*, ed abbiamo risposto che questo è la sua stessa vita: perciò l'abbiamo descritta a rapide pennellate, cercando di porre in luce quei fatti o circostanze che, nei piani della Provvidenza divina, erano destinati a giocare un ruolo importante nella crescita di questo uomo di Dio.

Sul fondamento di questi dati biografici, vorrei ora brevemente proporre alcune considerazioni che, a mio parere, danno risposta alla domanda che ci eravamo proposti.

Mi pare che in prima istanza sia doveroso asserire che San Claudio è un esempio perfetto di ciò che si intende quando si usa l'espressione ignaziana "*instrumentum coniunctum cum Deo*", lo strumento docile nelle mani di Dio il quale, servendosene liberamente, realizza la sua opera. Questo avviene proprio perché la persona, docile alle sue mozioni interiori, si lascia condurre in tutto da Dio, che agisce anche attraverso circostanze ed eventi. Il messaggio nei riguardi del culto al S. Cuore non è un messaggio di Claude La Colombière, ma il messaggio di Nostro Signore stesso. Questo messaggio poi non viene neppure comunicato direttamente a Claude, bensì a Marguerite-Marie Alacoque. Il compito di Claude è di essere strumentale nel riconoscere l'autenticità, di farne capire il valore e il significato, di diffonderlo con riservatezza e discrezione e di inserire nelle sue note spirituali il testo della famosa 'terza rivelazione di Gesù' fatta il 13 giugno 1675 alla Santa di Paray. Nel contesto di quanto stiamo esponendo, è significativo il fatto che questo testo venne pubblicato soltanto nel 1684, ossia due anni dopo la morte di Claude, e cioè quando lo strumento umile, il servo fedele e amico perfetto del Signore non era più su questa terra, si era, per così dire, eclissato. Questa pubblicazione, seguita ben presto da

numerose edizioni e traduzioni, e poi dagli altri scritti, che durante la sua vita non aveva mai dato alla stampa, lo resero famoso in tutta l'Europa, ma anche questo è avvenuto dopo che egli era morto quasi nell'oblio. Ne è testimone il fatto che nella cronaca della casa di Paray dell'anno 1682 in cui il futuro Santo morì, si legge che "qui non è accaduto nulla degno di essere commemorato". Tutto questo corrisponde perfettamente agli ideali di Claude: essere lo strumento umile e modesto, che gioiosamente collabora alla sola gloria di Dio che, appassionatamente innamorato di Cristo, vive del suo Spirito e per questo vive nel nascondimento e nell'annientamento, facendo solo ciò che il Padre gli dà da compiere.

Nelle stesse considerazioni entra un altro fatto a cui accenno solo brevemente per rispondere a una domanda che spesso viene posta con una certa perplessità; ed è la seguente: come mai un uomo, che già in vita era considerato sacerdote e religioso esemplare e le doti del quale era state altamente proclamate da Santi e dotti non meno che dai semplici fedeli, fu canonizzato soltanto 350 anni dopo la sua morte, e cioè nel 1992. La risposta va cercata non già in eventuali difficoltà riscontrate nella trattazione della Causa e quindi nella condotta di Claude, ma in circostanze esteriori. Infatti quando egli morì il giansenismo non era ancora stato debellato ed i suoi fautori avevano ben capito che la devozione al Sacro Cuore, così come era stata concepita e propagandata da La Colombière, costituiva l'arma più efficace per sconfiggere le loro teorie e pratiche. Purtroppo anche nella stessa Curia Romana i giansenisti avevano dei simpatizzanti piuttosto potenti e influenti. Oltre a ciò si deve tener presente che la Chiesa è sempre stata prudente e riservata nel riconoscere ufficialmente nuove devozioni; orbene l'attività del La Colombière, come d'altronde anche quella di Marguerite-Marie, era intimamente collegata ad una devozione che, in questa forma, era una novità. È illustrativo di tutto ciò il fatto che Pio XI

stesso fece riferimento a queste circostanze quando nel Decreto per la Causa di La Colombière emanato l'8 maggio 1929 prima della sua Beatificazione, affermò testualmente:

“Post Ven. Servi Dei gloriosum obitum, quum nondum essent compositae controversiae omnes a theologis aliisque eruditis viris de cultu Sacratissimo Cordi Iesu adhibendo excitatae, temporis inservire peropportune visum est, ut dissensiones penitus acquiescerent, antequam iudiciales instituerentur inquisitiones de caelitem honoribus eidem decernendis”.¹⁰

Ma anche a proposito di questo ritardo ci sembra di poter asserire che, come per parecchi avvenimenti della vita di Claude La Colombière, anch'esso è stato provvidenziale, dato che la vita e l'insegnamento del Santo sono proprio oggi di una particolare attualità. Infatti riteniamo di poter dire che effettivamente il suo messaggio è quanto mai rilevante per gli uomini dei nostri tempi: Claude La Colombière è l'esempio di un religioso che vive la sua consacrazione senza compromessi, proprio “sans réserve”.

Egli poi insegna e proclama con chiarezza che tutti i cristiani, a qualunque stato essi appartengano, sono chiamati alla santità, a una vita sinceramente impegnata nell'amore di Dio e del prossimo.

Egli parla pure con insistenza della gravità del peccato e delle sue conseguenze e predica quindi la conversione. Messaggio questo che non è mai stato gradito a tutti, ma è oggi quanto mai necessario perché nel clima attuale di secolarizzazione, si corre il rischio di offuscare e persino svuotare questa dottrina, riducendo la vita cristiana a un vago umanesimo.

¹⁰ *Acta Apostolicae Sedis*, 21 (1929), p. 323.

Non meno importanti però sono l'assoluta fiducia nell'amore misericordioso di Dio che il Santo ha vissuto e raccomandato, come pure l'esempio della sua amabilità, dolcezza e gentilezza che sono un riflesso di quelle di Cristo Signore, a cui egli è unito in virtù di quell'amore personale, che ha caratterizzato la sua esistenza, e del suo attaccamento, nell'adorazione, a Gesù presente nell'Eucarestia. In tempi di crisi, come quello attuale, queste note sono di particolare rilievo per tutti i cristiani. Infatti noi siamo giudicati dalla gente non già per ciò che diciamo, per quanto esso sia giusto, ma per ciò che siamo, per la trasparenza cristiana della nostra vita e per il modo in cui trattiamo in nostro prossimo. Per coloro poi che delusi, ovvero tormentati e forse impauriti, oppure depressi ed amareggiati, conoscono la tentazione della disperazione – e oggi non sono pochi – le parole che il Santo rivolge a Dio nel suo famoso Atto di Fiducia, possono dare quella speranza nella infinita bontà di Lui che è “dives in misericordia”, ed al quale ogni cristiano dovrebbe rivolgersi dicendo:

“Infine, mio Dio, sono intimamente persuaso che non sarà mai troppa la fiducia che ho in Te e che, ciò che otterrò da Te, sarà sempre al di sopra di ciò che avrò sperato.

Spero anche, Signore che Tu mi sorreggerai nelle facili debolezze; mi sosterrai negli assalti più violenti; farai trionfare la mia fiacchezza sopra i miei più temuti nemici.

Ho tanta fiducia che Tu mi amerai sempre e che anch'io, a mia volta, ti amerò per sempre.

E per portare al più alto grado questa mia fiducia, o mio Creatore, io spero Te da Te stesso, per il tempo e per l'eternità”.¹¹

¹¹ *Claudio La Colombière. Maestro di vita cristiana*. A cura di L. Filosomi, S.J., 3^a ed., Ediz. AdP, Roma 1986, p. 101.

BIBLIOGRAFIA SCELTA

1. INFORMAZIONI GENERALI DI INDOLE SINTETICA

2. FONTI

- a) Scritti del Santo
- b) Atti della Causa di Canonizzazione

3. BIOGRAFIE

4. STUDI PARTICOLARI

5. PUBBLICAZIONI IN OCCASIONE DELLA CANONIZZAZIONE AVVENUTA NEL 1992

Nota - Nelle fonti, nelle biografie e nella letteratura il nome di famiglia del Santo è stato scritto in modi diversi: *de La Colombière, de la Colombière, e La Colombière*.

In base agli studi storici più attendibili, compiuti anche in vista della Canonizzazione, è stato da noi sistematicamente adottato il nome *La Colombière*.

1. INFORMAZIONI GENERALI DI INDOLE SINTETICA

H. Monier-Vinard, Claude La Colombière (Bienheureux)
in: Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique,
Doctrines et Histoire, t. 2, Beauchesne, Paris, 1945, cc. 939-943.

- A. Liuima, Colombière (de La), Claudio (B.)
in: Dizionario Enciclopedico di Spiritualità, vol. I, Edizioni Studium, Roma, 1975, cc. 403-405.
- C. Testore, La Colombière, Claudio, de, beato
in: Bibliotheca Sanctorum, vol. VII, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, Città Nuova Editrice, Roma, 1966, cc. 1065-1067.
- T. Arellano - F. Albarracín, Claudio de la Colombière, Bto.
in: Enciclopedia de Orientación Bibliográfica, vol. I, Juan Flores Editor, Barcelona, 1964, n (763), D, p. 467.

2. FONTI

a) Scritti del Santo

Nessuno degli scritti di Claude La Colombière fu pubblicato durante la sua vita. Però già nel 1684, e quindi due anni dopo la sua morte, il P. Nicolas La Pesse, S.J. pubblicò tre volumi contenenti prediche tenute dal Santo alla corte della Duchessa di York.

In rapida successione si susseguirono varie edizioni di questa opera e poi furono pubblicati anche altri scritti del Santo. Numerose furono pure le traduzioni dei medesimi in varie lingue.

Per le edizioni più antiche vedasi:

C. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Nouvelle édition, t.II, O. Schepens, Bruxelles - A. Picard, Paris, 1891, cc. 1311-1317; t.IX, ivi, 1900, cc. 94-95.

Per le edizioni più recenti vedasi:

Oeuvres complètes du Vénérable Père Claude de La Colombière de la Compagnie de Jésus. (A cura di Pierre Charrier,

S.J.) 6 voll., vol. I, Imprimerie du Patronage Catholique, Grenoble, 1900; voll. II-VI, Imprimerie Notre-Dame, ivi, 1901.

Le Bienheureux Claude de La Colombière de la Compagnie de Jésus. Notes spirituelles et pages choisies recueillies et annotées par les PP. Monier-Vinard et Condamin, Collection "Maîtres Spirituels" (Revue d'Ascétique et de Mystique), Editions Spes, Paris, 1929.

Bienheureux Claude La Colombière, Ecrits Spirituels. Introduction et notes par André Ravier, S.J., Collection Christus, N° 9, Textes, Desclée De Brouwer, Paris, 1962.

(Vedasi su questa ottima edizione l'importante recensione pubblicata da C. de Dalmases, S.J., in: Archivum Historicum Societatis Jesu 32 (1963), 333-334);

Id.Id., Deuxième édition revue et augmentée, ivi, Desclée De Brouwer, Bellarmin, Paris, 1982.

Claude La Colombière, Retraites Spirituelles, présentées par Claude Bied-Charreton, S.J. et François Evain, S.J., Médiaspaul-Editions Paulines, Montréal, 1992.

Lettres. Textes choisis et présentés par Claude Bied-Charreton, S.J., Collection Christus, N° 79, Textes, Desclée De Brouwer, Bellarmin, Paris, 1992.

Discorsi sacri su Nostro Signore Gesù Cristo, su Maria Vergine Ss., sui Santi, sui Novissimi. Meditazioni - Riflessioni - Diario degli Esercizi Spirituali. Seconda edizione curata da un Religioso della m. C. con Breve Compendio della vita del Beato scritto dal Padre Tobia Neno d. m. C., 4 voll., Casa Editrice Marietti, Torino-Roma, 1929.

Diario Spirituale. Traduzione, introduzione e note di Luigi Filosomi S.J., Testimoni dell'Amore, 6, Edizioni AdP, Roma, 1991.

Il libro della interiorità. Scritti spirituali. A cura di Giandomenico Mucci, S.J. - Traduzione dal francese di Sesto Quercetti, S.J., Testi di Spiritualità della Compagnia di Gesù, 3, Spiritualità nei secoli, 45, Città Nuova Editrice, Roma, 1992.

S. Claudio La Colombière, Maestro di vita cristiana. Traduzione, introduzione, note di Luigi Filosomi, S.J., Testimoni dell'Amore, 1, Edizioni AdP, Roma, 1982, 2ª ed., ivi, 1986; 3ª ed., ivi, 1992.

Faithful Servant. Spiritual Retreats and Letters of Blessed Claude La Colombière. Translated by William J. Young, S.J., B. Herder Book Co., St. Louis-London, 1960.

J.M. Igartua, S.J., Escritos Espirituales del beato Claudio de La Colombière, Ediciones Mensajero, Bilbao, 1979.

Beato Cláudio La Colombière, Notas íntimas e outros escritos espirituais. Prefácio e tradução de Joaquim Abranches, S.J., Editorial A.O., Braga, 1983.

b) Atti della Causa di Canonizzazione

Per lo studio della vita dei Santi gli Atti delle loro Cause di Beatificazione e Canonizzazione sono quasi sempre di fondamentale importanza.

Anche gli Atti della Causa del La Colombière contengono molti elementi di grande rilievo per un più adeguato apprezzamento della sua vita, attività e spiritualità. Si deve tuttavia tener presente che il primo Processo canonico, e cioè quello per l'Introduzione della Causa, poté essere celebrato a Autun soltanto negli anni 1875-1876. (Le ragioni per questo ritardo sono state indicate nel testo).

Tutti gli Atti di questa Causa sono conservati nell'Archivio della Postulazione Generale della Compagnia di Gesù, Armadio D, Scaffali 1-2, nn. 1-46.

3. BIOGRAFIE

G. Guitton, S.J., *Le Bienheureux Claude La Colombière. Son Milieu et son Temps, 1641-1682. D'après ses Oeuvres (sermons et correspondance) et de nombreux documents inédits tirés surtout du Procès de béatification et des Archives de la Compagnie de Jésus, Librairie Catholique Emmanuel Vitte, Lyon-Paris, 1943.*

(Biografia fondamentale, unanimamente elogiata dagli studiosi nel campo della storia e della teologia spirituale, premiata dall'Académie Française. Quasi tutte le biografie posteriori si sono rifatte in qualche modo a quest'opera. Vedasi in proposito: *Archivum Historicum Societatis Jesu*, XIV, 1945, (editum anno 1946), *Bibliographia de Historia Societatis Jesu*, auctore Edmundo Lamalle S.J., n. 255, p. 229).

G. Guitton, S.J., *Le Bienheureux Claude La Colombière, Apôtre du Sacré-Coeur, 1641-1682, Emmanuel Vitte Editeur, Lyon-Paris, 1960; nuova edizione, NLF, Pars-Photocomposition, Paris, 1981. (Riedizione abbreviata della biografia pubblicata nel 1943).*

Traduzioni della biografia di G. Guitton

Perfect Friend. The life of Blessed Claude La Colombière, S.J., 1641-1682 by Georges Guitton. Translated by William J. Young, S.J., B. Herder Book Co., St. Louis-London, 1956.

El Beato Claudio La Colombière. Su medio ambiente y su tiempo, 1641-1682. Versión castellana del P. Luis Ramírez Velasco, S.J., Editorial El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1956; nuova edizione: *Claudio La Colombière: su ambiente y su tiempo, 1641-1682. Versión castellana de L. Ramírez Velasco, S.J., Ed. Edapor, Madrid, 1991.*

Alcune altre biografie di rilievo

P. Charrier, S.J., *Histoire du Vénérable Père Claude de La Colombière de la Compagnie de Jésus, complétée à l'aide de documents inédits, 2 voll., Delhomme et Briguet Editeurs, Lyon-Paris, 1894.*

Traduzione italiana: Vita del Venerabile Padre Claudio de La Colombière della Compagnia di Gesù, scritta coll'aiuto di documenti inediti, 2 voll., Tipografia Giacchetti, Figlio e C., Prato, 1900.

A.M. Fiocchi, S.J., *Vita del Beato Claudio de La Colombière della Compagnia di Gesù, 1641-1682, Soc. Tip. A. Macioce e Pisani, Isola del Liri, 1929; nuova edizione riveduta dall'autore: Claudio de La Colombière della Compagnia di Gesù, amico e servo fedele del S. Cuore, 1641-1682, Selecta, Milano, 1959.*

4. STUDI PARTICOLARI

H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours, t.VI: La conquête mystique, librairie Bloud et Gay, Paris, 1926, pp. 401-410.*

C.A. Herbst, S.J., *Blessed Claude Colombière and Devotion to the Sacred Heart, in: Review for Religious 10 (1951), 113-126.*

P. Garayoa, S.J., *El beato Claudio de La Colombière como Director Espiritual, in: Manresa 29 (1957), 255-269.*

A. Ravier, S.J., *Bienheureux Claude La Colombière, 1641-1682, Les Ateliers Henry Labat-éditeur, Paris, 1982.*

(distribuito dal 1992 sotto il titolo: Saint Claude La Colombière, 1641-1682).

L. Carré, Claude La Colombière, in: *Christus*, n° 114, 29 (1982), 237-250.

J.L. Vessels, S.J., The Sacerdotal Ministry of Claude la Colombière, 1669-1682, in: *Prayer and Service*, n. 1, January-March 1992, 7-19.

Edizione francese in: *Prier et Servir*, n. 1, Janvier-Mars 1992, 6-20.

Edizione spagnola in: *Oración y Servicio*, n. 1, Enero-Marzo 1992, 7-20.

5. PUBBLICAZIONI IN OCCASIONE DELLA CANONIZZAZIONE AVVENUTA IL 31 MAGGIO 1992

Sua Santità Giovanni Paolo II, San Claude La Colombière invita a riconoscere nel Cuore di Cristo il cuore di tutta la Chiesa (Omelia tenuta durante la celebrazione eucaristica in occasione della solenne canonizzazione del Beato avvenuta in data 31 maggio 1992). In: *L'Osservatore Romano*, n. 126, 1992, lunedì-martedì, 1-2 giugno 1992, p. 9.

P. Molinari, S.J. San Claudio La Colombière (1641-1682), in: *Canonizzazione del Beato Claudio La Colombière*, basilica Vaticana, 31 maggio 1992, a cura dell'Ufficio delle Cerimonie Liturgiche del Sommo Pontefice, Tipografia Vaticana, Città del Vaticano, 1992 (Testi francese, inglese, italiano e spagnolo), pp. 5-20.

P. Molinari, S.J., Il messaggio spirituale di S. Ignazio come programma di santità: Vita e attività di Claudio La Colombière, in: *L'Osservatore Romano*, n. 124, 1992, 29-30 maggio 1992, p. 9.

P. Di Girolamo, S.J., Claude La Colombière, Religioso della Compagnia di Gesù. Con Margherita M. Alacoque il primo grande apostolo della devozione al Sacro Cuore, in: *L'Osservatore Romano*, ivi.

P. Molinari, S.J., El Santo Padre Juan Pablo II canonizarà al Beato Claudio La Colombière, jesuita del siglo XVII, in: *L'Osservatore Romano*, Edición en lengua española, n. 24 (1992), 29 de mayo 1992, p. 12.

Claude La Colombière, Edition spéciale de *Prier et Servir*, n. 2, Avril-Juin 1992.

L. Fillosomi, S.J., Claude La Colombière "serviteur fidèle et parfait ami" du Coeur du Christ, 87-98;

A. Manaranche, S.J., Claude La Colombière, S.J., hier et aujourd'hui, 101-112;

Claude La Colombière, S.J., Prières, 115-122;

A. Ravier, S.J., Claude La Colombière: Humanisme et "Goût de Dieu", 125-136.

La figure et la mission de Claude La Colombière (Textes choisis)

Jean Paul II, 138-139;

Cardinal Paul Dezza, S.J., 140-141;

Peter-Hans Kolvenbach, S.J., 142-148;

Pierre Arrupe, S.J., 149-152;

P. Symonds, S.J., Claude La Colombière en Angleterre: un modèle d'oecuménisme pour notre temps, 155-161;

E. Grenier, S.J., Un charisme qui se perpétue, 163-176.

Edizione inglese: Claude La Colombière, Special edition to *Prayer and Service*, n. 2, April-June 1992, pp. 81-176.

Edizione spagnola: Claudio La Colombière, Edición especial de *Oración y Servicio*, n. 2, Abril-Junio 1992, pp. 81-176.

Claude La Colombière, Numero speciale de "Source de vie", Vieille-Toulouse, 1992.

Claude La Colombière (1641-1682), Texte: La confiance en Dieu, in: *Christus*, n° 156, 39 (1992), 423-426.

J.A. McGrail, S.J., Why Claude La Colombière?, in: *Review for Religious* 51 (1992), 458-460.

A. Manaranche, S.J., Claudio de la Colombière, ayer y hoy, in: *Sal Terrae* 80 (1992), 487-495.

L. González Hernández, S.J., Claudio de la Colombière. Un fiel y creativo discipulo de Ignacio, in: *Manresa* 64 (1992), 233-252.

L. Filosomi, S.J., S. Claudio La Colombière, Edizioni AdP, Roma, 1992.

(Opuscolo sintetico di 63 pagine, ricco di contenuto).

Per riferimento a molte altre pubblicazioni sul Santo veda-
si il bollettino bibliografico *Index Commentariorum et Iudiciorum* pubblicato annualmente nella rivista *Archivum Historicum Societatis Jesu* (s.v. La Colombière). Per ovvi motivi si tratta del La Colombière anche in numerosi studi riguardanti la spiritualità e la storia della devozione al Sacro Cuore, l'Apostolo della Preghiera e, ovviamente, S. Margherita Maria Alacoque.

DOMINIC MARUCA S.J.

SAN CLAUDIO LA COLOMBIERE, DIRETTORE SPIRITUALE

Il decreto "De virtutibus heroicis" del nuovo Beato Claudio la Colombière, promulgato l'11 agosto 1901, contiene questo breve elogio:

"Ordinato sacerdote, si dedicò assiduamente ai due compiti del tutto propri del ministero sacro, dei quali il primo è l'ufficio di predicare, il secondo 'l'arte delle arti, la guida delle anime'."¹

Il carisma di san Claudio fu chiaramente quello di condurre le anime a Dio.² Proprio attraverso la predicazione e la di-

¹ "Sacerdotio initiatus, in duo illa sacri ministerii sane praecipua, sedulo incubuit, quorum alterum concionandi munus est, alterum 'ars artium regimen animarum.' Illo quidem, quae ipsius erat simplex et efficax dicendi copia, sic est perfunctus ut devios ad meliorem frugem, dissidentes ad Ecclesiae sinum quam plures revocaverit. In officio autem moderandae conscientiae haud sine divino instinctu Margaritae Mariae adstitisse magna laus est, quae ipsum tamquam ministrum sibi divinitus datum agnovit. Ac multum quidem Ven. Claudius operae contulit, multaque perpeusus est in provehendo cultu Sacratissimi Cordis Iesu, cui religioni haud pauci initio adversabantur" [*Acta Sanctae Sedis*, vol 34 (1901-02) 188-90. Cfr. AAS 21 (1929) 323-324; 477-481; 505-506.

² Il primo avviso è contenuto nel biglietto che Sr. Alacoque gli fece recapitare prima della sua partenza per Londra. *Diario* n.169. Cfr. Luigi Filosomi, *Maestro di Vita Cristiana*, Roma, ADP, 1992, pp.47-50; Charrier Pietro, *Vita del Venerabile Padre Claudio de la Colombière*, Prato, 1900, pp.278-296, "Direttore delle persone di mondo." Ambrogio Fiocchi, *Claudio de la Colombière Amico e servo fedele del S. Cuore 1641-1682*, Milano, Selecta, 1959, pp. 165-180: "Il direttore di anime religiose; pp. 181-202: "Il direttore di anime nel mondo."

reazione spirituale san Claudio trasmetteva luce e forza ai cuori dei fedeli che si affidavano alla sua guida. Ciò che predicava e ciò che consigliava agli altri sgorgavano dal suo cuore, un cuore pieno di umiltà e di gratitudine, sempre aperto all'amore di Dio. Come le parole di qualsiasi persona costituiscono, per così dire, una finestra che dà sul suo cuore, così attraverso il *Diario Spirituale*, le *Lettere*, e i *Discorsi* di san Claudio, possiamo conoscere il suo cuore.

Aveva un cuore sensibilissimo, un cuore fortemente dotato di intuito psicologico. Era capace di comprendere le necessità degli altri, perché aveva affrontato le sue proprie difficoltà con coraggio. P. Molinari, la Professoressa Papisogli e la Professoressa Luirard hanno dimostrato bene come quello di san Claudio fosse un modello di vita incentrata sul Cuore di Cristo. Il suo cuore diventa perciò uno specchio in cui possiamo contemplare il Cuore di Gesù. Godeva di una penetrazione intima nei sentimenti del Cuore di Gesù e di una conformità piena alle sue intenzioni. Alla fine della Seconda Settimana del mese degli esercizi del terz'anno troviamo questa preghiera:

“Sii Tu dunque, amabile Gesù, il mio padre, il mio amico, il mio maestro, il mio tutto. E dal momento che tu ti degni d'essere contento del mio cuore, non sarebbe irragionevole se esso non fosse contento del tuo?” [*Diario* 55].

Durante la Terza Settimana, contemplando la disposizione serena di Gesù e di Maria nonostante le sofferenze, esclama:

“Questo è un prodigio che soltanto lo Spirito di Dio è capace di operare in un cuore... O Cuori, degni veramente di possedere tutti i cuori, di regnare su tutti i cuori sia degli Angeli che degli uomini. D'ora in poi sarete i miei modelli e cercherò, in simili occasioni, di fare miei i vostri sentimenti. Voglio che d'ora in poi il mio cuore stia solo nei Cuori di Gesù e di Maria o che quelli di Gesù e Maria stiano nel mio, perché gli trasmettano i

loro sentimenti e non si agiti o non si muova se non in conformità dei loro Cuori” [*Diario* 94-95].

Data la necessità di restringere il campo di questo studio, ho deciso di concentrare l'attenzione sulle 148 *Lettere spirituali* di san Claudio,³ perché esse non sono rivolte a corrispondenti inventati su argomenti programmati, ma a uomini e donne reali, con problemi veramente esistenti. I suoi pareri, presentati in modo concreto e attraente, *suaviter sed fortiter*, probabilmente provenivano da un'esperienza personale. È chiaro infatti che l'insegnamento e la psicologia pratica alla base della sua direzione provengono da una spiritualità vissuta. Perciò ho studiato anche il suo *Diario Spirituale*, al fine di riscoprire nella sua esperienza vissuta le radici dei consigli rivolti ai corrispondenti.⁴ Ciò che vi presenterò è soltanto

³ Purtroppo, santa Margarita Maria Alacoque ha bruciato tutte le lettere ricevute da san Claudio che contenevano qualche elogio; ne ha risparmiato soltanto due; dove san Claudio diede alla Santa pane di umiltà da mangiare [*Oeuvres* VI, 409]. Forse è degno di nota l'osservazione che gli editori delle Lettere (1715) hanno fatto nella loro prefazione [*Oeuvres* VI, 236-37]: “Les lettres ne découvrent point de nouvelles routes de perfection, toujours suspectes, et qui ne manquent guère de conduire au précipice ceux que l'amour de la nouveauté engage à les suivre. Elles ne portent point, par une illusion trop commune de nos jours, à prendre le change dans la dévotion, en substituant ce qui n'est que superficiel et accessoire à ce qui est solide et essentiel. Toute la perfection chrétienne et religieuse y est exposée et détaillée d'un style également noble et simple. On s'y attache aux préceptes et aux conseils évangéliques auxquels on donne toute leur étendue, sans néanmoins les outrer. On y écarte surtout avec soin tout ce qui ne va pas à la pratique des vertus solides qui unissent parfaitement l'âme à Dieu par la destruction de l'amour-propre.”

⁴ Cfr. Filosomi, *Maestro*, p.29. Scrive Charrier nella prefazione delle Lettere: “Sono la luce e la fiamma che si sprigionò dal suo cuore per illuminare e infiammare altri cuori e stimolarli ad una immolazione completa al beneplacito di Dio” [*Oeuvres* VI, 154].

un abbozzo, non un ritratto completo; delle tracce illustrative del suo stile di direzione.

1. Qual è il compito del direttore?

Riguardo al compito del direttore san Claudio aveva un atteggiamento equilibrato: zelo e riserbo. Lo considerava un ruolo di gran responsabilità, che richiedeva grande zelo. Osservava così:

“È veramente meraviglioso l’amore che Dio ha riservato ad alcuni uomini, volersi servire di loro per santificare gli altri, quando poteva farlo agevolmente senza di loro [*Diario* 39].

Ma gli riconosceva un posto subordinato; perciò era richiesto riserbo e pazienza. Il direttore deve agire con fiducia e pazienza finché Dio farà ciò che solo la sua grazia può fare. A Dio infatti spetta tutta la gloria!

“Il momento in cui comprenderemo che cosa sia salvare un’anima e che cosa siamo noi, allora ci persuaderemo ben presto che non possiamo un bel nulla. È da sciocchi pensare che con poche parole dette passando, si possa fare ciò che è costato tanto a Gesù Cristo. Tu parli e l’anima si converte. Così accade in una commedia di marionette” [*Diario* 89].

Alla Superiora della Visitazione di Paray, Madre Françoise de Saumaise, san Claudio ha espresso chiaramente il suo parere riguardo al tempo assegnato e al punto focale della direzione spirituale:

“Deve bastare che io conceda loro una mezz’ora al mese per rendermi conto della loro preghiera, delle loro disposizioni attuali, e sarà una vera direzione spirituale. Queste visite infatti, che non finiscono mai e ricominciano tutti giorni, sono una gran perdita di tempo e segno di vanagloria. Tutte queste chiacchiere servono soltanto a togliersi delle soddisfazioni e a fomentare la

dissipazione, mentre nel frattempo, si abbandona Dio, con il quale soltanto occorrerebbe sforzarsi di stare uniti.... non trovo conveniente che le giovani manifestino il loro interno a tutti quelli che vanno e vengono, perché questo è l’unico sistema per fare incetta di vanità e di angustie e per rimanere sempre allo stesso punto, senza fare un passo avanti e, peggio ancora, per ritornare indietro.⁵

La sua regola generale era: meglio evitare di occuparsi di sé e concentrare l’attenzione su Dio. Certo, le circostanze potevano richiedere un’eccezione. Durante le Quattro Tem-

⁵ Lettera 27. “Je leur donnerais une demi-heure chaque mois, pour me dire l’état de leur oraison et leurs dispositions présentes, cela suffirait et serait une véritable direction: car c’est un grand amusement et une vraie illusion que ces visites qui ne finissent point et qui recommencent tous les jours; on se satisfait, on se dissipe par tant de conversations; et, cependant, on laisse Dieu, avec qui il faudrait tâcher d’être uniquement uni... je ne trouve nullement à propos qu’on aille se déclarer à tous allants et venants: c’est le vrai moyen de se remplir, ou de vanité ou de trouble, de demeurer toujours où l’on est, sans avancer d’un seul pas, et de retourner même en arrière” [*Oeuvres* VI, 345-46]. Cfr. Lettera 47. “Vous êtes bienheureuse en ce que Dieu vous a commise pour enflammer en elles cet amour et le porter, s’il est possible, jusqu’à son comble. Pour cela, j’ai remarqué, qu’outre un grand zèle, il est nécessaire d’avoir une humilité profonde et une défiance entière de soi-même; qu’il faut procéder sans empressement et attendre avec paix et confiance qu’il plaise à Dieu de faire dans ces âmes ce que sa grâce seule est capable d’y opérer et dont il doit avoir toute la gloire. L’expérience vous a sans doute déjà appris tout cela; je prie Notre-Seigneur qu’il vous aide à le bien mettre en pratique” [*Oeuvres* VI, 401]. Lettera 48. “Il me semble que Dieu seul y donne plus de bénédiction que ma faiblesse ne m’en pourrait faire espérer. Cela me persuade toujours davantage que ce ne sont pas nos soins ni nos travaux qui sanctifient les âmes” [*Oeuvres* VI, 403]. Lettera 52: “Quand une fois Dieu s’est rendu maître d’un coeur, il n’y demeure pas oisif” [*Oeuvres* VI, 421]. Cfr. la nuova traduzione italiana di Luigi Fillosomi, *Lettere spirituali*. Roma: AdP, 1993.

pora di Quaresima dell'anno 1675, per esempio, P. La Colombière era stato chiamato come confessore straordinario delle suore. Nella sua *Autobiografia*, santa Margherita Maria scrive che l'incontro tra i due nel confessionale durò un'ora e mezza.⁶

Perché questo riserbo da parte del direttore? Perché san Claudio era veramente convinto che la salvezza non sarà mai opera nostra ma è dono divino gratuito. Proprio il convincimento della potenza infinita di Dio ispirava a san Claudio tanta delicatezza e discrezione.⁷ In definitiva, san Claudio aveva un atteggiamento molto equilibrato riguardo al compito del direttore: è una responsabilità santa, ma siamo soltanto strumenti nella mano divina. Dobbiamo perciò comportarci seriamente ma tranquillamente.

2. Qual è lo scopo della direzione spirituale?

Se si cerca come chiave di lettura quale fosse lo scopo della direzione spirituale attuata da san Claudio, da un'analisi

⁶ "Uscii dal confessionale dopo circa un'ora e mezza" [*Autobiografia e scritti scelti*, Padova, Gregoriana, 1959, n.80].

⁷ Lettera 7: "Vous me marquez que, si j'avais le temps de vous voir souvent, vous seriez meilleure que vous n'êtes. Peut-être n'avez-vous pas bien fait réflexion que vous avez, dans votre solitude, Celui duquel vient toute grâce spirituelle, sans le secours duquel nul homme ne peut vous être utile et qui n'a que faire de moi ni de nul autre pour vous sanctifier. Examinez bien ce point et ne répliquez rien à cette pensée, parce que vous n'y pouvez rien répondre de solide: il n'y a que notre peu de confiance qui nous empêche de profiter de la présence de Jésus-Christ, qui n'est pas parmi nous pour n'y rien faire; mais on a si rarement recours à lui et on y va avec si peu de foi que ce n'est pas merveille si on a si peu de part aux trésors de lumières et de bénédictions qu'il communique à ceux qui s'adressent a lui, comme au Maître et à la Source de toute perfection [*Oeuvres* VI, 266-67].

delle *Lettere* emerge che il suo obiettivo era quello di aiutare le persone a pervenire a quella libertà che sgorga da un cuore totalmente libero, perché vincolato a Dio.⁸ La sua meta era di guidare la persona a un affidamento a Dio "senza riserve" (*sans réserve*), un ritornello che risuona attraverso le lettere⁹ e gli altri scritti del Santo.¹⁰ C'è qui un paradosso: quanto più strettamente qualcuno si vincola e si obbliga alla volontà di Dio con amore, tanto più è libero. Questa stima per un cuore libero e questa convinzione paradossale della vera libertà provenivano evidentemente dalla sua esperienza personale. La prima annotazione del suo *Diario* è questa:

"Credo di aver iniziato con una volontà ben precisa: quella di assecondare, con la grazia di Dio, ogni mozione dello Spirito Santo e perfettamente libero da ogni legame che mi impedisca d'essere completamente di Dio senza riserva alcuna" [*Diario* 1].

E dopo la meditazione delle tre classi, l'esercizio che serve a fare uscire dai tentennamenti e a dare una spinta decisiva sulla via della generosità, san Claudio scrive:

"Noi ci leghiamo a questo terzo stato come un amico è pronto a piacere all'amico in ogni occasione o come un figlio affettuoso si studia di servire e rallegrare suo padre. Per comportarsi in questa maniera non c'è bisogno naturalmente di farsi troppa violenza; si può conservare una certa libertà di spirito anche in mezzo alle più minute e assillanti cure. Anzi questa libertà è

⁸ Lettere 108, 118, 119, 122, *Oeuvres* VI, 579-81, 613, 615-18, 628.

⁹ Per esempio: Lettere 25, 67, 70, 74, 89, 95, 100, 118, 123, 131; *Oeuvres* VI, 338, 458, 467, 482, 525, 539, 557, 613, 629-30, 654.

¹⁰ Luigi Filosomi, nell'introduzione al *Diario Spirituale*, [Roma, AdP, 1991, p.33] ha notato: "L'arme della famiglia La Colombière porta tre colombe bianche su fondo azzurro e, sul cartiglio, la scritta: "Sans réserve," senza riserva, senza condizioni. Claudio di questo motto ne ha fatto un programma di vita."

uno dei segni più tangibili di sincero amore, perché facciamo sempre con vero piacere ciò che crediamo gradito alla persona amata" [Diario 51].

Una domanda si può affacciare: il suo voto privato di osservare le Regole della Compagnia di Gesù era veramente per lui una forma di libertà o di schiavitù? San Claudio ci dà la risposta in tre annotazioni del suo Diario:

"Non temo che questo voto tolga la pace dell'anima e diventi per me pietra di scandalo: 'Grande pace per chi ama la tua legge; nel suo cammino non trova inciampo... Sarò sicuro nel mio cammino, perché ho ricercato i tuoi voleri (Salmo 118)... L'impegno di una esatta obbedienza alle più minute regole, invece di creare angustie crea uno spirito di libertà" [Diario 77].

"Il sesto giorno riflettendo sul voto speciale da me emesso, ho provato un forte sentimento di gratitudine verso Dio, che mi ha dato la grazia di farlo... ho provato un grande gioia nel vedermi vincolato da mille catene per poter fare la volontà di Dio" [Diario 180].

"Ogni giorno di più mi sta crescendo la voglia di osservare le Regole e provo un gran piacere di metterle in pratica; più le osservo con scrupolosità e più mi sembra di entrare nella perfetta libertà" [Diario 192].¹¹

¹¹ Un biografo sottolinea che c'era un'atteggiamento equilibrato nei riguardi dei voti privati. Claudio certamente incoraggiava questa usanza di cui egli stesso si era tanto giovato, ma come un livello minimo, non come l'ideale. Serviva da protezione durante il tempo difficile dei dubbi. Il ricordo delle catene con cui Dio ci ha ispirato di legarci a lui deve anche far venire in mente il ricordo della grazia che Dio ci ha donato per aiutarci ad osservarli; questo duplice ricordo costituisce una prova, una testimonianza dell'amore reciproco tra Dio e l'anima. Dio ci ama, in quanto ci ha ispirato di fare un voto, e noi lo amiamo siccome ci siamo volentieramente e gioiosamente legati a Lui [Georges Guitton, *Le Bienheureux*

In conclusione, secondo san Claudio, dove c'è grazia e gratitudine amorosa, là si trova generosità gioiosa. Senza gratitudine gioiosa, c'è soltanto un senso opprimente del dovere. Ecco lo scopo della direzione spirituale secondo il nostro Santo: guidare ogni persona ad avere un cuore libero, vincolato a Dio da gratitudine e amore. La gioia è il segno di un simile cuore.

3. Qual è il metodo di san Claudio?

Come è arrivato san Claudio stesso ad avere questa libertà di cuore, e poi, come ha guidato i suoi discepoli verso lo stesso traguardo? Seguendo l'insegnamento di sant'Ignazio, egli riconosceva la presenza dello spirito cattivo ogni qual volta vi fosse confusione e turbamento nell'anima sincera e devota.¹² Il suo metodo era quello di eliminare radicalmente ogni inquietudine, ogni ostacolo alla pace dell'anima, e cioè, ogni apprensione per il passato, ogni fonte di turbamento per il presente, ogni preoccupazione per il futuro.¹³

Claude la Colombière: Son milieu et son temps. Lyon-Paris: Emmanuel Vitte, 1943, p. 518. *Perfect Friend: The Life of Blessed Claude La Colombière, SJ, 1641-1682.* Tr by Wm J. Young. St Louis: Herder, 1956.]. Un'anima generosa non doveva accontentarsi di obblighi; non doveva pregare soltanto perché obbligata da un voto o da una promessa, ma perché trovava veramente felicità nell'incontro con il Signore! cfr. Lettera 121 [*Oeuvres* VI, 472-473].

¹² *Esercizi spirituali*, nn. 315, 317.

¹³ Luigi Filosomi, *Maestro di vita cristiana*, p.29, osserva: "In un clima, nel quale spirava un gelido vento giansenista di rigorosa giustizia divina, il linguaggio dell'amore di Dio, giusto sì, ma ricco nella sua misericordia e tenero nella sua bontà, doveva apparire completamente nuovo e colpire profondamente i suoi ascoltatori." Ricordiamo che l'ambiente spirituale in cui san Claudio scriveva le sue lettere era un ambiente contaminato da uno spirito pessimistico, opprimente e sospettoso. Furo-

a. Il passato:

Ognuno di noi deve appropriarsi della propria vita vissuta. In questo processo, due sono i corsi di acqua che defluiscono dal passato e possono creare un fiume continuo di apprensione: i peccati commessi e le occasioni non colte per fare il bene. Essi ci rendono ansiosi, togliendoci la pace. San Claudio imparò questa verità attraverso la propria esperienza sofferta. Nel suo *Diario*, strettamente personale, san Claudio si lamenta: “Quante belle occasioni ho perduto che non torneranno più” [*Diario* 100]. Scrive verso la fine della Seconda Settimana del mese di Esercizi:

“Ho l'impressione di non essermi mai conosciuto tanto ben come ora; certo è che mi trovo così pieno di miserie che provo vergogna di me stesso. Questa conoscenza di tanto in tanto mi causa tali eccessi di tristezza che, senza l'aiuto di Dio, mi spingerebbe alla disperazione” [*Diario* n.49].

Si è lasciato sfuggire tante opportunità di fare bene! Scrivendo a Madre Saumaise, ha fatto questa richiesta:

“... chieda la stessa grazia per me, affinché le mie colpe, per quanto gravi e frequenti essi siano, non m'inducano nella tentazione di disperare della sua Bontà. Questa, a mio parere, è la più

no scritte proprio negli anni quando la Chiesa era tormentata dal pessimismo teologico del Giansenismo. Claudio nacque nel 1641. *L'Augustinus* di Giansenio era stato pubblicato pochi mesi prima, nel 1640; i libri di Antoine Arnauld risalgono al 1643-45; le *Lettres provinciales* di Pascal al 1656-57; le proposizioni estratte da questi scritti furono condannate come eretiche nel 1649 dalla Sorbonne; nel 1653 da Innocenzo X, “Cum occasione”; nel 1656 da Alessandro VII. È degno di nota che gli editori delle Lettere hanno pubblicato la loro collana proprio due anni dopo la Bolla *Unigenitus* del 1713. Sappiamo anche che nel 1715 c'era una forte critica contro la devozione al Sacro Cuore di Gesù. Cfr. Ambrogio Fiocchi, *op.cit.*, pp.14-15.

grande disgrazia che possa colpire una persona. Quando ci può difendersi di questa calamità, non vi è alcuno che non si possa volgere in bene e da cui non sia facile ricavare grandi vantaggi.”¹⁴

L'unico rimedio, come il Santo ha imparato, è di entrare profondamente nel mistero della misericordia divina. Di conseguenza, aveva grande capacità di compassione per coloro che soffrivano come lui stesso aveva sofferto. Era instancabile nel fare appello alla fiducia, contro l'inquietudine provocata dai peccati passati e la convinzione della miseria presente.¹⁵ Ecco due esempi significativi dell'atteggiamento di fiducia che era proprio di san Claudio e che consigliava agli altri:

“Io, al suo posto, mi consolerei così; direi al Signore con tutta confidenza: ‘Signore, ecco davanti a Te un'anima, che si trova in questo mondo per sperimentare la tua meravigliosa misericordia e per farla risplendere al cospetto del cielo e della terra. Altri Ti rendano pure gloria dimostrando, con la loro fedeltà e la loro costanza, quanto è potente la Tua grazia e quanto Tu sei dolce e generoso verso coloro che Ti sono fedeli; io, da mia parte, Ti darò gloria col far conoscere a tutti quanto sei buono con i

¹⁴ “Demandez-lui, s'il vous plait, pour moi la grâce que mes fautes quelque grièves et fréquentes qu'elles soient, ne me fassent jamais désespérer de sa bonté. Voilà, à mon avis, le plus grand mal qui puisse arriver à une créature. Quand on peut se défendre de ce mal, il n'en est point qu'on ne puisse tourner en bien et dont il ne soit aisé de tirer de grands avantages” [Lettera 22, *Oeuvres* VI, 330].

¹⁵ *Diario* nn. 10 e 13. Anche: “La plus faible de toutes les créatures n'a pas plus de sujet de désespoir que la plus forte, parce que notre confiance est en Dieu, qui est également fort pour les forts et pour les faibles” [Lettera 75, *Oeuvres* VI, 487]. “Vous ne pouvez vous mettre assez dans l'esprit que c'est lui (notre Seigneur) principalement, qui, à nos péchés près, fait tout en nous; et qu'il ne faut avoir égard ni à nos fautes ni à nos faiblesses, mais tout attendre de lui seul [Lettera 116, *Oeuvres* VI, 608].

peccatori. Dirò a tutti che la Tua misericordia è tanto al di sopra di ogni umana malizia, che nessuna cattiveria avrà il potere di stancarla; che nessuna ricaduta, per vergognosa e grave che sia, sarà capace di indurre il peccatore a disperare del tuo perdono. Sì, amabile Redentore, Ti ho gravemente offeso, ma Ti offenderei molto più pesantemente, se pensassi che non sei abbastanza buono da darmi il tuo perdono.¹⁶

“Questa è una confidenza veramente degna di Dio, una confidenza, che ben lungi dal lasciarsi abbattere al pensiero delle proprie colpe, diventa più robusta, perché pensa all’infinita bontà del suo Creatore. La confidenza che suggeriscono l’innocenza e la purità di vita, mi sembra che non dia grande gloria a Dio. Sta tutta qui la misericordia del nostro Dio: nel salvare un’anima santa, che non l’ha mai offeso? È certo invece che la confidenza che onora di più il Signore, è quella di un grande peccatore, il quale è talmente persuaso della misericordia infinita di Dio, che tutti i suoi peccati gli sembrano un atomo in confronto a questa stessa misericordia.”¹⁷

¹⁶ “Si j’étais en votre place, voici comme je me consolerais. Je dirais à Dieu avec confiance: Seigneur, voici une âme qui est au monde pour exercer votre admirable miséricorde, et pour la faire éclater en présence du Ciel et de la terre. Les autres vous glorifient en faisant voir quelle est la force de votre grâce, par leur fidélité et leur constance, combien vous êtes doux et libéral envers ceux qui vous sont fidèles. Pour moi, je vous glorifierai en faisant connaître combien vous êtes bon envers les pécheurs et que votre miséricorde est au-dessus de toute malice, que rien n’est capable de l’épuiser, que nulle rechute, quelque honteuse et criminelle qu’elle soit, ne doit porter un pécheur au désespoir du pardon. Je vous ai grièvement offensé, o mon aimable Rédempteur; mais ce serait bien encore pis si je vous faisais cet horrible outrage de penser que vous n’êtes pas assez bon pour me pardonner” [Lettera 96, *Oeuvres* VI, 541sq]. In questo modo la nostra fragilità e persino le nostre cadute diventano un meraviglioso rimedio per guarire dall’orgoglio e dalla presunzione, ma anche una salvaguardia contro la disperazione.

¹⁷ “Hé bien! ma très chère Soeur, il faut donc songer au Paradis et faire à notre bon Maître un sacrifice de cette misérable vie que nous avons

C’è qui un insegnamento profondamente umano e spiccatamente divino. Riecheggiano le parole rivolte da Dio a san Paolo: “Ti basta la mia grazia; la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza.” San Claudio, in realtà, dice insieme a san Paolo: “Mi vanterò, quindi, ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo” [2 Cor 12,9].

Permettetemi un paragone: sant’Agostino e Nicolò Cusano hanno parlato di “dotta ignoranza”¹⁸. Si potrebbe dire che san

reçue de lui... Savez-vous bien ce qui me servirait à exciter ma confiance si j’étais aussi près d’aller rendre compte à Dieu qu’on me marque que vous l’êtes: ce serait justement le nombre et la grandeur de mes péchés. Voilà une confiance vraiment digne de Dieu, qui bien loin de se laisser abattre par la vue de ses fautes, se fortifie, au contraire, dans l’idée infinie qu’elle a de la bonté de son Créateur. La confiance qu’inspire l’innocence et la pureté de la vie ne donne pas, ce me semble, une bien grande gloire à Dieu; car est-ce donc tout ce que peut faire la miséricorde de notre Dieu que de sauver une âme sainte et qui ne l’a jamais offensé? Il est certain que, de toutes les confiances, celle qui honore davantage le Seigneur, c’est celle d’un pécheur insigne qui est si persuadé de la miséricorde infinie de Dieu, que tous ses péchés ne lui paraissent que comme un atome en présence de cette miséricorde... Oui, mon Dieu, il faut que votre volonté se fasse: voilà l’unique chose nécessaire” [Lettera 72, *Oeuvres* VI, 474,76]. (P. Charrier ritiene che questa lettera fu scritta a Margherita-Maria, in occasione di una delle sue gravi malattie. Guitton, *op. cit.* p.500.)

¹⁸ “Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam docta ignorantia, sed docta spiritu Dei, qui adiuvat infirmitatem nostram.” Epistola 130, in CSEL, XLIV, p.72,13-14]. Cfr Giovanni Santinello, sotto voce, “Docta ignorantia,” *Nuovo Dizionario di Pedagogia*. Se la sapienza suprema, la tappa ultima della comprensione intellettuale è riconoscere i limiti del nostro intelletto, forse il massimo della potenza che la volontà umana può raggiungere è proprio il riconoscimento dei limiti della nostra volontà. Come il riconoscimento della nostra limitazione intellettuale costituisce un atto di adorazione della infinita sapienza divina, così anche il riconoscimento dei propri limiti volontari può costituire un atto di adorazione della bontà e della misericordia suprema di Dio.

Claudio insegnava una "fortis impotentia - una potentissima debolezza." Era, a mio parere, una liberazione da quella ossessione oppressiva che si ispirava al pelagianesimo, al giansenismo, al perfezionismo. Siccome questa ossessione oppressiva si incontrava spesso tra le persone spirituali del tempo, è interessante osservare il metodo adottato da san Claudio.

b. Il presente:

Passiamo ad alcune difficoltà riguardanti il presente. Due erano gli aspetti della vita che distruggevano la pace e davano ansia a molti: i pensieri cattivi e la ricerca di una forma di preghiera solida e semplice.

Alle persone chiuse in un chiostro e intente a seguire Cristo fedelmente i pensieri cattivi o inopportuni contro la santa virtù della carità, spesso creavano difficoltà. Venivano dall'immaginazione disordinata, dalle passioni, dalle emozioni, dai risentimenti.¹⁹ San Claudio aveva scritto di sé:

¹⁹ "Au sujet des émotions et des ressentiments dont vous vous plaignez, je n'ai à vous dire autre chose, si ce n'est que tout ce qui n'est pas libre en vous ne vous est point imputé, et qu'une grande charité peut subsister avec de très grand mouvements indélébiles de haine et de vengeance. Il suffit que malgré tout cela vous ne vous lassiez pas de prier pour les personnes pour qui vous vous sentez de l'aversion; que, dans les rencontres, vous parliez et agissiez au dehors, comme si vous les aimiez, et que vous souhaitiez d'avoir au fond de l'âme tout ce que Dieu désire que ceux qui l'aiment y aient effectivement" [Lettera 89, *Oeuvres* VI, 526-27]. Scrisse santa Margherita Maria: "...mi pare che nulla possa turbare la pace del mio cuore; benché sovente la parte inferiore sia agitata dalle mie passioni o dal mio nemico che s'adoperò sempre con ogni sforzo per riuscire nel suo intento; non essendovi nulla in cui egli sia più potente e ove guadagni tanto, quanto in un'anima agitata dal turbamento e dall'inquietudine" [*Autobiografia* n.111].

"Mi ritrovo meschino a tal punto che non so nemmeno come esprimermi. La mia immaginazione è pazza e stravagante; il mio cuore è sballottato da ogni sorta di passioni e non passa giorno che una dopo l'altra non mi provochino con i loro moti sregolati; e ora mi istigano con oggetti reali, ora con oggetti immaginari. È anche vero però che, per pura misericordia di Dio, sono sottoposto a queste prove senza cooperarvi molto e senza acconsentire, ma non passa momento in cui non sia afferrato da queste pazze passioni, che agitano il mio povero cuore" [*Diario* 193].

Quando santa Margherita Maria disse a Claudio che nostro Signore le aveva fatto intendere che l'anima di Claudio gli era molto cara e che ne avrebbe avuto una cura tutta particolare, Claudio le rispose: "Può il Signore amare una persona tanto vanitosa quanto sono io? Un individuo che cerca solo di essere stimato e di piacere agli altri ed è pieno di rispetto umano?" "Padre mio, replicò la suora, ma in Lei non c'è niente di tutto questo (tout cela n'habite point en vous - non risiede, non abita in Lei)" [*Diario* 172].

Quale rimedio si può trovare per questa dolorosa forma di schiavitù? Un cuore libero è l'unico rimedio! Scrive il Santo nel suo Diario:

"A me, nelle aridità e nelle stesse tentazioni, dà tanta sicurezza e consolazione pensare che posseggo un cuore libero da tutto; che soltanto con questa libertà di cuore sono in grado di meritare o demeritare; che piaccio o dispiaccio a Dio soltanto per le cose che dipendono dalla mia volontà, perciò non dai gusti sensibili e dai pensieri inopportuni che mi si presentano contro il mio volere" [*Diario* 18].

Ma è difficile imparare nella pratica e non soltanto a livello teorico, la distinzione tra sentire e acconsentire, tra accet-

tazione e approvazione; tra reazione e risposta.²⁰ Siamo responsabili soltanto delle nostre risposte. Questo è difficile da imparare particolarmente riguardo alla santa virtù, la carità. Verso la fine della vita, san Claudio poteva scrivere a una religiosa:

“Per quanto riguarda le emozioni e i risentimenti di cui Lei si lamenta, non ho nient’altro da dirLe, se non che ogni cosa dentro di Lei che non è libera non viene ascritta o imputata a Lei; e che una grande carità può sussistere accanto a grandissimi moti non deliberati di odio e di vendetta. Basta che, nonostante tutto ciò, Lei non si stanchi di pregare per le persone, verso le quali prova avversione; che, negli incontri Lei parli e agisca esteriormente come se li amasse, e che desideri di avere nel fondo dell’anima, tutto ciò che Dio desidera che coloro che l’amano vi abbiano effettivamente.”²¹

Per incoraggiare altre persone che si sentivano tormentate san Claudio scrive:

“Guardatevi dal perdere la pazienza e dal rifiutarvi alla fatica; verrà un giorno che loderete Dio di avervi molto provata. Ricordatevi che il vostro cuore non ha parte alcuna di quel che vi inquieta, e che esso rimane in mezzo a tanti attacchi così puro, come se non aveste nemici.”²²

“Sebbene qualcuno non progredisce nella distruzione delle sue passioni, non manca di progredire nell’amore di Dio quando combatte contro i suoi difetti. Tocca a Dio distruggere le nostre passioni. Lui lo farà quando Gli piacerà. Ma tocca a me frenarle

²⁰ Aveva già notato: “Non bisogna, secondo me, giudicare con il sentimento, perché, in via ordinaria, non sentire il piacere inerente a simili fatti è tanto impossibile quanto non avvertire il fuoco accostato alla carne” [*Diario* 27]. È difficile applicare a se stesso ciò che qualcuno sa bene al livello teorico!

²¹ Cfr. n. 19.

²² Lettera 133, *Oeuvres* VI, 661.

e impedire che scoppiano lasciandomi trascinare al male verso il quale cercano di portarmi”²³

Riguardo alla preghiera, un giorno san Claudio aveva sentito Dio chiedergli: “Perché ti annoi tanto di stare con il tuo Dio?” [*Diario* 126]. Ecco il consiglio che dava solitamente, tratto dalla sua esperienza personale: non basta pregare soltanto perché esiste un obbligo a farlo; il nostro desiderio di pregare deve veramente diventare una volontà di avvicinarsi da Dio. Ma questo stesso desiderio è un dono. Dobbiamo pregare lo Spirito Santo di comunicarci il dono della preghiera solida e semplice. San Claudio sottolineava l’importanza di soffermarsi proprio là dove l’affettività trovava frutto e consigliava l’indipendenza dai libri di cui molti si servivano. Scriveva così a una religiosa:

“In linea generale, ogni soggetto in cui troverà gusto e profitto, è quello al quale farà inoltre bene a attenersi. Si può cambiare ogni giorno e anche diverse volte durante la stessa meditazione; si può anche rimanere sullo stesso soggetto per tutta la vita.”²⁴

c. Il futuro:

Ciò che preoccupava per l’avvenire coloro che erano intenti a progredire nella vita spirituale era proprio il desiderio

²³ “Quoiqu’on n’avance pas à détruire ses passions, on ne laisse pas d’avancer dans l’amour de Dieu en les combattant. C’est à Dieu à détruire nos passions, il le fera quand il lui plaira; mais c’est à moi à les réprimer et à les empêcher d’éclater et de m’entraîner au mal, où elles tâchent de me porter” [Lettera 75, *Oeuvres* VI, 488].

²⁴ “En général, tout sujet qui vous plaira et où vous trouverez du goût et du profit, c’est celui auquel vous ferez très bien de vous tenir. On peut changer tous les jours, et même souvent dans une même méditation; et aussi l’on peut se tenir au même toute la vie” [Lettera 115; VI, 603; Cfr. Lettera 120; VI, 621; Lettera 122; VI, 627; Lettera 126; VI, 638.] Lettera 71; VI, 472; Lettera 74; VI, 483-484.

di avanzare; spesso questo diventava un desiderio disordinato.

“Mi sono accorto che, nella direzione delle anime e nella propria condotta, bisogna andare avanti con grande circospezione, con profonda umiltà e diffidenza verso noi stessi. E infine mi sono fortemente convinto che bisogna tenersi ben lontani dall'eccessivo ardore di fare grandi progressi. Questo sentimento di amor proprio può far caderci in grossi abbagli e coinvolgerci in imprese molto avventate... La pace si trova soltanto nel dimenticare completamente se stessi. Bisogna decidersi una volta per sempre: se vogliamo cercare soltanto la gloria di Dio, è indispensabile mettere da parte perfino i nostri interessi spirituali” [*Diario* 190-191].

Seguendo la spiritualità del suo fondatore sant'Ignazio di Loyola, san Claudio sottolineava specificamente la rinuncia alla propria volontà.²⁵ Consigliava di praticare la semplicità e l'umiltà attraverso l'obbedienza e l'abbandono alla divina Provvidenza, perché “non abbiamo né la luce né la forza sufficiente per rompere tutti i piccoli legami impercettibili.”²⁶ Perciò l'obbedienza dev'essere la regola suprema!²⁷

“Un'anima che non è docile in tutto come un fanciullo, è esposta a tutti gli artifizii del demonio, il quale non ha potuto mai

²⁵ “Ce n'est ni la retraite ni les longs entretiens avec Dieu qui font les saints, c'est le sacrifice de notre propre volonté, dans les choses même les plus saintes, et une attache inséparable à la volonté de Dieu” [Lettera 104, *Oeuvres* VI, 569].

²⁶ Lettera 89, *Oeuvres* VI, 406-407.

²⁷ Gesù stesso rivelò a Margherita Maria: “Io conformerò le mie grazie allo spirito della tua Regola, alla volontà delle tue Superiore e alla tua debolezza; di modo che tu dovrai sempre sospettare di quanto ti ritrarrà dall'esatta osservanza della tua Regola che Io voglio preferita a tutto. Più ancora: sono ben contento che tu anteponga il volere delle tue Superiore al mio, quando ti proibiranno di fare ciò che Io avessi ordinato” [*Autobiografia* 43].

ingannare né mai ingannerà un'anima veramente obbediente. In quanto a me, carissima Sorella, faccio sì gran caso di questa virtù che le altre mi sembrano niente, se questa non le guida. Riconosco pure che l'attrattiva, ch'io ebbi a praticarla, ha fatto tutta la felicità della mia vita e ad essa devo tutte le grazie che ho sempre ricevuto da Dio; e preferirei piuttosto rinunciare ad ogni sorta di mortificazione, di preghiera, di buone opere, che scostarmi in un sol punto non dico già dagli ordini, ma anche dai desideri di quelli che mi governano, per poco ch'io possa intravedere questa volontà.”²⁸

CONCLUSIONE

San Claudio era un ottimo direttore spirituale: cioè sempre dirigeva le persone allo Spirito. Stimava molto l'impegno affidato a lui da Dio: essere uno strumento congiunto a Dio;

²⁸ Lettera 105, *Oeuvres* VI, 572-574. “Non, ma Soeur, il n'y a point de véritable vertu sans la simplicité et l'humilité” [Lettera 104, *Oeuvres* VI, 570] “Prego Dio e gli chiedo che vi faccia la grazia di osservare i vostri voti e le vostre Regole, come desiderereste averlo fatto nell'ora della vostra morte ... Sarete contenta ch'io vi animi alla perfetta osservanza delle vostre Regole; è questa in verità una sorgente di benedizione. In quanto a me vi confesso che le mie sono tutto il mio tesoro e che vi trovo rinchiuso tanto bene da sembrarmi che, quando anche fossi tutto solo in un'isola in capo al mondo, tutto sopporterei, né desidererei altro soccorso, purché Dio mi facesse la grazia di ben osservarle. Oh sante Regole! Benedetta l'anima, che ha saputo mettermi nel suo cuore e conoscere quanto siete vantaggiose!” [Lettere 106 e 107; VI, 577, 578]. Ma c'è forse il pericolo di rilassamento, di negligenza? La fiducia predicata da san Claudio in nessun modo potrebbe provocare o giustificare qualche negligenza: “Les directeurs verront que, si l'on doit ménager quelquefois la ferveur dans des tempéraments faibles et délicats par rapport aux macérations du corps, on ne doit jamais permettre nul partage dans les sentiments du coeur que Dieu demande et qu'il mérite tout entier” [Préface de 1715, citato da Guittou, *op.cit.*, p. 500].

ma mai dimenticò che soltanto Dio, l'agente principale, poteva santificare e salvare. Perciò guidava e dirigeva ogni anima a Dio. La sua meta era di aiutare ogni persona a mantenere un cuore veramente libero da ogni legame, eccetto il legame che vincola a Dio. Cercava di eliminare qualsiasi preoccupazione che distruggeva la pace, qualsiasi ansia radicata nel passato, il presente o l'avvenire. Basta la misericordia infinita e la Provvidenza amorosa. L'essenza della vita è amare e servire Dio senza riserve.²⁹ Scrisse a Maria de Lyonne: "Sia contenta, mia cara figlia, e non si spaventi di nulla: Gesù Cristo sarà la sua forza e il suo consolatore."³⁰

Terminiamo con le parole iniziali di una lettera di san Claudio: "Che nostro Signore Gesù Cristo sia tutta la nostra forza e tutta la nostra gioia!"³¹

²⁹ Una riflessione che lo ha profondamente commosso: Dio è come una roccia sul bordo di un fiume, ferma e immobile che vede passare tutti gli uomini. "Quelli che pongono il loro cuore nelle cose del mondo, mi sembrano uomini trascinati dalla corrente: gli uni si aggrappano a una tavola; gli altri a un tronco d'albero; altri ancora a un ammasso di schiuma che scambiano per qualcosa di solido. Ma il torrente travolge ogni cosa. Gli amici muoiono, la salute si logora, la vita passa e arriviamo all'eternità come trasportati da fragili sostegni in un mare aperto, dove non si può evitare di entrare e perdersi. Allora soltanto ci rendiamo conto dell'imprudenza di non esserci afferrati alla Roccia, cioè all'Eterno" [*Diario* 167]. "Confido soltanto in Te e ripeterò ancora una volta: tutto posso e, voglio aggiungere, oso tutto, in Colui che mi dà forza" [*Fil* 4,13; *Diario* 144].

³⁰ "Soyez contente, ma chère fille, et ne vous épouvantez de rien: Jésus Christ sera votre force et votre consolateur" [Lettera 54; VI 428].

³¹ "Notre-Seigneur Jésus-Christ soit toute notre force et toute notre joie!" [Lettera 44, *Oeuvres* VI, 395].

MONIQUE LUIRARD

SPIRITUALITÀ IGNAZIANA E SACRO CUORE: RICERCHE A PARTIRE DAGLI SCRITTI DI SAN CLAUDIO LA COLOMBIÈRE E DEL SUO APOSTOLATO.

Che Claudio La Colombière abbia finito per essere confuso con Paray-le-Monial, cioè con una delle missioni di cui era stato incaricato, è innegabile. Egli ha avuto il pesante incarico di esaminare le rivelazioni di carattere privato, la cui progressiva divulgazione avvelenava le relazioni all'interno di un monastero, rischiando inoltre di provocare contraccolpi all'esterno. Ma il suo apostolato non è definito esclusivamente da Paray dove è vissuto solo pochi anni, come pure non appare incentrato sul culto del Sacro Cuore. È vero che la sua morte prematura non gli ha permesso di svolgere il ruolo che sembrava essergli riservato a questo riguardo.

Esaminando da vicino il suo itinerario apostolico¹, si constata che Claudio La Colombière si è dedicato alle attività abituali di ogni gesuita del suo tempo. Ha insegnato, ha predicato ed è stato direttore spirituale. È stato dunque impiegato in quei ministeri in cui la Compagnia di Gesù aveva fin dai primi tempi deciso di investire le sue forze: l'educazione della gioventù, l'insegnamento delle verità della fede e la tra-

¹ Gli elementi essenziali della biografia di Claudio La Colombière sono da ricercare nell'opera di Georges Guïton: *Le bienheureux Claude La Colombière, son milieu et son temps (1641-1682)*, Lione 1943, 719 pp.

smissione degli esercizi spirituali². In questo modo ha frequentato ambienti sociali vari, sebbene omogenei, ma progressivamente sempre più ampi a mano a mano che i suoi incarichi si diversificavano e che i suoi luoghi d'inserimento raggiungevano maggiore notorietà. Considerati in termini spaziali, i territori apostolici di Claudio La Colombière sono poco numerosi. Egli ha vissuto ad Avignone, a Lione, a Parigi, a Paray-le-Monial e a Londra. Dovunque i suoi soggiorni sono stati brevi. Ma la sua vita religiosa si è sempre svolta alle "frontiere della cattolicità"³, in luoghi contestati tra Chiese concorrenti e dottrine divergenti, dove i cattolici avevano l'impressione di essere assediati da avversari inquietanti, e dove erano suscettibili di vivere una reale persecuzione, come nel caso di Londra.

Era un giovane religioso colui che viene mandato a Paray-le-Monial, dopo un terzo anno abbreviato, ma un giovane religioso già dotato di una buona esperienza sociale perché, grazie al precettorato dei figli di Colbert, ha avuto la possibilità di avvicinare gli ambienti di corte e di governo, dandovi prova delle sue qualità intellettuali e della sua cultura. Nominato superiore della piccola comunità di Paray, è incaricato di trattare il caso spirituale interessante e imbarazzante al contempo, che è rappresentato allora da suor Margherita Maria Alacoque⁴. Bisogna tuttavia ricordare che il

² Vedi J.-C. Dhôtel, *Les jésuites de France, Chemins actuels d'une tradition sans rivage*, Parigi, DDB, 1987, pp. 21-29.

³ Questa nozione di frontiera della cattolicità era stata messa in luce da Pierre Chauvu in *Jansénisme et frontière de catholicité (XVII^e - XVIII^e s.)*. A propos du jansénisme lorrain, in *Revue historique*, janvier-mars 1962, pp. 361-376. Vedi M. Luirard, "Claude La Colombière: un apostolat aux frontières de la catholicité", in *Claude La Colombière, Médiasèvres*, 1993, pp. 41-56.

⁴ Secondo una testimonianza proveniente della comunità gesuita di Paray, sarebbe stato chiamato in quella città "in favore di un'anima eletta

soggiorno di Claudio La Colombière a Paray è breve e che abbraccia molte altre attività oltre quella di confessore straordinario del convento della Visitazione. A Paray, egli si occupa di migliorare la qualità dell'insegnamento impartito dal collegio⁵. Prende parte ad una missione interna sulle terre dell'abbazia benedettina della Bénissons-Dieu⁶. Fonda una pia società, la Congregazione di Nostra Signora, sul tipo di quelle che i Gesuiti avevano organizzato già da un secolo per riunire i loro alunni o i loro ex-alunni con lo scopo di dar loro i mezzi di perseverare. Questo strumento apostolico aveva permesso loro di creare dei ponti "tra i collegi e le città", secondo una felice formula di p. Francesco de Dainville⁷. Claudio La Colombière svolge dunque un ruolo religioso e sociale importante nella città di Paray, in un momento in cui i notabili protestanti cominciano ad abiurare. Precedentemente i Gesuiti avevano dovuto accontentarsi di organizzare gli ambienti popolari di operai e di artigiani. Ormai hanno la possibilità di interessarsi ai notabili. La Congregazione di Nostra Signora è loro destinata e cercherà di mantenerli nel fervore, pur essendo allo stesso tempo uno strumento apostolico attraente sia per i cattolici che per i membri della religione che si dichiarava Riformata o per i nuovi convertiti.

che aveva bisogno della sua guida", *Mémoires des Contemporaines*, N° 154 in *Vie et Oeuvres de sainte Marguerite-Marie*, ed. Saint Paul, 1990, vol. I, p. 239.

⁵ G. Guitton, *op. cit.*, p. 224. Introduce l'insegnamento della retorica. Sviluppato il collegio, in quella città bi-confessionale, significa fare opera di controriforma.

⁶ *Oeuvres* di La Colombière, ed. Charrier, vol. IV, pp. 468-470: orazione funebre per la madre badessa Françoise de Nérestang.

⁷ *L'éducation des Jésuites (XVI^e - XVIII^e s.)*, Parigi, ed. de Minuit, 1978.

Quando Claudio La Colombière parte da Paray per Londra, nell'autunno del 1676, egli ha autenticato l'esperienza spirituale di Margherita Maria Alacoque e ha ricevuto, come emerge dalle sue note del Ritiro di gennaio 1677, la richiesta di diffondere la devozione al Cuore di Cristo. Ci sembra interessante cercare di verificare se questa devozione, di cui egli è uno degli iniziatori, si articoli al suo apostolato e alle sue caratteristiche ignaziane specifiche e se gli conferisca una colorazione particolare.

Ciò che colpisce subito è che la devozione in onore del Sacro Cuore impegna a poche pratiche. In realtà, nella sua corrispondenza, La Colombière ne suggerisce una sola consistente nell'offrire una comunione straordinaria l'indomani dell'ottava del Corpus Domini per "riparare le irrivenenze commesse verso Gesù Cristo durante tutto il tempo dell'ottava in cui sarà stato esposto sugli altari di tutto il mondo cristiano"⁸.

Possediamo poche informazioni sui mezzi ai quali il Santo ricorse a partire dal 1676 per diffondere la devozione al Sacro Cuore, dato che non ne sono rimaste tracce scritte. Tuttavia alcune testimonianze sono state conservate. Quella di un francescano inglese, il quale andò a trovarlo al palazzo di Saint James, rivela che nel suo oratorio vi era un altare in onore del Sacro Cuore. Quella di p. de Galliffet attesta che La Colombière cercò di spingervi gli scolastici di Lione, di cui dal 1680, gli era stata affidata la direzione spirituale. Attraverso la sua corrispondenza, lo si vede in quello stesso periodo interessare ad essa religiose di diversi conventi della Visitazione. Tuttavia, è piuttosto con altri mezzi che egli

⁸ *Lettres*, ed. Bied-Charreton, Parigi, DDB, 1992, p. 140. A sua sorella Marguerite-Elisabeth, religiosa della Visitazione.

cercò di compiere la missione che gli era stata affidata, e in particolare attraverso il ministero della parola, al quale darà dunque una particolare colorazione.

Sono i suoi doni di predicatore come pure le sue competenze teologiche che egli mette a servizio del suo apostolato. Ma questo ministero della parola si diversifica, comprendendo tanto la predicazione che la direzione spirituale. La devozione al Sacro Cuore non influirà, propriamente parlando, sugli strumenti apostolici da lui messi in opera, ma ne trasformerà in certo qual modo il senso e lo spirito.

La lettura dei sermoni e delle lettere di direzione di Claudio La Colombière mostra che il loro autore ha una visione del mondo e in particolare della vita di società che i suoi biografi hanno potuto qualificare di pessimista⁹. I suoi sermoni rientrano perfettamente nella serie di opere sacre che possono illustrare quanto quel periodo sia sensibile alla paura di fronte al giudizio di Dio, del mondo e del corpo, come è stato mostrato da Jean Delumeau¹⁰. Tuttavia La Colombière manifesta una vera originalità, mettendo l'accento sui peccati che nascono dalla vita mondana. Cita poco spesso l'adulterio e i peccati che riguardano la vita sessuale e spesso il gioco, l'intemperanza, l'ozio e la maldicenza. Soprattutto la lettura del suo *Diario spirituale* e delle sue lettere di direzione mette in evidenza la sua sensibilità per il lato serio della vita cristiana. A Londra egli stesso ha vissuto una vita austera che non rimase senza conseguenze per la sua salute. Ai suoi ascoltatori suggerisce, talvolta con forza, un certo ritiro dal

⁹ G. Guittou, *op. cit.*, pp. 393-432. A. Ravier, in Claude La Colombière, *Ecrits spirituels*, p. 270).

¹⁰ J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e - XVIII^e s.)*, Parigi, Fayard, 1983, pp. 536-547.

mondo, e fa dei piaceri della vita sociale una descrizione estremamente severa. A coloro che dirige e che sono rimasti nel mondo raccomanda, con discrezione è vero e secondo le loro necessità, un'ascesi che passa attraverso la padronanza del corpo, la mortificazione dei sensi, traducendosi anche nella modificazione delle abitudini in materia di abbigliamento, di divertimenti e, in generale, di occupazioni.

Già segnato dal pensiero di san Francesco di Sales, durante il mese ignaziano del 1674 Claudio La Colombière ha riscoperto a poco a poco l'amore di Dio, di cui il Cuore di Cristo può apparire allo stesso tempo come un simbolo e una manifestazione. Egli vi giunge, riconoscendo la misericordia di cui Dio ha dato prova a suo riguardo, ciò che lo spinge alla fiducia. Egli non si stancherà mai di far trovare o ritrovare ad altri questi elementi fondamentali della vita spirituale.

In occasione del mese di Esercizi, La Colombière aveva preso la risoluzione di accettare di lasciarsi trasformare in profondità, fino a trascrivere così la sua preghiera: "Voglio farmi santo tra te e me"¹¹. La sua corrispondenza lo mostra attento a braccare la tiepidezza. Egli si sforza, per quanto lo concerne, e augura agli altri "di essere completamente di Dio": un'espressione estremamente frequente nei suoi scritti.

L'attrattiva che aveva per l'amicizia, la traspone nella vita spirituale. A proposito del desiderio di vana gloria, scrive nel 1674: "È una tentazione che si può vincere, mi sembra, pensando che Dio esige questo da noi solo per amicizia; applichamoci a tale esercizio, come un buon amico si applica in ogni incontro a piacere al suo amico, (...) senza che vi sia bisogno per questo di costringersi, conservando una certa libertà di spirito in mezzo alle occupazioni più assidue e più

¹¹ *Ecrits spirituels*, R. 59, p. 118.

minute, libertà che è uno dei segni più sensibili del vero amore. Si fa con piacere ciò che si crede debba essere gradito alla persona che si ama molto"¹².

È veramente una spiritualità dell'amore a sottendere la vita spirituale e l'apostolato di Claudio La Colombière. La fedeltà che cercava di tradurre con il voto di obbedienza alle Regole era una risposta d'amore a un amore e a una persona dalla quale si sapeva amato: "Sii dunque, amabile Gesù, il mio padre, il mio amico, il mio maestro, il mio tutto, visto che ti degni di essere contento del mio cuore: e non sarebbe esso stesso irragionevole, se non fosse contento del tuo?"¹³. Prima delle rivelazioni di Paray, come mostrano le sue note di ritiro, il "cuore" interviene continuamente nella sua vita spirituale, conducendolo sempre di più a "non cercare che Dio in Dio stesso"¹⁴. Fin da Lione, aveva coscienza che Dio lo trattava da amico. Del resto, proprio l'arrivo di un "amico più caro" era stato annunciato a Margherita Maria Alacoque, secondo quanto ella rivelò nel 1689¹⁵. P. La Colombière ha cercato di suscitare negli altri questa stessa spiritualità dell'"amicizia", persuaso che l'esperienza dell'amore provato non potesse mancare di suscitare una risposta di pari natura, qualunque fosse l'ambiente di vita nel quale si era impegnati.

Questo programma spirituale trova la massima fioritura in una devozione al Santissimo Sacramento che non era molto in auge in Gran Bretagna e di cui i giansenisti accentuavano le esigenze al punto di allontanarne i fedeli: "Vi ingannate, chiunque voi siate, voi che ci predicate soltanto il rispetto e

¹² Id., R. 38, pp. 99-100.

¹³ Id., R. 40, p. 101.

¹⁴ Id., R. 17, p. 91.

¹⁵ *Vie et Oeuvres de sainte Marguerite-Marie*, 1991, vol. II, p. 452.

la riverenza per questo pane quotidiano (...). Certo il vostro linguaggio non si accorda con il linguaggio di Gesù Cristo"¹⁶. I tre sermoni sull'eucarestia conservati insistono uno, sull'amore che Cristo rivela in questo sacramento, gli altri due, sulle disposizioni pratiche per avvicinarsi ad esso, cioè, sulle disposizioni richieste sia per la comunione pasquale che per le comunioni frequenti. Claudio La Colombière spinge alla comunione più che all'adorazione dell'eucarestia¹⁷. Egli mostra come la comunione comporti un cambiamento di vita e come la sua frequenza possa essere ipotizzata, anzi essere proposta a chi ha già concepito un vero desiderio di vivere da cristiano. Così facendo, si oppone alle pratiche gianseniste in materia. Egli stesso racconta quanto abbia dovuto lottare con una delle sue penitenti, contro il "falso rispetto che le avevano inculcato per il corpo di Gesù Cristo, e che suscitava in lei una tale reazione di fuga dalla comunione da diventare la sola cosa di cui (aveva timore) in una vita devota"¹⁸.

L'unica pratica in onore del Sacro Cuore cui il Santo faccia riferimento nella sua corrispondenza è legata, come si è visto, all'eucarestia, sotto il duplice aspetto della comunione e dell'adorazione del Santissimo Sacramento; la seconda dovendo compensare le negligenze della prima. In entrambi i casi, in questo faccia a faccia, si tratta, in rapporto all'amore manife-

¹⁶ *Sermons*, ed. Charrier, vol. II., *Pour le jour du Corps de Dieu*, p. 8.

¹⁷ Id. "È vero che per te vengono eretti troni nelle nostre chiese e che alla luce di mille fiaccole si fa brillare intorno a te tutto ciò che di prezioso esiste nella natura. Ma tutto questo appartiene all'invenzione degli uomini; è la loro voce e non la tua, che tutto questo apparato mi fa udire. Sono uomini ad averti innalzato sugli altari; ma sei tu stesso ad aver accettato di nasconderti sotto un poco di pane. Questo pane starebbe meglio ancora su una tavola che su un trono, e nello stomaco dei cristiani, piuttosto che esposto soltanto alle loro adorazioni".

¹⁸ *Lettres*, ed. Bied-Charreton, p. 103. A Madre de Saumaise, 3 maggio 1678.

stato dall'eucarestia, di prendere coscienza del fatto che questo sentimento di Cristo non è contraccambiato, perché la relazione che egli auspica tra sé e gli uomini non si stabilisce. È questo il pensiero sviluppato nell'*Atto di offerta*: "Questo Cuore è tuttora, nella massima misura possibile, con gli stessi sentimenti e, soprattutto, sempre infiammato d'amore per gli uomini, sempre aperto per effondere su di loro ogni sorta di grazie e di benedizioni, sempre sensibile ai nostri mali, sempre spinto dal desiderio di farci partecipi dei suoi tesori e di dare se stesso a noi, sempre disposto a riceverci e a servirci di rifugio, di dimora, di paradiso sin da questa vita. In cambio di tutto questo, egli non trova nel cuore degli uomini che durezza, dimenticanza, disprezzo, ingratitudine: ama e non è amato, e il suo amore non è nemmeno conosciuto, perché non ci si degna di ricevere i doni per mezzo dei quali vorrebbe dimostrarlo, né ascoltare le tenere e segrete dichiarazioni che vorrebbe farne al nostro cuore"¹⁹.

Attraverso la predicazione, egli tentò con discrezione, come provano le *Méditations sur la Passion*, di abituare i suoi ascoltatori ad "entrare nel Cuore del Figlio di Dio", al fine di vederne i sentimenti e le disposizioni per poi riflettere su se stessi e ispirarsene nella vita quotidiana: "Per imparare questa lezione, che il cuore di Gesù Cristo sia la nostra scuola. Stabiliamo in esso il nostro soggiorno durante questa quaresima. Studiamone le disposizioni e cerchiamo di conformarvi le nostre"²⁰. Grazie alla direzione spirituale, egli doveva aver suggerito le stesse pratiche e gli stessi atteggiamenti a "molte persone in Inghilterra"²¹, e forse in Francia. La documentazione attuale non permette di spingersi oltre.

¹⁹ *Ecrits spirituels*, p. 173.

²⁰ Id., pp. 203-205.

²¹ Id., *Retraite de 1677*, R. 134, p. 165.

Si può tuttavia notare il posto occupato dall'eucarestia durante il mese di Esercizi del 1674. Il suo modo di considerarlo non è conforme all'esperienza spirituale fatta dal Fondatore a Manresa e descritta nella *Autobiografia*. Mentre sant'Ignazio si riferisce all'umanità di Cristo nei momenti difficili del suo cammino, è dall'eucarestia che Claudio La Colombière aspetta soccorso. Inoltre, durante la prima settimana degli Esercizi, la consolazione maggiore da lui provata è legata all'eucarestia. Secondo lui, essa è per Dio l'occasione di testimoniare il suo amore per gli uomini, e in primo luogo per lui. Essa gli rivela la perennità della bontà di Dio per l'uomo, essendo il mezzo inventato da Cristo per tradurre l'amore di Dio nella durata, "da un giorno all'altro" e "tutti i giorni". Essa rimanda ad una presenza - quella di Cristo - che agisce nel concreto della sua vita: "Dirò la messa tutti i giorni... Gesù Cristo non mancherà di rimproverarmi la mia rilasceatezza; mi darà ogni giorno nuovi consigli, nuove forze: mi istruirà, mi consolerà, mi incoraggerà o mi otterrà con il suo sacrificio tutte le grazie"²². L'eucarestia lo fa entrare "nei pensieri che Gesù Cristo può avere su di lui, ma anche in quelli che ha per lui, cioè la disposizione del suo cuore, i suoi desideri, i suoi progetti ecc...". In definitiva, l'eucarestia lo pone in una nuova prospettiva apostolica, nella misura in cui lo conduce - lui che ha la vocazione di seguire il Cristo - a considerarne i pensieri, ad associarsi alla sua opera, ai mezzi che sono i suoi. Ma è in una relazione personale che questa missione è stata ricevuta.

Claudio La Colombière è figura tipica di una tradizione che, nel XVII secolo, fonde, nella Compagnia di Gesù, cura pastorale e esigenze spirituali, producendo "uomini veramente apostolici che cerchino soltanto Dio e la salvezza del-

²² *Ecrits spirituels*, p. 193.

le anime (...), che abbiano cuori che appartengono a Dio e pieni di Dio"²³.

Nella sua vita apostolica, Claudio La Colombière ha sperimentato i diversi mezzi legati ad un ministero della parola, esplicita e implicita: esercizi spirituali, opere di carità, catechesi più o meno elaborata, confessione²⁴. Egli ha però messo in opera una pastorale di conversione più che di istruzione. Ha incontrato successi, ma anche il fallimento: il fallimento dell'espulsione dal "paese delle croci"²⁵, che egli qualifica come "esilio"²⁶, il fallimento della malattia che, a meno di quarant'anni, lo rende inabile a servire come poteva immaginare, e che lo costringe al "sacrificio ancora più grande che consiste nell'essere risoluto a non fare nulla, se è la sua volontà, a morire al primo giorno, e a spegnere, con la morte, lo zelo e i grandi desideri che ho di lavorare alla santificazione delle anime, oppure a trascinare in silenzio una vita inferma e precaria, non essendo più altro che un inutile peso in tutte le case dove mi troverò"²⁷.

Nel suo *Diario spirituale*, si legge: "Bisogna essere santi per fare dei santi"²⁸, e nel suo *Atto di offerta* al Sacro Cuore: "Compi in me la tua volontà, Signore. Io mi oppongo ad essa, ne sono cosciente; ma vorrei tanto, mi sembra, non opporvimi. Sta a te far tutto, Cuore divino di Gesù Cristo; tu solo avrai tutta la gloria della mia santificazione, se mi fac-

²³ *Relations des Jésuites de la Nouvelle-France*, citato da J.-C. Dhôtel, *op. cit.*, p. 35.

²⁴ *Lettres*, ed. Bied-Charreton, p. 135. A Madre de Saumaise, 23 marzo 1679.

²⁵ *Id.*, p. 129. Al Provinciale di Lione, p. Louis de Camaret, 16 gennaio 1679.

²⁶ *Id.* p. 134, p. 134, 23 marzo 1679, a madre de Saumaise.

²⁷ *Ecrits spirituels*, R; 113, p. 149.

²⁸ *Id.*, p. 175.

cio santo; ma sarà per te una grande gloria e solo per questo io voglio la perfezione”²⁹. Lo stesso pensiero lo anima quando, da Londra, scrive a Madre de Saumaise: “Ha ragione, Reverenda Madre, di invidiarmi il privilegio che ho di poter incitare gli altri ad amare Dio; ma Lei sa come bisogna che il cuore sia veramente pieno d’amore, perché si possa espandere su coloro ai quali ci si rivolge, e come i peccati dell’uomo siano grandi ostacoli ai disegni di Dio che di lui vuole servirsi (...) Dal momento in cui ci si sente toccati da Dio per lavorare alla santificazione di un’anima, fino a che non la si abbia posta in un certo stato di consistenza, vi sono molte pene da sopportare. È vero anche che ci sono grandi dolcezze, soprattutto nell’osservare le vie della grazia, le sue operazioni, i suoi progressi nei cuori, le bontà di Dio, la sua pazienza, la sua tenerezza, la sua prudenza ammirevole, la sua potenza e cento altre cose che rischiarano l’anima di coloro che vi riflettono e la ricolmano di gioia”³⁰.

Proprio di “dolcezza compassionevole per i peccatori” e non di “forza” egli avrebbe dovuto fare uso prioritario. In questo modo Claudio La Colombière veniva rimandato a Colui che si è detto “mite e umile di cuore”. Ecco perché la sua missione e il suo zelo dovevano consistere nel tradurre l’amore di Dio. Comprendiamo allora in quale misura apostolato e Sacro Cuore siano definitivamente legati nella vita di quest’uomo, che illustrando Mc 3, 14 - “ne istituì Dodici per essere suoi compagni e per inviarli a predicare” - coniuga insieme sequela di Cristo e vita apostolica nello spirito degli *Esercizi spirituali* della seconda settimana, ma che nell’immagine del Cuore di Gesù Cristo inaugura un nuovo modo di tradurre questa finalità, partendo dall’interiorità.

²⁹ *Lettres*, 3 maggio 1678, p. 103

³⁰ *Ecrits spirituels*, p. 157.

RUIZ JURADO S.J.

IL CUORE DI CRISTO E S. FRANCESCO BORGIA

Introduzione

Del fatto che il terzo Superiore Generale della Compagnia di Gesù sia stato un grande uomo spirituale danno testimonianza non solo la sua santità ufficialmente riconosciuta dalla Chiesa, ma anche la sua storia e le sue opere scritte, - il che risulta particolarmente chiaro dopo i lavori di p. Suau, in Francia e di C. de Dalmases in Spagna¹; - ne danno anche testimonianza la tradizione di storiografi, documenti dei Generali e delle Congregazioni Generali della Compagnia, nei quali lo si cita, assieme a sant’Ignazio, come un’autorità nel comportamento spirituale della Compagnia².

¹ P. SUAU, *Histoire de saint François de Borgia*, Paris 1910; C. de DALMASES, in *Manresa* 34 (1962) 99-119; *San Francisco de Borja. Tratados espirituales* (Juan Flors, Barcelona 1964) e *El Padre Francisco de Borja* (BAC popular, Madrid 1983). Le sue opere continuano ad essere pubblicate, e qualcuna proprio per la prima volta nel nostro tempo, a causa del loro intrinseco e attuale valore spirituale; cfr. *Dictionnaire de spiritualité* 5, coll. 1019-1032; F. CERVOS, *El evangelio meditado* (Madrid 1912); J.M. MARCH, *Meditaciones sobre los evangelios de las fiestas de los santos* (Barcelona 1925); M. RUIZ JURADO, *Los fundamentos evangélicos de la Compañía de Jesús, in Spiritualità ignaziana* (Roma 1973 - Quaderni CIS, VII) pp. 21-76.

² “Instructio XVII. Pro scholasticis”, in *Ordinationes PP. Generalium et Instructiones...*, Avignone 1838, VII, pp. 325-326; M. VITELLESCHI, “De Oratione”, nn. 4-5; P. BECK, “De Societatis incolumitate et progressu” e F.X. WERNZ, “De regula tactus”, in *Epistolae selectae PP. Generalium S.I.*, Romae 1911, pp. 137, 177. Cfr. M. RUIZ JURADO, *La*

Purtroppo, negli ultimi tempi, i pregiudizi accumulati dalla biografia di O. Karrer³ sono stati pubblicizzati più degli autentici dati storici e dei più seri studi svolti in diversi paesi nel corso di questo secolo⁴. Uno studio spirituale di insieme sulla figura del Santo si potrà avere fra poco, con l'introduzione all'edizione critica del suo *Diario espiritual*, in preparazione nella nuova collana "Manresa", diretta da p. Ignazio Iglesias.

Il presente lavoro rientra in un ambito storico-spirituale e si occupa di un aspetto specifico della spiritualità personale di san Francesco Borgia: la sua esperienza spirituale della relazione con il Cuore di Cristo.

Le prime testimonianze

Nelle pochissime opere spirituali del Santo, che verosimilmente possono essere considerate anteriori alla pratica per-

espiritualidad de la Compania de Jesus en sus Congregaciones Generales, AHSI 45 (1976)233-290; e *L'impact ignatien sur l'âme de saint François de Borgia*, in *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* 15 (1991) 49-69.

³ *Der heilige Franz von Borgia*, Friburgo 1921; cfr. *La civiltà cattolica* 1911/3, 702ss.

⁴ A. ASTRAIN, *Historia de la Compania de Jesus en la Asistencia de Espana*, vol. II: *Lainez-Borgia (1556-1572)*, (Madrid 1905); MHSI, *Sanctus Franciscus Borgia* 5 voll. (Madrid 1894-1911); F. ZUBILLAGA, *Instruccion de san Francisco de Borja al primer provincial de Nueva Espana*, in *Studia missionalia* 3 (1947) 155-206; F. RODRIGUEZ-MOLERO, *Dos santos, Avila y Borja, en Granada*, in *Manresa* 42 (1970) 253-278; J. PASTOR, *Borja, espiritu universal* (Mensajero, Bilbao 1970); M. RUIZ JURADO, *El impacto ignaciano en el alma de san Francisco de Borja*, in *Manresa* 46 (1974) 105-122; J.M. GARCIA-LOMAS, "Con temor y amor". *La fisionomia espiritual de san Francisco de Borja* (CIS, Roma 1979) e altri.

sonale del "mese di Esercizi", non troviamo una speciale penetrazione nel Cuore di Cristo. Ma, a proposito del modo di meditare il santo rosario, appare un precedente interessante. Si presenta infatti una dialettica specifica, che più tardi si afferrerà nella considerazione del mistero della crocifissione e morte di Gesù Cristo e gli aprirà completamente le porte del Cuore di Cristo. Borgia consiglia:

"1° Ringraziarlo per una grazia così grande, quale è stato il morire in tal modo per me. 2° Adorare quella perseveranza nell'ubbidire al suo Eterno Padre. 3° Piangere la propria scarsa perseveranza nei buoni propositi e chiederla a Nostro Signore per morire per il suo amore"⁵.

Osserviamo prima, uno sguardo verso il Cristo, che comporta gratitudine ed adorazione; e, subito dopo, uno sguardo su se stesso, che provoca il pianto per la propria miseria; infine, la supplica.

La prima allusione esplicita al Cuore di Cristo che troviamo nelle *Opere* spirituali prima citate, edité in ordine cronologico da P. Dalmases nella collana "Espirituales Españoles" (vol. XV), è probabilmente posteriore alla sua esperienza degli *Esercizi Spirituali* di sant'Ignazio. Si presenta così:

In tutto questo giorno ci si dedicherà a pulire la dimora col sangue del Signore, meditando le sette effusioni di sangue e a riflettere su quanto ci manca perché sia ben ornata questa dimora e tutto deve essere chiesto allo stesso Ospite e Signore che deve arrivare, pregandolo di provvedere alla nostra povertà dalla ricca mansione del suo Cuore divino, nel quale entrerà ogni anima per prendere quanto vedesse mancargli e questo chiederà umilmente..."⁶.

⁵ *Tratados* I, p.41.

⁶ *Tratado cuarto: Preparación para la Sagrada Comunión*, in *Tratados espirituales*, ed. cit. p. 112.

È una buona introduzione, in quanto ci permette di constatare un'esortazione all'anima a penetrare nel Cuore di Cristo ("Cuore divino") per avere ciò di cui ha bisogno in se stessa al fine di ospitare decentemente il suo Signore, che essa si prepara a ricevere come Ospite nella comunione. E questo Cuore divino viene presentato come "ricca mansione", ciò che presuppone una esperienza spirituale di ricorso alle ricchezze contenute nel suo interno. E d'altra parte riconosciamo come molto caratteristica del Borgia l'allusione alle sette effusioni del sangue del Signore. Itinerario che possiamo considerare percorso da lui stesso per abituarci a penetrare nelle ricchezze di questa divina mansione del Cuore di Cristo⁷. Sappiamo d'altronde che i primi contatti epistolari del Santo con sant'Ignazio pervenutici si riferiscono alla comunione frequente⁸.

L'esperienza degli *Esercizi*, dal canto suo, deve aver fissato l'attenzione del Borgia in modo particolare sulla croce e sulla ferita del costato⁹.

⁷ Si può pensare alla "devozione del nostro Padre san Francesco di Borgia e come la esercitasse ogni giorno" (Trattato 31). Le sette effusioni di sangue di cui si parla in questo trattato, appaiono come rimedio contro i sette vizi capitali e come mezzo per ottenere i sette doni dello Spirito Santo e le sette virtù principali. Queste sette effusioni sono le seguenti: "Circoncisione, sudore di sangue, le frustate, la corona di spine, le mani, i piedi, la ferita del costato" (*Tratados*, p. 432). Nelle sette meditazioni dedicate alle sette effusioni di sangue del Redentore, dopo la corona di spine, segue lo spargimento di sangue "quando lo spogliarono" per riaprirgli le ferite e provocare l'uscita di sangue togliendogli le vesti incollate alle ferite (6a effusione), e la settima è la crocifissione, nella quale vanno considerati le mani, i piedi e il costato (*Tratados*, pp. 426-430).

⁸ Cfr. MI, *Epp.* 12, 217-219; MHSI, *Borgia* 2,415.

⁹ M. SCADUTO, *L'opera di Francesco Borgia. 1565-1572*, Ed. "La civiltà Cattolica", Roma 1992, pp. 24*-28*.

Dalle piaghe al Cuore

Tale è infatti la via percorsa prima da altri lungo la storia della spiritualità cristiana per penetrare nel Cuore di Cristo: dalle piaghe aperte, in particolare da quella del costato, al Cuore¹⁰.

Qui ci preme mettere in luce l'itinerario esperienziale di san Francesco Borgia. Nei primi scritti spirituali del Santo, prima di praticare gli *Esercizi* ignaziani, non si trova questo penetrare nel Cuore, bensì la dialettica affettiva che si manifesta in modo particolare davanti alla crocifissione: con un ringraziamento a nostro Signore per "così grande mercede, con questa morte per me"; una adorazione profonda alla sua perseveranza nell'ubbidienza al suo Eterno Padre (lo sguardo si posa sull'esempio di Cristo); e un invito a piangere per la propria scarsa perseveranza nei buoni desideri (sguardo su se stesso) e a chiederla a Nostro Signore "allo scopo di morire per amor suo"¹¹.

La sua meditazione sulle parole "Quis es tu et quis sum ego" così si conclude: "Nolo, Domine, sine vulnere vivere, quia te video vulneratum"¹² ("Non voglio Signore vivere senza ferita, vedendoti ferito"). Si tratta della stessa dialettica

¹⁰ Tra gli altri, come santa Ludgarda, santa Gertrude e santa Matilde, san Bernardo con la sua formula "patet arcanum cordis per foramina corporis" (PI 183,1072). Ma specialmente per il Borgia: san Bonaventura, Angela da Foligno, san Bernardino e Enrico Herp. Cfr. A. HAMON, "*Coeur (Sacré)*" in *Dict. de Spirit.* II/1, col. 1026-1029.

¹¹ Cfr. la considerazione proposta nel mistero doloroso della crocifissione, *Tratados* I, p. 41.

¹² L'espressione appartiene allo *Stimulus amoris* (parte I, cap. 2) erroneamente attribuito a san Bonaventura (v. *Opera omnia*, ed. Peltier, vol. XII, p. 636). La ripete il Borgia nella sua *Meditatio... super illa verba: Quis es tu et quis sum ego?*: cfr. MHSI, *S.F. Borgia* 5,732,880.

ca affettiva che si manifesterà e maturerà sempre di più in lui dopo la pratica degli *Esercizi*¹³ fino a farlo entrare, con un'intimità sempre maggiore, nel Cuore di Cristo: dimorare in esso, assimilarne i sentimenti e trasformare i propri in quelli di Cristo; guardare Cristo in croce col suo Cuore aperto, segno dell'amore con cui si offre tutto per lui e vedere se stesso pieno di confusione ai suoi piedi perché praticamente non ha fatto ancora nulla per Lui¹⁴. Infatti cosa significa il nulla che può offrire un uomo squallido e imperfetto, di fronte a quanto offre Gesù nel suo divino Cuore? Negli ultimi anni, quelli del suo *Diario spirituale*, ciò significherà stare ai piedi della croce, penetrando e abitando nel Cuore di Cristo, offrendosi costantemente con Lui e per le sue intenzioni, mentre lavora o riposa, conversa o predica, scrive a tutta la Compagnia, governa o viaggia nell'adempimento delle missioni pontificie. Tale sarà la vita di Francesco Borgia, Generale della Compagnia di Gesù.

Questo sentimento spirituale si riallaccia al tradizionale senso di confusione, proprio della spiritualità di raccoglimento del periodo legato all'influsso del francescanesimo nella spiritualità spagnola del sec. XVI, come appare con forza nei primi tempi della vita spirituale di sant'Ignazio¹⁵. Si arricchirà poi nei due santi gesuiti, di tratti chiaramente

¹³ Fece il mese di *Esercizi* (maggio-giugno 1546) sotto la direzione di P.A. de Oviedo, quasi subito dopo la morte della moglie (marzo 1546) e lì decise di fare voto di entrare in religione, nella Compagnia di Gesù, cfr. M. RUIZ JURADO, *La entrada del duque de Gandía en la Compañía de Jesús*, Manresa 44 (1972) 121-122 e 128-129.

In diverse occasioni ripeterà nel suo *Diario espiritual* (v. MHSI, *Borgia V*, 732, 880 ad es.) l'espressione "Ego sine vulnere!".

¹⁴ Cfr. C. de DALMASES, *El sentimiento de la confusión en san Francisco de Borja* Manresa 34 (1962) 99-118.

¹⁵ Cfr. P. de LETURIA, *Aspetti francescani in sant'Ignazio di Loyola*, in *Estudios Ignacianos II*, 419-423.

apostolici diventando un'esperienza intensa, che segna ormai tutta la vita, agendo come leva di generosità nel colloquio decisivo con il Cristo crocifisso "per Me" che conclude la meditazione dei peccati, e nel sesto punto delle contemplazioni della Passione: "Considerare come soffre tutto questo per i miei peccati, ecc. e cosa ho da fare io e patire per Lui"¹⁶. L'atteggiamento più comune di san Francesco Borgia nel periodo di maturità spirituale durante il suo Generalato, al quale abbiamo fatto riferimento, è testimoniato da un'annotazione del 21 gennaio 1566 nel suo *Diario*: "Stare ai piedi della croce offrendo alla Santissima Trinità la vita per Cristo e per la sua Chiesa"¹⁷.

Il nostro punto di vista trova una conferma quando lo stesso santo Generale, vedendo come viene aperto a Cristo il costato dopo la morte "ut sit copiosa redemptio", fa la riflessione che se lo avessero fatto prima sarebbe morto subito, e ne deduce, come frutto di corrispondenza di amore, "...il desiderare soffrire a lungo e con il cuore vivo aperto, come Cristo, per le sofferenze dei peccatori"¹⁸.

Si potrebbe affermare che nel suo atteggiamento il Borgia riunisse la corrente di spiritualità che deriva dallo *Stimulus amoris*, opera molto letta al tempo di sant'Ignazio nei refettori della Compagnia e stimata dallo stesso sant'Ignazio¹⁹, con quella che procede dagli *Esercizi ignaziani*, potenziandola e indirizzandola più decisamente in senso apostolico. Per

¹⁶ Cfr. *Esercizi*, nn. 53,197.

¹⁷ MHSI, *Sanctus Franciscus Borgia* vol.5, 815.

¹⁸ MHSI, *S.F. Borgia* 5, 835 (26 settembre 1566), cfr. 844.

¹⁹ Ritengo che si tratti dello *Stimulus amoris*, opuscolo attribuito a san Bonaventura, che fu però compilato da Giacomo da Milano: cfr. P. de LETURIA, *Estudios ignacianos II*, 296-297, con nota 125; *Litt. Quadr.* 3,338. In esso c'è un abbondante paragrafo dedicato a "trovare Iddio in tutte le cose".

questo il 6 luglio 1565, poco dopo essere stato eletto Superiore Generale chiederà: “1° Quello che Cristo offriva... 5° Offro me stesso per la Compagnia sangue e vita”²⁰. Il giorno 11 dello stesso mese: “Cominciare a fare gli Esercizi per la mia riforma e quella degli altri”²¹. E più espressamente il 22: “Di quello che sentì Cristo Pastore, predicatore, confessore, sacerdote, ‘quae placita sunt Ei’ (Gv 8,29), pagando a modo mio ecc.”²². E il giorno 27: “Senta io in Cristo quello che Lui sentì per le pecore”²³, ecc.

Il Cuore divino, il suo “modello”

Penetrare, diceva il Santo prima, nella ricca mansione di quel divino Cuore per rifornirsi di quanto gli mancava nella sua illimitata povertà. Questi rifornimenti sono le virtù, i sentimenti che trova nella ricca mansione di quel Cuore. Dei sei trattati spirituali pubblicati dal Borgia nel 1548, il secondo è dedicato a Cristo Gesù, in quanto *Specchio delle opere del cristiano*. In esso si ripercorrono le azioni quotidiane per metterle a confronto con quelle di Cristo (primo esercizio), con i principali eventi che Lui visse (secondo esercizio); si insiste però, in modo particolare (terzo esercizio) sugli atteggiamenti e i sentimenti interiori con cui vanno vissuti questi fatti esterni, secondo il modello che troviamo in Cristo per arrivare alla vetta:

“...ciò che provò il Cuore del Signore quando, mosso dalla sua divina carità, chiese al Padre Eterno questa unione d’anima, di-

cendo: ‘Padre, chiedo per essi che tutti siano uno, così come Tu, Padre, sei in Me e Io in Te, perché essi siano una cosa con noi’”²⁴.

La menzione del “Cuore del Signore” come modello sul quale si deve forgiare l’intimo del cristiano, è esplicita. Più tardi (tra il 1551 e il 1553), dedicherà uno dei suoi trattati più ampi al *Modello dell’anima di Cristo*²⁵, frutto della sua penetrazione nell’intimità di Cristo per scoprirne il mistero. In esso s’incontra con l’anima di Cristo che “aveva tutto il suo essere nel Verbo divino, perché era ipostatizzata in Lui”²⁶. La vede come strumento della divinità, “quando parlava e quando taceva, quando camminava e quando stava fermo,... e anche quando conosceva e amava”²⁷. Sembrandole piccole le sue fatiche e le sue sofferenze davanti al desiderio di piacere in tutto al Padre, “essendo un olocausto perenne molto gradito al suo Creatore”²⁸. “Quanto più si era unita al Verbo eterno, più lo riveriva, per la conoscenza maggiore che di Lui aveva e per la maggior gloria che da Lui riceveva”²⁹. E il Santo si sentiva confuso nel considerare che l’anima di Cristo, “la cui scienza nel Verbo divino era infallibile”, non per questo smise di lavorare per i “reprobi” e fare tutto il possibile per il loro bene, fino a morire per loro”. E diceva: “Prenda io, Signore, esempio da questo per pregare, lavorare e morire per tutti i miei prossimi”³⁰. Va qui ricordato il suo desiderio di provare quello che il Cristo provò per le sue pecore³¹.

²⁴ *Tratados*, p.76.

²⁵ *Tratados*, pp. 226-271.

²⁶ *Ibid.*, p. 232.

²⁷ *Ibid.*, p. 236.

²⁸ *Ibid.* p. 244.

²⁹ *Ibid.*, p. 254.

³⁰ *Tratados*, p. 265.

³¹ Cfr. nota 17.

²⁰ MHSI, *S.F. Borgia* 5,790. Il giorno 5 annotava: “La gratitudine del pastore quando danno dell’erba al suo gregge: sic quando danno al tuo pascolo della dottrina e dei sacramenti”.

²¹ *Id.*

²² *Id.*

²³ *Id.*, p. 791.

Il Cuore di Cristo: dimora

Per il Borgia, entrare nel Cuore di Cristo non deve essere soltanto un atto spirituale esercitato per un determinato tempo, per poi uscirne di nuovo, quanto piuttosto egli desidera fare del Cuore di Cristo la sua dimora. Già negli anni 1551-1552 scriveva per il suo uso personale:

“Considerando Cristo Nostro Signore sulla croce, nella ferita della mano destra, pregherai per il papa e i prelati della Chiesa e per lo stato ecclesiastico; nella sinistra... nella piaga del costato per me stesso, prendendola come rifugio, oratorio, refettorio, dormitorio e continua dimora. Amen. Amen”³².

E nel suo *Trattato spirituale della orazione* (del 1557) si soffermava a esprimere il suo pensiero su questo argomento:

“Considerare come Cristo aprì il suo costato per dimora nostra e perché fosse il nostro nido. E questo nessun uccello, per quanto amasse i suoi piccoli, aveva dato il suo cuore come nido, cosa che ha fatto il nostro Cristo; e così vedere la liberalità dell'apertura del suo costato deve muoverci ad adorarlo ed entrare in esso con umiltà e carità, giacché per questo venne aperto e per questo aiuterà il dolore dell'ingratitude nostra e l'angustia del nostro cuore di fronte a Chi con tanta liberalità ha aperto il suo”³³.

Scrive dunque il 12 maggio 1564: Ho chiesto di dimorare nel Cuore di Gesù, per la conformità”³⁴. E insiste l'anno se-

³² *Tratados*, p. 304.

³³ *Tratados*, pp. 327-328. Nelle meditazioni sulle *Sette effusioni di sangue*, il Borgia termina dicendo: “Chiedigli di darti il suo santo amore e di volerti ricevere in questa dimora e farti entrare per questa porta; la quale deve essere rifugio e quiete del tuo cuore... Con queste sette effusioni si lavano più colpe e potremo dire con Isaia: “Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris”, il che vuol dire: “Con gioia prenderete l'acqua dalle sorgenti del Salvatore”, *Id.* p. 430.

³⁴ Per lui, “conformità” è somiglianza con Cristo, MHSI, *Obras* 5, 743.

guente, l'11 giugno, chiedendo di “gustare quello che fa nel cuore e quanto gli fa fare, per meritare di vivere nel suo Cuore”; e sente la speranza “che avverrà ciò che è gradito per vivere in lui più intimamente”³⁵. Osserviamo inoltre qui che il Borgia allude a una specie di scambio di dimora: Gesù sosta nel cuore del Borgia attuando in lui (“quello che fa nel cuore”) e muovendo la sua attuazione (“fa fare”); e Borgia vuol gustare quella realtà, per meritare “di vivere nel suo Cuore” (Lui in me ed io in Lui: cfr. Gv 6,56).

La considerazione delle piaghe di Cristo non solo ha consentito al Borgia di penetrare nel Cuore del redentore e così trovare la sua dimora, ma lì trova costantemente il centro più efficace della sua motivazione apostolica, della sua preghiera e della sua azione di apostolo. Questa dimora del Cuore di Cristo è per lui quiete all'ansia umana e fonte di sete divina di zelo apostolico, orazione e sacrificio personale per il prossimo. Nel trattato *Dell'immagine di Dio offuscata, che è l'anima del peccatore*, opera della zia, suor Francesca, che il Santo ricopiò nei suoi trattati, c'è un invito a considerare che Gesù volle essere ferito per sanare le nostre piaghe. E ci si ammonisce a non essere duri di cuore, perché smetteremmo di sentirle per sanarle: “Perché è giusto che quando uno ferisce un altro, lo curi a spese proprie”³⁶. E “queste sono (le piaghe) che devi sforzarti di sanare nei membri di Cristo, che sono i tuoi prossimi... Perché gli uomini, non contenti delle piaghe che gli provocarono sulla croce, ora si può dire con il salmo: ‘Super vulnera dolorum meorum addiderunt’. Che questa parola trafigga il tuo cuore... ripetendola più volte, ripassandola nella memoria; e nel vedere le nuove offese e il

³⁵ *Id.*, pp. 787-788.

³⁶ *Tratados*, p.488.

peccato, troverai che devi piangere ogni ora..."³⁷. Il santo Superiore Generale piange nel suo *Diario* la miseria dell'eresia in Germania, in Francia, in Inghilterra³⁸.

Incontriamo con frequenza i suoi atti personali di offerta al martirio; ma egli si offre anche per aiutare Malta, Cipro, la Grecia, Gerusalemme e, in genere, impiegare la sua vita nelle missioni³⁹. Voleva vivere nel Cuore di Cristo con i sentimenti di quel Cuore, unendosi ai meriti di Cristo, chiedendo quello che Cristo chiese per il prossimo, offrendosi per quello per cui si offrì Cristo⁴⁰.

Perpetua dimora

Nell'indice delle sue meditazioni, san Francesco Borgia si era riservata la piaga del costato di Cristo "prendendola come rifugio, oratorio, refettorio, dormitorio e perpetua dimora"⁴¹. Questo perché in essa trovava tutto quello di cui aveva bisogno per rimediare alla sua indegnità e indigenza, per nutrire le sue energie spirituali, eccitare il suo zelo per la gloria di Dio, frutto apostolico della Compagnia, bene della Chiesa e quiete della sua anima.

La vita che Eliseo restituì al figlio della vedova con il contatto del suo corpo, il Santo la vedeva comunicata e rinforzata attraverso il contatto di Cristo con l'anima nella preghiera. Questo contatto, che deve verificarsi da cuore a cuore, tra-

³⁷ *Id.* p. 489; per quanto l'opera sia di sua zia, vediamo in essa riflessa l'attuazione che appare praticata dal santo Borgia nel suo *Diario*.

³⁸ MHSI, *S.F. Borgia* 5, 864-865.

³⁹ MHSI, *S.F. Borgia* 5, 769-771, 824.

⁴⁰ Cfr. MHSI, *S.F. Borgia* 5, 742 (3/4 maggio 1564), 751 (15 giugno 1564), 788 (16 luglio 1565).

⁴¹ *Tratados* p. 304.

sformerà l'anima fino a conformare la sua volontà con quella di Cristo:

"...toccando i nostri occhi la luce del suo splendore e la sua mano le mani nostre, il suo cuore il nostro cuore, per operare la conformità della volontà.

Questo bisogno deve portarci all'orazione, per la quale potremo dire che egli ci dà la vita in essa, giacché in essa la nostra carne riceve vita e grazie a questo potrà entrare in essa dicendo al Signore: 'O Signore! Se la vita della carne è morte, perché se viviamo secondo la carne periremo (Rm 1,13), non permettere che io muoia di questa morte, ma che vogliate vivificarmi con il vostro Spirito'⁴².

Per questo contemplava nella piaga del costato "la strana carità" usata da Cristo verso chi gli apre il cuore, perché gli dà la vista corporea e santifica la sua anima. Così si animava continuamente a chiedergli tale dimora perpetua: "Chiedigli di darti il suo santo amore e di volerti ricevere in questa dimora e farti entrare per questa porta; la quale deve essere rifugio e quiete al tuo cuore"⁴³.

Come appare nel suo *Diario*, san Francesco Borgia viveva il suo apostolato come Superiore Generale, costantemente "accanto alla croce morendo per Cristo"⁴⁴. S'immolava nel servizio di Dio con amore e santo rispetto, penetrando nel Cuore di Cristo, in modo particolare nel momento di offrirlo sull'altare, sentendo con Lui, pregando con Lui, pregando e offrendosi con Lui. In questo atteggiamento lo animava la sua Madre divina⁴⁵ la cui immagine contemplava sopra all'altare sul quale celebrava la Messa. L'aveva infatti presa

⁴² "De la oración", c.5, in *Tratados* pp. 333-334.

⁴³ *Tratados* p. 430.

⁴⁴ Cfr. 8 ottobre 1567: MHSI, *S.F. Borgia* 5, 864.

⁴⁵ Cfr. 8 dicembre 1565, 8 e 28 dicembre 1567: MHSI, *S.F. Borgia* 5, 870, 873.

come "avvocata ante Missam, et in Missa, et post Missam. Ugualmente nel presentare le cose da farsi, nel deciderle e nell'eseguirle"⁴⁶.

Conclusione

Ho cercato di presentare e analizzare brevemente l'esperienza spirituale di san Francesco Borgia nel suo incontro con il Cuore di Cristo, limitandomi a fermare l'attenzione su taluni aspetti significativi in grado di introdurre nella specificità di quella esperienza di vita e cosciente del fatto che si tratta di un solo aspetto della sua ricchissima vita spirituale. Avremmo potuto penetrare in essa per mezzo di altri vettori o di temi diversi. Credo però di aver toccato il centro più unificante della sua complessa esperienza vitale. Nel suo specifico modo di incontro con il Cuore di Cristo, è stato possibile riconoscere, oltre ad una corrente spirituale dell'epoca, l'influsso potente e perdurante degli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio, che gli danno una particolare interiorità e insieme lo arricchiscono di stimoli apostolici.

Qualcosa di simile accade a san Pietro Canisio e a p. Nadal; anche se, forse, in questi ultimi non troveremo tanta abbondanza di riferimenti espliciti al Cuore di Cristo come nel Borgia. Per tutti loro l'intimità con il Cuore di Cristo si convertì in luce sulla loro vita e sui progetti del loro futuro apostolico e allo stesso tempo in energia e dinamismo per la loro azione. Credo di poter affermare, confermando così la conclusione alla quale è giunta la professoressa Luirard che, proprio in questa stessa linea di spiritualità degli *Esercizi*, il Cuore di Cristo volle diventare luce e forza per Claudio La Colombière, quando gli affidò il suo messaggio di far conoscere alla Chiesa e al mondo le infinite ricchezze del suo Cuore.

⁴⁶ Cfr. 15 agosto 1565: MHSI, S.F. Borgia.

SAN PIETRO CANISIO E LA SPIRITUALITÀ DEL SACRO CUORE

Introduzione

Ai nostri giorni san Pietro Canisio non è certo uno di quei santi di cui si parla sempre e che sono visti al tempo stesso come figure emblematiche di vita cristiana, come ad esempio san Francesco di Assisi. Si può dire che solo il giorno della sua festa, il 27 aprile, gli si fa l'onore di dire qualcosa su di lui - e anche in tale occasione si tratta soltanto dell'enumerazione arida di date, momenti salienti, e opere principali: nato nel 1521 a Nimega, entrato nel 1543 nella Compagnia di Gesù, ha lavorato instancabilmente per riguadagnare la Germania alla fede cattolica attraverso la fondazione di collegi, la predicazione, le pubblicazioni, ma particolarmente per i suoi catechismi. Trascorse gli ultimi 17 anni a Friburgo in Svizzera, dove morì il 21 dicembre nel collegio da lui fondato.

Ma tutto ciò che lo muoveva interiormente e che solo lo rendeva capace di opere così notevoli rimane il più delle volte non detto e poco considerato. Non c'è dunque da meravigliarsi che la sua relazione intima al Sacro Cuore sia relativamente poco conosciuta. e chi la conosce, spesso pensa solo alla descrizione di quella esperienza interiore prima dei voti solenni nel 1549, come egli la riporta nel suo "Testamento" molti anni dopo.

Per quanto questa esperienza spirituale - che citeremo in seguito - contenga gli aspetti essenziali della spiritualità di

Pietro Canisio e della sua devozione al Sacro Cuore, essa diventa realmente comprensibile solamente sullo sfondo di tutta la sua vita e degli eventi storici contemporanei che lo determinano.

Incominceremo dunque con lo sfondo storico che costituisce al tempo stesso il fondamento della relazione di Canisio al Sacro Cuore. Muovendo da questo, approfondiremo il modo con il quale queste espressioni religiose gli sono state comunicate, per poi tratteggiare l'aspetto caratteristico della sua "spiritualità del Cuore di Gesù", facendola rivivere sullo sfondo della sua vita.

1. Lo sfondo storico: il tardo medioevo germanico e la sua devozione al Sacro Cuore

A molti può apparire un caso degno di meraviglia il fatto che il primo gesuita tedesco sia allo stesso tempo il primo della giovane Compagnia di Gesù a presentarsi con una devozione al Sacro Cuore. Ma chi conosce anche solo minimamente la mistica tedesca e la spiritualità del tardo medioevo, non se ne potrà meravigliare¹, anzi si aspetterà piuttosto di trovare elementi di questa spiritualità in un giovane cresciuto nella tradizione viva della fede.

Ci condurrebbe troppo lontano indagare nei motivi che hanno determinato l'immagine di Cristo fino al medioevo, impedendo che prendesse forma una devozione più pronunciata al Sacro Cuore. Basta ricordare alcuni fatti: nell'arte, al Buon Pastore del periodo dei martiri segue dopo Costantino, il Cristo Re e Signore e "Giudice universale" nelle absidi

¹ Cf. Karl Richstätter SJ, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Spätmittelalters*, Regensburg 1924

delle basiliche; prima del VII secolo le rappresentazioni del Crocifisso sono molto rare e il Cristo romanico rimane fino al XII secolo un Cristo trionfante, da cui è tenuto lontano ogni tratto di sofferenza - senza la ferita del costato, senza la corona di spine, solo con una corona regale².

La conquista di Gerusalemme nel 1099 da parte di Crociati fece crescere l'interesse per la terra dove Gesù era nato, aveva agito e sofferto; il Re celeste cedeva lentamente il posto al Figlio dell'Uomo, visto prima di tutto nel suo soffrire. In questo modo, a partire dal XII secolo la devozione al Redentore sofferente acquista sempre maggiore importanza.

Presso i mistici tedeschi, che avevano una venerazione speciale per l'evangelista Giovanni, i pensieri connessi con il Sacro Cuore sono inseriti nelle loro meditazioni della Passione. Ciò che durante il XII secolo si fece sempre più vivo tra i francescani tedeschi, ma specialmente tra le cistercensi di Helfta (Gertrude e Matilde di Hackeborn, Matilde di Magdeborn e Gertrude la Grande) e le grandi figure dell'ordine dei domenicani (Alberto Magno, Maestro Eckard, Tauler e Seuse), trovò nei due secoli successivi non solamente approfondimento e divulgazione nelle singole comunità religiose, ma diventò anche una parte essenziale della religiosità popolare tedesca.

Benché la crisi della vita ecclesiastica nel XIV secolo (esilio di Avignone) conducesse temporaneamente ad un arretramento della spiritualità del Sacro Cuore, questa rimase viva, là dove era viva anche la fede: presso i certosini e presso i mistici fiamminghi Giovanni Ruusbroec e Tommaso da Kempis, per citarne solo qualcuno. Il rinnovamento avvenuto al volgere del XV secolo attraverso un'accresciuta attività di

² Cf. *ibid.*, 28s

predicazione e la diffusione di letteratura spirituale fece sì che, alla fine del medioevo, la conoscenza e la venerazione del Sacro Cuore si trovava diffusa in tutta la Germania³.

Ne danno testimonianza in modo particolare i numerosi libri di devozione e di preghiera che, in rapporto con la Passione di Cristo, con le cinque piaghe, con l'agonia sul Monte degli Olivi e con l'apertura del costato di Cristo, tornano sempre a parlare del Cuore mite, benedetto e misericordioso. Quale esempio può servire un brano del libro di orazioni composto per il duca Guglielmo III di Baviera: "O mio Dio, per amore del tuo Cuore aperto sii misericordioso con me, e dal tuo Cuore ferito dà la medicina per la mia anima ammalata". E verso la fine di questa preghiera si dice che alla scuola di Gesù si troverà tanta sapienza attraverso la meditazione della sua vita e della sua passione, "come non lo si sarebbe mai potuto pensare in tutti i giorni della propria vita. E particolarmente si troverà tutto questo nel Cuore ferito di Cristo, dal quale sono sgorgate per noi la felicità e la salvezza e la remissione dei peccati e il possesso delle gioie celesti per sempre e in eterno"⁴.

In relazione alla spiritualità del Cuore di Cristo di Canisio si deve accennare ancora al fatto che non solo si sono conservate preghiere della mattina e della sera dirette al Cuore di Cristo, ma anche "le ore minori del glorioso Cuore di Gesù Cristo" nell'antica lingua di Colonia e numerose giaculatorie al Sacro Cuore"⁵. Ma bisogna anche tenere conto del fatto che dal 1246, quando a Liegi fu introdotta la festa del Corpus Domini, la relazione del Cuore divino al sacramento

³ Cf. *ibid* 140-277, specialmente 151.

⁴ *Ibid.* 210

⁵ Cf. *ibid.* 213ss.

del suo amore diventò sempre più esplicita, manifestandosi specialmente nelle preghiere dopo la comunione. Tra le numerosissime preghiere rivolte al Sacro Cuore ci limitiamo a citare una sola preghiera di consacrazione dal libro che sarà caratteristico della spiritualità di Canisio: "O dolcissimo Signore, in unione al tuo Cuore mite consegno e offro tutto il mio cuore e la mia volontà e il mio amore, e ti prego, mio amato Signore, di volermi unire alla tua divina volontà in questo tempo e per l'eternità. Amen"⁶.

Anche se Canisio non avesse conosciuto simili scritti e libri di preghiere, si sarebbe comunque imbattuto di continuo, sotto altra forma, nella devozione al Cuore di Gesù, ad esempio, attraverso la ricca tradizione tedesca dei canti di passione, ma anche attraverso la "Festa della santa lancia", introdotta nel 1353 da Papa Innocenzo VI su richiesta dell'imperatore Carlo IV in tutto l'Impero romano della nazione tedesca, celebrata il secondo venerdì dopo Pasqua e che nel XV secolo si sarebbe evoluta nella festa propriamente tedesca del Sacro Cuore⁷. E certo avrebbe anche incontrato le numerose immagini del Sacro Cuore che circolavano, e non solo quelle create dai grandi artisti come Lukas Cranach o Albrecht Dürer.

Queste brevi indicazioni bastano a intuire sufficientemente che, prima e indipendentemente dalle sue esperienze del periodo degli studi a Colonia, Pietro Canisio è vissuto fin dall'inizio in un ambiente religioso segnato dalla venerazione del Sacro Cuore, anche se, a causa del disordine spirituale della Riforma, ai suoi tempi essa veniva coltivata quasi esclusivamente negli ambienti di cattolici praticanti, come

⁶ Cf. *ibid.* 225ss.

⁷ Cf. *ibid.* 232-240.

del resto era presente anche in Lutero nel suo "periodo cattolico". Così non vi è molto da meravigliarsi se il primo gesuita tedesco ci viene incontro come testimone di una viva venerazione del Sacro Cuore, e se con la sua testimonianza ha contribuito alla propagazione di questa spiritualità nella giovane Compagnia di Gesù.

2. L'impronta spirituale ricevuta a Colonia

Nelle sue confessioni⁸ Canisio fa riferimento alla grande importanza degli anni trascorsi a Colonia⁹. Scrive: "In luogo di padre mi hai donato Niccolò Esch, sacerdote di spiritualità rara, del quale racconterò di più in seguito. Nei primi anni mi hai concesso alloggio in una casa tanto pia quanto piacevole, vicino ai santi martiri o, come si dice adesso, vicino a S. Gereone"¹⁰. Su Esch si esprime così: "Tu mi ferivi il cuore come con frecce quando dalla tua bocca udivo sentenze come: Servire Dio è regnare. Una cosa sola salva: servire Dio; tutto il resto è inganno. Se comprendi bene il Cristo, va tutto bene, anche se non comprendi il resto"¹¹.

Van Esche era andato a scuola dai "fratelli di vita comune" e dai certosini, e si dimostrava un devoto alla passione di Cristo e al suo cuore sofferente, come provano i suoi trattati

⁸ Braunsberger Otto, *Beati Petri Canisii, Societatis Iesu, Epistulae et Acta*, Freiburg 1896, Vol. I, 6-31.

Metzler Johannes, *Die Bekenntnisse des hl. Petrus Canisius SJ*, Mönchengladbach 1925, 5-32.

⁹ Canisio venne a Colonia nel 1536 in casa del sacerdote Andrea Herll vicino a S. Gereone e lì dimorò fino alla sua partenza per l'Italia nel 1547.

¹⁰ Metzler, *op. cit.* 17

¹¹ Metzler, *ibid.*, 18ss.

ascetici. "Prendi ogni giorno la tua croce e comprenderai un po' cosa è l'amore!". Questo era il succo dell'insegnamento di van Esche.

Ma decisivo per la devozione al Sacro Cuore di Pietro Canisio fu certamente il fatto che tutto il gruppo intorno a Herll era in stretto contatto con S. Barbara, il monastero dei certosini di Colonia. Il vice priore del monastero negli anni 1536-1539, Johann Justus Landspergius, era un noto scrittore ascetico che poneva la devozione al Cuore di Gesù Cristo, quale simbolo dell'amore di Dio verso gli uomini, al centro della sua dottrina spirituale. Scrive infatti: "Curate di accendere nelle vostre anime la devozione all'amabilissimo Cuore di Gesù, sovrabbondante di amore e di misericordia. Rifugiatevi in spirito presso di lui. Chiedete attraverso di lui tutto quello di cui avete bisogno, e offritegli tutto ciò che fate. È lo scrigno di tutte le grazie celesti, la porta, attraverso la quale ci avviciniamo a Dio e Dio scende a noi. Collocate poi in qualche luogo dove passate spesso, un'immagine del Cuore di nostro Signore o delle cinque piaghe o un'immagine di Gesù coperto di sangue e di ferite. Essa vi esorterà continuamente a non tralasciare gli esercizi spirituali e a progredire con costanza nell'amore a Dio. Un'occhiata ad essa vi ricorderà il vostro esilio e la triste prigionia nei vostri peccati. Eleverete così, con gemiti e desiderio grande i vostri cuori a Dio e, senza muovere le labbra o formulare parole, vi affretterete interiormente, pieni di desiderio verso di lui, affinché purifichi i vostri cuori e li unisca al Cuore di Cristo, renda cioè le vostre volontà conformi alla sua volontà adorabile. Potete anche, se la devozione vi stimola, abbracciare l'immagine del Cuore di Gesù e dire a voi stessi che in verità, non all'immagine, bensì al suo vero Cuore vanno i vostri baci... E se anche i cuori di tutti i vostri amici e il mondo intero vi respingessero o vi tradissero, tranquillizzatevi, e siate certi, questo

Cuore fedelissimo non vi ingannerà mai né vi abbandonerà mai”¹².

Pienamente decisivo per la vita e la formazione spirituale di Canisio fu l'incontro col beato Pietro Fabro, dal quale si era recato ai primi di aprile 1543 a Magonza e accompagnato dal quale incominciò verso la fine del mese gli esercizi di trenta giorni. Certo in questa occasione il Cristo degli Esercizi si è impresso profondamente in lui e più nitido e vivo è diventato il desiderio di mettersi alla sequela del Signore “che porta la croce”.

Poiché l'effetto marcante di quest' incontro non fu certo unilaterale, ma molto di più reciproco¹³, si può ritenere che Canisio e Fabro si confortassero vicendevolmente nella loro spiritualità della Croce e nella venerazione del Sacro Cuore. Dal Memoriale di Fabro emerge l'influsso esercitato su di lui dalle raffigurazioni del Crocifisso e da pensieri contenuti in scritti mistici da lui incontrati mentre era in Germania¹⁴. E se Pietro Fabro celebra la messa il 26 giugno per il certosino defunto Justus Landspergius, questo era dovuto certo all'incontro con Canisio, attraverso il quale potrebbe aver appreso anche qualcosa della spiritualità del Sacro Cuore del Certosino¹⁵. Già sapeva qualcosa di Landspergius attraverso la prefazione scritta da questi all'opera di santa Gertrude di Helfta, in cui trovava “molte forme nuove di preghiera e grande aiuto”¹⁶.

¹² Cf. James Brodrick, *Petrus Canisius*, Vienna 1950, Vol. I, 22ss oppure “Pharetra divini amoris”, nova editio (Colonia 1620), 80ss.

¹³ Cf. la lettera di Fabro a P. Gerhard Kalkbrenner, il priore della Certosa di Colonia, il 12 aprile 1543: MHSI, Faber 194-200.

¹⁴ Cf. *Memoriale* n. 120 con pensieri della *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia; cf. anche nn. 122 e 130.

¹⁵ Cf. *Memoriale* n. 338.

¹⁶ Cf. *Memoriale* n. 22.

“L'amico”, per il quale Fabro celebra la messa nella festa di Pietro e Paulo¹⁷, dovrebbe essere molto probabilmente Canisio, e il pensare a lui potrebbe averlo condotto, nella sua riflessione sui misteri della vita di Cristo, a considerare “con particolare attenzione l'effusione di sangue”¹⁸. Le sue ultime annotazioni in Germania alla fine di luglio del 1543 riguardano “l'utilissima considerazione delle cinque piaghe di Cristo” che gli veniva “guardando un'immagine del Crocifisso”¹⁹ e la meditazione della ferita del costato, che conclude con queste parole: “In primo luogo ci sono state dunque aperte le fonti preziose delle mani e dei piedi, prima della morte, e soltanto dopo la morte i tesori del lato destro e del Cuore”²⁰.

Senza potere o dovere precisare qui quanto la devozione di Fabro al Sacro Cuore sia cresciuta per il contatto con Canisio, si può dire inversamente che questi si poteva sentire compreso e confermato nella sua spiritualità. In caso contrario, con la stima che aveva per Fabro, la sua devozione al Sacro Cuore non sarebbe certo progredita con la stessa profondità o persino con nuova forza, né sarebbe rimasta decisiva per la sua vita.

3. Tratti fondamentali della spiritualità del Sacro Cuore di Canisio

In una lettera a Leonhard, Canisio scrive da Napoli prima di proseguire per la Sicilia: “Vivete sempre nel cuore di Gesù Cristo crocifisso per noi e non dimenticate la fede, la speranza e i desideri che P. Pietro Fabro di pia memoria nutriva per gli abitanti di Colonia”²¹.

¹⁷ Cf. *Memoriale* n. 342.

¹⁸ Cf. *ibid.*

¹⁹ Cf. *Memoriale* n. 361

²⁰ Cf. *Memoriale* n. 362.

²¹ Cf. Braunsberger I 271ss.: “Vivete sempre nel cuore di Gesù Cristo

Tutta la devozione di Canisio al Sacro Cuore è in funzione dello sforzo di crescere nell'amore del Signore crocifisso e di sperimentare più profondamente il suo amore per noi, come nel maggio 1548 ai giovani novizi tedeschi che si trovavano a Roma: "In questa nuova scuola imparate a conoscere le ricchezze traboccanti della povertà, la vera libertà dell'ubbidienza, la gloria dell'umiltà, l'altissima dignità e il valore sommo dell'amore di Gesù Crocifisso"²². Nelle sue lettere ci si imbatte ripetutamente in passi, dove egli esorta a risvegliare in se stessi "un desiderio vivo del giogo di Cristo" e a confidare che "con l'amore di Cristo, il Crocifisso, tutto apparirà facile"²³.

L'esperienza interiore del Cuore aperto di Gesù prima della sua professione solenne il 4 settembre 1549 è frutto al tempo stesso di questo sforzo durante tutti gli anni precedenti e espressione di quel tipo di devozione al Sacro Cuore come si era andata formando in lui fino a quel giorno. Nel suo Testamento scrive:

"La mia anima giaceva per così dire a terra, davanti a me, in tutta la sua bruttezza, impura, indolente, sfigurata da numerosi difetti e passioni. Ma l'angelo santo, rivolto al trono della tua Maestà, indicava la mia indegnità e bassezza, valutandola secondo grandezza e numero, affinché conoscessi chiaramente in quale stato di indegnità mi presentassi alla professione. E faceva anche notare quanto fosse difficile per lui dirigermi e guidarmi su una via tanto elevata e perfetta. Dopo di questo,

crocifisso per noi e non dimenticate la fede, la speranza e i desideri che P. Pietro Fabro di pia memoria nutrive per gli abitanti di Colonia".

²² Cf. Braunsberger I, 279: "In hac schola dives abunde paupertas dicitur, libera vere obedientia percipitur, gloriosa praecipue humilitatis, et nobilissimus IESU crucifixi amor solide comparatur".

²³ Cf. *ibid.* 208 e 256.

tu mi hai come aperto il Cuore nel tuo petto santissimo. Era come se lo vedessi proprio davanti a me. E mi ordinasti di bere da questa fonte, mentre mi invitavi, o mio Salvatore, ad attingere alle tue fonti le acque della mia salvezza.

Dopo provai il desiderio ardente che da te traboccassero in me fiumi di fede, di speranza e di amore. Avevo sete di povertà, castità e ubbidienza. Anelavo venir tutto lavato, vestito e ornato da te. Osai toccare con le labbra il tuo dolcissimo Cuore e spegnere in esso la mia sete. In risposta mi promettesti, per coprire la nudità della mia anima, un abito fatto di tre parti: di pace, di amore e di perseveranza. Era indicatissimo per la mia professione imminente. Rivestito di questa veste di salvezza, mi trovavo ora pieno di fiducia che non mi sarebbe mancato nulla, ma che tutto si sarebbe volto alla tua glorificazione... Hai perdonato tutti i miei peccati e mi hai invitato amorevolmente a camminare d'ora in poi come una creatura nuova e da quel momento ad iniziare propriamente la mia vita religiosa"²⁴.

Questa esperienza non solo mostrò a Canisio sotto una luce nuova e più distinta il valore della spiritualità da lui curata, ma egli la sperimentò anche come un ordine che non lo avrebbe mai più abbandonato: "bere da questa fonte e attingere a questa sorgente della salvezza". Nella venerazione del Sacro Cuore Canisio trovò per il resto della vita non solo conforto nella fede e nel vivere la sua vocazione di gesuita, ma ricevette soprattutto la veste promessa per coprire la nudità della sua anima: pace, amore e perseveranza.

È vero che già a diciotto anni Canisio aveva scelto come motto la perseveranza²⁵, ma ciò che inizialmente era piuttosto l'espressione di un'austerità esteriore, si trasformò attra-

²⁴ Cf. Braunsberger I, 54-57.

²⁵ Cf. James Brodrick I, 38.

verso la contemplazione del Cuore ferito sempre più in una fedeltà interiore alla via dell'amore, come il Signore l'aveva percorsa. La pace in mezzo a tutti gli attacchi e all'insuccesso nasceva in lui dalla fiducia che se siamo nascosti e al riparo nelle ferite del Signore non ci può accadere nulla di male, come scrive ai suoi confratelli di Colonia: "Siamo oppressi e resi inquieti da inganni e macchinazioni cattive che vengono da tutte le parti... E non c'è per noi alcun luogo di riposo e di vera pace se non nelle piaghe del nostro Signore crocifisso... In esse è il luogo del nostro ristoro, il nostro porto, il nostro santuario. Il mondo serva pure la sua follia... È diventato vecchio e si trova mi sembra, nell'ultima fase della decadenza. Ma perché, noi che siamo sepolti nelle profondità delle piaghe di Cristo dovremmo temere?"²⁶. Ma dallo sguardo posato sul Cuore del Salvatore l'amore di Canisio riceve anche in misura sempre maggiore i tratti caratteristici della compassione, della bontà e della misericordia come emerge dalla preghiera espressa nella lettera scritta da Worms a Lainez: "Voglia il Signore nostro Gesù, il Principe dei pastori, darci finalmente pastori secondo il suo Cuore, che abbiano compassione delle folle che corrono tanti pericoli"²⁷.

Che si sia potuto verificare questo approfondimento ulteriore della devozione al Sacro Cuore e anche questa trasformazione del Canisio, è dovuto al suo modo di vivere la vita spirituale. Se per esempio, recandosi a Friburgo, esorta le clarisse del cantone di Thürgau a nutrirsi quotidianamente della contemplazione della passione di Cristo²⁸, in realtà come in molte altre occasioni, parla di ciò che fa egli stesso e da cui attinge la forza della sua fede. Dalla sua spiegazione del vangelo della festa del Corpus Domini appare chiaramente che questa "con-

²⁶ Cf. Braunsberger I, 403.

²⁷ Cf. Braunsberger II, 127.

²⁸ Cf. Braunsberger VII, 849-851.

templazione della passione di Cristo come cibo quotidiano" era strettamente unita con l'eucaristia, la quale costituiva per lui la fonte del fuoco del vero amore nel suo cuore, in uno sguardo raccolto e devoto posato sulle piaghe di Cristo²⁹.

Questo vivere dello sguardo sulla Passione di Cristo e del mistero dell'eucaristia costituiscono la cornice e lo sfondo spirituale delle preghiere con le quali Canisio si rivolge direttamente al Cuore di Gesù. Così per esempio, allo scoccare dell'ora o al principio di un lavoro, Canisio pregava in questo modo: "Io ti lodo e ti glorifico, dolcissimo e benevolissimo Gesù in tutti e per tutti i beni che la tua gloriosissima divinità e la tua beatissima umanità, attraverso il nobilissimo strumento del tuo Cuore, hanno operato e opereranno per sempre in noi"³⁰.

A conclusione di questa esposizione sulla spiritualità del Sacro Cuore di Pietro Canisio riportiamo le preghiere del mattino e della sera, che si trovano nel suo libro di preghiere autografo e destinato all'uso personale che teneva tra le mani sul letto di morte.

"Lodo, benedico, glorifico e saluto il dolcissimo e benevolissimo Cuore di Gesù Cristo, che mi ama fedelmente in eterno. Ti ringrazio per la fedele attenzione con cui mi hai protetto in questa notte e hai offerto a Dio Padre a nome mio lodi, azioni di grazie e tutto ciò che gli dovevo. Ora, o l'unico che mi ama, io ti offro il mio cuore, come una rosa in fiore, la cui bellezza attiri per tutto il giorno i tuoi occhi e il cui profumo

²⁹ Cf. Brodrick II, 552.

³⁰ Cf. Georg Schlosser, *Beati Petri Canisii SJ Exhortationes domesticae*, Roermond 1876, 453: "(Ad pulsum horae vel ad initium operis.) Laudo et glorifico te, dulcissime et benignissime Jesu, in omnibus et pro omnibus bonis, quae tua gloriosissima divinitas et beatissima humanitas operata est in nobis per nobilissimum instrumentum Cordis tui et operabitur in saecula saeculorum".

diletti il tuo Cuore divino. Io ti offro anche il mio cuore come un calice, al quale tu possa bere la tua dolcezza con tutto ciò che ti degnerai di operare nella mia anima in questo giorno. E ti offro poi il mio cuore come frutto dal sapore delizioso e conveniente al tuo banchetto; che mangiandolo tu lo accolga così completamente in te, che d'ora in poi si senta beato in te. E supplico che ogni pensiero, ogni parola, ogni azione, ogni moto della mia volontà sia diretto in questo giorno secondo il beneplacito della tua benevola volontà³¹.

E la preghiera della sera:

“Che i miei occhi si addormentino ma che il mio cuore vegli sempre presso di Te, e che la tua destra protegga i servitori che ti amano.

Che il mio cuore, come dall'amore divino, ne tragga un'invocazione dicendo: In unione con la lode che da te derivava nei tuoi santi, accetta questa mia aspirazione quale complemento della lode a te dovuta da ogni creatura; e poi una seconda aspirazione dicendo: in unione con quella gratitudine che i Santi, o buon Gesù, traggono dal tuo Cuore rendendoti grazie per i beni ricevuti. Alla terza aspirazione dica: in unione con la Passione per la quale tu buon Gesù hai tolto i peccati di tutti, ti invoco per i miei peccati. Alla quarta: ti invoco nell'amore e desiderio di ogni bene di cui gli uomini abbisognano a lode di Dio e a propria salvezza; (ti) invoco ancora in unione con il desiderio divino che tu, buon Gesù, hai avuto sulla terra per la salvezza degli uomini. La quinta: (ti) invoco in unione con ogni preghiera che dal tuo Cuore, buon Gesù, hai riversato in tutti i santi e per la salvezza di tutti i vivi e defunti; desidero inoltre che tu riceva questa notte ogni mio respiro che procede da tale intenzione e che emetto per te³².

³¹ Cf. *ibid.* 452f.

³² Cf. *ibid.* 453ss.

DANY DIDEBERG S.J.

P. DE CLORIVIÈRE E LE RIVELAZIONI DI PARAY-LE-MONIAL

All'alba dei tempi moderni, la devozione al Cuore di Cristo conosce nuovo slancio a Paray-le-Monial grazie alle rivelazioni ricevute da santa Margherita Maria e autenticate dal suo direttore spirituale, san Claudio La Colombière. Ed è sempre qui che i due Ordini religiosi di recente costituzione - la Compagnia di Gesù e la Visitazione Santa Maria - ricevono la missione di propagare questa devozione¹. Il suo stimolo specifico “è il desiderio di rendere amore per amore all'amore redentore schernito e disprezzato (in particolare nell'eucarestia) perfino da quelli che avrebbero dovuto amarlo maggiormente (cioè i consacrati)”². Questa *redemptio* riparatrice si esprime con pratiche ben conosciute: l'ora santa, ogni notte tra il giovedì e il venerdì; la comunione riparatrice del primo venerdì del mese; la festa annuale del Sacro Cuore, il primo venerdì dopo l'ottava del Santissimo Sacramento.

L'attenzione di Clorivière è stata richiamata dallo sviluppo della nuova devozione e dalle sue vicissitudini? La sua spiritualità del Cuore di Cristo ne è stata segnata?³ I suoi

¹ S. Margherita Maria, *Lettera LXXXIX*, VO2, pp. 303-307.

² E. GLOTIN, *Le signe de la nouvelle évangélisation: le Coeur de Jésus*, in *Feu et Lumière*, giugno 1989, p. 16; *ID.*, art. *Réparation*, DSAM 13 (1987) 389-392.

³ Per gli studi recenti, cfr. F. MORLOT, art. *Prêtres du Coeur de Jésus (Institut des)*, DSAM 12 (1986) 2175-76; Ch. REYNIER, *Les relations aux Coeurs de Jésus et de Marie dans les fondations du P. de Clorivière*,

scritti⁴ attestano una influenza del messaggio di Paray-le-Monial: i primi riguardano la sua vita di gesuita fino alla soppressione dell'Ordine (1756-1773); gli altri si riallacciano alla fondazione nel 1791 delle società del Cuore di Gesù e del Cuore di Maria, alle quali consacra le sue forze fino al 1814, data in cui viene ristabilita la Compagnia di Gesù in

in *Christus* 35 (1988) 323-331; M. TOUVET, *Comme une source à travers le feu, avec Pierre-Joseph de Clorivière. Un courant spirituel traverse la Révolution*, Tours 1990; Ch. REYNIER, *Du coeur du Christ au coeur du monde. Pierre-Joseph de Clorivière: un témoin de l'Évangile dans les temps difficiles*, in *Prier et Servir*, genn.-marzo 1993, 53-64; M. TOUVET, *Sources et expression de la dévotion au Coeur de Jésus chez le Père de Clorivière* in *Recherches autour de Pierre de Clorivière*, Parigi, 1993, 163-197.

⁴ P. F. MORLOT, sacerdote della Società del Cuore di Gesù che ha scritto *Pierre de Clorivière (1735-1820)* Parigi, 1991, ha messo generosamente a mia disposizione tutta la sua ricca documentazione sul tema studiato. Ha anche riletto il mio lavoro e mi ha comunicato le sue osservazioni. Tengo qui a ringraziarlo vivamente del suo prezioso aiuto.

Le abbreviazioni utilizzate sono le seguenti:

D.C. = *Documents constitutifs des Sociétés*, Parigi, 1935.

D.H. = *Documents historiques. Les trente premières années 1790-1820*, Parigi 1981.

FCM = Archivi delle Figlie del Cuore di Maria, Parigi.

L = P. de CLORIVIERE, *Lettres (1787-1814)*, vol. 1 e 2, Parigi, 1948.

LC = P. de CLORIVIERE, *Lettres circulaires (1799-1808)*, Parigi, 1935.

N.I. = *Pierre de Clorivière d'après ses notes intimes de 1763 à 1773*, pubblicato da H. MONIER-VINARD, voll. 1 e 2, Parigi, 1935.

SJ = Archivi della Compagnia di Gesù (Vanves).

VO = Monastero della Visitazione, Paray-le-Monial, *Vie et Oeuvres de sainte Marguerite-Marie Alacoque*, vol. 1 e 2, Parigi-Friburgo, 1991. Anche la sig.na Ch. REYNIER, Figlia del Cuore di Maria, come pure il P. R. BONFILS S.J. mi hanno fornito informazioni utili sui loro archivi. Siano fraternamente ringraziati.

Francia. All'infuori di questi due periodi, l'opera di Clorivière comporta poche allusioni alla devozione al Cuore di Cristo.

I. Un membro della Compagnia di Gesù perseguitata (1756-1773)

Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1756, Clorivière è maestro a Compiègne quando i collegi vengono chiusi in Francia (1762). Divenuto membro della provincia inglese, prosegue i suoi studi a Liegi ed è ordinato sacerdote nel 1763. Dopo il terzo anno di probazione a Gand nel 1766, soggiorna per qualche tempo in Inghilterra, poi ritorna a Gand nel 1767, come aiuto del maestro dei novizi. Nel 1770, diventa cappellano delle Benedettine inglesi a Bruxelles fino al suo ritorno in Francia nel 1775. Il 15 agosto 1773, ha luogo la sua professione solenne. Il breve *Dominus ac Redemptor* con il quale Clemente XIV decreta la soppressione della Compagnia in tutto il mondo è notificato al Padre Generale il 16 agosto e promulgato dal principe-vescovo di Liegi (dove Clorivière ha fatto la professione) il 5 settembre dello stesso anno.

Molti documenti di quel periodo riflettono l'influenza della devozione parodiana al Cuore di Cristo, principalmente una Novena e un Sermone sul Sacro Cuore.

Sin dal primo scritto, in cui fa menzione del Cuore di Cristo - una lettera dell'8 marzo 1761 -, Clorivière, allora maestro a Compiègne, invita il suo corrispondente C. Fleury all'amore riparatore:

“Cerchiamo ora di ardere di un fuoco più vivo e più puro per l'amabile Gesù, meditando e rimemorando quanto più incessantemente possibile i tormenti crudeli, ai quali il suo amore per noi lo ha condannato. Entriamo un po' nel suo cuore divino, come in una fornace ardente, per esservi completamente consuma-

ti. Quando ameremo Gesù? Quando gli testimonieremo riconoscenza, se siamo tiepidi in questi giorni di salvezza in cui il suo amore prorompe maggiormente e prodiga i suoi benefici con maggiore abbondanza?"⁵.

Nel corso del mese degli Esercizi del terzo anno, viene festeggiata per la prima volta, il 6 giugno 1766, la festa del Sacro Cuore istituita l'anno prima da papa Clemente XIII⁶. In questa occasione, Clorivière emette un voto per essere liberato dalla sua balbuzie e si impegna tra l'altro "a promuovere in ogni occasione il culto del Sacro Cuore di Gesù"⁷. Nello stesso anno, in settembre, un rendiconto di coscienza mette in risalto la sua pratica dell'ora santa: "Il giovedì, per onorare l'agonia di Nostro Signore nel Giardino, prego dalle 11 a mezzanotte di sera"⁸.

Il 9-10 giugno 1768, in occasione della festa del Sacro Cuore, il *Diario di preghiera* indica la virtù da lui chiesta, le risoluzioni che prende e le grazie che riceve...:

"Giovedì 9. - Del Cuore di Gesù.

Virtù - Amore di gratitudine.

Grazie: Fervore.

Risoluzione - Ricordo continuo dei benefici divini ricevuti mediante il Cuore di Gesù...

Venerdì 10. - Della festa del Sacro Cuore.

Virtù - Amore di compassione e di dolore per le irriverenze, ecc., commesse verso il Santissimo Sacramento.

Risoluzione - Atti interiori di riparazione ferventi e continui"⁹.

⁵ Ch. REYNIER, *La correspondance de Pierre-Joseph de Clorivière S.J. à Charles Fleury S.J. de 1759 à 1815*, AHSJ LXI (1992) 104.

⁶ J. RIUS SERRA, *La misa del Sagrado Corazon de Jesus*, *Analecta sacra Tarraconensia* 28 (1955) 414-418.

⁷ *N.I.*, vol.1, pp. 176, 186-187.

⁸ p. 201.

⁹ p. 278.

Troviamo qui la *redamatio* riparatrice caratteristica del messaggio di Paray.

Il ritiro del 1771, chiamato abitualmente dopo lo studio di J. Terrien¹⁰ "ritiro del Sacro Cuore", si nutre tra l'altro della lettura del "Ritiro" del P. La Colombière che per primo fece conoscere la grande rivelazione del Sacro Cuore a Margherita Maria¹¹.

Veniamo ai due documenti principali di questo periodo: la *Novena* del 1770 e il Sermone contemporaneo sul Sacro Cuore.

Il piano della *Novena* è semplice:

"I primi tre giorni, si considererà il Sacro Cuore di Gesù nei suoi rapporti con gli uomini. I tre giorni seguenti, nei suoi rapporti con i santi, gli angeli e la beata Vergine. Infine, gli ultimi tre giorni, nei rapporti con Dio"¹².

La terza giornata mostra come la *redamatio* includa la riparazione:

"Il Cuore di Gesù, la cui grandezza è disprezzata, del quale l'amore e i benefici sono ripagati con freddezza e ingratitudine, chiede che gli facciamo tutte le riparazioni possibili per tante offese"¹³.

Particolarmente presente nell'Eucarestia, l'amore del Cuore di Gesù è ripagato con l'ingratitudine non solo da parte degli eretici e dei credenti ma anche dalle anime consacrate:

¹⁰ J. TERRIEN, *Histoire du R.P. de Clorivière*, Parigi, 1891, p. 186.

¹¹ *N.I.*, vol.2, p.46.

¹² *FCM*, p. 1.

¹³ p. 7.

“L’amore del nostro amabile Salvatore non fu vinto da queste indegnità e, terminata la sua opera, non poté sopportare di separarsi da noi, neppure corporalmente. Noi lo possediamo ancora nell’adorabile Eucarestia. Ma in quale modo gli uomini riconoscono questo amore immenso e tutto divino?

Ahimé! sembrano cospirare insieme per far pentire, se fosse possibile, il Cuore di Gesù di questo incomprensibile eccesso. Gli eretici gli negano la loro fede nel suo augusto sacramento e, come non fosse già abbastanza, vomitano contro di lui le più esecrande bestemmie e gli prodigano tutti gli insulti che può suggerire loro l’inferno. Tra quelli che credono al mistero, molti non gli prestano maggiore attenzione di quanta ne presterebbero se non ci credessero e, in verità, superano in ingratitudine gli stessi increduli.

Quante comunioni sacrileghe, quante messe sacrileghe, quanti crimini abominevoli si rinnovano ogni giorno, facendo al divin Cuore i più crudeli oltraggi e volgendo a motivo di dannazione per i disgraziati che vi si abbandonano, le testimonianze stesse del suo amore!

Quale compensazione avrebbe il diritto di aspettarsi almeno da parte di quelle anime che si sono specialmente consacrate al servizio di Dio?

Ma molto spesso, ahimé, quelle stesse per le quali la professione implicherebbe il dovere di riparare alle ingiurie fatte al loro Signore e al loro Sposo, lo colpiscono del dolore più sensibile con la loro indifferenza, la loro freddezza, le loro irriverenze”¹⁴.

Ritroviamo qui la sofferenza che il Signore esprimeva a Margherita Maria nella “grande rivelazione” del 1675 e l’invito all’amore riparatore:

“Non ci è difficile comprendere che tutto ciò che possiamo fare in spirito di riparazione sarà poca cosa. Ecco perché non dob-

¹⁴ pp. 7-8.

biamo trascurare nulla. Cominciamo dalle nostre colpe e che esse siano il primo oggetto del nostro dolore”¹⁵.

Composto nello stesso periodo della *Novena*, il sermone inedito sul Sacro Cuore fornisce più dati sulla devozione parodiana. Di questo testo possediamo una duplice versione incompiuta che presenta alcune lacune, aggiunte, ripetizioni. Seguiremo la versione francese che è la più completa, rilevando alcune varianti della versione inglese.

Citando Gv 21, 20, l’inizio del sermone evoca la figura di san Giovanni, l’apostolo amato che nell’ultima cena riposò “sul seno di Gesù, vicino a quel Cuore Sacro”.

“È là, è in quel Cuore Sacro, dicono i santi, che egli attinge quella dolcezza, quel fuoco di carità, quei lumi sublimi che si sono diffusi in tutti i suoi scritti e che lo distinguono da ogni altro. Egli ha meritato ‘il titolo glorioso di Apostolo del divino amore’”¹⁶.

Come il discepolo amato, ogni cristiano può scoprire l’amore di Cristo:

“Sembra che la nostra iniquità, giunta ora al suo culmine, lungi dall’eccitare la sua indignazione e le sue vendette, lo abbia portato invece a darci nuovi e più teneri segni del suo amore. Gli è piaciuto farvi scoprire con maggior chiarezza ricchezze del suo Cuore immenso che erano in qualche modo nascoste fin ora nel suo Cuore, o per lo meno erano conosciute soltanto da un piccolo numero di anime scelte, alle quali sembrava riservato questo favore. Questo Cuore divino è ora aperto a tutti. Noi possiamo entrarvi, possiamo attingervi a piene mani i tesori di grazie che vuole comunicarci per mezzo della sincera devozione che avremo per lui”¹⁷.

¹⁵ p. 8.

¹⁶ *SJ*, p. 1.

¹⁷ p. 1.

Prima di esporre l'oggetto della devozione e il suo fine, Clorivière si dedica prima di tutto e soprattutto a dimostrarne l'origine divina:

“Si riconosce che una devozione ha Dio per autore quando è fondata su qualche rivelazione particolare che egli ne ha fatto; quando ha qualcosa di meraviglioso nei suoi progressi; infine, quando il Sovrano Pontefice, Vicario di Gesù Cristo, vi ha posto solennemente il sigillo della sua approvazione”¹⁸.

Resta da provare che la devozione al Sacro Cuore risponde a questi tre criteri.

Per stabilire il carattere rivelato di questa devozione, vengono dapprima esaminati

“la persona a cui è stata fatta la rivelazione, la condotta di Dio su di lei, la sua santità riconosciuta, l'esame che ne è stato fatto, la testimonianza delle persone più degne di fede che ne assicurano unanimemente la verità; infine il compimento delle promesse che questa rivelazione contiene”¹⁹.

Chi è la persona alla quale è stata fatta questa rivelazione?

“Nostro Signore che usa servirsi degli strumenti più deboli per ope le cose più grandi, volendo scoprire al mondo la Devozione al suo Sacro Cuore, degnò per questo posare lo sguardo su una giovane vergine²⁰, semplice e ignorante, ma ornata di ogni sorta di virtù e che egli aveva prevenuto fin dall'infanzia delle sue più dolci benedizioni. All'età di 20 anni ella era religiosa della Visitazione²¹, dopo aver passato

¹⁸ p. 2

¹⁹ p. 3

²⁰ La versione inglese (p. 12) cita qui il nome di “Margherita Maria Alacoque”.

²¹ La versione inglese (p. 13) indica qui che “il monastero della Visitazione” è “situato in una piccola città di Francia, chiamata Paray”.

la sua prima giovinezza nell'oscurità di una campagna. Si può immaginare che simile persona abbia voluto ingannare e imporsi al mondo? Ma non è stata ingannata lei stessa? Forse ci sarebbe qualche motivo per temere questo, se la rivelazione che Nostro Signore le fece del suo Sacro Cuore non le fosse stata reiterata a diverse riprese; ma non solo ella ne fu favorita molte volte, ma si può assicurare, secondo le testimonianze di tutti quelli che hanno parlato di questa serva di Dio, che la sua vita, similmente a quella delle Gertrudi e delle Terese, non era che un tessuto di favori e di doni singolari, con questa differenza degna di nota che i suoi tendevano tutti ad uno stesso scopo, voglio dire in onore del Cuore di Gesù. Ma ciò cui si deve prestare maggiore attenzione, è che gli effetti di questi favori erano pienamente divini. Più ne era favorita, più era umile; più era infiammata d'amore. Questi doni non servivano che a renderla più sottomessa ai suoi superiori e a quelli che avevano la cura della sua anima e a farle praticare in tutto tutti gli atti eroici di virtù. Sono i segni inequivocabili attraverso i quali si può discernere che ella era guidata dallo spirito di Dio, e non ingannata dalle illusioni del demonio o da quelle della sua immaginazione”²². “Non dico nulla - aggiunge più avanti il predicatore - dei miracoli, giuridicamente approvati, per i quali egli ha attestato la santità della sua serva e come messo il sigillo ai favori che le aveva fatti”²³.

Tra le rivelazioni ricevute da Margherita Maria, Clorivière ne ricorda solo due, che per lui sono le principali. La prima è la “grande rivelazione” del giugno 1675, un giorno dell'ottava del Santissimo Sacramento, nella quale il Cristo esprime la sua sofferenza davanti all'ingratitude degli uomini per il

²² p. 4.

²³ p. 5.

suo amore, in particolare nell'eucarestia. Egli chiede che venga celebrata una festa il primo venerdì dopo l'ottava del Santissimo Sacramento per onorare il suo Cuore, "facendo la comunione in quel giorno e facendogli riparazione d'onore con un'ammenda onorevole"²⁴. La seconda rivelazione è quella del 27 dicembre 1673 o 1674, giorno della festa di san Giovanni Evangelista²⁵. In occasione di questa apparizione, il Cuore divino di Gesù con la piaga aperta viene presentato alla Visitandina "come un trono di fuoco e di fiamme", circondato da una corona di spine, sormontato da una croce. Ella riceve la rivelazione che il Cristo deve essere onorato, "sotto la figura di questo Cuore di carne, la cui immagine voleva fosse esposta in pubblico"²⁶.

Queste rivelazioni divine sono state autenticate da "persone illuminate e prudenti": il "santo e sapiente Arcivescovo di Sens che ha scritto la vita della serva di Dio" (si tratta di J.J. Languet de Gergy²⁷); "P. de la Colombière"²⁸; "molti altri autori rispettabili, dei quali alcuni hanno trattato la devozione del Sacro Cuore e che tutti menzionano queste rivelazioni

²⁴ Su questo punto la versione inglese (p. 14) è più sviluppata della francese.

²⁵ Per questa apparizione, cfr. E. GLOTIN, "Un jour de saint Jean l'Évangéliste" (*Sainte Marguerite-Marie*). *Les différents récits d'une même apparition*, che è stato pubblicato negli *Actes du Congrès Sainte Marguerite-Marie* del 1990. Vedere DARRICAU-PEYROUS, *Sainte Marguerite-Marie et le message de Paray-le-Monial*, Desclee, 1993.

²⁶ Come mostra la versione inglese più sviluppata (p. 14-15), Clorivière segue per questa apparizione il testo di J. CROISSET (VO2, pp. 477-479).

²⁷ Vicario generale di Autun, intraprende nel 1715 il processo canonico della Visitandina di Paray; divenuto vescovo di Soissons, scrive nel 1729 la prima *Vie de la Vénérable Mère Marguerite-Marie*.

²⁸ "Un uomo di rara santità di vita e molto conosciuto per il suo talento di predicatore" nota la versione inglese (p. 13).

(senza dubbio, J. Croiset²⁹ e J. de Galliffet³⁰); una infinità di pii Vescovi in tutta la Cristianità che in base a queste rivelazioni hanno incoraggiato nelle loro rispettive diocesi la devozione della quale parliamo"³¹.

La seconda prova dell'origine divina della devozione al Sacro Cuore è il suo sviluppo rapido e meraviglioso.

"Non vediamo forse la devozione al Sacro Cuore espandersi in tutto l'universo, fino alle estremità più nascoste del Nuovo Mondo? Tutto risuona ora delle lodi del Cuore adorabile di Gesù. Ovunque vengono erette Confraternite in suo onore. Tutti i popoli della terra si prodigano a raccogliere i frutti di una devozione così salutare. Questo solo fatto non ha qualcosa di prodigioso e non denota il dito di Dio; soprattutto se si considera in quanto poco tempo tutto ciò è accaduto e la strana opposizione incontrata inizialmente da questa devozione alla sua istituzione? Non soltanto da parte del mondo, ma anche da parte di coloro che facevano professione di p..."³².

Per il progresso della devozione, il ricorso pubblico al Sacro Cuore al momento della peste di Marsiglia nel 1720 svolge un ruolo decisivo:

"...Dato che niente colpisce più dei miracoli, non devo dimenticare di farvi sapere che il Signore non ha voluto che la devozione al

²⁹ J. CROISSET pubblica nel 1689 *La dévotion au Sacre Coeur de N.S.J.-C.* L'edizione del 1691 contiene anche una *Vita* di santa Margherita Maria.

³⁰ J. de GALLIFFET pubblica prima in latino (1726) e poi in francese (1733) *L'excellence de la dévotion au Coeur adorable de Jésus-Christ*: una giustificazione teologica della devozione e dell'istituzione della festa liturgica del Sacro Cuore. Cfr. anche E. GLOTIN, *Sainte Marguerite-Marie et les jésuites*, op. cit. 323-348.

³¹ p. 6.

³² pp. 6-7.

Sacro Cuore di Gesù fosse priva di questa segno sensibile della sua approvazione. Fu per mezzo di questa devozione che venne fermata la peste che verso il principio di questo secolo desolò le province meridionali della Francia; e l'esperienza che venne fatta allora della sua potenza servì molto a diffonderla, e determinò i Vescovi e i Magistrati di diverse città fiorenti a fare voti in onore del Sacro Cuore che ebbero tutto il successo che se ne poteva sperare. Ciò che avvenne a Marsiglia in quell'occasione è molto notevole. È lì che la peste imperava con maggior furore. Il Vescovo ordinò una solenne processione in onore del Sacro Cuore e d'accordo con i notabili mise la città sotto la sua protezione, facendo voto di celebrarne tutti gli anni la festa. Appena la processione fu terminata, il male cessò e anche quelli che ne erano affetti recuperarono la salute. La lettera pastorale di Mons. de Belsunce, allora Vescovo di quella città, è una testimonianza autentica di questo fatto"³³.

L'ultima e terza prova della divinità di queste rivelazioni è fornita da "l'approvazione del Sovrano Pontefice, Vicario di Gesù Cristo e Organo dello Spirito Santo".

"La devozione era stata confermata, è vero, già da molto tempo, attraverso un'infinità di indulgenze accordate fin dal principio a Confraternite istituite in onore del Sacro Cuore. Ma questa approvazione era in certo modo tacita, o almeno non aveva quella solennità, la quale esige necessariamente il rispetto. Ciò non si può dire del decreto che il Santo Padre pubblicò nel 1765 su richiesta dei Vescovi di Polonia per autorizzare a celebrarne solennemente la festa. Permesso che sua Santità si dichiarò incline a estendere a tutti gli Ordini religiosi che lo richiedessero, come fece infatti a molti che desideravano questo favore"³⁴.

A questa lunga trattazione sull'origine divina della devozione al Sacro Cuore e di suoi tre criteri, segue una breve esposizione della sua natura e del suo fine.

³³ p. 7.

³⁴ p. 8.

"L'oggetto della devozione al Cuore di Gesù è questo Cuore adorabile dal quale prende il nome, questo Cuore di cui mai ve ne fu uno più santo e più amabile, formato dal puro sangue di Maria, animato dall'anima più santa, unito alla divinità nella persona del Verbo divino, e perciò stesso degno della nostra adorazione; (questo cuore) sede dell'organo dell'amore del Verbo incarnato, principale strumento delle misericordie divine e sorgente di tutte le grazie che riceviamo. Ciò che essa ci fa considerare particolarmente in lui, non è tanto la sua grandezza e la sua eccellenza, quanto il suo amore, amore immenso e ripagato con l'ingratitude dalla maggior parte degli uomini; quei sentimenti interiori e quelle impressioni dolorose che ha voluto provare per tutta la durata della sua vita mortale, e in modo particolare singolarmente della sua passione, infine le prove eclatanti che ci ha dato del suo amore soprattutto nel sacramento dei nostri altari".

Facendo eco alle controversie sollevate da P. de Galliffet, Clorivière precisa l'oggetto della devozione in questi termini:

"Non è soltanto quella parte del corpo di Gesù chiamata il suo cuore, che pretendiamo onorare, sebbene anche guardandolo così meriterebbe tutti i nostri omaggi, ma il suo Cuore vivo, il suo Cuore pieno di tenerezza e d'amore, il suo Cuore infine quale è in Cielo, quale era sulla terra, quando Gesù Cristo conversava con gli uomini, quale lo possediamo nella Santa Eucarestia".

Di conseguenza, il fine che questa devozione si propone:

"è di onorare questo Cuore con ogni sorta di mezzi, rendendogli amore per amore, sforzandosi di imitarne le virtù e riparando gli oltraggi che riceve nel Santissimo Sacramento"³⁵.

Il sermone termina con un'esortazione che presenta nella sua purezza il messaggio di Paray come antidoto al giansenismo del tempo.

³⁵ p. 9.

“Chi può pensare al Cuore di Gesù, senza riconoscere tutto quanto gli deve e senza sentirsi interiormente spinto ad amarlo? Senza soffrire di averlo così poco amato, di vederlo così poco servito, così fortemente oltraggiato e senza desiderare allo stesso tempo riparare nella misura del possibile sia le proprie negligenze che quelle degli altri... Sareste insensibili agli oltraggi che Nostro Signore riceve da ogni sorta di persone. Non provereste orrore di queste irriverenze grossolane, che si rinnovano ogni giorno nei suoi templi, quasi senza farvi attenzione. Voi stessi, vi vedreste assistere con tanto poco rispetto al sacrificio tremendo dei nostri altari. Stareste tanto tempo lontani dalla tavola del Salvatore del mondo, che vi sollecita a venire a lui, e che ha fatto tanti prodigi perché voi stessi possiate venire a lui? Una vera devozione al Sacro Cuore di Gesù vi avrebbe preservato da tutti questi vizi”³⁶.

II. Un fondatore nella tempesta rivoluzionaria (1790-1814)

Al principio della Rivoluzione francese, gli Ordini religiosi vengono soppressi dall'Assemblea costituente. Per sostituirli, Clorivière fonda due società religiose clandestine, una maschile, l'altra femminile: abbozzi di quelli che oggi si chiamano Istituti secolari. Nel 1791, per ispirazione divina, dà loro i nomi di “Società del Cuore di Gesù”, “Società del Cuore di Maria”³⁷. Risiedendo principalmente a Parigi - clandestino o in prigione -, egli si occupa attivamente della vita e della formazione di queste società fino al 1814, data in cui è incaricato di ristabilire in Francia la Compagnia di Gesù.

³⁶ p. 10

³⁷ *Mémoire aux évêques de France*, D. H., p. 124.

Riguardo a questo periodo, esamineremo due tipi di scritti: i grandi commenti inediti sull'*Apocalisse*, il *Cantico dei cantici*, il *Discorso dopo la Cena*; poi i documenti relativi alla fondazione delle due società religiose e alla vita dei suoi membri³⁸.

I commenti scritturistici presentano una concezione apocalittica della storia della salvezza divisa in sette ere: alla fine della quinta, o al più tardi al principio della sesta che corrisponde al periodo rivoluzionario, compaiono, per rigenerare il mondo, nuove fondazioni religiose. La devozione al Sacro Cuore, quale è stata rivelata nella quinta era a Paray-le-Monial, è il segno distintivo di queste società degli ultimi tempi³⁹.

Già santa Margherita Maria aveva affermato la portata escatologica della devozione al Sacro Cuore⁴⁰. Nel suo commento dell'*Apocalisse* del 1793-94, anche Clorivière la sottolinea, ricordando le parole stesse della Visitandina di Paray:

“Ci ha dato questa devozione quale ultimo pegno del suo amore, quale argine agli assalti dell'empietà in questi ultimi tempi. In Francia è nata, alla Francia in particolare è stata data, certo perché il nostro divino Maestro ben sapeva che contro questo Regno l'inferno avrebbe spiegato tutta la sua malizia, Dio per-

³⁸ Per questo secondo periodo, si possono menzionare anche i *Cantici* inediti al Sacro Cuore (SJ): alcuni sviluppano il tema della *redamatio* riparatrice. Similmente, esiste una “Ammenda onorevole” indirizzata a Gesù Cristo (non al suo Cuore), redatta in pieno Terrore secondo l'intenzione dei membri delle fondazioni. Si trova attestata così anche la nota riparatrice di questo periodo.

³⁹ Cfr. J. SEGUY, *Des Sociétés pour les temps de la fin: le Père Clorivière et l'Apocalypse*, in *Christus* 131 (1986) 124; IDEM, *L'Apocalyptique dans les Fondations religieuses*, in AA.VV. *L'Apocalyptique*, Parigi, 1991, 142.

⁴⁰ Per esempio, la *Lettera CXXXIII* a J. Croiset (VO2, p.479).

mettendo che ciò accadesse per punire i nostri crimini, e che Satana avrebbe cercato di distruggervi il cristianesimo e di sostituire il più stravagante ateismo alla religione di Gesù Cristo. Quale motivo pressante per noi di distinguerci in maniera particolarissima attraverso la nostra devozione verso il Cuore di Gesù! Se l'amore, se i benefici, se le amabilità infinite di questo Cuore divino non bastassero per impegnarci, siamo almeno mossi dal nostro interesse più importante. Non abbiamo mezzo più potente per sottrarci ai mali terribili che ci circondano da ogni parte e che, come tempesta furiosa, si sono abbattuti improvvisamente su di noi, e ci hanno già in parte sommersi"⁴¹.

Anche il commento al *Cantico dei cantici* del 1800 stabilisce un legame tra la visione apocalittica di Clorivière e la devozione al Sacro Cuore ma, questa volta, presenta quest'ultima come la caratteristica delle nuove società religiose, la società maschile in particolare, ma non esclusivamente. Viene così indicata una differenza col commento precedente:

“L'Apocalisse, essendo la storia profetica della Chiesa, ce la mostra nella sua totalità, come composta da tutti i fedeli buoni e cattivi. Le sue guerre e i suoi combattimenti, le sue disgrazie e i suoi successi vi sono ugualmente descritti. Il Cantico dei cantici considera la Chiesa solo come Sposa, come l'Amante fedele di Gesù Cristo, l'oggetto degno del suo amore. Non parla che del loro amore vicendevole. Di conseguenza, nella Chiesa considera principalmente le anime perfette che ne sono la parte più nobile"⁴².

La spiegazione di *Ct 5, 16*

“Ricorda naturalmente la manifestazione che il Salvatore del Mondo ha fatto del suo Cuore divino nel corso di questa quinta

⁴¹ vol. 6, FCM, pp. 103-104.

⁴² FCM, p. 3.

era, verso la fine del secolo scorso, allo scopo, come egli stesso degno esprimersi parlando ad una delle sue Spose più fedeli, di toccare il cuore duro e insensibile degli uomini. Era come un ultimo pegno della sua tenerezza e del suo amore, che dava al mondo nella sua vecchiaia per rianimare il fervore, e per servirgli da scudo da poter opporre ai dardi della Giustizia divina, come argine per poter arrestare i torrenti dell'empietà che, prima della fine di quest'era, devono rompere tutte le barriere e spandersi ovunque impetuosamente. All'ombra di un chiostro, in un oscuro ritiro, ad una semplice religiosa, dotata di eminente santità, ma priva di ogni talento esteriore, il Signore ha manifestato la ricchezza del suo Cuore, ha chiesto che fosse istituita una festa in onore di questo Cuore. Quando sembrava improprio questo mezzo al fine che egli si proponeva! Serve a far risplendere maggiormente le meraviglie del Signore, il quale fa servire tutto al compimento dei suoi disegni. In poco tempo la devozione al Sacro Cuore di Gesù fu stabilita nel Mondo, approvata, incoraggiata dal Sovrano Pontefice, e i frutti ne furono meravigliosi per una infinità di anime, che conobbero i tesori inesauribili in essa racchiusi e che l'abbracciarono con santo ardore. Piacesse a Dio che non avesse subito tanta opposizione da parte di un numero ancor più grande di persone, di cui la sua apparente semplicità urtava l'orgoglio o che abituati, secondo lo spirito dell'eresia, a formarsi di Dio soltanto idee austere, non potevano gustare una dottrina che ci mostra Dio unicamente sotto i titoli più amabili e più dolci. Senza questa opposizione ostinata o, piuttosto, senza la guerra dichiarata e nascosta alla devozione del Cuore di Gesù, lo Spirito del Cristianesimo sarebbe rifiorito per mezzo di Essa. L'Empietà sarebbe stata repressa, soffocata sul nascere, e non dovremmo ora gemere sulla rovina dei nostri templi e la perdita della nostra santa Religione"⁴³.

Una copia di questo commento fatta nel 1801 cita la bolla pontificia del 1794 che condannò le tesi gianseniste.

⁴³ pp. 172-173.

“Questa devozione salutare ha ricevuto un nuovo grado di conferma dal giudizio solenne della Chiesa che Pio VI di santa memoria ha portato nella celebre bolla dogmatica che comincia con queste parole: *Auctorem fidei...*, bolla che trafigge con un ultimo colpo mortale l’idra del giansenismo. In questa bolla vengono proscritte e condannate tre proposizioni del famoso Concilio di Pistoia, che calunniava in modo audace e temerario questa stessa devozione e le anime perfette che si fanno un dovere di abbracciarla”⁴⁴.

Il seguito del commento sottolinea il ruolo delle società consacrate al Cuore di Gesù e a quello di Maria:

“Possiamo noi arrenderci ai pressanti inviti della Sposa. Che al posto di queste Confraternite erette in tanti luoghi in onore del Cuore di Gesù e di quello della sua santissima Madre e che l’Incredulità ha in gran parte disperso, sorgano in loro onore, in tutti i paesi dov’è conosciuto il nome di Gesù Cristo, non più soltanto Confraternite, ma Società Religiose, che si propongono non solo di rendere loro omaggio e riconoscerne i benefici, ma si adoperano con tutte le loro forze attraverso la pratica costante delle virtù evangeliche, di riprodurre in se stesse la loro immagine e di corrispondere al loro amore... Simili società sarebbero il mezzo più adatto per riparare i mali che la Chiesa ha sofferto alla fine di questa era...”⁴⁵.

Seguono preghiere formulate per ottenere da Dio l’intuizione di queste società di cui si è appena detto. La copia del 1801 precisa che:

“tali preghiere hanno già cominciato a trovare qualche realizzazione. Queste Società hanno presentato i loro voti al Vicario di Gesù Cristo, e il Santo Padre Pio VII attualmente regnante ha

⁴⁴ p. 173.

⁴⁵ p. 174.

approvato la loro forma di vita e ha autorizzato tutti ad abbracciarla. L’approvazione è stata data loro al principio di questo anno 1801, durante il mese di gennaio, ma ancora non è stata resa pubblica e i voti sono stati provvisoriamente limitati a voti annuali, sotto l’approvazione dell’Ordinario”⁴⁶.

L’ultimo grande lavoro di Clorivière è consacrato al *Discorso dopo la Cena* che “è per così dire un’effusione del Cuore divino di Gesù in quello dei suoi discepoli”, “un’effusione amorosa nella quale svela loro i tesori della sua sapienza e gli ardori della sua carità”⁴⁷. Il commento comincia ad essere dato molto probabilmente prima del 1814 sotto forma di corsi alle Visitandine “che il Signore ha scelto specialmente per manifestare alla sua Chiesa la ricchezza del suo Cuore”⁴⁸. Qui si fa allusione alla missione data alla Visitazione come pure alla Compagnia di Gesù dopo la visione ricevuta da Margherita Maria il 2 luglio 1688.

La spiegazione del testo giovanneo ricorda i tratti essenziali della devozione parodiana incentrata sulla *redamatio* riparatrice nei riguardi di Cristo il cui amore è misconosciuto nell’eucarestia e particolarmente da parte delle anime consacrate.

“Il poco che ho detto dell’amore del Cuore di Gesù nel suo Sacramento basta ad infiammare i cuori ben preparati. Mi rivolgo particolarmente alle anime consacrate al Cuore di Gesù. Vergini, Spose di Gesù Cristo, unite per stato di vita al suo Cuore, Egli vi ha scelto personalmente per rendere a questo Cuore divi-

⁴⁶ p. 175

⁴⁷ FCM, *Jean XIII*, p. 1

⁴⁸ Secondo il testo primitivo alle Visitandine. Una sorella di Clorivière, Thérèse Julienne (1736-1804) fu visitandina al monastero della rue du Bac a Parigi.

no amore per amore, e per riparare, con l'assiduità del vostro culto, con l'ardore sempre rinnovato dei vostri affetti, l'indifferenza e la freddezza della maggior parte dei cristiani"⁴⁹.

O ancora

"Quale amore abbastanza vivo, abbastanza puro, abbastanza ardente, i nostri cuori potrebbero offrire al Cuore divino di Gesù, che si consuma continuamente sui nostri altari nelle fiamme sempre ardenti della divina carità, malgrado i flutti amari che l'ingratitude degli uomini non cessa di opporre all'ardore del suo amore"⁵⁰.

Nella prospettiva apocalittica di Clorivière, "la devozione al Sacro Cuore di Gesù e a quello di Maria" rimane il "mezzo" "che Dio ci ha indicato in questi ultimi tempi come risorsa nelle calamità che ci minacciano"⁵¹.

Questa visione apocalittica che abbiamo appena rilevato nei commenti scritturistici appare ugualmente in molti documenti che riguardano la fondazione delle società istituite da Clorivière: la società del Cuore di Gesù e quella del Cuore di Maria. Alcuni sono destinati alle autorità della Chiesa, altri ai membri della società maschile.

Già il *Mémoire* ai Vescovi di Francia del 1798-99 affermava:

"(I) nomi delle due società ci ricordano quanto dobbiamo essere attaccati ad una devozione infinitamente solida in se stessa e che, essendo nata in questo stesso paese dove è poi cominciato il male che affligge il Cristianesimo, sembra esserci stata data per prevenirlo e per essere come l'argine principale da opporre al torrente di iniquità, per arrestarne il progresso e preservarci

⁴⁹ Jean XIII, p. 15

⁵⁰ Jean XIV, p. 109

⁵¹ Jean XIII, p. 50

dalle sue devastazioni. Ci fanno poi capire come sia soprattutto alle virtù interiori che dobbiamo applicarci incessantemente in queste Società; quali siano i modelli sui quali dobbiamo fissare i nostri occhi e a quali tesori noi possiamo, ad ogni momento, attingere i doni celesti di cui abbiamo bisogno. Infine, ci indicano la via segreta e nascosta che deve sottrarre, per quanto sarà possibile, le due Società agli occhi di un mondo perverso e anticristiano"⁵².

Similmente, nel 1802, nel *Mémoire* al Cardinale Caprara, legato della Santa Sede presso il Governo francese:

"I nomi di Società del Cuore di Gesù e di Società del Cuore di Maria, di cui si fregiano le due Società, fanno capire che, non soltanto esse si fanno un dovere speciale di onorare in ogni tempo questi cuori sacri e di farli onorare (devozione che, in questi ultimi tempi, è stata manifestata per essere la risorsa dei fedeli), ma, di più, che si adoperano con tutte le loro forze, di riprodurre in se stesse le virtù e i sentimenti di questi due cuori; che proprio alle virtù interiori esse devono applicarsi principalmente; e che il loro scopo è di formare un grande numero di adoratori in spirito e verità, quali il Padre desidera; e che, poiché ogni tipo di santità solida risiede nel modo più eccellente nei sacri cuori di Gesù e di Maria, così, fatte le debite proporzioni, queste due Società devono possedere eminentemente lo spirito dei diversi Ordini religiosi"⁵³.

Secondo numerosi documenti relativi alle Società religiose fondate da Clorivière, il Signore ha voluto "in questi ultimi tempi" scoprire alla Chiesa con maggior chiarezza le ricchezze nascoste nel suo Cuore divino e le nuove Società sono chiamate, lavorando per la salvezza del mondo, a riprodurre, innanzitutto nei propri cuori, sentimenti e virtù.

⁵² D.H., p. 124.

⁵³ D.H., p. 270.

Citiamo, a titolo di esempio, la prima *Lettera circolare* del 1799 “sulla conformità che dobbiamo sforzarci di avere con il Cuore divino di Gesù”, ispirata a Fil 2, 5 “*Abbate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù*”. Essa è un’eco potente di questo richiamo interiore che Clorivière ha colto il 9 giugno 1768, la vigilia della festa del Sacro Cuore:

“Nella mia preghiera della sera sul Sacro Cuore, ho ricevuto grandi consolazioni. Mi furono inculcate in modo speciale queste parole: ‘Abbate in voi gli stessi sentimenti del Cuore di Gesù’ (‘Hoc et sentite in vobis quod est in Corde Jesu’) e le ho intese del suo amore per le umiliazioni e le sofferenze”⁵⁴.

“*In Christo Jesu*” di san Paolo è divenuto in Clorivière “*in Corde Jesu*”.

Secondo questa prima *Lettera circolare*,

“tutti devono riprodurre in se stessi qualche rassomiglianza con il Cuore di Gesù. Ma questo dovere comune a tutti, i membri dell’una e dell’altra Società devono in qualche modo farlo proprio e sforzarsi di compierlo con maggior perfezione. È un obbligo che si impone quando ci si arruola al servizio del Signore in queste Società; il nome stesso del quale si fregiano ce lo dice a sufficienza e abbiamo ragione di credere che lo stesso Salvatore, il quale in questi ultimi secoli ha voluto manifestare maggiormente alla sua Chiesa le ricchezze del suo Divin Cuore e del sacro Cuore della sua santissima Madre, abbia anche voluto che ci fossero, in questi stessi tempi, due Società religiose che prendono il nome di questi due Cuori, perché fossero consacrate in special modo ad onorare questi Cuori; che la loro presenza ne rievocasse incessantemente il ricordo ai fedeli e che portassero, in se stesse e in ciascuno dei loro membri, fatte le debite pro-

⁵⁴ N.I., vol. 1, p. 278

porzioni, l’impronta dei sentimenti, di cui questi due Cuori ci hanno dato più specificamente l’esempio”⁵⁵.

E più in là:

“Ci siamo proposti, riunendoci in due Corpi, sotto gli auspici e sotto i nomi dei sacri Cuori di Gesù e di Maria, di far rifiorire tra noi e tra tutti quelli che resteranno fedeli, i bei giorni della Chiesa nascente; ciò può avvenire soltanto abolendo, per quanto dipende da noi, le perniciose massime del mondo, e imprime-ndo profondamente nei nostri cuori, e in quello degli altri figli della Santa Chiesa, i sentimenti di questi Cuori che abbiamo preso come modelli”⁵⁶.

Rispondendo alle obiezioni riferite da Fr. Bacoffe, gesuita divenuto poi membro della Società del Cuore di Gesù, Clorivière definisce nuovamente, in una lettera del 1802, il vero oggetto della devozione al Sacro Cuore:

“Il Nome di Gesù è degno di tutta la nostra venerazione; il Cuore di Gesù è forse meno adorabile? Il Nome di Gesù è propriamente l’immagine della Sostanza di Gesù; il Cuore di Gesù è la Sostanza stessa di Gesù; è Gesù stesso considerato in ciò che vi è in lui di più divino, di più commovente. Infatti il Cuore di Gesù, oggetto della nostra devozione, è quel Cuore come è in se stesso, vivo, animato dall’anima di Gesù, unito ipostaticamente alla Divinità nella Persona del Verbo, è l’Uomo Dio tutt’intero, è il Verbo Incarnato considerato in rapporto all’amore, è Gesù ardente di amore e per Dio e per gli uomini. Il Cuore di Gesù, la parte più nobile del Corpo di carne, per quanto adorabile, è solo l’oggetto esteriore e sensibile della nostra devozione; l’oggetto spirituale e principale è l’amore di Gesù, di cui questo Cuore è il simbolo, è Gesù stesso, tutto ardente d’amore. È il grande, è

⁵⁵ pp. 17-18

⁵⁶ p. 27. Cfr. anche LC 2, p. 61; LC 3, p. 77; LC 5, p. 123; *Lettre d’a-dieu en partant pour les missions*, LC, p. 368.

l'essenziale oggetto della religione, è il fine di tutte le Sacre Scritture...⁵⁷.

Un testo del 1809 (?) intitolato "*Siamo Società religiose?*" insiste sulla modalità tutta interiore, secondo la quale le nuove Società devono vivere la loro spiritualità propria:

"La devozione dei Sacri Cuori di Gesù e di Maria, di cui fanno professione le Società e da cui traggono la loro denominazione, non può indicarle esteriormente come SS. RR., se non nella misura in cui onorino questi Sacri Cuori con un culto pubblico e particolare; esse sono ancora così lontane dal farlo che non sono nemmeno tenute a recitarne l'ufficio in comune o in privato, a digiunare la vigilia delle rispettive feste; che non hanno nessun luogo, loro consacrato, dove possano riunirsi per onorarli, che non è nemmeno imposto loro di compiere in loro onore taluni atti, praticati abitualmente in questa devozione, quali gli atti di adorazione, di offerta e di completa donazione di se stessi, di onorevole ammenda, ecc. La denominazione di questi Cuori ricorda loro soltanto che devono attaccarsi principalmente alle virtù interiori, e soprattutto alla carità verso Dio e verso il prossimo; e che il miglior mezzo per onorarli è di imitare le loro virtù e di confermare i nostri sentimenti, i nostri affetti ai loro. Non vi è niente in tutto questo che non sia interiore e spirituale. Molti altri all'infuori di esso portano il nome dei Cuori di Gesù e di Maria e danno esternamente segni più evidenti"⁵⁸.

Conclusione

Secondo la testimonianza degli scritti di Clorivière da noi analizzati, il messaggio di Paray-le-Monial ha esercitato un'influsso innegabile sulla sua spiritualità del Cuore di Cristo. Come caratterizzarlo?

⁵⁷ L., vol. 2, pp. 895-896

⁵⁸ D.C., p. 576) Da paragonare con la *Lettera* a Fr. Bacoffe (1802), L., vol. 2, p. 894, e la *Neuvaine*, p. 5.

Durante il primo periodo, quello della sua formazione e dell'inizio del suo ministero, il gesuita perseguitato ed esiliato scopre e fa conoscere con alcune di queste pratiche (ora santa, festa annuale del Sacro Cuore) la *redamatio* riparatrice delle rivelazioni di Paray. Egli dimostra l'origine divina della nuova devozione e ne sottolinea il progresso nella Chiesa del suo tempo, conclusosi con l'approvazione pontificia di Clemente XIII.

In un secondo periodo, quello del fondatore delle Società del Cuore di Gesù e del Cuore di Maria, la devozione parodiana che suscita la crescente ostilità dei libertini e dei giansenisti, acquista una dimensione apocalittica: rivelata nella quinta era, costituisce per Clorivière il segno distintivo delle Società Religiose nuove, nate per gli ultimi tempi. In seno ad un mondo empio e ostile, i membri di queste Società apostoliche sono chiamati a riprodurre nei loro cuori una qualche somiglianza con i Cuori di Gesù e di Maria.

A prima vista, i due periodi che abbiamo presentato per grandi linee, possiedono ognuno la propria caratteristica. Tuttavia passando dall'uno all'altra, si coglie forse ciò che in Clorivière la spiritualità del Cuore di Cristo ha di personale, se non di originale. Per lui, il Cuore di Gesù è il simbolo dell'amore e i cristiani, a maggior ragione i consacrati, sono chiamati, per rispondere al suo amore, ad uniformarsi ai suoi sentimenti e alle sue più intime virtù. Le pratiche esteriori sono accessorie.

Clorivière appare così come un tramite tra due periodi, il mondo dell'Ancien Régime in cui la devozione al Cuore di Cristo riceve un impulso nuovo a Paray-le-Monial e il mondo nuovo sorto dalla Rivoluzione francese in cui questa stessa devozione è una risorsa per gli ultimi tempi. Per la sua appartenenza alla vecchia Compagnia di Gesù, Clorivière ha ereditato una devozione che si riallaccia, tra l'altro, alle rivelazioni di santa Margherita Maria, ma fondando due nuove società religiose nella tormenta rivoluzionaria, egli ne scopre l'attualità profetica per una società e una Chiesa in pieno mutamento.

CH. A. BERNARD S.J.

IL CUORE DI CRISTO E IL CARISMA IGNAZIANO

Avendo già scritto un piccolo libro su "Il mistero del Cuore di Cristo e la spiritualità ignaziana",¹ in cui ho cercato di illustrare la corrispondenza profonda fra la spiritualità di sant'Ignazio espressa attraverso i suoi scritti e la spiritualità del Cuore di Cristo, vorrei con questo contributo allargare le prospettive alla tradizione della Compagnia, mettendo in risalto alcune idee-forza il cui dinamismo si manifesta particolarmente nel suo impegno apostolico.

A ciò mi spinge l'insieme delle conferenze che abbiamo ascoltato e che si prefiggevano di dimostrare come, attraverso una riflessione teologica sul mistero del Cuore di Cristo e attraverso alcune testimonianze di santi gesuiti, il ricorso al Cuore di Gesù fosse stato per molti sorgente di luce e di forza apostolica.

Per non riassumere semplicemente gli studi già presentati mi muoverò su due direttrici principali: il rapporto personale a Cristo-redentore e l'ispirazione fondamentale inclusa nella contemplazione del Cuore di Cristo, cioè quella dell'amore come sorgente perenne di ogni dinamismo apostolico. Quindi, anche se inevitabilmente ritroverò alcune grandi figure già evocate, il loro insegnamento si inserirà in un contesto diverso, che completerà gli altri studi.

Come tutti riconoscono, non si trova in sant'Ignazio alcun riferimento specifico al mistero del Cuore - se si eccettua

¹ Roma, CIS., 1991.

quello che negli Esercizi (n. 297) si inserisce nel racconto della Passione-; tuttavia se consideriamo il contesto spirituale degli scritti dei compagni che gravitavano intorno a sant'Ignazio, non mancano le testimonianze di un'attenzione particolare al Cuore di Cristo. Ed è difficile pensare che sant'Ignazio fosse totalmente estraneo alla spiritualità espressa dai suoi diretti discepoli².

Così, ad esempio, quando san Francesco Saverio scrive a sant'Ignazio: "Padre mio *in Christi visceribus unico*" oppure "*Pater mi, in Christi visceribus unice*"³, è difficile pensare che tali espressioni, che rimandano a Fil. 1,8, non evocino per i primi compagni l'amore intimo di Cristo e quindi il suo Cuore.

Più decisive e più esplicite sono le testimonianze di altri compagni. Tralasciando quella più evidente di Pietro Canisio, soffermiamoci sul suo accompagnatore negli Esercizi: il beato Pietro Favre. Si sa quanto profondo fosse il suo spirito di devozione che aveva attinto alla sua prima formazione familiare e che lo aveva portato ad ispirarsi in profondità alla tradizione spirituale tedesca incentrata sulla contemplazione della Passione di Cristo. Come Canisio, profondamente legato alla corrente mistica affettiva della Certosa di Colonia, così il beato Favre non vuole "avere altre gioie ed altre tristezze se non quelle che conformano, si attaccano e conducono

² Cfr. K.RICHSTAETTER, *Die Herz. Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters*, Verlag Kösel, 1924, pp.328 ss.; si veda anche FRANCIOSI, *Le Sacré-Coeur et la tradition*, Montreuil sur mer, 1901

³ SAN FRANCESCO SAVERIO, *Lettere, in Documenta Xaveriana* t.I, Matriti, 1899-1900; pp. 473 e 482;

Lettere del 12 gennaio e del 14 gennaio 1549. Sull'equivalenza delle parole; intimo, viscere, cuore, nel contesto neotestamentario, si veda Hugo RAHNER, *Fondamenti della devozione al Sacro Cuore di Gesù* in J.STIERLI, *Cor Salvatoris*, Morcelliana 1956, pp.34-36.

alle gioie e alle tristezze del Cristo e della Madre sua"⁴. E per quanto riguarda il culto del Sacro Cuore, egli vi si accosta attraverso la devozione alle cinque piaghe "grazie alle quali ci sono state aperte le sorgenti dalle mani e dai piedi e infine dal tesoro del lato destro del Cuore"⁵. Non è arbitrario ricollegare questo passo con la preghiera *Anima Christi*, la cui presenza è così insistente negli *Esercizi spirituali* (nn. 63; 147; 253; 258). Attraverso di essa, e in realtà attraverso tutta la Terza Settimana degli Esercizi, sant'Ignazio rivela una continuità fra la sua spiritualità e quella del Medioevo. Un altro indizio della prossimità della spiritualità del Sacro Cuore a quella di sant'Ignazio, lo possiamo ricavare da un testo del P.Ribadeneira, il quale nel suo libro *Flos sanctorum* commenta brevemente la scena della Trasfissione, seguendo la tradizione patristica⁶; ora sappiamo che P.Rebadeneira era molto vicino a sant'Ignazio.

Del resto, è chiaro che il riferimento spirituale al Cuore di Cristo era abbastanza diffuso nel Cinquecento. San Francesco di Borgia ne dà testimonianza, come è già stato evidenziato. Aggiungiamo Salmerón che, nel commentario dei vangeli si chiede perché il Cuore di Cristo doveva essere aperto; e risponde che il peccato essendo atto del cuore umano doveva essere espiato dall'apertura del Cuore del Salvatore⁷. Infine spiccano i testi di un altro contemporaneo di sant'Ignazio: P.Nadal, incaricato dal Santo di diffondere le *Costituzioni*. Nelle sue *Orationis observationes*, egli si rifà alla devozione

⁴ FAVRE Pierre, *Mimorial*, n.98.

⁵ *Ibid.* n.361.

⁶ RIBADENEIRA, *Flos sanctorum*, trad. italiana, Venezia 1763, p.23.

⁷ SALMERON, *Alphonsi Salmeronis Commentarii in evangelicam historiam et in Acta apostolorum*, Madrid, 1598-1601, t.X, tract. XLVIII p.391 s.

alle Cinque piaghe: "Qualcuno celebrava la messa delle Cinque piaghe e, non sentendo devozione nelle altre piaghe, ne sentì molta nella piaga del Costato, come se sentisse che questa ferita era inflitta attraverso il Cuore morto di Cristo nei nostri cuori vivi. Sentiva che questa ferita inflittaci era ferita d'amore, donde deriva la pienezza dei sensi spirituali"⁸.

Seguendo tutte queste testimonianze non c'è dubbio che la prima Compagnia, tutta formata alla scuola ignaziana trovava nel riferimento alle Cinque piaghe e in particolare al Cuore di Cristo una profonda spinta ad irrobustire il senso del rapporto personale a Cristo. E questo lo faceva insistendo sul rapporto di cuore a cuore; al cuore umano, luogo dell'amore o del rifiuto dell'amore, viene proposta l'unione al Cuore di Cristo, il quale è tutto amore.

Ci rimane da studiare alcuni aspetti di questa forma spirituale. In tal modo, metteremo in rilievo l'elemento più profondo del carisma ignaziano.

1 - Il rapporto con la persona di Cristo

Come già possiamo dedurre dalle osservazioni precedenti, ogni riferimento dei primi Gesuiti al Cuore di Cristo si inserisce nella contemplazione della Passione di Cristo. Tale contemplazione rimanda alla "mistica di Cristo", alla *Christusmystik*, così caratteristica della spiritualità medievale; ed è inutile per noi insistere sul fatto che la figura di Cristo è centrale negli *Esercizi* ignaziani. Da questo punto di vista, sant'Ignazio, lettore di Ludolfo di Sassonia, detto il Certosino⁹, appartiene ancora alla tradizione medievale.

⁸ *Natalis Monumenta*, t.IV, Matriti, 1905.

⁹ Su questo autore, si veda la voce: LUDOLPHE DE SAXE, in DSAM, 9, 1130-1138.

Forse non si valuta nel suo giusto peso, l'opera di Ludolfo di Sassonia meditata da sant'Ignazio. Non è soltanto una serie di pie elevazioni sulla vita di Cristo; già il titolo *Vita Jesu Christi a quatuor Evangeliiis et scriptoribus orthodoxis concinnata*, indica che l'autore si è valso nel suo commentario della teologia espressa dalla tradizione patristica e scolastica; pur non essendo sistematica né critica quest'opera contiene molti riferimenti dottrinali. Inoltre, è legittimo pensare che sant'Ignazio abbia seguito i consigli dati dall'autore: "Benché molti di questi fatti siano raccontati al passato, tu li mediterai come se fossero presenti"; in tal modo spiega Ludolfo, "il Signore stesso ti sarà presente in spirito così come tu lo penserai presente"¹⁰. Tali consigli si ritrovano quasi alla lettera nel testo degli *Esercizi* ignaziani (nn. 114; 196). A buon diritto quindi si può ricollegare la spiritualità ignaziana alla *Christusmystik* del Medioevo. Notiamo poi che sant'Ignazio ha potuto leggere in Ludolfo un passo attribuito a sant'Anselmo e che parla del Cuore di Cristo; e lo stesso Ludolfo, parlando del Cuore aperto, chiedeva al suo lettore: "L'uomo deve fondare e ordinare tutti i suoi desideri in Dio per amore di Cristo... egli deve conformare tutta la sua volontà alla volontà divina guardando la ferita dell'amore che Cristo ha ricevuto sulla croce per noi, quando la freccia dell'amore invincibile ha trafitto il suo dolce Cuore"¹¹.

Ciò non toglie però che la spiritualità ignaziana pur manifestando una certa continuità con il Medioevo presenti tratti profondamente originali.

Bisogna ascrivere a continuità il fatto che sant'Ignazio non esclude la partecipazione affettiva alla Passione di Cristo

¹⁰ Citazioni in *art.cit* col.1136.

¹¹ LUDOLFO IL CERTOSINO, *Vita Jesu Christi*, II parte, c.LXIX, n.14.

dalla contemplazione di Cristo re e capo della Chiesa. Certo, nei testi originali non si ritrovano gli accenti intimisti della pietà germanica del XIV e XV secolo¹² - citiamo ad esempio: "Guarda il Cuore ferito; vedi quanto era paziente. Prendi questo Cuore e mettilo sul tuo cuore per diventare simile a questo Cuore."¹³ -; ma non ne sono assenti gli inviti ad approfondire il senso delle sofferenze di Cristo. Così, nella Terza Settimana, l'esercitante deve "considerare ciò che Cristo Nostro Signore soffre, o vuole soffrire, nel suo essere di uomo, in conformità col passo (della Passione) che si sta contemplando (*Es. spir.* n.195). Insistendo sulla libertà di Cristo che entra nella sua Passione, sant'Ignazio sollecita la libertà stessa di chi contempla: "Considerare come egli soffre tutto questo per i miei peccati e che cosa dovrei fare e patire per lui" (*Es. spir.* n.197). Il riferimento all'amore personale di Cristo per noi è un invito ad una risposta personale dalla quale nessuno si può esimere. Ed è proprio a questo invito che santa Margherita-Maria ha dato una nuova risonanza: "Guarda quel Cuore che ha tanto amato gli uomini da non risparmiarsi alcuna cosa e che si è distrutto interamente per mostrar loro il suo amore"¹⁴.

L'originalità di sant'Ignazio va però ricercata nella figura di Cristo che egli presenta all'esercitante: questa figura è essenzialmente dinamica sia come modello di vita etico-spirituale, sia come Redentore la cui missione si perpetua nella Chiesa.

¹² Raccolti e tradotti in tedesco moderno da K.RICHSTAETTER, *Deutsche Herz-Jesu Gebete des 14 und 15 Jahrhunderts*, Verlag Josef Kösel, Regensburg 1922.3.

¹³ Citato p.200.

¹⁴ Citato in Josef STIERLI, *Cor Salvatoris*, trad. ital., Morcelliana, 1956, p.132.

Nella celebre contemplazione sulla chiamata del Re è possibile individuare il duplice risvolto, etico ed apostolico, dell'imitazione di Cristo.

Bisogna infatti notare l'insistenza di sant'Ignazio nel suscitare nell'esercitante le disposizioni soggettive all'imitazione di Cristo. In un primo momento (*Es. spir.* n.96), sant'Ignazio considera che l'esercitante, se è mosso dal retto spirito di fede, ossia se è coerente con la sua professione di fede, si adopererà a perseguire la santità offerta a tutti come finalità della vita cristiana. Nel secondo momento però, egli si rifà a tutta la tradizione medievale che, al di là della norma evangelica, promuove il rapporto cavalleresco da persona a persona: in questo caso entrano in gioco i complessi dinamismi affettivi che caratterizzano l'attaccamento alla persona del Re, il quale in realtà "è Re eterno e Signore universale" (*Es. spir.* n.97). Conseguenze pratiche: da una parte si sente la necessità di rimuovere ogni ostacolo morale e spirituale che possa compromettere o soltanto ritardare l'adesione piena al Figlio incarnato e dall'altra nasce una irreprensibile spinta a partecipare alla totalità del mistero dell'Incarnazione redentrice. Con un incalzare di verbi (voglio, desidero, ed è mia ferma intenzione), sant'Ignazio intende insistere sull'impegno totale dell'esercitante: la sua libertà esprime il fondo del cuore (*Es. spir.* n.98).

Per intendere meglio la natura dell'impegno affettivo richiesto da sant'Ignazio, bisogna prendere coscienza della condizione concreta dell'esercitante: non è una persona che cerca di mobilitare le sue forze puramente naturali, bensì un cristiano che, essendo unito a Cristo per mezzo della grazia battesimale e della fede vissuta nella Chiesa, possiede un nuovo principio di vita e quindi un nuovo dinamismo.

Infatti, la grazia cristiana ricevuta attraverso i sacramenti è una partecipazione alla grazia di Cristo in quanto Capo del

Corpo mistico: "Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto" (Gv 1,16). La conseguenza è decisiva per l'intelligenza profonda della prassi ignaziana: se la grazia da noi ricevuta è partecipazione della grazia di Cristo, essa opera in noi gli stessi effetti che ha operato in lui. Come la grazia del Verbo incarnato lo ha spinto ad una esistenza di umiltà, di povertà e di amore totale e, contemporaneamente ad una missione di Redenzione culminata nel sacrificio della Croce, così l'amore di Cristo ci spinge ad abbracciare lo stesso stile di vita e a prolungarne la missione.

Proprio questo aspetto, non completamente estraneo al pensiero di un san Bernardo, ad esempio¹⁵, diventa il centro della prospettiva di sant'Ignazio. Proponendo all'esercitante di offrirsi totalmente "all'eterno Signore di tutte le cose" (*Es. spir.* n.98), il Santo contempla nella figura del Cristo Re il Servo di Jahvé, la cui volontà sempre attuale è "di conquistare tutto il mondo e tutti i nemici, ed entrare così nella gloria del Padre" (*Es. spir.* n.95). In seguito, sant'Ignazio raccoglie con grande cura l'insegnamento evangelico sulla vocazione apostolica: nel n.275, degli *Esercizi*, ne dettaglia i vari momenti; alla meditazione delle beatitudini fa seguire la raccomandazione di essere luce del mondo e in seguito propone la contemplazione della missione degli Apostoli (Mt 10; *Es. spir.* n.281).

Tale insegnamento ignaziano, che collega intimamente nella vita del discepolo la presenza di Cristo con l'intenzione apostolica, fu pienamente accolto dai primi discepoli. Il beato Pietro Favre ci dà una chiara testimonianza della necessità dell'ascolto della parola di Gesù per giungere alla piena ca-

¹⁵ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Serm. in Cant.* n. LVII, e LVIII, in *s. Bernardi opera*, Roma, 1958 t.II, pp. 119-135.

rità apostolica. Per lui il cammino spirituale deve aver inizio nel cuore per poi sfociare nello zelo apostolico: "Furono molte le parole di Cristo, che non trovarono ascolto presso certe orecchie dello spirito e forse presso quelle del corpo; molte di più furon le parole sentite ma non capite; e più ancora quelle capite ma non accolte nella profondità del cuore; e infine ancor di più quelle recepite sì dalle intuizioni di cuore, ma non portate ad esecuzione. Compito invece degli apostoli e discepoli di Cristo e dei loro successori, è che tutto quello che è di Cristo, proviene da lui, per mezzo di lui e in lui, tutto ciò che è suo proprio o lo riguarda ed è ordinato dal Padre alla sua gloria, dico che tutto questo sia da loro ricercato con la massima diligenza, sia ripensato, imitato, glorificato e diffuso, perché in tal modo non vadano perduti i benefici procurati per la nostra redenzione"¹⁶.

Seguendo il pensiero del beato Favre, possiamo tracciare lo schema prettamente ignaziano del rapporto del discepolo a Cristo, Parola di Dio e Re dell'universo: ascolto, accoglienza nella profondità del cuore e poi partecipazione all'efficacia redentrice della parola, la quale, come dice il Signore in Isaia, "non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata" (Is 55,11).

2 - Alla sorgente del mistero: l'amore

Nella spiritualità ignaziana dell'unione apostolica a Cristo è presente, come abbiamo visto, la necessità di interiorizzare il rapporto al Verbo incarnato. Secondo l'indicazione degli

¹⁶ FAVRE Pietro *Diario*; tradotto da G.Mellinato sotto il titolo di *Confessioni*, ed. pro santitate, Roma, 1979, n. 343, p.371.

Esercizi Spirituali, per tutto il tempo in cui contempliamo la vita di Cristo, dobbiamo chiedere “di conoscere intimamente il Signore che per me si è fatto uomo, perché lo ami e lo segua di più” (*Es. spir.* n. 104). Non troviamo però il collegamento decisivo che avrebbe permesso di annoverare sant’Ignazio fra quelli che formalmente hanno vissuto la spiritualità del Cuore di Cristo, e cioè il nesso intrinseco fra la conoscenza interiore di Cristo e quella del suo Cuore colmo di amore. Per meglio intendere la differenza, citiamo un autore del Medioevo: “Entra, anima mia, nel Costato destro del tuo Signore crocifisso! Penetra attraverso la santa ferita fino al Cuore pieno d’amore di Gesù che, per amore, fu trafitto dalla lancia, e nelle caverne della pietra (Ct 2,14) riposati dall’agitazione del mondo. Avvicinati, o uomo, a questo Cuore nobile, nascosto, silenzioso, al Cuore di Dio che ti apre il suo portale”¹⁷. È chiaro che l’approccio di sant’Ignazio a Cristo non si rifà ad un simile riposo contemplativo, bensì al dinamismo dell’amore redentore, sorgente di vita apostolica.

Questo non significa però che sant’Ignazio non abbia percepito in un modo diverso che la sorgente di tutto il Mistero divino è proprio l’amore. La sua percezione, anche se segue una modalità contemplativa, è immediatamente dinamica, finalizzata alla partecipazione all’agire di Dio nel mondo.

Come attestano le grandi visioni consegnate nell’*Autobiografia* di sant’Ignazio¹⁸, il senso di Dio caratterizzante la sua prospettiva spirituale è eminentemente quello di un centro diffusivo di ogni bene. Anche se, di primo acchito, tale

¹⁷ TOMMASO DA KEMPIS, citato da K.RICHSTAETTER, *Die Herz-Jesu Verehrung*, op.cit. pp. 161-162.

¹⁸ *Autobiografia*, nn. 28-31, in *Obras completas*, Madrid, BAC, 1963, pp. 103-105. Cfr: Ch.A. BERNARD, *L’illumination de l’intelligence in Gregorianum*, 72 (1991), 223-245.

espressione, che rimanda alla teologia di Dionigi Areopagita, sembra azzardata, un’attenta considerazione la giustifica.

Proponendo questo accostamento fra le due visioni spirituali, non intendiamo suggerire un influsso letterario esplicito dell’Areopagita su sant’Ignazio, ma soltanto rilevare la loro affinità. Per Dionigi Dio è “Thearchia”, cioè “Monade e unità in tre persone, la quale penetra tutti gli esseri con la sua benevola Provvidenza”¹⁹; sant’Ignazio, nelle esperienze di Manresa vede la Trinità sotto la figura di tre tasti di organo in accordo; ed egli si meravigliava del fatto che la sua preghiera si rivolgesse alle singole Persone o alla Trinità²⁰. Conoscendo inoltre le molteplici menzioni che troviamo nelle *Costituzioni* e nelle *Lettere*, della Provvidenza divina²¹, possiamo affermare che la visione dionisiana della Divinità come sorgente di tutti i doni che scendono verso di noi, appartiene anche a sant’Ignazio. Certamente non si tratta per l’eremita di Manresa di una elaborazione speculativa: le lacrime e i singhiozzi che accompagnavano la visione sono la prova del suo impatto vitale immediato.

Le altre visioni di quel periodo così ricco spiritualmente accentuano l’impressione di una prospettiva discendente: così “gli si rappresentò nell’intelletto, con grande gioia spirituale il modo mediante il quale Dio aveva creato il mondo; gli pareva di vedere una cosa bianca dalla quale uscivano dei raggi ed una luce divina”²². Per sant’Ignazio tutto discende da Dio, sia nell’ordine della creazione sia in quella della redenzione. E tale comunicazione che giunge a ciascuno di noi è sempre

¹⁹ DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia Celeste*, P.G. 3, 212c.

²⁰ *Autobiografia*, n.30.

²¹ Ad esempio, nel *Proemio delle Costituzioni*: “La soave disposizione della divina Provvidenza” (n.1).

²² *Autobiografia*, n.29.

attuale: "Il quarto punto, recita il testo della *Contemplatio ad amorem*, consiste nel vedere come tutti i beni e i doni discendono dall'alto, cioè la mia limitata potenza dall'alto, da quella somma infinita; e lo stesso la giustizia, la bontà, la pietà, la misericordia, ecc., proprio come i raggi discendono dal sole, le acque dalla fonte, ecc." (*Es. spir.* n.237).

È proprio tuttavia della prospettiva ignaziana il considerare la comunicazione divina all'uomo in ordine all'agire umano. Non è casuale, certo, se il primo aspetto menzionato da sant'Ignazio riguarda "la mia limitata potenza". Per tutta la durata degli *Esercizi*, infatti, è richiesto all'esercitante di situare il suo agire nel contesto del Disegno di salvezza: così, nel colloquio che chiude la meditazione dei peccati, si pone la domanda: "Cosa devo fare?" (*Es. spir.* n.53); oppure nelle contemplazioni dell'Incarnazione e della Natività, lo sguardo non si ferma su scene statiche come l'Annunciazione o il presepio, bensì sugli avvenimenti complessi che seguono la Storia della salvezza alla quale devo partecipare.

Più importante e più radicale nella nostra prospettiva è il fatto che la scelta cui conducono gli *Esercizi* deve procedere dall'amore divino. Questo è evidente nel primo tempo di fare la scelta quando "Dio stimola e attira tanto la volontà che l'anima fedele, senza dubitare né poter dubitare, segue quello che le viene mostrato" (*Es. spir.* n.175), o nel secondo tempo quando l'attrattiva del Signore viene percepita attraverso il succedersi dei moti affettivi, positivi e negativi; ma vale anche per il terzo tempo di riflessione tranquilla. Allora, infatti, anche se non ne fa esperienza, l'esercitante deve "chiedere a Dio nostro Signore che voglia sollecitare la (sua) volontà e voglia infondere nella (sua) anima quello che deve fare" (*Es. spir.* n.180). Con parole ancora più incisive, sant'Ignazio precisa un po' più avanti: "L'amore che mi spinge e mi fa scegliere la tale cosa, venga dall'alto, dall'amore di Dio" (*Es. spir.* n.184)

Tale discesa dell'amore di Dio nell'esercitante, il quale poi si rivolge verso il mondo per farlo partecipare alla redenzione di Cristo, apre nel suo cuore un convincimento profondo e cioè che l'amore divino è l'asse del mondo. In lui quindi si rinnova lo sguardo di fede che proietta su tutto una luce nuova.

È questo uno dei pensieri più profondi di P.de Caussade: paragonare la presenza di Dio nel mondo alla luce della rivelazione contenuta nella Sacra Scrittura: "Tutte le creature vivono nella mano di Dio; i sensi percepiscono soltanto l'azione della creatura, ma la fede crede all'azione divina in tutto. Essa vede che Gesù Cristo vive in tutto ed opera per tutta l'estensione dei secoli"²³. Ed è chiaro che la presenza divina nel mondo procede dall'amore eterno e viene percepita da chi vive nell'amore: "La volontà di Dio si presenta ad ogni istante, quale un mare immenso, che il vostro cuore non può esaurire; ne riceve nella misura in cui si dilata per mezzo della fede, della fiducia e dell'amore"²⁴. Ciò che P. de Caussade esprime in un linguaggio astratto è tuttavia già presente nella contemplazione ignaziana del mondo redento da Cristo.

Oltre a quella di P. Caussade possiamo appellarci ad un'altra testimonianza che dà alla considerazione della Provvidenza una dimensione cosmica e più moderna; rileviamo quindi un tratto originale della spiritualità di P.Teilhard de Chardin. Egli è polarizzato dalla ricerca non solo di una prospettiva consona al pensiero storico-evoluzionistico ma anche del solido e dell'indistruttibile di cui sentiva il bisogno. Certo la dimensione cosmica non era ignorata dalla spiritualità del Cuore di Cristo: "Quell'amore fu l'artefice fecondo

²³ DE CAUSSADE, *L'Abandon à la Providence divine*, coll. Christus, Parigi, DDB, 1966, P 121.

²⁴ *Ibid.*, p.96.

della terra, del mare e dei cieli”²⁵; ma P. Teilhard de Chardin la reinterpreta a suo modo. Scrive quindi a proposito della rappresentazione comune del Sacro Cuore: “Per me, vedere una misteriosa macchia porpora-e-oro, disegnarsi proprio in mezzo al petto del Salvatore, fu fin dal primo istante, il modo per sfuggire finalmente a tutto ciò che mi feriva tanto nell’organizzazione complicata, fragile e individuale del Corpo di Gesù”²⁶. Stando all’interpretazione simbolica universale, quando il rosso è associato all’oro, “costituisce il simbolo essenziale della forza vitale. Incarna l’ardore e la bellezza”²⁷. Tale senso del Cristo glorioso si trovava già nelle visioni di santa Margherita-Maria, più sensibile però al paradosso del Cuore di Gesù, debole e trionfante: “Questo Cuore divino, mi fu presentato in un trono di fiamme, più raggiante di un sole e trasparente come un cristallo, con quella piaga adorabile, ed era circondato da una corona di spine”²⁸.

Debolezza e forza del Cuore di Gesù, ecco il messaggio lasciato dalla contemplazione mistica del mistero dell’Amore.

3 - L’amore che si diffonde

Dall’amore come centro del mistero, all’amore che si diffonde, il passo è breve. Molti gesuiti l’hanno fatto. Ci basterà citare i martiri canadesi e lo stesso santo Claudio La Colombière di cui abbiamo più volte meditato il messaggio.

²⁵ Inno *Autor beati saeculi*, nella liturgia della festa.

²⁶ TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Le Coeur de la Matière*, Paris, hd. du Seuil, 1976, p.54.

²⁷ CHEVALIER Jean, *Dictionnaire des symboles*, Parigi, Laffont, 1969. voce Rouge, p.664.

²⁸ *Lettre au P. Croiset*, 3 nov.1689 citata in Hamon, *Vie de la Bienheureuse Marguerite-Marie*, Paris, 1909, pp. 156-157.

Nel martirio si adempie la verità della parola del Signore: “Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici” (Gv 15,13). Però non dobbiamo pensare che tale disposizione non presupponga abitualmente una lunga familiarità con Cristo.

Di questa familiarità vissuta in modo mistico è testimone san Giovanni Brebeuf. Alla data del 30 marzo 1640, egli notava nel suo diario: “Mentre mi raccogliero interiormente dopo la messa per ascoltare Cristo parlare in me, mi è sembrato vedere come una mano che ungeva il mio cuore e tutto il mio interno con non so quale olio. Questa visione mi riempì di una pace e di una tranquillità estreme”²⁹. In realtà, come si legge un po’ prima, la sua contemplazione era abitualmente incentrata sulla passione di Cristo: “ho creduto sentire dentro me stesso: Rivolgeti a Gesù Crocifisso, che egli d’ora in avanti sia base e fondamento delle tue contemplazioni”³⁰.

Più esplicitamente ancora, P. Gabriel Lallemand dà come motivazione del dono anticipato della propria vita, la necessità di corrispondere all’amore del Cuore di Cristo: “Su! anima mia, perdiamoci santamente per dare questa gioia al sacro Cuore di Gesù Cristo. Egli lo merita e non ne puoi dispensarti se non vuoi vivere e morire nell’ingratitude al suo amore”.

Come possiamo intendere dalla lettura di un opuscolo del padre spirituale della missione agli uroni, cui appartenevano

²⁹ SAINT JEAN DE BREBEUF, in René LATOURELLE, *Etudes sur les écrits de saint Jean de Brébeuf*, Montréal, 1953, II, p.225.

³⁰ 12 febbraio 1640; *ibid.* p.220.

³¹ Citato in François ROUSTANG, *Jésuites de la Nouvelle France*, coll. Christus, Paris, DDB, 1960, pp.144-145.

i santi Giovanni Brebeuf e Gabriel Lallemand, la vita di unione con Cristo era considerata centro della spiritualità. Scriveva P. Pietro Chastelain: "Mentre agisco in pubblico, tu stabilisci nel recinto del mio cuore, la tua e la mia tenda"³². In sintonia con la spiritualità del Seicento francese, l'accento è posto sull'affettività: *Affectus amantis Jesum Christum*, come suona il titolo dell'opuscolo di Chastelain.

Soggiungiamo adesso un breve commento ad una pagina di san Claudio La Colombière, in cui esprime come l'incontro con santa Margherita-Maria e la considerazione del Cuore di Cristo hanno contribuito ad allargare i suoi orizzonti spirituali ed a conferirgli forza apostolica³³.

Nel ritiro del 1677 di san Claudio La Colombière, troviamo infatti una osservazione che desta non poca meraviglia: "Adesso mi trovo in una disposizione del tutto opposta a quella di due anni fa". Che cosa è successo fra il mese di Esercizi della terza probazione e questo ritiro che possa spiegare tale cambiamento? L'incontro con santa Margherita-Maria. A seguito di tale incontro il timore che attenuava san Claudio di fronte all'attività apostolica ha lasciato il posto alla fiducia; e se, prima voleva essere "santo fra te e me" come diceva al Signore, adesso, precisa: "Amo la santificazione per guadagnare molti cuori a Gesù-Cristo".

Analizzando una svolta così decisiva nella vita del Santo, potremo penetrare meglio nel messaggio della spiritualità del Cuore di Cristo, luce e forza per tutti.

Prima dell'incontro con santa Margherita-Maria, possiamo dire che la vita spirituale di Padre Claudio si svolgeva ad un

³² Citato *ibid.*, p.158.

³³ CLAUDE LA COLOMBIERE, *Ecrits spirituels*, coll. Christus, DDB, 1962, pp. 158-159.

livello immediato: quello cioè di quando la vita di fede, speranza e carità si esplica mediante l'attività abituale della coscienza.

In queste disposizioni, egli inizia il corso degli Esercizi del Terz'anno. Con grande sincerità ed acutezza psicologica, il giovane Padre, già noto per le sue doti intellettuali e spirituali, considera la propria vita davanti a Dio: un Dio santo che fa conoscere la sua volontà attraverso incitamenti esterni ed interni. Claudio reagisce con applicazione alle proposte spirituali che il P.Istruttore, seguendo da vicino le indicazioni ignaziane, sottomette alla meditazione degli esercitanti.

Ben presto il punto centrale delle sue meditazioni diventa il desiderio della santificazione, ovvero, come egli dice, di appartenere a Dio senza riserve: "Mi sembra, scrive all'inizio del Diario durante gli Esercizi, aver iniziato con una volontà molto determinata, con la grazia di Dio, a seguire tutte le mozioni dello Spirito Santo, e senza alcun attaccamento che mi faccia temere di appartenere a Dio senza riserve"³⁴. Conforme alle indicazioni ignaziane, egli scruta per quasi tutta la durata degli Esercizi questi attaccamenti, e in particolare la sua eccessiva dipendenza dall'opinione altrui, per chiedere di esserne liberato.

In tale prospettiva, il mondo, considerato soprattutto nel rapporto al ceto sociale cui apparteneva, appare come il nemico che mette ostacolo al compimento della volontà santa di Dio; e questo attaccamento al mondo trova nel futuro Santo una forte connivenza; egli rimane molto sensibile al desiderio della vana gloria e dell'approvazione altrui. Per vincere tale attaccamento, Padre Claudio si rivolge all'esempio dei santi: san Giovanni Berchmans e san Francesco Saverio in particolare.

³⁴ *Ibid.*, p.81.

Riassumendo il senso profondo di questo primo periodo della sua vita spirituale, vissuto al livello immediato e profondamente umano appena ricordato, enumeriamo dunque i protagonisti dell'avventura spirituale del Santo: lui stesso con la sua ferma coscienza cristiana nutrita in un ambiente molto stabile; Dio, il Signore, al quale riconosce ogni diritto di interferire nella sua esistenza di sacerdote e religioso; infine, gli altri, visti soprattutto come oggetto di impegno etico-spirituale: diciamo che essi sono davanti al Santo e gli incutono al tempo stesso voglia di agire e timore di essere infedele alla vocazione alla santità.

Nel 1675, l'incontro con santa Margherita-Maria, gli fa scoprire un mondo nuovo: dal livello immediato si passa al livello profondo della persona e questa trasformazione è insieme effetto e causa di una nuova forma di unione con Dio: ormai tutto passa attraverso il Cuore di Cristo.

Innanzitutto, il desiderio che rodeva il cuore di P. La Colombière, e cioè di "piacere agli uomini", perde quasi miracolosamente consistenza. Senza esitare, santa Margherita-Maria ne riduce molto la forza affermando: "Questo desiderio non abita in voi", sta, cioè alla superficie della coscienza, non abita nel cuore.

Ormai, infatti, il cuore di P. La Colombière ha scoperto il Cuore di Cristo, il quale, secondo le parole dell'offerta al Sacro Cuore: "è tuttora, nella misura che gli è propria, negli stessi sentimenti, e soprattutto, sempre ardente di amore per gli uomini, sempre aperto per riversare su di loro ogni sorta di grazia e di benedizione".

Il desiderio della santità che prima riguardava esclusivamente l'impegno della propria vita religiosa, adesso non si separa più dalla profonda brama di guadagnare a Cristo il cuore degli uomini. Nello scoprire il mistero del Cuore di Cristo che ha tanto amato gli uomini, risalendo all'amore

primordiale che riempiva il cuore del Padre, il Santo giunge infatti ad unificare tutta la sua visione del mistero di fede e della propria salvezza.

Costatando con grande riconoscenza che "Dio mi ha fatto tutto per sé", egli non si ferma a considerare tale rapporto personale, ma si rende conto che l'effetto della scoperta dell'amore di Dio è quello di elevare il cuore e di concedere la libertà di consacrare tutte le forze a servizio dei fratelli. Non c'è più posto per il timore di non potersi salvare mentre ci si adopera alla salvezza del prossimo. Secondo le parole del Santo: "il pensiero che Dio ha fatto tutto per sé mi eleva, mi sembra, al di sopra delle creature e mi pone in una libertà e in una indipendenza che producono un grande riposo nel mio cuore e un grande desiderio di consumare la mia vita al suo servizio".

L'unità interiore, tanto desiderata, viene raggiunta attraverso la percezione dell'amore come sorgente di tutto il mistero: nel cuore del Padre, nel cuore di Cristo e nel cuore del cristiano che si unisce a Cristo.

San Claudio La Colombière ha così scoperto quella verità fondamentale espressa da santa Margherita-Maria in un biglietto il cui senso gli si è manifestato progressivamente: "Non bisogna separare il bene dalla sua sorgente", cioè dal cuore di Dio. Margherita-Maria ha vissuto questa verità nell'ordine della compassione affettiva; il nostro Santo l'ha vissuta nell'ordine dell'azione apostolica - È un unico segreto che invita anche noi a non separare il bene che vogliamo fare dalla sua sorgente divina. Ogni grazia di unione, di compassione e di apostolato sgorgherà per noi dal Cuore di Cristo.

Concludiamo

"Non bisogna separare il bene dalla sua sorgente". Questa espressione di santa Margherita-Maria mi sembra perfetta-

mente adatta a definire il legame profondo fra la spiritualità del Cuore di Cristo e il carisma ignaziano.

Della necessità di tornare alla sorgente sarebbe emblematica la vita stessa di sant'Ignazio: costretto dalla malattia a fermarsi, egli legge la vita di Gesù; e poi si ritira a Manresa nella solitudine. La sua prassi degli *Esercizi* sancisce la validità di tale raccoglimento in preghiera.

Il contenuto della contemplazione altro non è che la vita di Cristo. Non per guardarla da lontano, ma per parteciparvi interiormente. E dopo aver scoperto che tale partecipazione è fondata sull'amore di Dio per noi e sulla nostra risposta nell'amore, l'esercitante torna al compito che Dio gli affida nella Chiesa e che è sempre, in qualche modo, la manifestazione dell'amore di Dio.

Se il centro del mistero, dunque, è l'amore divino manifestatosi in Cristo, non può stupire che i primi compagni e, dopo di loro, tanti altri gesuiti hanno operato l'accostamento spirituale che anche a noi si è imposto: contemplare il Cuore di Cristo, simbolo dell'amore, testimone della Redenzione e immagine del Redentore per attingere da questa sorgente luce e forza per vivere la vocazione di compagni di Gesù.

SECONDA PARTE

LA SPIRITUALITÀ DEL SACRO CUORE

ERNEST R. MARTINEZ S.J.

IL MISTERO DELL'AMORE IN SAN PAOLO

Prima dell'esperienza di Damasco

Il mistero dell'amore per il fariseo Paolo, prima dell'esperienza di Damasco, abbracciava tutta la grandezza dell'amore di Dio propria della Bibbia ebraica. Paolo sapeva bene che Israele era il popolo eletto di Dio, l'oggetto del suo amore speciale. L'amore per Israele non era un concetto astratto, bensì una verità basata sull'esperienza concreta dell'esodo dall'Egitto e dell'alleanza stretta sul Sinai. Non c'è motivo per questo evento, se non il libero e immeritato amore del Signore, il quale ha scelto Israele per essere suo figlio. Come dice Mosè al popolo nel deserto: «... è perché il SIGNORE vi ama...» (Dt 7,8). E Dio dichiara attraverso i profeti: «Quando Israele era giovinetto, io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato mio figlio» (Os 11,1). «Perché io sono un padre per Israele, ed Efraim è il mio primogenito» (Ger 31,9). Dio aveva dunque un rapporto speciale di paternità e di amore con il popolo di Israele. Solo più tardi il popolo fu chiamato, per mezzo dei profeti, a riconoscere che l'amore e la paternità di Dio si estendono a tutte le sue creature.

La risposta all'amore di Dio consiste nel grande comandamento recitato ogni giorno dagli ebrei:

Ascolta Israele: il SIGNORE è il nostro Dio, il SIGNORE è uno solo.⁵ E amerai il SIGNORE tuo Dio con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima e con tutta la tua forza (Dt 6,4-5).

Essa si estende anche ai rapporti con il prossimo:

Siate santi, perché io, il SIGNORE, Dio vostro, sono santo...¹⁸
Amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono il SIGNORE
(Lev 19,2.18).

L'amore di Dio fondato sull'alleanza, è un amore immutabile ed eterno come afferma il Salmo 136: «Ringraziate il SIGNORE, perché è buono, perché eterno è il suo amore». Paolo stesso riconosce la costanza di questo amore, e per questo dichiara riguardo a Israele: «...per quanto riguarda l'elezione, sono amati...²⁹ perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili!» (Rm 11,28-29).¹

L'esperienza di Damasco

Proprio questa bella comprensione veterotestamentaria dell'amore di Dio è il contesto in cui ci troviamo quando ci interroghiamo sul mistero dell'amore in Paolo. Così lo intendeva Paolo il giorno in cui viaggiava verso Damasco per arrestare i seguaci di Gesù. Era la sua comprensione di Dio in quel momento, e Gesù non ne faceva parte. Gesù per lui era semplicemente un maledetto da Dio (Gal 3,13). E che cosa gli è accaduto? Tenuto conto della testimonianza di Paolo stesso, l'elemento fondamentale di ciò che gli accadde nell'esperienza di Damasco dovette essere l'acquisizione di una nuova comprensione di Dio. Questo non vuol dire che rigettò la comprensione che aveva fino a quel momento, quanto

¹ È importante notare qui che il Nuovo Testamento adopera la parola «Dio» (*Theos* o *ho Theos*) per riferirsi a Dio Padre, eccetto in pochi casi dove il testo si riferisce a Gesù. Seguendo l'esempio di altri esegeti cattolici degli scritti paolini, limiterò le mie osservazioni in questo breve studio alle sette lettere autentiche e incontestate di Paolo, cioè: ai Romani, Prima e Seconda ai Corinzi, ai Galati, ai Filippesi, Prima ai Tessalonicesi, e a Filemone.

piuttosto che è venuto allora a capire Dio e il suo amore in una maniera profondamente nuova, in cui ora era incluso Gesù Cristo. Paolo stesso dice riguardo a questa esperienza:

...piacque a [Dio] Colui che mi separò fin dal seno di mia madre e mi chiamò per la sua grazia¹⁶ di rivelare il Figlio suo in me, affinché io lo predicassi in mezzo ai Gentili... (Gal 1,15-16).

Da questo momento in poi Paolo non può mai più pensare Dio senza il Figlio suo Gesù che riconosce come vivo e come Signore. Per lui Dio ora è «Colui che risuscitò Gesù dai morti» (Rm 8,11), «il Dio e Padre di nostro Signore Gesù Cristo» (Rm 15,6). Inoltre, egli riconosce che, nonostante tutto ciò che ha fatto per perseguire il Figlio di Dio e i suoi seguaci, Dio lo ha guardato con amore e lo ha chiamato per la sua grazia. Paolo è «stato preso in possesso da Cristo Gesù» (Fil 3,12), e non sarà mai quello di prima dopo questo incontro. D'ora in poi considererà «tutte le cose una perdita di fronte al bene supremo di conoscere Cristo Gesù» (Fil 3,8).

L'adozione a figli di Dio

Nell'Antico Testamento Dio aveva mostrato il suo amore particolare nell'adottare Israele. Dopo Damasco, Paolo comprende che nel mandare il proprio Figlio, Dio ha mostrato un amore molto più grande per noi tutti, e non esita a dichiarare audacemente l'intenzione di Dio stesso nel mandare suo Figlio:

Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il Figlio suo, nato da donna, nato sotto la legge,⁵ affinché riscattasse coloro che erano sotto la legge, affinché ricevessimo l'adozione (Gal 4,4-5).

Lo scopo primo di questo progetto era il nostro riscatto, ma secondo Paolo, lo scopo ultimo di Dio nel mandare il Figlio suo era precisamente che noi ricevessimo l'adozione.

Ora Paolo sapeva certo che Israele aveva già ricevuto l'adozione. Scrivendo dei suoi fratelli, dice: «Essi sono Israeliti, loro è l'adozione e la gloria e le alleanze e la legislazione e il culto e le promesse. . .» (Rm 9,4). L'adozione a cui egli si riferisce qui può essere solo la loro adozione a figli di Dio fondata sull'elezione e l'alleanza. Perciò, quando scrive che Dio mandò il Figlio suo affinché ricevessimo l'adozione, è evidente che Paolo si riferisce ad un'adozione diversa da quella che gli Israeliti avevano già ricevuto. Questa adozione è qualcosa di speciale e di nuovo, perché è fondata sulla persona di Gesù Cristo il Figlio di Dio. Paolo ci vede come destinati da Dio ad essere suoi figli nell'immagine di Gesù. Scrive ai Romani:

Sappiamo poi che tutto collabora al bene per coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo progetto.²⁹ Poiché quelli che egli preconobbe anche li predeterminò ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli (Rm 8,28-29).

Questo testo fa ricordare la creazione nel libro della Genesi dove leggiamo che «Dio creò l'uomo a sua immagine» (Gen 1,27). Dio ci ha creati alla sua propria immagine, ma adesso, secondo Paolo, in quella che si può chiamare una nuova creazione, Dio vuole che siamo conformi all'immagine del suo Figlio Gesù precisamente affinché siamo fratelli e sorelle del Figlio Primogenito, e così figli e figlie di Dio in questa specifica maniera.

La prova che siamo figli di Dio nell'immagine del suo Figlio è la presenza dello Spirito Santo:

E che siete figli [è manifesto dal fatto che] Dio mandò lo Spirito del Figlio suo nei nostri cuori che grida: «Abbà (Padre)!». Quindi non sei più schiavo ma figlio, e se figlio, anche erede per [volontà di] Dio (Gal 4,6-7).

Il fatto che possiamo invocare Dio come «abbà» — il che è naturale solo per il Figlio Gesù —, è per Paolo un segno che lo Spirito del Figlio è presente in noi, e che abbiamo ricevuto da Dio per mezzo del suo Spirito una nuova e unica adozione. Senza il Figlio e senza lo Spirito mandati da Dio, noi non potremmo mai divenire figli di Dio in questa maniera speciale e non potremmo mai chiamarlo «Abbà».

L'importanza di questo insegnamento non si può esagerare o sopravvalutare. Ciò che si deve notare specialmente è la cooperazione del Padre, del Figlio, e dello Spirito Santo nella realizzazione della nostra adozione. Il Padre inizia ed è l'autore della nostra adozione, l'originante, l'adottante. Egli scelse il momento e poi mandò tanto il Figlio come lo Spirito Santo. Gesù Cristo è il Figlio di Dio nella cui immagine siamo fatti figli di Dio. Lo Spirito Santo è lo Spirito di adozione mandato nei nostri cuori per gridare «Abbà», e per mezzo del quale anche noi gridiamo «Abbà» (Rm 8,15). Così egli ci conforma all'immagine del Figlio. La nostra adozione, dunque, è un'unica operazione del Padre, del Figlio, e dello Spirito Santo, ciascuno operando nel modo suo proprio. San Tommaso d'Aquino, in un passo bello e ricco di intuizione, parla dell'opera della Santissima Trinità nella nostra adozione ed esprime il pensiero profondo di Paolo nel linguaggio scolastico preciso:

Ecco perché l'adozione, pur essendo comune a tutta la Trinità, è attribuita come propria al Padre come autore, al Figlio come esemplare, allo Spirito Santo come a chi imprime la similitudine di questo esemplare».²

² *Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti huius exemplaris similitudinem (Summa Theologica, IIIa, q.23, a.2, ad 3m).*

La redenzione. La morte di Gesù. La riconciliazione

Paolo è sempre consapevole che Dio Padre è la fonte dell'amore. Osserva infatti che, nonostante i nostri peccati: «Dio non ci ha destinati all'ira, ma all'acquisto della salvezza per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo» (1 Ts 5,9). Egli descrive l'amore paterno di Dio in modo piuttosto paradossale, quando dice che Dio «non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi» (Rm 8,32). Questo è equivalente a ciò che il Vangelo di Giovanni dirà più tardi: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il Figlio suo, l'Unigenito» (Gv 3,16). Questo è l'amore di Dio per noi nel pensiero di Paolo, un amore così grande che spinge Dio fino a consegnare il proprio Figlio per noi. Benché non adoperi la parola «amore», è chiaro che Paolo pensa all'amore di Dio in Rm 8,32 dalla maniera in cui parla anche dell'amore di Gesù in Gal 2,20: «il Figlio di Dio che mi amò e consegnò se stesso per me». L'amore di Gesù si vede nell'atto di consegnare se stesso per noi, e l'amore di Dio si vede nell'atto di consegnare suo Figlio Gesù per noi. Tanto la donazione da parte di Dio, come l'autodonazione da parte di Gesù sono atti del più profondo amore.

Tutto questo ha a che fare con il mistero della nostra redenzione o salvezza. A questo riguardo, Paolo spiega ancora meglio la sua nozione dell'amore di Dio in un passo estremamente profondo della lettera ai Romani. Scrive dunque:

...l'amore di Dio è stato versato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci fu dato. ⁶ Infatti, quando noi eravamo ancora senza forze, Cristo, al tempo stabilito, morì per gli empi. ⁷ Ora difficilmente uno è disposto a morire per un giusto; forse uno oserebbe morire per una persona buona. ⁸ Ma Dio dimostra il suo amore per noi nel fatto che, mentre ancora eravamo peccatori, Cristo morì per noi. ⁹ Molto più ora, dunque, giustificati per il suo sangue, saremo salvati dall'ira per

mezzo di lui. ¹⁰ Se infatti, quando eravamo nemici, noi fummo riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, molto più ora che siamo riconciliati, saremo salvati per la sua vita (Rm 5,5-10).

Qui Paolo sottolinea di nuovo che l'autore o la fonte dell'amore è Dio Padre. Egli ricorre al passivo teologico come forma reverenziale per dire che Dio ha versato il suo amore nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che egli stesso ci ha dato. Non è perfettamente chiaro, ma forse in questa frase Paolo vuole identificare lo Spirito Santo con l'amore di Dio. La presenza dello Spirito Santo nei nostri cuori è certo la prova della presenza dell'amore di Dio in noi, come è anche la prova della nostra adozione. Così come egli è lo Spirito di adozione, sarebbe anche lo Spirito di amore.

Paolo associa poi immediatamente questo amore con la morte di Gesù. Egli afferma infatti che Dio Padre dimostra il suo amore per noi in ciò che Cristo fece per noi. Si tratta veramente di una dichiarazione inaspettata e che fa riflettere sulla comprensione paolina di Dio. È chiaro che Dio può dimostrare il suo amore, facendo qualcosa con un'attività propria: per esempio, mandandoci il Figlio, o perdonandoci i peccati, o restituendoci al suo favore. Ma come può Dio Padre mostrare il suo amore personale per noi con ciò che l'uomo Gesù fece per noi? E come può Dio Padre versare il suo proprio amore nei nostri cuori attraverso lo Spirito Santo? Paolo è entrato qui nel mistero proprio della Trinità senza usare il linguaggio teologico della Trinità sviluppato più tardi. Può parlare in questo modo soltanto a causa dell'unione del Padre, del Figlio, e dello Spirito Santo, e perché i tre sono uno in questo amore. In una maniera simile a ciò che abbiamo visto nel caso della nostra adozione, il Padre è la fonte dell'amore che ci salva, il Figlio è colui che realizza questo amore sulla croce, e lo Spirito Santo è colui che porta questo

amore nelle nostre vite. Dopo l'esperienza di Damasco, Paolo non potrà mai parlare del mistero dell'amore di Dio senza parlare della rivelazione di questo amore in Cristo e nello Spirito Santo.

Questo è sottolineato ancora nell'ottavo capitolo dei Romani, in un testo di una bellezza tanto lirica quanto teologica. Paolo scrive:

E Colui che scruta i cuori, sa qual è il pensiero dello Spirito, poiché [lo Spirito] intercede per i santi secondo [la volontà di] Dio...³¹ ...Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi?³² Lui, che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi, come non ci donerà gratuitamente tutte le cose insieme con lui?³³ Chi si farà accusatore contro gli eletti di Dio? Dio che giustifica? [Certamente no!]³⁴ Chi li condannerà? Cristo [Gesù], che è morto, ben più, è risuscitato, lui che sta alla destra di Dio e che intercede per noi? [Certamente no!]³⁵ Chi ci separerà dall'amore di Cristo? La tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada?...³⁷ Ma [certamente no!] in tutte queste cose noi stravinciamo per virtù di colui che ci ha amati.³⁸ Sono infatti sicuro che né morte, né vita, né angeli, né principati, né cose presenti, né cose future, né potenze,³⁹ né altezza, né profondità, né alcun'altra creatura potrà separarci dall'amore di Dio in Cristo Gesù nostro Signore (Rm 8,27-39).

In questo passo Paolo comincia a parlare dell'amore per noi quando parla dell'intercessione dello Spirito e della consegna del Figlio da parte di Dio, benché non adoperi la parola «amore». Poi parla dell'amore di Gesù stesso per noi quando domanda: «Chi ci separerà dall'amore di Cristo?». E dopo parla in modo ambiguo di «colui che ci ha amati» senza precisare di chi stia parlando. Comunque, risponde poi eloquentemente alla domanda, quando dice che niente di tutta la creazione «potrà separarci dall'amore di Dio in Cristo Gesù nostro Signore». Di nuovo, senza usare il linguaggio

teologico tecnico della Trinità, Paolo parla in maniera tale che l'amore di Dio per noi appare come un'unica realtà misteriosa nelle persone del Padre e del Figlio. Questo testo e quello del quinto capitolo esprimono, ciascuno a proprio modo, l'insondabile mistero dell'amore di Dio per noi nell'unità del Padre, del Figlio, e dello Spirito Santo. L'amore del Padre per noi si manifesta specificamente nella persona di Gesù Cristo. L'amore di Dio si rivela pienamente nel consegnare il Figlio e nel versare lo Spirito Santo nei nostri cuori. E come questo amore è presente in Gesù Cristo «che sta alla destra di Dio e intercede per noi», così è presente nello Spirito Santo, il quale similmente «intercede per i santi secondo [la volontà di] Dio». Perfino troviamo in Paolo l'espressione «per l'amore dello Spirito» in Rm 15,30. Generalmente questa espressione è interpretata nel senso del «nostro amore ispirato dallo Spirito», ma sarebbe meglio, mi sembra, per essere in armonia con il resto dell'epistola, interpretarla come un genitivo soggettivo che si riferisce all'amore che lo Spirito ha per noi, unito a quello del Padre e del Figlio.

Forse tutto questo potrebbe dare l'impressione che il Padre ha mostrato il suo amore soltanto nel mandare e consegnare il Figlio senza fare niente altro per la nostra salvezza. Paolo invece vuole insistere sul fatto che l'amore di Dio non finisce qui, e che Dio non è stato uno spettatore distaccato dell'attività di Gesù nella nostra redenzione, né ha lasciato a lui solo di compiere tutta l'opera. Scrive infatti:

Se uno è in Cristo, è una creazione nuova: le cose vecchie sono passate, ecco che sono diventate nuove.¹⁸ Tutto però viene da Dio che ci ha riconciliati a sé mediante Cristo e ha dato a noi il ministero della riconciliazione.¹⁹ Cioè, Dio stava in Cristo, riconciliando a sé il mondo, non imputando ad essi le loro trasgressioni e affidando a noi la parola della riconciliazione (2 Cor 5,17-19).

Ancora una volta Paolo mostra Dio Padre nell'atto di prendere l'iniziativa nella nostra redenzione; egli stesso è colui che ci riconcilia a sé per mezzo di Cristo. Questo testo fornisce la base per l'asserzione di Paolo che l'amore di Dio si manifesta nella morte di Gesù. Nella lettera ai Romani Paolo afferma che siamo stati riconciliati a Dio per mezzo della morte di Gesù, e sostiene qui che Dio stesso stava in Cristo riconciliando a sé il mondo. Generalmente Paolo parla dell'amore di Dio in rapporto con la morte di Gesù. Perciò quando dice: «Noi proclamiamo Cristo crocifisso» (1 Cor 1,23), ciò equivale a dire: «Noi proclamiamo l'amore di Dio per voi nella persona di Cristo crocifisso». Questa è la base di tutto il vangelo e di tutta la predicazione di Paolo.

Il ringraziamento. La speranza. La gioia

La reazione spontanea di Paolo alla grazia e all'amore di Dio è di prorompere in preghiere gioiose di azione di grazie. Il suo ringraziamento è diretto sempre a Dio Padre, e questa è di nuovo un'espressione della sua comprensione del Padre come fonte di ogni grazia e amore. Non si trova mai nel Nuovo Testamento un ringraziamento diretto a Gesù né allo Spirito Santo. C'è, però, un aspetto nuovo nelle preghiere di Paolo. Il rendimento di grazie a Dio include sempre Gesù Cristo, come colui nel quale ci sono venuti la grazia e l'amore di Dio. Scrive per esempio ai Corinzi: «Ringrazio il mio Dio continuamente per voi, a motivo della grazia di Dio che vi è stata data in Cristo Gesù» (1 Cor 1,4). Questa grazia accordata da Dio nel passato è il motivo per la speranza delle grazie future, specialmente della risurrezione e della salvezza finale (vedi Rm 6,3-11; 8,32; 1 Ts 4,13-14; 5,8-10). Anche in un mondo pieno di male, Paolo non perde mai la speranza ed è sempre pieno di gioia, poiché l'amore e la grazia di Dio superano ogni nostra iniquità: «Laddove è abbondato

il peccato, ha sovrabbondato la grazia» (Rm 5,20). Perciò Paolo scrive ai Romani: «Rallegratevi nella speranza» (Rm 12,12), e ai Filippesi: «Rallegratevi nel Signore sempre. Ancora dirò, rallegratevi» (Fil 4,4).

La legge d'amore, la legge di Cristo

È cosa degna di nota che mentre parla frequentemente di questo amore di Dio per noi, Paolo non parli quasi mai del nostro amore per Dio, e comunque soltanto di passaggio. Forse egli parla così raramente del nostro amore per Dio, perché considera che il nostro atto di fede dimostra il nostro amore per Dio. L'accettare la grazia di Dio è il nostro atto di fede. La fede è il nostro atto libero di amore in risposta a Dio che ci ha amati per primo.

Ma per Paolo c'è anche un'altra ragione. Quando parla dell'amore verso gli altri, include in esso l'amore verso Dio. In maniera simile all'insegnamento di Gesù e dei Vangeli (p.e., Mc 12,28-34; 10,17-22; Mt 22,34-40; 19,16-22; 25,31-46; Lc 10,25-37; 18,18-23; e vedi 1 Gv 4,7-21), Paolo insegna che colui che ama il prossimo compie tutta la legge (Rm 13,8-10; Gal 5,13-14), e questo sicuramente include il primo comandamento dell'amore di Dio. Non abbiamo qui un insegnamento astratto: esso è fondato sull'esempio concreto di Gesù. Perciò Paolo può parlare della «legge di Cristo» che equivale alla legge di amore: «Portate i pesi gli uni degli altri, e così adempirete la legge di Cristo» (Gal 6,2). Poiché Dio stesso ci ha fatti essere «in Cristo» (1 Cor 1,30), e poiché tutta la nostra vita ora è fondata su Cristo che Dio ha costituito nostro unico fondamento (1 Cor 3,11), anche il nostro amore è fondato sull'amore di Dio che è in Cristo Gesù. E poiché siamo il corpo di Cristo (1 Cor 12,27), il nostro amore è una partecipazione dell'amore di Cristo e una continuazione del suo amore per questo mondo. Noi partecipiamo

del suo amore e lo partecipiamo al mondo. Paolo afferma persino che «noi fungiamo da ambasciatori per Cristo, come se Dio esortasse per mezzo nostro», e dichiara anche che «Dio diede a noi il ministero della riconciliazione» (2 Cor 5,18-20), il dovere cioè, di portare il suo amore riconciliatore ad altri.

L'amore, secondo Paolo, è il più grande dei carismi, è la via più eccellente (1 Cor 12,31 - 13,13), ed è il primo frutto dello Spirito (Gal 5,22). Paolo ci ha lasciato un magnifico inno all'amore in 1 Cor 13, ma in esso non menziona né Dio né Gesù. La ragione ne è probabilmente che l'amore di Dio in Cristo Gesù traspare ovunque in questo testo. Quando Paolo descrive l'essenza dell'amore e dice che «non cerca il suo interesse» (1 Cor 13,5), ha sicuramente davanti agli occhi l'esempio di Gesù, l'esempio dell'amore più perfetto che egli conosca. Nel suo grande inno di Filippesi 2, ci consiglia di avere «lo stesso sentire che fu in Cristo Gesù», il quale «svuotò se stesso prendendo forma di schiavo» e «umiliò se stesso diventando obbediente fino alla morte» (Fil 2,7-8). Questo esempio lo spinge a dire:

...per mezzo dell'amore siate schiavi gli uni degli altri. ¹⁴ Poiché tutta la legge ha trovato la sua pienezza in una sola parola, e cioè: «Amerai il prossimo tuo come te stesso» [Lev 19,18] (Gal 5,13-14).

Paolo capisce che Gesù ha compiuto così tutta la legge, diventando schiavo per amore e morendo per noi. In questo modo egli ha mostrato la sua obbedienza e il suo amore verso Dio, e in questo stesso modo anche noi dobbiamo mostrare il nostro amore verso Dio. Il nostro amore deve essere un'imitazione dell'amore di Gesù che svuotò se stesso a causa del suo amore per il Padre e per noi. In questo consiste secondo Paolo la grazia di Gesù:

Conoscete infatti la grazia del Signore nostro Gesù Cristo, che

per voi si è fatto povero da ricco che era, affinché voi della sua povertà diventaste ricchi (2 Cor 8,9).

Paolo è consapevole dell'obbligo che gli è stato imposto di predicare questa buona novella dell'amore di Dio in Cristo (1 Cor 9,16). Ci insegna che l'amore di Cristo ci tiene stretti e che Cristo morì affinché non viviamo più per noi stessi, ma per colui che morì e fu risuscitato per noi (2 Cor 5,14-15). Vivere per Cristo significa vivere per il corpo di Cristo che, secondo Paolo, siamo noi, i fedeli, la chiesa (1 Cor 12,27).

Conclusione

Alla fine della seconda lettera ai Corinzi nella grande benedizione che è quasi un sommario del suo insegnamento, Paolo adopera tre termini — grazia, amore, e comunione — che sono praticamente equivalenti ma con sfumature diverse. La grazia del nostro Signore Gesù Cristo non è diversa dalla grazia di Dio. L'origine della grazia è Dio, e Gesù è il tramite mediante il quale tale grazia viene a noi. La grazia, come l'amore, è «la grazia di Dio donata a voi in Gesù Cristo» (1 Cor 1,4). E la *koinōnía*, la comunione dello Spirito, è l'unione nell'amore che abbiamo con Dio, con Gesù Cristo e anche con gli altri membri del corpo di Gesù. Così la benedizione celebra l'amore di Dio Padre che ci ha dato la sua grazia nel Signore Gesù Cristo e che ci unisce con sé e con gli altri cristiani nello Spirito Santo: «La grazia del Signore Gesù Cristo e l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi» (2 Cor 13,13 [14]). Il mistero dell'amore in san Paolo, dunque, è in sostanza mistero trinitario.

Al termine di queste riflessioni sul mistero dell'amore in san Paolo, è opportuno citare alcune parole di papa Pio XII, tratte dall'enciclica «Haurietis Aquas» sul culto al Cuore Sacratissimo di Gesù. Qui egli insegna come:

...questo culto s'identifichi, in sostanza, col culto all'amore divino e umano del Verbo incarnato e, finalmente, col culto all'amore che anche il Padre e lo Spirito Santo nutrono verso gli uomini peccatori (No. 46).

Più avanti scrive:

...il culto al Cuore Sacratissimo di Gesù non è in sostanza che il culto dell'amore che Dio ha per noi in Gesù, ed è insieme la pratica del nostro amore verso Dio e verso gli altri uomini» (No. 60).³

Ernest R. MARTINEZ, S.J., Prof. Univ. Gregoriana

GESÙ SISTOLE E DIASTOLE DELL'AMORE NELLA LETTERATURA GIOVANNEA

Riferirsi a "Gesù" come "sistole e diastole dell'amore" significa parlare di "Gesù-Cuore", ossia del Cuore di Gesù, del Cuore come simbolo della personalità di Gesù, intesa proprio come amore, come concentrazione dell'amore: un amore ricevuto e diffuso, un amore che è divino, perché viene da Dio, e un amore che ha un senso per l'essere umano, perché quest'ultimo appare come il beneficiario personale dell'amore di Dio in Cristo. I termini di "sistole" e "diastole" definiscono il duplice movimento del cuore: contrazione e dilatazione, ricezione e trasmissione. Ciò che il cuore fisico riceve e trasmette è proprio il sangue quale elemento vitale. E il sangue, come trasmettitore di vita, lo vediamo sgorgare dal costato aperto di Gesù (19,34), quale simbolo del suo amore sino alla morte e della vita che egli offre al mondo. Gesù conferisce questa vita mediante il dono del suo Spirito (19,30), rappresentato dall'acqua - simbolo della rivelazione (4,14; 7,37 ss) - che fluisce per tutti coloro che ai piedi della Croce contemplan il Trafitto (19,37). È, infatti, la contemplazione dell'amore di Dio eminentemente rivelato nella Croce di Cristo e la conseguente donazione dell'uomo all'Esaltato, ciò che rende possibile la vita divina del credente (3,16), vale a dire la presenza di quel dinamismo che consente di operare come Gesù ha operato e di amare come egli ha amato.

Il tema dell'"amore", nella letteratura giovannea, si trova espresso di preferenza mediante i campi semantici che comprendono i verbi *philein* e *agapan*. Tali verbi, benché possa-

³ *La Civiltà Cattolica* 107 (1956) II, 449-461, 561-572; III, 3-16. Vedi III, pp. 3 e 9.

Acta Apostolicae Sedis 48 (1956) 309-353: «IV. . . . hunc cultum nihil aliud, ad summam quod pertinet, esse nisi Incarnati Verbi divini humane amoris cultum, atque etiam nisi illius amoris cultum, quo caelestis quoque Pater et Spiritus Sanctus peccatores homines prosequuntur [p. 338]

...cultum Sacratissimi Cordis Iesu, ad ipsam rei naturam quod attinet, esse cultum amoris, quo Deus per Iesum nos dilexit, ac simul nostri exercitationem amoris, quo in Deum et in ceteros ferimur homines... [p. 345]».

no esprimere sfumature diverse¹, vengono frequentemente usati nella letteratura giovannea come sinonimi (cfr. ad es. 11,3.5; 21,15 ss)², e come tali - in quanto linguaggio globale dell'"amore" - sono considerati anche in questa comunicazione.

In Giovanni l'amore riveste una notevole importanza: nel suo versante umano si trova inoltre associato al "credere", così che le due dimensioni definiscono l'atteggiamento religioso giusto³. Nei limiti di questa relazione è impossibile esplicitare tutta la ricchezza del senso giovanneo dell'amore; se ne metterà in rilievo ciò che è più saliente: l'amore di Gesù inteso come concentrazione dell'amore di Dio in lui e come forza propulsiva di questo stesso amore di Dio verso tutta l'Umanità, con le ulteriori ripercussioni per i suoi discepoli. L'esposizione si limita al Vangelo, ma viene completata nelle note con i riferimenti alle Lettere e all'Apocalisse.

Il Vangelo di Giovanni presenta Gesù come Colui che riceve la pienezza dell'amore di Dio e, di conseguenza, come l'unico definitivo trasmettitore di tale amore. Sin dal Prologo del Vangelo, Gesù si staglia come il "Figlio Unigenito" - ossia il prediletto, l'Amato - che concentra in sé l'amore di Dio Padre⁴, in quanto vive permanentemente reclinato "nel seno del Padre", in atto di ricevere da lui la pienezza del suo amo-

re. Un'affermazione, questa, che nell'Evangelista assume un senso fortemente dinamico: non si tratta tanto di una descrizione statica della situazione eterna di Gesù, quanto piuttosto d'indicare il fondamento dell'intera attività missionaria del Signore. Partendo da questo amore paterno e in virtù di tutto quanto riceve in tale amoroso rapporto, Gesù appare come il perfetto "esegeta" di Dio, l'interprete autentico dell'essere divino (1, 18).

E ciò è reso possibile dal fatto che il Padre, amando eternamente il Figlio, "prima della fondazione del mondo", come effetto di tale amore - e in tale amore - gli mostra tutto il dinamismo del suo proprio amore, del suo Bene comunicativo, gli concede "la gloria propria del Figlio Unigenito di Dio" (17,24; cfr. 1,14) e gli comunica "lo Spirito senza misura". In questa incommensurabile ricezione dello Spirito risiede il fondamento di Gesù come "Inviato da Dio" (1,33ss), e la sua capacità di "parlare le parole di Dio". Il Padre, spirando il suo Spirito nel Figlio con l'amore, "pone tutto nelle sue mani" (13,3; 17,2): tutto, ossia la pienezza dell'essere di Dio e la conseguente capacità di trasmettere la vita divina dello Spirito, infondendogliene personalmente il necessario dinamismo per questa trasmissione (3,35).

Tale comunicazione amorosa e dinamizzante, operata dal Padre nel Figlio, si realizza mediante un processo di "manifestazione -contemplazione". L'amore del Padre verso il Figlio si attualizza nel fatto che "il Padre mostra al Figlio tutto ciò che fa". Per Giovanni, esponente della concezione biblica dell'amore, quest'ultimo consiste in una manifestazione dell'amante all'amato, la quale ha la forza di suscitare in quest'ultimo un'esperienza di felicità. Amare è farsi conoscere, tanto da comunicare nello stesso atto conoscitivo, vita e movimento alla persona amata. Secondo Giovanni, è questo il modo con cui "il Padre ama il Figlio"; e in virtù di questo amore "gli mostra tutto ciò che fa", tutta la sua attività

¹ TWNT I, 34ss.

² R.E. Brown, *The Gospel according to John* (1966) 498.

³ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I* (1965) 509.

⁴ In Gv non compare il qualificativo sinottico "amato" riferito a Gesù, il suo contenuto però è incluso nel termine "unigenito", assente nei Sinottici nei confronti di Gesù, e che nella linea dell'Antico Testamento allude alla concentrazione dell'amore paterno nel figlio (cfr. ad es. Gn 22,2; vedi TM e LXX). L'Evangelista fa risaltare ciò che è peculiare nella filiazione di Gesù, servendosi del vocabolo *hyios* invece di *tekna* usato per i cristiani.

divina, compreso l'intero suo piano salvifico (5,20). Il Figlio poi, contemplando tale Bontà divina comunicativa, si sente mosso a realizzare quanto vede nel Padre, per cui non agisce e non compie nulla da se stesso, ma soltanto ciò che vede fare dal Padre (5,19). Il Figlio è Figlio per il Padre, proprio perché riceve sempre la vita dal Padre, così che la vita di questo Figlio viene ad essere costantemente dinamizzata da Dio Padre, da ciò che il Padre, nel suo amore, presenta alla contemplazione del Figlio. Di conseguenza, tutte le azioni di Gesù sono azioni divine, nelle quali si rivela l'amore vivificante del Padre al Figlio come anche l'amore del Padre a tutti coloro che vengono raggiunti dall'azione di Gesù; giacché il Padre e il Figlio operano insieme un'unica opera salvifica (5,17), pur se ciascuno vi agisce secondo causalità diverse: il Padre mostrando e Gesù contemplando, il Padre mandando e Gesù lasciandosi muovere (9, 4), il Padre dimorando in Gesù per agire attraverso lui (14, 10), il Padre esercitando la sua amorosa attrazione (6,64) mediante la potenza attraente di Gesù (12,32). Lo stesso agire di Gesù nel Mistero Pasquale - dare la propria vita per riprenderla - è, per Giovanni, non solo espressione dell'amore riconoscente del Padre per un Gesù obbediente, ma anche espressione dell'amore che il Padre dimostra al Figlio, affidandogli il Mistero Pasquale (10,17)⁵ e dandogli, con l'incarico missionario, la capacità di manifestare il dinamismo della vita eterna (12,50; 6,57a), che è appunto effetto dell'amore divino⁶.

Questa vita eterna passa dal Padre a Gesù, e da Gesù ai suoi; con essa e in essa passa anche l'amore, quell'amore che è la realtà più intima di Dio e che si rivela nella comuni-

⁵ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (1941) 293.

⁶ L'amore come forza vitale ha la sua origine in Dio, perciò egli è il primo ad amare (1Gv 4,10).

cazione dei suoi doni, tutti espressione e trasparenza dell'amore di Dio. Perciò Gesù, come Inviato da Dio e depositario dei beni salvifici, concentrazione e sistole dell'amore, è egualmente diastole di tale amore: il che determina la capacità di trasmettere quella vita che egli stesso ha ricevuto da Dio, Padre suo. Gesù, secondo Giovanni, realizza la diastole dell'amore verso i suoi, seguendo la stessa via mediante la quale anch'egli è stato costituito quale concentrazione dell'amore di Dio; ossia mediante la via della rivelazione⁷.

Gesù, infatti, ha amato i suoi come il Padre ha amato lui (15, 9a). L'amore del Padre per Gesù è il fondamento, la radice dinamica e il modello dell'amore di Gesù per i suoi discepoli⁸. Così come l'amore del Padre è un amore rivelatore, anche l'amore di Gesù per i suoi si concretizza nella trasmissione della rivelazione: "Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone, ma vi ho chiamati amici - cioè amati - perché ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi" (15,15). Tale è il modo primordiale con il quale Gesù ha amato i suoi: la rivelazione. E per Giovanni tale amore investe tutto l'agire di Gesù. Così si esprime infatti nell'introduzione alla seconda parte del suo Vangelo, allorché riassume l'intera vita di Gesù in chiave di amore, presentando l'amore come l'atteggiamento di Gesù verso i discepoli in tutti i suoi comportamenti, dall'inizio alla fine della sua vita: "Avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino al culmine" (13,1). Questo "culmine" allude - con una inclusione - all'ultima parola di Gesù sulla Croce,

⁷ L'amore di Dio è dunque oggetto di conoscenza e di fede al tempo stesso (1Gv 4,16).

⁸ Per tutti questi concetti inclusi da Giovanni nel *kazos*, cfr. O. De Dinechin, *La similitude dans l'évangile selon saint Jean*, in RSR 58 (1970) 195-236.

pronunciata immediatamente prima di consegnare lo Spirito: "È il culmine" (19,30). Con questo termine si vuole significare "l'apice, la perfezione e l'ultimo limite di una realtà" che qui è l'amore. Si tratta, infatti, del culmine dell'amore che si dimostra precisamente nel "deporre la vita per quelli che si ama" (15,13). E tale realtà, una volta fatta questa introduzione, Giovanni la vede drammatizzata nella lavanda dei piedi, intesa come espressione dell'intera esistenza amorosa di Gesù sino alla fine: "Gesù depone le sue vesti" come nella morte, si spoglia di se stesso, e compie il gesto di lavare i suoi discepoli⁹, di umiliarsi davanti a loro, perché possano aver parte della sua eredità, purificati dalla sua parola (15,3)¹⁰, e perché si sentano impegnati a comportarsi come lui si è comportato, compiendo le stesse cose che egli ha compiuto, ossia mettendo in atto lo stesso amore, amando come egli ha amato, in quanto continuatori della sua personalità e della sua missione (13, 2-17).

Giovanni specifica più avanti il duplice versante dell'amore di Gesù - il prima e il poi totalizzante - che ha anticipato con le espressioni "avendo amato" e "amò sino al colmo", e lo concretizza nell'azione rivelatrice di Gesù. L'Evangelista riferisce un colloquio di Gesù con il Padre, in cui il Signore riassume la propria attività e la propria opera - tutta di amore - con queste parole: "Ho fatto conoscere loro il tuo Nome e glielo farò conoscere" (17,26). Tutta l'attività di Gesù, sia nel passato che nel futuro, si concretizza dunque nel far conoscere il Nome di Dio, la realtà di Dio Padre, soprattutto in quanto questi invia Gesù (17,3). Ed è appunto

⁹ Secondo Ap 1,5, è l'amore che muove Gesù a morire per operare la remissione dei peccati.

¹⁰ Ciò che in Giovanni rappresenta il "potare" del Padre (15,2), viene tradotto in Ap 2,4 "la correzione e il rimprovero" ed è considerato effetto dell'amore di Gesù.

in tale rivelazione che si realizza l'amore di Gesù per i suoi e si trasfonde l'amore fontale di Dio, poiché l'opera rivelatrice di Gesù - secondo le sue stesse parole rivolte al Padre - è finalizzata a che "l'amore con il quale tu mi hai amato sia in essi" - e in questo modo anche "io in loro" (17,26). L'amore del Padre passa in Gesù mediante la rivelazione e, attraverso la stessa rivelazione, passa nei suoi discepoli. In tal modo Gesù, con la sua rivelazione, è costituito principio radicale del loro dinamismo vitale, istituendoli così quale presenza sua davanti al mondo¹¹. Occorre inoltre tener presente che questo amore rivelatore di Gesù ai suoi non finisce con la sua presenza fisica nel mondo, ma prosegue nella presenza indefettibile dello Spirito che ricorda la Verità di Gesù (15,13; 14,6) e nel quale egli continua ad essere presente e ad amare i discepoli. Di conseguenza - come effetto di tale amore - egli continuerà a manifestarsi ad essi (14,21). In questo modo, nei discepoli si produrrà una conoscenza sempre più intima ed esperienziale del fatto che "Gesù sta nel Padre ed essi in Gesù" - radicati in lui - mentre anche Gesù sta "in essi" come fonte della loro vita spirituale (14,19ss; 15,6).

In tale concentrazione cristologica dell'amore, l'Evangelista non perde di vista il Padre. Più volte fa osservare che la rivelazione di Gesù, dinamizzata dal suo amore, è anche - e soprattutto - effetto dell'amore di Dio Padre¹². Proprio l'amore del Padre è passato nei discepoli insieme alla rivelazione attraverso Gesù. Secondo Giovanni, Gesù è nella sua persona la concentrazione di questo amore rivelatore di Dio Padre che, nel consegnarlo al mondo come Salvatore, dimostra

¹¹ C. Spicq, *Agapè* III (1959) 351.

¹² L'amore di Dio per il mondo si manifesta nella missione del Figlio (1Gv 4,9ss).

il suo amore per tutto il genere umano e rende possibile a coloro che si affidano a Gesù - Colui che è stato autenticamente rivelato nella sua Esaltazione - di ricevere da lui, come in una nuova nascita, la vita eterna, la vita dello Spirito, cioè quel dinamismo dell'amore di Dio che, contemplato in Cristo e interiorizzato da chi si sottomette al suo dinamismo¹³, possiede la virtualità di comunicare la vita stessa di Dio (3,7.14 - 17. 21), che è una vita di amore¹⁴. È dunque l'amore del Padre che si attualizza in Gesù e si trasmette ai suoi discepoli mediante la rivelazione (17,26). Questo amore del Padre, che in Gesù si è fatto "gloria" - manifestazione potente del suo essere - e che Gesù trasmette a sua volta in dono ai suoi discepoli, effettua l'unità ecclesiale fondata, appunto, sull'unità del Padre e del Figlio (17,22). Tale unità, che si realizza attraverso la presenza di Dio in Gesù e di Gesù nei suoi, costituisce inoltre il fondamento della missione-presenza sinergica di Dio tra gli uomini, e al tempo stesso il contenuto essenziale della missione: l'amore¹⁵. In essa, infatti, si rivela - e di conseguenza si conosce - che il Padre ha amato i discepoli di Gesù con lo stesso amore con cui ha amato Gesù (17,23), ossia con quell'amore eterno con cui il Padre ha amato Gesù prima della costituzione del mondo, dinamizzandolo per la missione rivelatrice dell'amore, e che da lui si è effuso nei discepoli. Un giorno, tale amore sarà anche il contenuto centrale della contemplazione beatifica nella glo-

¹³ La missione del Figlio da parte del Padre dinamizza in modo tale l'amore, che chi non ama non si può dire conosca Dio, lo sperimenti cioè come principio di dinamismo vitale (1Gv 3,8).

¹⁴ Perciò 1Gv 4,10 può dire che chi si consegna all'amore conosce Dio per sintonia ed è nato da lui, è mosso cioè dal suo stesso dinamismo vitale, che è l'amore.

¹⁵ J. Luzarraga, *Oración y Misión en el Evangelio de Juan* (1978) 176s. 181s. 190s.

ria (17,24)¹⁶, perché nella gloria che Gesù ha dato ai suoi discepoli si contempla la gloria stessa di Gesù e in essa si partecipa all'irradiazione della gloria e dell'amore di Dio.

Questo amore di Dio per gli uomini, in quanto comunicato attraverso la rivelazione, è logicamente vincolato in questo mondo all'accettazione di tale rivelazione, all'obbedienza alla parola di Gesù e al suo messaggio. L'amore, dunque, si attualizza pienamente in tale accettazione¹⁷. Così lo intende l'Evangelista, quando afferma che il Padre ama i discepoli di Gesù, ripone in essi il suo amore nella misura in cui essi amano Gesù, e con questo amore lo accettano come l'Inviato di Dio, come Colui che è unito a Dio (16,27). Ne consegue allora che Dio e Gesù dimorano in essi con il loro amore. L'amore di Dio è divenuto amore di Gesù, perché si è attualizzato nella rivelazione che Gesù fa di se stesso (14,21) come Figlio di Dio, e nella quale manifesta anche il Padre con tutto il suo dinamismo vitale (14,6-10)¹⁸. E tale manifestazione di Gesù e del Padre può raggiungere soltanto coloro che l'accettano di cuore (14,22)¹⁹, perché l'accettazione credente è l'unica in grado di accogliere con amore la Parola di Dio, nella quale si attualizza l'amore rivelatore di Dio e di

¹⁶ Id., *Orando con Ignacio tras Jesùs* (1991) 133s. 142s. 146. 149s. 156. 161-164.

¹⁷ "Amare" significa "camminare secondo i suoi comandamenti", i quali si concretizzano nell'"amore vicendevole", poiché in tal modo si attualizza la risposta alla volontà di Gesù, diventando realtà il vero amore (2Gv 5. 6.).

¹⁸ In Ap 3, 9 la dichiarazione di amore di Gesù per i suoi contiene anche un aspetto di rivelazione, in quanto implica che questo amore verrà riconosciuto dal mondo nell'attività ecclesiale. Ch. Brutsch, *La Clarté de l'Apocalypse* (1966) 82.

¹⁹ 1Gv 4,18 stabilisce inoltre, nell'atteggiamento di risposta, un contrasto tra la paura, più propria dello schiavo (cfr. Rm 8,5; Eb 2,15), e l'amore che è l'atteggiamento del figlio.

Gesù e che, a sua volta, suscita nell'essere umano un amore di risposta alla rivelazione²⁰.

La risposta è necessaria, affinché la corrente d'amore non ristagni o resti interrotta o sterile; è necessaria, perché l'amore raggiunga tutto il suo effetto di rivelazione (14,21); ed è ugualmente necessaria, perché l'amore rivelatore, per sua stessa natura, esige l'accoglienza di ciò che viene manifestato nella rivelazione, con tutte le conseguenze vitali dinamiche che ciò implica²¹. Per questo motivo, l'Evangelista vuol far notare nella persona stessa di Gesù, prima di tutto l'accoglienza da lui prestata alla volontà del Padre, al compito missionario affidatogli dal Padre: e ciò come effetto dell'amore di Gesù per il Padre (14,31)²². Giovanni allude più volte all'obbedienza di Gesù al Padre (es. 17,4; 18,11b); ad un'obbedienza che, in Gesù, ha per oggetto la piena disponibilità all'azione rivelatrice del Padre (12,50), così che in lui non si trova peccato (8,46), non esiste dissonanza tra il contemplato e il trasmesso, dato che non vi è nulla in lui che offuschi il dinamismo della Verità. L'Evangelista fa ancora notare che simile obbedienza è la garanzia che Gesù "rimane nell'amore del Padre", in un amore che gli si è manifestato come rivelazione e che, di conseguenza, ha richiesto l'accoglienza di tale rivelazione; e in questa stessa accoglienza Gesù ha concentrato in sé l'amore del Padre (15,9ss).

²⁰ L'amore di Dio giunge alla perfezione in chi osserva la Parola (1Gv 2,5; 4,17). G. Strecker, *Die Johannesbriefe* (1989) 229.

²¹ L'amore è operativo e non deve limitarsi alle parole ma concretizzarsi nelle opere concrete nel suo movimento verso i fratelli. In tal modo, questo amore che è "amore di Dio" (1Gv 3,17) diviene "amore nella Verità", poiché trova il proprio dinamismo nella rivelazione di Dio (1Gv 3,18).

²² Secondo 1Gv 5,3 amare Dio consiste nell'osservare i suoi comandamenti.

Nella linea di questa dinamica vitale, Gesù richiede anche dai suoi l'accettazione della sua rivelazione come unica condizione di possibilità, perché si realizzi efficacemente il movimento diastolico del suo amore, in modo che il suo amore possa espandersi con tutto l'effetto rivelatore e dinamizzante di vita che contiene²³. Il compimento del messaggio di Gesù è, per Giovanni, la massima espressione dell'amore verso di lui; ma allo stesso tempo, è anche la condizione di possibilità per una ulteriore manifestazione amorosa di Gesù e per la presenza permanente del suo Spirito nell'uomo (14,15s. 21). Amare Gesù, per Giovanni, significa accoglierne il messaggio (15,10) e rallegrarsi della sua piena espansività (14,28; 3,29). L'amore di Gesù implica dunque, da parte di lui, la piena comunicazione di quanto ha udito dal Padre suo (15,15) e, da parte del credente, la messa in pratica di tale messaggio (15,14). In questi due momenti che formano l'unico movimento dell'amore, l'essere umano si trasforma in "amico di Gesù": oggetto del suo amore rivelatore e soggetto dell'amore mediante l'accoglienza amorosa della rivelazione²⁴.

Tuttavia, tale amore di corrispondenza, la sistole dell'amore cristiano in quanto accoglienza della rivelazione, implica anche una diastole dell'amore, seguendo l'esempio di Gesù,

²³ A. Nygren, *Agape and Eros* (1930/36, trad. Ph.S. Watson 1953) 151ss.

²⁴ La tradizione giovannea usa il termine "amici" per i cristiani in 3Gv 15, ma preferisce l'espressione equivalente di "amato" (3Gv 1s.5.6.11) o "amati" (1Gv 4,1) con la quale i cristiani si riconoscono uniti scambievolmente nell'amore, e in riferimento a Dio, in quanto osservano la parola di Dio e della Chiesa (1Gv 2,5), o partecipano della stessa filiazione divina (1Gv 3,1), o perché il dinamismo del loro amore ha origine in Dio (1Gv 4,7), o perché si sentono continuatori dell'amore di Dio (1Gv 4,11). La Chiesa stessa viene globalmente definita come "l'amata" (Ap 20,9) oppure in modo equivalente: "la eletta/preferita" (2Gv 15).

che rende presente nel mondo il suo stesso amore, attualizzandone la personalità, la dimensione filiale e missionaria²⁵. Come l'amore del Padre si fa presente in Gesù per il mondo, così l'amore di Gesù si fa presente nei suoi discepoli per il mondo²⁶. È precisamente quanto vuol esprimere l'Evangelista, allorché concepisce la rivelazione piena di Gesù nei suoi come la continuazione della sua missione salvifica mediante la parola evangelica. Giovanni fa infatti osservare che Gesù ha amato i suoi come il Padre ha amato lui e per questo chiede che essi rimangano in questo amore (15,9). Ciò implica, in ultima analisi, la realizzazione del suo incarico - l'amore - che anch'egli ha ricevuto dal Padre suo con la rivelazione e l'incarico missionario (15,10)²⁷: il Padre, infatti, ha amato Gesù, dinamizzandolo per la missione salvifica mediante la contemplazione. Il Quarto Vangelo, con un parallelismo significativo e unico, stabilisce una connessione tra l'amore e la missione affidata dal Padre a Gesù e da Gesù ai suoi: "Come il Padre ha amato me, anch'io ho amato voi" (15,9) - "Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi" (17,18; 20,21b). L'amore del Padre per Gesù si è espresso nell'auto-manifestazione dinamizzante della missione (5,20), e l'amore di Gesù per i suoi si concretizza nell'affidamento della medesima rivelazione che dinamizza per la missione (15,15). Alle parole: "Vi ho chiamati 'amati' perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi", Gesù aggiunge: "Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto riman-

²⁵ Secondo 1Gv 3,1 la possibilità di detenere la dimensione filiale trova origine nell'amore di Dio.

²⁶ H.-J. Klauck, *Der erste Johannesbrief* (1991) 280.

²⁷ L'amore cristiano è una risposta all'amore di Dio che ci ha amati per primo (1Gv 3,19) e che rende il cristiano continuatore del suo amore (1Gv 4,11).

ga" (15,16). Come si può osservare, l'amore rivelatore di Gesù tende a dinamizzare la missione dei discepoli.

Il frutto permanente del discepolato (15,8) si conoscerà dall'amore che regna tra i discepoli (13,35)²⁸, perché il mandato missionario di Gesù ai suoi è stato: che si amino scambievolmente (15,17)²⁹. Gesù stesso, però, fanotare che questo amore deve essere come è stato il suo verso i discepoli (15,12; 13,34), ossia deve essere modellato da questo amore e fondato in esso. Per questo ha dato loro un esempio: "affinché come ho fatto io, facciate anche voi" (13,15)³⁰. Sappiamo già quale è stato il comportamento e l'amore di Gesù verso i suoi discepoli: un amore rivelatore. E tale amore ha seguito la stessa dinamica di quello del Padre verso di lui: con la rivelazione di sé, lo ha dinamizzato alla missione. Amare come Gesù ha amato, implica dunque per Giovanni prima di tutto continuare nel mondo la stessa sua missione

²⁸ Per 1Gv 3,14 l'amore verso il fratello dimostra che si è passati dalla morte alla vita, a una nuova situazione che è di vita eterna, di vita divina, di vita cristiana, ossia che si è divenuti discepoli di Gesù.

²⁹ L'unico incarico dato da Gesù presenta un duplice aspetto intercorrelato: la fede in lui e l'amore scambievolmente (1Gv 3,23), poiché la consegna amorosa (fede) a Dio implica la continuazione del suo dinamismo di amore verso l'uomo (1Gv 4,21), così che chi ama il fratello mostra che in lui l'amore è giunto alla sua pienezza (1Gv 4,8), ossia ha sviluppato tutto il suo dinamismo, tanto da dimostrare la filiazione divina di colui che vive tale amore, poiché proprio in questo amore Dio opera nell'essere umano; e si può dunque dire che Dio abita con l'amore nell'uomo (1Gv 4,12). Per questo l'amore fraterno ha fatto parte dell'annuncio cristiano sin dall'inizio (1Gv 3,11; 2Gv 5). Nello stesso tempo, però, 1Gv 5,2 fa notare che il vero amore fraterno esiste solo quando si vive in virtù del dinamismo dell'amore di Dio, che è l'unico capace di far trascendere l'uomo, veramente e definitivamente, al di là dell'amore proprio (1Gv 5,2).

³⁰ Per questo di chi ama il fratello si dice che è unito alla Luce, a Dio e alla sua rivelazione (1Gv 2,20).

salvifica, aprendo tutti alla fede in Gesù (17,20), il Figlio e l'Inviato di Dio (17,3), con tutte le conseguenze pratiche di vita nuova che ne derivano (20,31)³¹.

Al fine di rafforzare, per contrasto, l'aspetto positivo, il Quarto Evangelista nel suo realismo non esita a mettere in rilievo i casi in cui l'amore si blocca nel cuore umano e veramente l'uomo non ama Dio, e cioè non risponde con amore all'amore di Dio: quando nel suo essere non c'è accoglienza per la rivelazione di Dio³². Non ama Dio chi non ama efficacemente Gesù, affidandosi a lui (8,42)³³, mettendone in pratica il messaggio che ha la sua origine in Dio (14,24)³⁴. Non ama Dio chi, preferendo le tenebre, si è chiuso alla luce (3,19), chi stima la gloria degli uomini più di quella di Dio (5,44; 12,43)³⁵. Una simile persona si trova in aperto contrasto con Gesù - sistole e diastole dell'amore -, così come accade a chi non ama come Gesù, ossia a chi, nella propria risposta, non è capace di giungere sino a dare la vita (12,25) come ha fatto lui (10,17; 15,15)³⁶.

Tuttavia, in antitesi anche con queste figure negative che appaiono nel suo Vangelo - come Giuda che sprofonda nella

³¹ È quanto vuole esprimere 2Gv 1,3, col dire: "amare in Verità", ossia "mediante la Verità che permane in noi". I. de la Potterie, *La Verité dans saint Jean*, II (1977) 658-663.

³² M. Lattke, *Einheit im Wort* (1975) 22ss.

³³ Chi ama Dio ama anche Gesù, perché "chi ama colui che ha generato, ama anche chi da lui è stato generato" (1Gv 5,1).

³⁴ Ne consegue che l'amore dinamizzante di Dio non risiede in lui, poiché i principi che lo muovono ad agire dipendono da altri amori: dall'amore del mondo (1Gv 2,15).

³⁵ Ap 22,15 considera fuori dalla Vita "chi ama la Menzogna", ossia chi è esistenzialmente staccato dalla Verità di Dio, dalla sua rivelazione.

³⁶ Ap 12,11 definisce i martiri come coloro che non preferirono la vita terrena alla morte per Gesù.

notte (13,30) e in un mare di odio (13,18; 17,12) -, Giovanni non tralascia di applicare il vocabolario dell'amore a varie figure positive che rappresentano in qualche modo aspetti fondamentali della concezione giovannea dell'amore. Una di queste è Lazzaro, colui che Gesù amava (11,25ss. 41ss.). Egli emerge come simbolo di tutti coloro cui l'amore di Gesù comunica la vita mediante la sua parola. Giovanni Battista è un'altra di queste figure: egli si presenta come "l'amico dello Sposo", colui che ama Gesù lo Sposo, e in forza di tale amore veglia senza egoismo sulla Sposa sino a quando non sia giunto lo Sposo, affinché essa sia esclusivamente tutta sua (3,29). Sulla stessa linea di amore attivo si muove Pietro: il suo amore rinnovato per Gesù, amore riparato e riparatore, lo impegna in una sequela sino alla morte a portare a compimento la missione affidatagli dallo stesso Gesù riguardo alla fede del suo popolo (21,15-19)³⁷. Ma la figura più notevole di tutte è indubbiamente quella del "discepolo che Gesù amava", il quale si presenta come il discepolo esemplare nell'imitare l'atteggiamento fondamentale di Gesù: come Gesù si trova reclinato nel seno del Padre, ricevendone la rivelazione (1,18), così questo discepolo si reclina sul petto di Gesù per riceverne le comunicazioni (13,23); il discepolo amato appare anche col primato della contemplazione, perché partendo dalla sua capacità di intuizione, è in grado di discernere il Signore nelle sue manifestazioni ecclesiali (21,7); la sua capacità contemplativa lo rende persino atto a scoprire le tracce del Signore in realtà opache per altri, tanto da aprirlo subito alla fede (20,8); la sua fedeltà, poi, gli conferisce l'energia necessaria per affrontare coraggiosamente le situazioni più ignominiose nella sequela di Gesù, per cui riceve

³⁷ Anche in Ap 2,4 Gesù chiede il ravvedimento a chi ha abbandonato l'amore di un tempo.

dal suo amore crocifisso le pienezze dei beni messianici simbolizzati dalla Madre di Gesù (19,26ss); la contemplazione, infine, lo stimola alla testimonianza in ordine alla fede (19,35), e ciò in modo indefettibile, fino al ritorno del Signore (21,23). È questo discepolo il modello di tutti coloro che ricevono da Gesù -sistole dell'amore di Dio - l'effetto diastolico di questo stesso amore³⁸. Ed è lui che ha plasmato il suo Vangelo con amore, al ritmo dello Spirito, come un cardiogramma diafano che registra i movimenti del Cuore di Gesù, sistole e diastole dell'amore di Dio: quell'amore che in Gesù continua ad attrarre all'amore (6,44ss; 12,32); e questi battiti, secondo Giovanni, sono decifrabili da tutti coloro - e soltanto da coloro - che sono aperti all'amore (7,17).

³⁸ L'amore è una forza, per cui nella mancanza di amore verso il fratello si manifesta l'incapacità di amare Dio, in quanto vi si svela una "impotenza ad amare". Se non esiste la diastole dell'amore fraterno, non esiste neppure la sistole dell'amore di Dio (1Gv 4,20).

IL CUORE DI CRISTO E LO SPIRITO SANTO

Per comprendere un po' meglio le ricchezze insondabili che sgorgano per noi dal Cuore di Cristo, non manca di utilità una riflessione sui rapporti che esistono tra il Cuore di Cristo e lo Spirito Santo. Convien che tale riflessione prenda nell'Antico Testamento il suo punto di partenza. Infatti il dono del Cuore di Cristo costituisce l'adempimento delle promesse antiche, quelle, specialmente che riguardano l'alleanza tra Dio e il suo popolo. Dono del Cuore di Cristo e dono dello Spirito Santo appaiono in stretta relazione con la fondazione della Nuova Alleanza, annunciata dai profeti.

Tra "cuore" e "spirito" noi spontaneamente non mettiamo nessuna connessione. Colleghiamo lo spirito con il cervello piuttosto che con il cuore. Non così avviene nel linguaggio biblico, in cui "cuore" e "spirito" vengono messi regolarmente in parallelo. Il salmo 143, ad es., dice: "In me languisce il mio *spirito*, si agghiaccia il mio *cuore*" (v. 4; cf. anche Sal 77,7). A Israele il salmo 78 rivolge il rimprovero di essere una generazione dal *cuore* incostante e dallo *spirito* infedele" (v. 8). Per rimediare a questa situazione deplorabile, il salmo *Miserere* esprime una supplica: "Crea in me, o Dio, un *cuore* puro, rinnova nel mio interno uno *spirito* saldo, ... non privarmi del tuo *santo spirito*" (Sal 51, 12-13). Ad appoggio della sua supplica, il salmista non promette allora, come si soleva fare, l'offerta di sacrifici rituali (cf. Sal 66,15: "Ti offrirò pingui olocausti con fragranza di montoni, immolerò a te buoi e capri"), ma presenta a Dio una offerta diversa, cioè "uno *spirito* contrito", con questi versi del *Miserere* il miste-

ro del Cuore di Cristo nella passione e la risurrezione ha un rapporto stretto: grazie all'offerta del Cuore di Gesù "affranto e umiliato", un "cuore puro" è stato "creato" per noi (essendo la risurrezione una "nuova creazione") e il nostro spirito è stato "rinnovato" con la venuta dello "Spirito Santo" "nel nostro interno".

Il testo più importante per il nostro tema è l'oracolo di Ezechiele in cui Dio prometteva al suo popolo, prima, la purificazione e poi il dono di uno "cuore nuovo" e di uno "spirito nuovo". In questa promessa, il parallelismo si fa molto insistente tra *cuore* e *spirito*. Dio, infatti, annunciava: "Vi darà un *cuore nuovo*, metterò dentro di voi uno *spirito nuovo*, toglierò dalla vostra carne il cuore di pietra e vi darò un *cuore di carne*, porrò il *mio spirito* dentro di voi" (Ez 36, 26-27). La prima parte di questo splendido oracolo dà al cuore e allo spirito una qualificazione identica ("cuore *nuovo*" e "spirito *nuovo*"). La seconda parte invece è sorprendente, perché introduce qualificazioni contrastanti: il cuore sarà "di carne", mentre lo spirito sarà di Dio ("il *mio spirito*"). Tra la carne, debole, fragile, e Dio, eterno, onnipotente, la Bibbia suole sottolineare la differenza radicale (ad es. Ger 17,5.7). Qui, invece, "un cuore *di carne*" e lo spirito *di Dio* vengono presentati come due aspetti di una stessa promessa, la quale corrisponde alla richiesta fatta nel *Miserere* della creazione di "un cuore puro" e della presenza dello "Spirito Santo".

La relazione messa nella Bibbia tra "cuore e "spirito" non è difficile a capirsi. Basta osservare, da una parte, che la parola ebraica *ruah*, tradotta "spirito", ha come primo senso quello di "soffio" (soffio del vento, soffio del respiro) e, d'altra parte, che, nel suo uso metaforico, la parola *leb*, "cuore", designa l'interno della persona. Per questo uso metaforico, l'ebraico non s'interessa della distinzione tra "cuore" e "polmoni". Noi diremmo che il "soffio" va nei "polmoni". L'ebraico dice indifferentemente che il "soffio" va nell'"in-

terno" della persona ("interno": *gèreb*, sal 51,12; Ez 36,26) o che va nel suo "cuore" (*leb*). Lo Spirito Santo, "soffio" di Dio, viene versato nei nostri cuori (cf. Rm 5,5; 2 Cor 1,22; Gal 4,6). Notiamo che la parentela tra "spirito" e "soffio" è percettibile anche in italiano. "Spirito" infatti, è imparentato a "respiro"; la stessa parola, "ispirazione", può designare una fase della respirazione fisica, oppure un intervento dello Spirito.

Una volta data questa spiegazione, il parallelismo osservato nel *Miserere* come nell'oracolo di Ezechiele appare logico. Poiché il cuore è il ricettacolo dello spirito, la persona umana aveva bisogno di un "cuore nuovo" per essere in grado di ricevere uno "spirito nuovo" (Ez 36,26); era necessaria una nuova "creazione" del cuore umano (Sal 51,12) per rendere possibile l'accoglienza in esso dello Spirito di Dio. Infatti, l'Antico Testamento dimostrava la residenza continua degli uomini allo Spirito di Dio e ne indicava la ragione nella malvagità del loro cuore, deformato dal peccato. Da questa deformazione nemmeno il popolo eletto era immune. Con tristezza, i profeti costatavano che sin dal tempo dell'Esodo, gli Israeliti "si erano ribellati e avevano contristato il *Santo Spirito*" (Is 63,10); "procedettero secondo l'ostinazione del loro *cuore malvagio*... da quando i loro padri uscirono dal paese d'Egitto fino ad oggi" (Ger 7,24-25). "Questo popolo ha un *cuore* indocile e ribelle", dice la Bibbia (Ger 5,23), "un *cuore* incirconciso" (Lev 26,41), "un *cuore* pieno di duplicità" (Os 10,2). "O gente testarda e incirconcisa nel *cuore* e nelle orecchie, voi sempre opponete resistenza allo *Spirito Santo*", esclamò santo Stefano (At 7,51).

L'alleanza del Sinai si dimostrava insufficiente, inefficace, perché fondata su una Legge esterna, "scritta su due tavole di pietra" (Es 31,18; Dt 9,10-11). Orbene, a che cosa serve una legge esterna, anche perfetta, quando il cuore dell'uomo è malvagio? Il suo effetto immancabile – come lo spiega be-

ne san Paolo – è di suscitare la voglia di fare proprio ciò che essa proibisce di fare (cf. Rm 7,7-8). Così, quando sopraggiunse la Legge, il peccato sovrabbondò (cf. Rm 5,20).

Il problema della alleanza con Dio era quindi un problema che riguardava il cuore dell'uomo e il suo rapporto con lo Spirito di Dio. Occorreva trasformare il cuore dell'uomo peccatore, "cuore indocile e ribelle" (Ger 5,23), sempre resistente allo Spirito Santo (At 7,51), e farne un cuore docile e generoso, accogliente allo Spirito di Dio. La redenzione doveva consistere in questo; altrimenti, non sarebbe stata effettiva.

Per questo ci voleva, evidentemente, una iniziativa divina, perché soltanto un intervento di Dio era in grado di operare un cambiamento così profondo. Nella sua generosità sconfinata, Dio prese questa iniziativa e ne diede l'annuncio proprio nel momento della più tragica rottura dell'Antica Alleanza, cioè ai tempi del profeta Geremia. Il Cronista ci fa questo quadro della situazione: il re Sedecia "si ostinò e *indurì il suo cuore* invece di far ritorno al Signore Dio di Israele. Anche tutti i capi di Giuda, i sacerdoti e il popolo moltiplicarono le loro infedeltà, imitando in tutto gli abomini degli altri popoli" (2 Cron 36,13-14). Il risultato di questa durezza di cuore fu una catastrofe generale: invasione straniera, assedio e presa di Gerusalemme, incendio del Tempio, deportazione (2 Cron 36,17-20).

In quel tempo di ben meritate calamità, Dio aprì una prospettiva piena di speranza con la promessa di una alleanza nuova: "Ecco, verranno giorni – dice il Signore – nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io concluderò una alleanza nuova" (Ger 31,31). L'oracolo precisava che questa alleanza sarebbe stata diversa dall'alleanza del Sinai che gli Ebrei avevano violato e la novità principale sarebbe consistita in questo: invece di scrivere la sua Legge su due

tavole di pietra, come sul Sinai, Dio prometteva di metterla "nell'interno" (*gèreb*) delle persone e di scriverla "sul loro cuore" (31,33). Non più una Legge esterna, bensì una disposizione interiore, un desiderio profondo di fare con amore la volontà di Dio.

L'oracolo di Ezechiele, che abbiamo già citato, non è altro che una ripresa e un approfondimento di quello di Geremia¹. Ezechiele, è vero non riprende l'espressione "alleanza nuovo", che rimane unica in tutto l'Antico Testamento, ma riprende due volte l'aggettivo "nuovo", applicandolo al cuore e poi allo spirito (Ez 36,26). Egli approfondisce la profezia di Geremia, facendoci capire che non bastava scrivere la Legge di Dio sul cuore umano. Era necessario cambiare completamente questo cuore, dure come pietra, e sostituirlo con "un cuore nuovo". Inoltre era necessario mettere in questo cuore nuovo un impulso nuovo, quello che lo Spirito Santo comunica. Allora, sì, la situazione sarebbe radicalmente cambiata. La redenzione sarebbe diventata affettiva, l'unione con Dio definitiva. "Voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio" (Ez 36, 28).

Le profezie di Geremia e di Ezechiele sulla nuova alleanza non precisavano il modo in cui Dio avrebbe realizzato la sua promessa. Annunziavano il cambiamento del cuore umano e il dono dello Spirito Santo, ma non indicavano le circostanze che avrebbero consentito di effettuare queste cose inaudite. Il Nuovo Testamento ce le rivela. La nuova alleanza è stata fondata grazie alla passione di Gesù e più precisamente gra-

¹ Il rapporto tra i due oracoli è stato già osservato nelle tradizioni del giudaismo. Si veda il midrash sul Cantico dei cantici 1,2 (82b) citato in A. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, Monaco 1961, vol. III, p. 704 e vol. IV, 1, p. 482.

zie alla generosità del suo Cuore, che lo rese capace di fare del suo sangue versato il sangue della nuova alleanza. All'ultima cena, presso il calice, Gesù disse: "Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; viene versato per voi" (Lc 22,20; cf. 1 Cor 11,25). Con questa iniziativa sconvolgente, Gesù rendeva presenti in anticipo la sua passione e la sua morte e ne faceva un dono di amore. "Da questo abbiamo conosciuto l'amore, scrive san Giovanni, egli ha offerto la sua vita per noi" (1 Gv 3,16). "Avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine" (Gv 13,1).

A differenza dei vangeli sinottici, il IV vangelo non parla né di "alleanza" (Mt 26,28; Mc 14,24) né di "nuova alleanza" (Lc 22,20). Parla invece di un comandamento "nuovo" (Gv 13,34), che è un dono di Gesù, e questo "comandamento nuovo" è quello di amarci gli uni gli altri come Egli ci ha amati. Se ci riflettiamo un po', possiamo capire che il dono del *comandamento nuovo* corrisponde alla promessa divina di un'"alleanza nuova" (Ger 31,31) e di "un cuore nuovo" (Ez 36,26)². Gesù infatti non si è accontentato di comandare ai suoi discepoli di amarsi in un modo nuovo; egli ha messo nel loro cuore la forza di un amore nuovo, l'amore che gli veniva dal Padre. Lo dice nella sua Preghiera sacerdotale (Gv 17,26). Altrimenti, amare *come lui ha amato* sarebbe rimasto completamente impossibile.

Per trasformare il cuore dei suoi discepoli, Gesù dona loro la sua presenza interiore, possiamo dire: la presenza del suo Cuore nel loro cuore: "Chi mangia la mia carne, dice, e beve

² La relazione tra il "comandamento nuovo" di Gv 13,34 e la "nuova alleanza" di Ger 31,31 è stata più volte messa in rilievo da P. S. Lyonnet. Si veda, ad es., *Il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico*, Paideia, Brescia 1972, pp. 81-83.

il mio sangue dimora in me e io in lui" (Gv 6,56). A due riprese, la *Prima lettera di Giovanni* precisa che questa presenza interiore si manifesta con il dono dello Spirito Santo: "Da questo conosciamo che egli dimora in noi: dallo Spirito che ci ha dato" (1 Gv 3, 24; cf. 4,13). Presenza interiore di Cristo e dono dello Spirito Santo vengono messi, in tutti e due i testi, in stretta relazione con il nuovo comandamento dell'amore reciproco (1 Gv 3,23; 4,11-12).

In un altro passo, più solenne ancora perché conclude tutta la lettera, Giovanni esprime in termini diversi il dono del cuore nuovo. Egli dichiara: "Sappiamo che il Figlio di Dio è venuto e ci ha dato una mente per conoscere il Vero (cioè: Dio)" (1 Gv 5,20). Questa frase afferma che è stata adempiuta la promessa fatta da Dio in Ger 24,7: "Darò loro un cuore per conoscermi". Infatti, il termine greco *dianoia*, "mente", "intelligenza", adoperato da Giovanni, traduce spessissimo, nella Settanta, il termine ebraico *leb* o *lebab*, "cuore", usato da Geremia³. Occorre aggiungere che l'oracolo di Ger 24,7 corrisponde a quello della nuova alleanza in cui Dio annunciava: "Tutti mi conosceranno" (Ger 31,34), cioè tutti avranno una relazione personale autentica con me, una relazione stabilita nel più profondo del cuore⁴. Una tale relazione non sarebbe possibile senza un duplice dono da parte di Dio,

³ Ad es. in Gn 8,21; 17,17; 24,45; ecc. *Dianoia* traduce anche una volta *gèreb*, "interno", proprio nell'oracolo della nuova alleanza in Ger 38(31), 33 dove sta in parallelo con *kardia*, "cuore".

⁴ La traduzione ecumenica francese (TOB), pur indicando in una nota a 1 Gv 5,20 che il dono di una "intelligenza" per "conoscere Dio" "est l'équivalent du cœur nouveau ou du cœur de chair (Ez 11,19; 36,26), ou encore, du fond de l'être (Jr 31,33)", non fa riferimento a Ger 24,7. Eppure, sin dal 1949, P. M. - E. Boismard aveva fatto il raffronto, ritenendo che "Jean reprend volontairement cette phrase de Jérémie": "La connaissance dans l'alliance nouvelle d'après la Première lettre de saint Jean", *Revue Biblique* 56 (1949) 365-391, p. 389.

quello di un "cuore" per conoscerlo e quello del suo Spirito, grazie al quale "conosciamo che rimaniamo in lui ed egli in noi" (1 Gv 4,13).

La relazione tra questi doni divini e il Cuore umano di Gesù viene espressa nel IV vangelo alla fine del racconto della Passione. L'episodio è ben conosciuto. Dopo la morte di Gesù, "vennero i soldati" e "vedendo che era già morto, non gli spezzarono le gambe, ma uno dei soldati gli colpì il costato con una lancia e ne uscì sangue e acqua" (Gv 19,32-34). L'evangelista mette questo fatto in fortissimo rilievo, come fondamento della fede (Gv 19,35). In nessun altro passo del vangelo è possibile osservare simile insistenza. Per capirne la ragione, occorre rifarsi a un passo precedente, che rivela la portata simbolica dell'insolito evento. Nel cap. 7, l'evangelista riferisce che nel giorno più solenne della festa delle Capanne, Gesù aveva "gridato": "Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me". E aggiunge: "Come dice la Scrittura, fiumi di acqua viva scorreranno dal suo seno (*koilia*)". Poi, Giovanni dà ancora un'altra precisazione: "Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui. Infatti, non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era ancora glorificato" (Gv 7,37-39). Il raffronto tra questo testo e l'episodio del costato trafitto ci consente di capire il significato profondo dell'evento. L'acqua che, unita al sangue di Gesù, sgorga dal suo costato rappresenta lo Spirito. Con il segno dell'acqua unita al sangue Dio Padre glorifica il suo Figlio crocifisso, manifestando le ricchezze accumulate nel Cuore di Gesù per mezzo della sua passione. Lo dice in modo suggestivo san Giovanni Crisostomo: "Questo soldato quindi gli colpì il costato; forò il muro del santo tempio e io ho trovato il tesoro e ho ricevuto la ricchezza"⁵.

⁵ Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, ed. A. Wenger (Sources Chrétiennes 50) Paris 1957, p. 160.

Quale ricchezza? Essa consiste in un dono unico e multiforme, il dono dello Spirito Santo. Dal Cuore di Gesù crocifisso sgorga lo Spirito Santo. Il sangue rappresenta il dono fatto da Gesù della propria vita umana; l'acqua rappresenta il dono divino dello Spirito Santo. L'unione dell'acqua con il sangue indica che, con l'offerta generosa della sua vita, Gesù ci ha ottenuto il dono dello Spirito Santo. Per ricevere lo Spirito Santo, è necessario il contatto con il sangue di Gesù, contatto realizzato nei sacramenti. Il fatto che l'acqua e il sangue sgorgano dal Cuore di Gesù crocifisso significa che non sono state le sofferenze in se stesse e produrre questa immensa ricchezza spirituale, bensì la reazione del Cuore di Gesù ad esse e, più precisamente, l'amore con il quale egli ha sopportato e sormontato le sofferenze e la morte, facendone l'occasione di un dono completo di se stesso. "Avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine" (Gv 13,1).

Una obiezione potrebbe essere sollevata contro questa interpretazione: la parola "cuore" non si legge né nel racconto della Passione né nel cap. 7 del IV vangelo. Il racconto della Passione parla del "costato" trafitto (*pleura* in greco), mentre il cap. 7 usa il termine greco *koilia*, il cui senso generale è "cavità" e che può designare, dice lo Zorell, "qualsiasi cavità del corpo", ad es. lo stomaco, il ventre, il grembo materno. In Gv 7,38 la traduzione consueta è "seno" ("Fiumi di acqua viva scorreranno dal suo seno"). Occorre notare d'altra parte che l'applicazione di quest'ultima frase è oggetto di discussioni. Molti la applicano non a Gesù, ma al credente. Tuttavia, gli argomenti tanto di grammatica e di stile biblico, quanto di contenuto dottrinale, sono più forti per l'applicazione a Gesù⁶. Quanto alla parola *koilia*, il suo uso corri-

⁶ Per applicare la frase al credente, bisogna sopporre una irregolarità grammaticale, cioè un anacoluto dopo "il credente", nominativo che non

sponde qui al nostro uso metaforico del termine cuore per indicare la sede degli affetti. Lo dice lo Zorell nel suo vocabolario greco del Nuovo Testamento⁷. Nella Settanta, *koilia* traduce diverse volte il termine ebraico *gèreb*, “interno”, il quale, come abbiamo visto, si usa in parallelismo sinonimico con *leb*, “cuore”. Altre volte traduce l’ebraico *me’im*, “viscere”, usato in senso metaforico, ad es. nel salmo 40(39), 9: “La tua Legge è nel profondo delle mie viscere”⁸. Possiamo quindi concludere che l’interpretazione proposta è ben fondata. L’evangelista ci indica nel Cuore di Gesù crocifisso la sorgente per noi dello Spirito Santo. Per mezzo della passione, sofferta con amore, il cuore di Gesù ha acquistato la capacità di comunicarci lo Spirito Santo⁹.

Con accenni espliciti alla nuova alleanza, la *Lettera agli Ebrei* ci consente di approfondire ancora meglio questa rivelazione. Infatti, l’autore cita per esteso l’oracolo di Geremia sulla “nuova alleanza” e la “Legge scritta sul cuore” (Eb 8,8-12 = Ger 31,31-34) e ne afferma l’attuazione, fondandola nel

sarebbe soggetto di nessun verbo. D’altra parte, si sopprime così una disposizione chiastica (determinazione, verbo principale - verbo principale, determinazione), caratteristica dello stile biblico. Infine, si attribuiscono i “*fiumi d’acqua viva*” al credente, mentre sarebbe molto meglio attribuirli a Cristo.

⁷ F. Zorell, *Lexicon Graecum N.T.*, Parigi 1961, *sul verbo*: “ut hebr. *bèten* intima hominis, animus, cor J 7,38 (Prov 20,27; Sir 19,12; 51,21 al.).”

⁸ È significativo che in questo verso, per tradurre *me’im*, il Sinaiticus e l’Alexandrinus hanno *Koilia*, mentre il Vaticanus ha *kardia*, “cuore”. Così viene confermato il rapporto di *koilia* in Gv 7,38 con il Cuore di Gesù.

⁹ È possibile interpretare in modo analogo il passo di Gv 20,22 in cui Gesù risorto “soffiò” sui discepoli, dicendo, “Ricevete lo Spirito Santo”. Infatti il soffio di Gesù viene dal suo “interno”, dal suo “cuore”, inteso nel modo biblico.

rapporto stabilito per mezzo della Passione tra il sangue di Cristo e lo Spirito Santo, il che corrisponde al messaggio del IV vangelo. Leggiamo: “... il *sangue* di Cristo, che per opera di *Spirito* eterno offrì se stesso senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte, per servire il Dio vivente. E per questa ragione egli è mediatore di una *nuova alleanza*...” (Eb 9,14-15). L’offerta di se stesso, realizzata da Gesù nella docilità interiore allo Spirito Santo, ha conferito al suo sangue un’efficacia di purificazione e di santificazione che ne fa un “sangue di alleanza” (Eb 10,29; 13,20; cf. Mt 26,28; Mc 14,24). Così Gesù stesso è diventato “mediatore della nuova alleanza” (cf. Eb 9,15; 12,24), la quale è migliore” della prima (cf. Eb 7,22; 8,6), perché stabilita nel “cuore” (cf. Eb 8,10; 10,16; Ger 31,33).

Benché l’autore della Lettera parli soltanto della trasformazione dei nostri cuori (Eb 8,10; 10,16.22; 13,9) e non accenni esplicitamente al Cuore di Gesù, egli ci fa capire che la trasformazione dolorosa del Cuore di Cristo stesso.

L’attuazione della nuova alleanza richiedeva – come abbiamo visto – una nuova creazione del cuore umano, per farne un cuore accogliente allo Spirito Santo, un cuore in cui la Legge di Dio sarebbe stata scritta dallo Spirito. Questa nuova creazione è stata effettuata nella Passione di Cristo, il quale, scrive l’autore della Lettera, “pur essendo Figlio, imparò dalle sue sofferenze l’obbedienza” e fu “reso perfetto” (Eb 5,8-9). In una preghiera intensa (Eb 5,7), Gesù aprì il suo Cuore umano all’azione dello Spirito Santo, e attraverso la Passione, lo Spirito realizzò in questo cuore affranto la trasformazione di cui avevano bisogno i nostri cuori. Per se stesso, Gesù non ne aveva bisogno. La subì, “benché fosse Figlio” (Eb 5,8). La subì, per potercela comunicare. Grazie alla Passione, che fu per lui l’apprendistato doloroso di una sempre più perfetta docilità alla volontà salvifica del Padre, la legge di Dio è stata iscritta in una maniera nuova nel Cuore

re umano di Gesù e ciò è avvenuto per noi. Nello stesso evento, scrive l'autore, Gesù fu "reso perfetto" (Eb 5,9) e "rese perfetti per sempre quelli che vengono santificati" (Eb 10,14). Il sangue del suo Cuore, "sangue dell'alleanza" (Eb 10,29), ci comunica ormai "lo Spirito della grazia" (*ibid.*), il quale fa del nostro cuore un "cuore docile" a Dio (cf. 1 Re 3,9).

Oltre all'acquisizione per noi della docilità, la trasformazione del Cuore di Gesù comprende un altro aspetto. Per mezzo della sua Passione, il Cuore di Gesù ha acquisito una nuova capacità di misericordia verso di noi. Per spiegare la necessità delle sofferenze e della morte di Gesù, l'autore della *Lettera* indica proprio questa ragione: "Egli doveva rendersi simile in tutto ai fratelli, per diventare misericordioso... In quanto egli ha sofferto quando fu messo alla prova, è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova" (Eb 2,17-18). La stessa prospettiva viene ripresa nel cap. 4 per contribuire a illuminare l'apprendimento dell'obbedienza, di cui abbiamo parlato. "Non abbiamo, scrive l'autore, un sommo sacerdote incapace di compatire le nostre debolezze, ma uno che è stato provato in tutto a nostra somiglianza, escluso il peccato" (Eb 4,15). Più ancora della docilità, la misericordia e la capacità di compassione sono qualità del cuore. possiamo quindi affermare che, secondo la *Lettera agli Ebrei*, la nuova alleanza è stata fondata per mezzo dell'azione dello Spirito Santo nel Cuore di Gesù. Lo Spirito portò Gesù a offrire se stesso (Eb 9,14) e ad accettare generosamente una "educazione" dolorosa che approfondì nel suo Cuore, a nostro profitto, due disposizioni: la perfetta docilità alla volontà salvifica di Dio (Eb 5,8) e la più profonda misericordia per i fratelli (Eb 2,17-18; 4,14).

A proposito di questa seconda disposizione, che corrisponde all'insistenza giovannea sull'amore fraterno, "comandamento nuovo" (Gv 13,34), occorre osservare che non era

prevista negli oracoli di Geremia e di Ezechiele sulla nuova alleanza. Geremia insisteva soltanto sulla docilità verso Dio e diceva che la relazione personale di ciascuno con Dio avrebbe reso inutile ogni esortazione fraterna (Ger 31,33-34). Ezechiele, in modo analogo, metteva il dono del cuore nuovo e dello spirito nuovo in rapporto unicamente con l'osservanza dei precetti e delle leggi di Dio (Ez 36,27). Sembrava che la nuova alleanza non dovesse avere una dimensione orizzontale di relazioni umane, ma solo la dimensione verticale del rapporto con Dio. Invece, nei vangeli e in tutto il Nuovo Testamento, le due dimensioni dell'amore sono sempre strettamente unite.

Per concludere, osserviamo che la *Lettera agli Ebrei* fa, in un certo senso, da ponte tra i vangeli sinottici e il IV vangelo. Come i vangeli di Matteo e di Marco, essa contiene l'espressione "sangue di alleanza", applicata al sangue versato da Gesù (Eb 10,29; 13,20; Mt 26,28; Mc 14,24); come il vangelo di Luca, essa parla di "nuova alleanza" fondata da Gesù nel suo sangue (Eb 9,14-15; Lc 22,20).

Come il IV vangelo, la *Lettera agli Ebrei* esprime un rapporto tra la Passione di Gesù e l'intervento dello Spirito Santo e mostra che questo rapporto si stabilisce nell'interno – possiamo dire "nel Cuore" – di Cristo e si manifesta con l'efficacia ormai legata al suo sangue (cf. Eb 9,14; Gv 19,34).

Tuttavia, l'intervento dello Spirito non viene espresso in modo identico nei due scritti. La *Lettera agli Ebrei* afferma l'intervento dello Spirito *durante* la Passione: Cristo "per opera di Spirito eterno offrì se stesso a Dio" (Eb 9,14); ne risulta che il suo sangue possiede ormai una efficacia purificatrice e santificatrice (Eb 9,14; 10,29).

Il IV vangelo, invece, non parla di un intervento dello Spirito esercitato su Gesù durante la Passione, ma esprime in

modo simbolico l'effetto che si è manifestato *dopo* la Passione: nel "seno" di Gesù – possiamo dire: nel suo "Cuore" – si era realizzata l'unione tra il suo sangue e lo Spirito, questa unione si manifestò quando dal suo costato trafitto "uscì sangue e acqua" (Gv 19,34). Così fu rivelato che il sangue di Gesù è ormai dotato della capacità di comunicarci lo Spirito. Il contesto del vangelo sottolinea che la chiave del mistero è l'amore.

Invece di parlare di amore come il IV vangelo¹⁰, la *Lettera agli Ebrei* parla, come i Sinottici, dell'alleanza. Essa ricorda a due riprese che la nuova alleanza è stabilita nel cuore (Eb 8,10; 10,16) e sottolinea che, per fondare la nuova alleanza, Gesù ha accettato una educazione dolorosa (Eb 5,7-8) e ha acquisito così, a favore nostro, due disposizioni di cuore: una estrema capacità di misericordia (Eb 2,17-18; 4-15-16) e una sconfinata docilità verso Dio (Eb 5,8). Queste due disposizioni corrispondono alle due dimensioni dell'amore.

Malgrado le loro notevoli differenze, i vangeli sinottici, la *Lettera agli Ebrei* e il IV vangelo convergono sull'essenziale e ci aiutano a capire come il Cuore di Cristo è diventato per noi sorgente dello Spirito Santo.

¹⁰ Nella *Lettera agli Ebrei*, il verbo *agapan*, "amare", compare solo in due passi, che sono ambedue citazioni dell'AT: Eb 1,9 = S. 45,8 ("hai amato la giustizia") e Eb 12,6 = Pr 3,11 ("Colui che Signore ama"; "Signore" senza articolo, per tradurre IHWH).

CUORE DI CRISTO ED EUCARISTIA

Il culto dedicato al Cuore di Cristo e il culto eucaristico non possano formare due unità separate l'una dall'altra. Considerato il ruolo essenziale dell'eucaristia nella vita cristiana, non si può trattare l'amore di Cristo nei riguardi dell'umanità senza parlare della manifestazione di questo amore nell'eucaristia. D'altra parte, l'eucaristia può essere compresa soltanto dalla luce del Cuore di Cristo e può essere vissuta soltanto come partecipazione al suo amore¹.

1 – La struttura eucaristica della vita pubblica

Per chiarire il rapporto tra Cuore di Cristo ed eucaristia, vorremmo ritornare alla rivelazione evangelica. I vangeli ci permettono di cogliere le intenzioni profonde di Gesù negli annunci e nell'istituzione dell'eucaristia.

L'importanza essenziale rivestita dall'eucaristia nella missione salvifica di Cristo appare nella struttura stessa della vita pubblica. Secondo le indicazioni del vangelo di Giovanni, possiamo valutare la durata di questa vita pubblica: in effetti essa comporta tre feste di Pasqua, e ciò implica un tempo di due anni e qualche mese. Queste tre feste di Pasqua sono contraddistinte dal segno dell'eucaristia, per cui si può parlare di una struttura eucaristica della missione di predicazione e di fondazione della Chiesa. Se la vita pubblica si presenta

¹ Abbiamo trattato di questi rapporti nella nostra opera. *Il cuore eucaristico*, S. Agata sui due Golfi 1989.

come orientata verso il sacrificio finale e il suo coronamento nella risurrezione, essa appare anche diretta verso l'istituzione dell'eucaristia, destinata a formare il vertice del nuovo culto. È uno stesso amore che si dirige verso la salita del Calvario e che si prepara a far beneficiare l'umanità di questo sacrificio con il dono eccezionale del banchetto eucaristico.

La prima festa di Pasqua celebrata da Gesù durante la sua vita pubblica è preceduta dal miracolo di Cana, miracolo che, con la trasformazione dell'acqua in vino, comporta un primo segno della futura eucaristia. La seconda festa di Pasqua è preceduta da un altro miracolo, che Gesù stesso interpreta come una promessa di pasto eucaristico: la moltiplicazione dei pani. La terza festa di Pasqua è preceduta, nell'ultima Cena, dall'istituzione dell'eucaristia.

Non si può attribuire ad un semplice caso questa successione: prima, il vino miracoloso, poi il pane miracoloso e, infine, il pane e il vino che diventano il corpo e il sangue di Cristo. In tutto ciò vi è un'intenzione organizzatrice che può essere solo di Gesù. Il Maestro celebrava le feste della liturgia ebraica in modo personale, dando ad esse un nuovo senso, come la festa dell'Espiazione, scelta per la prima predizione solenne della sua passione, o la festa delle Tende, che inizia con la Trasfigurazione. Egli ha voluto assegnare alla festa di Pasqua una nuova portata, un significato eucaristico, ed ha rivelato progressivamente, sempre più chiaramente, nella prospettiva di questa festa, la novità miracolosa dell'eucaristia.

Probabilmente l'evangelista Giovanni ha colto questa intenzione poiché è lui che nota, dopo il racconto delle nozze di Cana, che "la Pasqua dei Giudei si avvicinava" (2, 13) e, prima della moltiplicazione dei pani, che "la Pasqua, la festa dei Giudei, era vicina" (6,4). È sempre lui a riferirvi il com-

mento che Gesù ha fatto di questa moltiplicazione, con il discorso eucaristico (6,26-58). Più tardi, nel racconto della passione, egli presenta Gesù come il vero agnello pasquale, applicando al Crocifisso raggiunto dal colpo di lancia la regola promulgata per la manducazione di questo agnello: "Non gli sarà spezzato alcun osso"². Questa evocazione viene confermata da una coincidenza cronologica³: Gesù muore nel momento in cui si effettua il sacrificio degli agnelli, nel tempio, in vista del pasto pasquale.

2 – Cana: il Cristo Sposo

Se vogliamo percorrere l'itinerario che conduce all'istituzione dell'eucaristia, constatiamo che ad ogni tappa l'amore del Cristo si rivela in modo particolare.

Nella prima, alle nozze di Cana, Gesù fa apparire la qualità di Sposo, qualità per la quale manifesta l'intensità dell'amore che ha per l'umanità. Accettando l'invito che gli è stato rivolto insieme ai suoi discepoli, si appresta a trasformare un semplice banchetto di nozze in segno di banchetto messianico.

² Gv 19,36; cf. Es 12,46; Nm 9,12. È stata riconosciuta anche un'allusione al Sal 34,20-21: "Molte sono le sventure del giusto, ma lo libera da tutte le Signore. Preserva tutte le sue ossa, neppure uno sarà spezzato" (cf. Sap. 2,1; 18-20, in cui viene sottolineata la mitezza del giusto che è "figlio di Dio" e soffre la persecuzione, come il servo sofferente che manifesta il dolore dell'agnello: Is 53,7).

³ L'indicazione della coincidenza della morte di Gesù con il momento dell'immolazione degli agnelli è propria di Giovanni, che assegna espressamente questa morte alla vigilia della Pasqua. Sul Cristo vero agnello pasquale, cf. J. GALOT, *L'eucharistie, repas de foi et d'amour*, Lovanio 1991, pag. 39-41.

Egli dà una forma concreta, visibile, alla descrizione che farà più tardi del regno di Dio: "il regno dei cieli è simile a un re che fece un banchetto di nozze per suo figlio" (Mt 22,2)⁴.

Al centro del regno vi sono le nozze del Foligno: è con lui che si stabilisce l'alleanza promessa al popolo giudaico e che si realizza l'unione ideale annunciata dalla voce di Osea: "Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore, ti fiderò con me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore" (Os 2,21-22). Nella rivelazione giudaica era Dio, Jahvé, che si comportava da Sposo e che considerava il popolo d'Israele sua sposa. Il ruolo di Sposo che apparteneva a Dio, Gesù se lo attribuisce a titolo di Figlio. Egli chiama i suoi discepoli gli amici dello Sposo, che sono invitati a un banchetto di nozze, in cui non possono digiunare per tutto il tempo che lo Sposo rimane in loro compagnia (Mc 2,19 e par.). Questa qualità di Sposo è definitiva; essa persisterà nell'aldilà: infatti, la vigilanza consiste, per le dieci vergini, ad attendere la venuta dello Sposo, in modo da entrare con lui nella sala della festa (Mt 25,1-13) e, per i servi, a tenersi sempre pronti ad accogliere il "loro padrone quando torna dalle nozze, per aprirgli subito, appena arriva e bussa" (Lc 12,36).

La qualità di Sposo, che egli rivendica nella sua predicazione attraverso parabole ed immagini, Gesù la pone in evidenza in maniera simbolica e figurativa in uno quadro di nozze umane. Egli salva la festa donando, con un miracolo, il proprio vino, di qualità superiore. In ciò vi è il segno della sua volontà di salvare il matrimonio: alla debolezza del'amo-

⁴ Le "nozze" non designano soltanto il banchetto, ma tutte le cerimonie del matrimonio, come nota P. Gaechter (*Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck-Vienna-Monaco 1963, pag. 692).

re umano, così esposto all'incostanza, egli apporta il rinforzo del proprio amore. In lui, le nozze divine vengono in aiuto delle nozze umane. Come Sposo, conferisce un nuovo senso al matrimonio. Gli offre la sua forza d'amare, che gli permette di superare le crisi e di perseverare.

È questo amore di Sposo che si esprime nella trasformazione dell'acqua in vino, primo segno della transustanziazione che renderà possibile il pasto eucaristico. Gesù ha scelto deliberatamente questo modo di operare il miracolo per manifestare il potere che possedeva di cambiare una materia in un'altra, potere che verrà esercitato più tardi quando il vino sarà trasformato nel suo sangue.

Nelle condizioni in cui si produce il miracolo, la trasformazione dell'acqua in vino è legata ad una trasformazione più ampia, perché Gesù ordina prima di tutto di riempire le giare di pietra destinate alle abluzioni legali prescritte prima del pasto. Queste giare vengono utilizzate per procurare il vino del banchetto messianico, sicché vi si discernere l'intenzione di cambiare la religione imperniata sulle prescrizioni della legge in una religione più preoccupata di procurare un nuovo vino, una nuova vita all'umanità⁵. Cana è l'illustrazione del vino nuovo che ha bisogno di otri nuovi, ossia di un quadro religioso nuovo (cf. Mc 2,22 e par.).

In questo quadro, l'eucaristia svolgerà un ruolo essenziale. Essa sarà il vino nuovo di un banchetto in cui si manifesterà l'amore dello Sposo. Le parole di Gesù concernenti il vino nuovo da mettere in otri nuovi, fanno seguito, nel racconto evangelico, alla dichiarazione sul digiuno che non conviene agli amici dello Sposo quando lo Sposo è con loro. Il fervore

⁵ Cf. J. GALOT, *Marie dans l'Évangile*, Parigi-Bruges 1965, pag. 166-170.

della pietà giudaica poneva l'accento sul digiuno, come ne testimoniano i discepoli di Giovanni Battista ed i Farisei; Gesù apre tutt'altra prospettiva, ponendo l'accento sul banchetto di nozze. L'orientamento è più positivo.

Questo cambiamento di prospettiva è dovuto alla novità costituita dalla presenza del Cristo come Sposo. Nella sua persona si celebrano le nozze di Dio con l'umanità. Le nozze esprimono la forza dell'amore divino che vuole stabilire l'unione più completa con gli uomini. Questo amore instaura un Banchetto di cui l'eucaristia è il segno sacramentale.

Meglio dei suoi discepoli che si attaccavano troppo a lui come se fosse un maestro definitivo, Giovanni Battista ha compreso il cambiamento introdotto da Gesù, poiché ha riconosciuto in Gesù lo Sposo e ha considerato se stesso l'amico, felice di udire la voce dello Sposo, destinato a scomparire davanti a lui ed a diminuire, perché lui possa crescere. Dicendo: "Chi possiede la sposa è lo sposo" (Gv 3,29), ha riconosciuto in Gesù un potere sul popolo che, lungi dall'esercitarsi con la violenza, si rivelava come un amore. Egli, che in precedenza aveva descritto la venuta di un Messia come giudice temibile e spietato, ha scoperto la bontà di questo Messia, bontà che si affermava con la moltitudine di miracoli. Giovanni Battista ha compreso che Gesù veniva a realizzare l'ideale delle nozze messianiche e che il suo cuore era quello di uno sposo.

Dichiarandosi l'amico che si rallegra al sentire la voce dello Sposo, egli si poneva nel quadro del banchetto messianico; non poteva immaginare tutto il compimento che avrebbe ricevuto la promessa di questo banchetto. Il miracolo di Cana illumina tale compimento, facendo scaturire un vino miracoloso.

Il Precursore annuncia la generosità che animerà il banchetto eucaristico. Quantitativamente, il vino è fornito con

grande abbondanza. L'evangelista menziona espressamente la capacità delle sei giare di pietra, contenenti ciascuno "due o tre misure", ossia più di un centinaio di litri (Gv 2,6)⁶. Qualitativamente, il vino è superiore a quello che era stato servito in precedenza. In ciò vi è un simbolo della incomparabile superiorità che apparterrà al vino eucaristico, e della bontà senza limiti che ne assicurerà la distribuzione.

Nell'ordine dato ai servi di riempire le giare, s'indovina l'intenzione di Gesù di colmare di gioia gli invitati al banchetto di nozze. L'obiettivo è la pienezza. Questa pienezza si verifica in Giovanni Battista quando si rallegra nel sentire la voce dello Sposo: "Ecco la mia gioia; essa ora è perfetta", più letteralmente: "La mia gioia è colma" (Gv 3,29).

L'eucaristia avrà lo scopo di comunicare una pienezza di gioia. Lo sposo vuole diffondere la gioia del suo amore.

Qui importa sottolineare la scelta del simbolo del vino, come primo orientamento verso il banchetto eucaristico. Era il vino a determinare il clima della festa di nozze. Esso è fonte di ardore e di entusiasmo. Sono questo ardore e questa gioia entusiastica che Cristo, in qualità di Sposo, ha voluto procurare ai suoi per mezzo dell'eucaristia. Tale intenzione originaria spiegherebbe perché, prima di operare il miracolo del pane, ha dato all'umanità, a Cana, il vino miracoloso.

3 – La moltiplicazione dei pani: Cristo buon Pastore

Il miracolo della moltiplicazione dei pani, che precede la seconda festa di Pasqua, pone in luce un'altra qualità del Cuore di Cristo, quella di buon Pastore. Davanti alla folla di

⁶ Cf. M. J. LAGRANGE, *Evangelie selon saint Jean*, Parigi 1925, pag. 58.

coloro che andavano da lui per ascoltare la sua parola e ottenere guarigioni, Gesù prova pietà. “Egli vide molta folla, racconta Marco (6,34), e si commosse per loro, perché erano come pecore senza pastore”. Gesù svolge il ruolo di pastore, prodigando loro il suo insegnamento e guarendo malati e infermi. In seguito egli vuole rimediare alla fame dei suoi ascoltatori.

Fa distribuire il pane alla folla, ma prima pronuncia la benedizione (Mc 6,41) o azione di grazie (Gv 6,11), simile a quella che pronuncerà più tardi, quando istituirà l'eucaristia. Con ciò Gesù rivela la disposizione più profonda del suo Cuore che, volgendosi verso il Padre, gli rende grazie e attende dalla sua bontà tutto quello che desidera dare agli uomini. In questa azione di grazie vi è un'offerta personale totale, che prelude a un'accoglienza totale di quello che riceve dal Padre per distribuirlo alla folla. Questa distribuzione è offerta a tutti e in modo tale che tutti siano sfamati (Mc 6,42). Così è annunciata l'abbondanza spirituale del cibo eucaristico.

Questa abbondanza è giustamente una caratteristica dell'azione del buon Pastore. Prima di dichiarare: “Io sono il buon Pastore; Gesù dice: “Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza” (Gv 10,10). Egli non si accontenta di deplorare la miseria delle pecore, né di denunciare coloro che fanno del male al gregge, i ladri e i mercenari: interviene come il Pastore autentico che procura la vita in abbondanza, ossia la vita eterna.

Inoltre, Gesù s'impegna nella via del sacrificio, perché tale è la nota distintiva del buon Pastore: “Il buon Pastore offre la vita per le pecore” (Gv 10, 11). Quando ha pietà delle folle affamate, senza pastore, è cosciente che per dar loro il cibo spirituale di cui soprattutto hanno bisogno, dovrà immolare se stesso. Il suo amore di Pastore dovrà andare oltre quello

che era stato detto dell'amore compassionevole di Jahvé come pastore delle pecore, nell'oracolo profetico di Ezechiele (c. 34): esso si manifesterà con il sacrificio della sua vita. L'eucaristia, di cui pone il segno simbolico nella moltiplicazione dei pani, richiede questo sacrificio.

Questa coscienza sacrificale verrà esplicitata nel commento fatto il giorno dopo il miracolo: “In verità, in verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e lo risusciterò nell'ultimo giorno” (Gv 6,53 - 54). Gesù poteva pronunciare queste parole soltanto nella prospettiva del sacrificio, una prospettiva che enuncia ancor più chiaramente dicendo: “Chi mangerà questo pane vivrà in eterno. E il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo” (Gv 6,51)⁷.

Il miracolo della moltiplicazione dei pani poteva apparire come il semplice esercizio di un potere sovrano sulle cose materiali. Si poteva pensare che fosse un miracolo facile da fare per il Figlio di Dio fatto uomo, un miracolo che non gli costa niente. In realtà, quando distribuiva i pani a volontà, Gesù sapeva di essere impegnato nel sacrificio della propria vita, per cui quello che avrebbe potuto apparire come semplice manifestazione gloriosa della sua potenza, era il segno di un'offerta eroica.

Affermando il suo potere di dare la vita eterna e di risuscitare l'umanità per mezzo dell'eucaristia, Gesù pensava necessariamente alla propria risurrezione che avrebbe coronato il suo sacrificio. La carne data in cibo, sarebbe stata quella

⁷ C.K. Barrett nota che le parole impiegate “suggeriscono un senso sacrificale”; esse sono da avvicinare a 1 Cor 11,23 e Lc 22,19. (*The Gospel According to St. John*, Londra 1962, p. 246).

del "Figlio dell'uomo salito là dov'era prima" (Gv 6,62), ossia del Figlio dell'uomo arrivato, con l'Ascensione, alla pienezza della sua gloria celeste. E sarebbe stata una carne piena di Spirito, atta perciò a comunicare la vita.

Non solo Gesù sapeva che con la moltiplicazione dei pani s'impegnava nel sacrificio, ma questo miracolo, precludendo all'eucaristia, è l'occasione di una esperienza delle più dolorose, forse la prova più penosa di una esperienza delle più dolorose, forse la prova più penosa prima della passione⁸.

Il discorso con cui Gesù annuncia che cosa sarà il vero pane di vita, delude il maggior numero dei suoi ascoltatori, al punto che molti discepoli abbandonano il loro Maestro. Gesù si è dunque trovato nella situazione di un predicatore che vede sciogliersi il suo uditorio e legge sui volti il rifiuto della sua parola. L'onda di defezioni gli procura un vivo dolore; è ancor più penoso, in quanto succede alla promessa del meraviglioso sacramento che egli vuole istituire. Essa gli fa perdere molti di coloro che fino ad allora l'avevano seguito e si erano uniti a lui. L'annuncio dell'eucaristia lo ha dunque fatto entrare in un momento di profonda sofferenza.

Tuttavia, la resistenza incontrata non lo fa indietreggiare, poiché non esita a chiedere ai dodici: "Forse anche voi volete andarvene?" (Gv 6,67). È pronto a lasciare andar via i suoi apostoli, se non accolgono il dono dell'eucaristia. Egli mostra così la grande importanza che attribuisce a questo dono: niente Chiesa senza eucaristia. Per fortuna ottiene l'adesione di fede di Pietro, che gli assicura la fedeltà del gruppo. Un'altra sofferenza si unisce pure alla gioia di avere con lui gli apostoli: uno di essi, Giuda, rimane nel gruppo ma senza la fede, semplicemente per trarre un vantaggio dalla sua po-

⁸ Cf. J. GALOT, *L'eucharistie*, pag. 77-83.

sizione privilegiata accanto al Maestro. Gesù gli lancia un avvertimento, senza nominarlo, in un amore che vuole preservargli una possibilità di conversione: "Uno di voi è il diavolo" (Gv 6,70). Ormai la presenza di Giuda ricorderà a Gesù coloro che rifiutano l'eucaristia a causa di un eccessivo attaccamento ai beni materiali.

La crisi di fede suscitata dal discorso eucaristico contribuisce a mostrare quanto sia intenso l'amore di Pastore buono che anima Gesù. Egli ha pietà delle folle affamate, ma è una pietà che comporta soprattutto uno sguardo sulla miseria morale e spirituale dell'umanità. Il suo Cuore di Pastore vuole rispondere alla fame più profonda del cuore umano, la fame di Dio e della vita divina. Per colmare questa fame, è pronto ad affrontare il sacrificio supremo della sua vita, che gli otterrà lo stato glorioso della sua carne umana consentendogli poi di donarla in cibo.

Se la prova della diserzione di numerosi discepoli gli procura come un avangusto di questo sacrificio egli persiste nella sua volontà di dare la vita in abbondanza.

4 – L'ultima Cena

Nel suo vangelo, Giovanni, dopo aver tracciato l'itinerario eucaristico di Gesù nelle sue due prime tappe – il miracolo di Cana e la moltiplicazione dei pani – ci riferisce, al momento in cui giunge a compimento, le intime disposizioni che animano il Maestro nell'ora dell'istituzione dell'eucaristia. Egli non ci racconta questa istituzione, già conosciuta attraverso gli altri racconti evangelici, ma ci fa comprendere le profonde intenzioni di colui che istituisce il sacramento. I discorsi tenuti durante l'ultima Cena costituiscono al tempo stesso un ricco commento sull'eucaristia e la rivelazione più luminosa del Cuore di Cristo.

Gesù si era presentato a Cana come lo Sposo che dona la propria vita come vino nuovo. Moltiplicando i pani, si è comportato da buon Pastore che dona la vita in abbondanza. Nel momento in cui celebra il pasto pasquale, nell'imminenza del suo sacrificio, e gli appare sotto i gratti del Servo sofferente.

L'evangelista ci mostra, con la lavanda dei piedi, la volontà di Gesù di farsi il Servo di tutti. Ma prima gli preme sottolineare l'intenzione che anima questo gesto: "Prima della festa di Pasqua Gesù, sapendo che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine" (Gv 13,1). Certo, questa frase è l'introduzione al racconto della passione: Gesù è cosciente di dover passare da questo mondo al Padre, ed è nel dono della sua vita che dimostrerà un amore che va fino alla fine. Tuttavia, è già questo amore spinto fino all'estremo, che si esprime nel gesto della lavanda dei piedi. Si tratta di un gesto sorprendente, sconvolgente, si dovrebbe dire incredibile, che suscita lo stupore dei discepoli e mostra loro che cosa significa "amare" alla maniera di Dio.

Con questo gesto Gesù vuol mostrare la disposizione di umile servo che ispirerà l'offerta del sacrificio redentore. Egli risponde così alla disputa che era sorta tra i suoi discepoli riguardo a "chi di loro poteva essere considerato il più grande?" (Lc 22,24). In precedenza, a più riprese, si era verificata una discussione per il primo posto⁹. In occasione dell'ultima Cena, probabilmente la discussione si era riaccesa per l'assegnazione dei posti che ciascuno doveva occupare a tavola. Questa determinazione era importante, perché stabiliva una certa gerarchia d'onore. Gesù aveva rimproverato agli

⁹ Cf. Lc 9,46; Mc 9,33-37; 10,35-45; Mt 18,1-4; 20,20-28.

scribi di cercare i posti d'onore nei conviti (Lc 20,46), ed agli invitati che sceglievano i primi posti nei banchetti, aveva rivolto una parabola per consigliare loro di sedersi all'ultimo posto (Lc 14,7 - 11). Ma questo consiglio non bastava a frenare le pretese degli apostoli.

Un pasto che avrebbe dovuto rafforzare la comunione, rischiava dunque di provocare la divisione. Se cerchiamo di comprendere l'avvenimento nella prospettiva dell'ulteriore sviluppo della Chiesa, vi discerniamo una minaccia per l'unità della comunità cristiana, e in particolare per il pasto eucaristico, che corre il pericolo di diventare un segno di disunione.

Gesù reagisce vigorosamente a questa minaccia, rivelando il suo Cuore. Quando si toglie la sopravveste e assume la tenuta del servo, rende più visibile attraverso il suo gesto la sua disposizione più intima, come lui stesso l'aveva definita: "Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti" (Mc 10,45; Mt 20,28). Nella sua qualità di Figlio dell'uomo, avrebbe avuto il diritto di farsi servire: il personaggio descritto nella visione apocalittica di Daniele (7,13-14) come simile a un figlio d'uomo, era un personaggio celeste, divino, che riceveva ogni potere ed era servito da tutti i popoli. Pur possedendo questa grandezza divina, Gesù rifiuta di essere servito. Egli rivendica ed esercita poteri di ordine divino, come il potere di rimettere i peccati o il potere di disporre del sabato, ma non cerca di approfittarne per attirarsi omaggi e procurarsi gloria.

In risposta all'egoismo e all'orgoglio, al desiderio di vantaggi personali e di onori, egli manifesta un amore che si mette a disposizione degli altri, al punto di scegliere il ruolo inferiore di colui che serve. Proprio questo umile servizio offre la soluzione ai problemi suscitati dagli scontri ambiziosi,

dalle rivalità. Cercare l'ultimo posto significa adottare il comportamento più radicale per rendere vana la ricerca del primo posto.

Nel caso di Gesù, l'atteggiamento di umile servizio riveste un significato singolare, perché egli è "il Signore e il Maestro" (Gv 13,14). Come Maestro avrebbe avuto il diritto, secondo l'usanza ebraica, di farsi servire dai suoi discepoli; come Signore, avrebbe potuto pretendere tutti gli onori. Si comprende come Pietro, che lo riconosceva come Maestro e Signore, si sia ribellato davanti a colui che voleva lavargli i piedi. L'atteggiamento di umiltà di Gesù, una grande novità nell'ambiente giudaico, era ancor più incomprensibile per coloro che discernevano in lui una sovranità divina.

Pur essendo cosciente del carattere unico di questa umiltà, Gesù la offre come modello: "Anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri. Vi ho dato infatti l'esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi" (Gv 13,14-15). Gli apostoli ricevono così la regola di condotta che permette loro di evitare o di superare i conflitti. Questa regola renderà loro possibile preservare l'unità.

Veramente il Cuore di Cristo sarà alla sorgente del nuovo comportamento assegnato ai discepoli. Nel gesto della lavanda dei piedi appare l'amore umano che si dona al massimo con un umile servizio; questo amore è quello del Signore, persona divina che rivela nei sentimenti e nei gesti umani la sublimità dell'amore divino. Infatti, tale è la caratteristica del Cuore di Cristo: un amore perfettamente umano, ma di colui che è Dio e che giunge fino al di spiegamento estremo dell'amore.

Per mezzo dell'eucaristia il Cuore di Cristo non è soltanto modello, ma fonte di un'energia superiore che rende capaci di adeguarsi ad esso. Ci si potrebbe infatti chiedere se i discepoli, talmente sconcertati dal gesto del Maestro che lava-

va loro i piedi, avrebbero avuto la forza d'imitare questo esempio e di adottare un atteggiamento di umile servizio. Non si poteva temere che le discussioni che li avevano divisi si sarebbero rinnovate?

Quando Gesù chiede loro di "lavarsi, i piedi gli uni gli altri", conosce la loro debolezza, ma fornisce loro il mezzo per superarla. Attraverso l'eucaristia sarà comunicata loro la disposizione d'umile servizio del Salvatore. Essi non si limiteranno a contemplare il Cuore di Cristo, ma attingeranno da lui una vita d'amore che li renderà capaci di servire.

La comunicazione dello spirito di servizio ai discepoli per mezzo dell'eucaristia è illuminata da una parola di Gesù concernente il suo stesso modo di agire: se i servi rimangono vigili nell'attesa del loro padrone questi al suo ritorno dalle nozze "li farà mettere a tavola e passerà a servirli" (Lc 12,37). Perfino nel banchetto celeste il Maestro conserva dunque la sua disposizione di servizio; quando procura il banchetto eucaristico, che anticipa il banchetto dell'aldilà, egli s'impegna in questa stessa disposizione e cerca di comunicarla agli invitati. Mediante l'eucaristia egli giunge al culmine del servizio più umile e coloro che lo accolgono nel pasto vengono da lui orientati nella stessa direzione.

5 - La comunicazione dell'amore

Durante l'ultima Cena Gesù insegna ai suoi discepoli tutto ciò che era connesso con il suo amore ormai totalmente impegnato in vista della istituzione dell'eucaristia e del sacrificio redentore. Non si limita a chiedere loro di lavarsi i piedi gli uni gli altri, come ha fatto lui stesso ma enuncia un precetto più generale: "Amatevi gli uni gli altri, come io vi ho amati" (Gv 13,34; 15,12). Egli presenta questo comandamento come "nuovo", perché è fondato sul suo esempio, sul

nuovo amore che da Dio è sceso verso l'umanità. E dice anche: "Ecco il mio comandamento", perché è lui che lo promulga come prolungamento del suo impegno personale nell'amare. Egli ha amato i suoi discepoli con l'amore di Sposo che ha dedicato all'umanità, con l'amore del buon Pastore che offre la vita per le sue pecore, con l'amore di umile servizio che conduce allo spogliamento più completo.

Tutto questo amore, egli lo dona nell'eucaristia. Infatti, proprio a commento della Cena eucaristica, enuncia il suo comandamento. Il precetto del reciproco amore dev'essere compreso alla luce dell'istituzione dell'eucaristia.

All'inizio del pasto, Gesù aveva espresso il suo amore attraverso il desiderio che provava: "Ho desiderato di desidero mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione" (Lc 22,15). Desiderare di desiderio, significa avere un desiderio intenso. Con questa espressione, che compare una sola volta nel vangelo, Gesù rivela il proprio Cuore¹⁰. Che cosa desidera, più particolarmente, in questo ultimo pasto con i suoi discepoli? Non si tratta del semplice desiderio di condividere un pasto d'addio con coloro che lascerà subito dopo, per vivere la sua passione. Il desiderio di Gesù è di trasformare quest'ultima Pasqua in eucaristia.

È il desiderio di donarsi perdutamente, senza limiti, per tutto l'avvenire, perché l'eucaristia permetterà al Salvatore di prolungare indefinitamente il dono di se stesso nel tempo, di rifare per mezzo dei segni sacramentali l'offerta che doveva essere fatta una volta per tutte sulla croce, e di comunicare la sua vita a tutte le generazioni future per mezzo della sua carne data in cibo e del suo sangue dato in bevanda.

¹⁰ Cf. J. GALOT, *Il cuore eucaristico*, pag. 41-71.

Le parole: "Come io vi ho amati" acquistano così tutto il loro significato. Cristo ha amato i suoi discepoli fino all'estremo nel suo sacrificio, e con l'intenzione di distribuirne incessantemente il frutto mediante l'eucaristia.

È questo amore che egli vuole comunicare con il pasto, nel quale si dona interamente. Egli sa che con le loro sole forze i discepoli non potrebbero amarsi gli uni gli altri come lui li ha amati. Già è difficile amarsi gli uni gli altri per coloro che hanno litigato per il primo posto; ma amarsi reciprocamente seguendo il modello rappresentato da Gesù stesso, sarebbe impossibile, se non ricevessero una forza superiore d'amore che li elevi fino a questo modello. Tale forza, l'eucaristia la mette a disposizione dei discepoli. Essa è destinata a renderli capaci di superare tutti gli ostacoli al loro amore.

Tutte le qualità del Cuore di Cristo, con la sua tenerezza e delicatezza di Sposo, con la sua generosità di buon Pastore che dà la vita in abbondanza, con l'umiltà del Servo e l'eroismo del sacrificio, si trasmettono, per mezzo del pasto eucaristico, al cuore degli uomini.

6 – Il mistero da contemplare

Al di là delle tre tappe che hanno segnato la vita terrena di Gesù nel suo itinerario eucaristico, l'evangelista Giovanni ci riferisce un ultimo episodio, che c'invita a scoprire il cuore di Cristo nella sua generosità eucaristica.

Il colpo di lancia non può aggiungere alcuna sofferenza al Crocifisso: Gesù ha già portato a termine, la sua opera, e il suo amore è arrivato al culmine; nulla potrebbe esservi aggiunto. Ma il costato trafitto è l'immagine incancellabile di un Cuore che si è pienamente aperto all'umanità (Gv 19,34).

Il sangue e l'acqua che sgorgano dal costato simboleggiano la fecondità del sacrificio. Essi costituiscono il segno sen-

sibile dei fiumi di acqua viva che dovevano sgorgare dal seno del Messia, secondo l'annuncio di Gesù (Gv 7,37-38). Questa vita abbondante sarà data più particolarmente dall'eucaristia, secondo il commento della moltiplicazione dei pani: "Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me" (Gv 6,57).

La parola della Scrittura citata dall'evangelista, assume così il suo pieno significato: "Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto" (Gv 19,37; Zc 12,10). Contemplando il costato trafitto, possiamo comprendere meglio il prezzo che è stato pagato per l'abbondanza di vita diffusa dall'eucaristia.

Anche noi siamo allora invitati ad una contemplazione mediante la quale possiamo entrare nelle profondità nascoste del Cuore di Cristo che si disvelano all'umanità. E questa contemplazione ci farà ammirare, allo stesso tempo, la straripante generosità del dono eucaristico.

EDOUARD GLOTIN S.J.

IL CUORE DI GESÙ, POLO KERIGMATICO DELLA RIVELAZIONE¹

La teologia del Cuore di Gesù si è incamminata, da più di un secolo, verso un largo consenso attorno alle due affermazioni seguenti: primo, che il mistero del Cuore di Gesù fa parte del deposito rivelato; secondo, che, lungi dall'esserne un elemento minore, ne costituisce, al contrario, un polo organizzativo. Se dunque, in quanto rivelato, esso merita pienamente il qualificativo di *mistero*, in quanto polo kerigmatico della Rivelazione, esso rappresenterebbe ben più che un mistero *particolare* della fede cattolica.

All'affermazione che il mistero del Cuore di Gesù faccia parte del dato rivelato non si oppone la progressività con la quale è apparso il culto *speciale* reso a questo Cuore come simbolo del Verbo incarnato (HA 50). Questa progressività nel tempo era perfino, al contrario, come postulata dalla natura della seconda affermazione: dal seno delle verità rivelate soltanto la contemplazione assidua della Chiesa poteva

¹ I nomi degli autori in maiuscolo nelle note rimandano alla bibliografia annessa. Quando vi sono diversi titoli sotto uno stesso nome, l'abbreviazione del titolo segue il nome dell'autore.

Oltre alle sigle correnti si incontrerà:

CCC: *Catechismo della Chiesa cattolica*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1992.

HA: Enciclica *Haurietis Aquas*; AAS 28, 1956, 309-362. Il numero indicato si riferisce al paragrafo del testo latino.

VO4: *Vie et oeuvres de sainte Marguerite Marie*, 4e éd., 3 voll., de Gigord, Parigi 1920.

lentamente far maturare l'espressione *riflessa* di un mistero singolare capace di riassumere in sé il complesso dogmatico da cui emergerebbe. Soltanto nel XIX secolo, quindi, alcuni teologi e pastori influenti acquisiranno piena coscienza di ciò che implicava il culto allora trionfante del Sacro Cuore, e cioè che esso costituiva, come verrà infine formulato chiaramente da Pio XI nel 1928, "una somma di tutta la religione"².

Visto l'interesse vastissimo suscitato dal recente *Catechismo della Chiesa cattolica*³, intendiamo esaminare la funzione kerigmatica del Cuore di Gesù alla luce di questa "esposizione della fede della Chiesa e della dottrina cattolica". Ora, il commento della "professione di fede", che ne costituisce la prima parte, fa tra l'altro allusione a questo Cuore in due momenti-chiave dell'esposizione: prima, in maniera originale, a proposito dell'ermeneutica della Scrittura, poi in testa al terzo articolo del Credo, dove gli è consacrato un intero paragrafo dove si riconosce la fondatezza della dottrina cattolica su un punto nevralgico della cristologia. Esaminati dal punto di vista kerigmatico, questi due testi, come vedremo, sono complementari, ma il carattere simbolico del primo ha maggior consonanza con il mistero del Cuore di Gesù. Ci dedicheremo quindi quasi esclusivamente ad esaminare le ricche implicazioni di questo primo testo, limitandoci a fare una breve allusione al secondo prima di concludere.

1. Una simbolizzazione agostiniana dell'atto di Rivelazione

Giunta a maturità nel 1956 nella magnifica enciclica *Haurietis Aquas*, la logica del disvelamento progressivo alla qua-

² Enciclica *Miserentissimus Redemptor*.

³ Costituzione apostolica, *Fidei depositum*; introduzione al *Catechismo*.

le obbedisce l'ermeneutica magisteriale del Cuore di Gesù non è in fondo che la legge stessa dello sguardo contemplativo della Chiesa, come si trovava già profeticamente nascosta nel versetto di Zaccaria (Zc 12,10): "Essi guarderanno verso Colui che hanno trafitto" (Gv 19,37), - versetto che serve precisamente di conclusione alla pericope giovannea dell'apertura del Cuore del Messia (19,31-37). Collocando subito il mistero di questo Cuore aperto di fronte al concetto di Rivelazione, il *Catechismo* evoca una splendida interpretazione del versetto evangelico della Trasfissione (Gv 19,34), che mette in luce questo significato latente della profezia di Zaccaria.

È notevole che avendo da trattare della coerenza dell'esegesi biblica, vale a dire dell'attenzione da portare all'"unità di tutta la Scrittura", l'opera faccia, fin dalla sua prima sezione, menzione del Cuore di Gesù (CCC 112). Essa comincia con il formulare il principio organico di tale coerenza scritturistica nel modo seguente: "Per quanto siano differenti i libri che la compongono, la Scrittura è *una* in forza dell'unità del disegno di Dio, del quale Cristo Gesù è il centro e il *cuore*, aperto dopo la sua Pasqua". E questa apertura pasquale del disegno centrale di Dio viene subito illustrata dalla sorprendente citazione di san Tommaso che segue: "Il cuore di Cristo designa la Sacra Scrittura che appunto rivela il cuore di Cristo. Questo cuore era chiuso prima della Passione, perché la Scrittura era oscura. Ma la Scrittura è stata aperta dopo la Passione, affinché coloro che ormai ne hanno l'intelligenza considerino e comprendano come le profezie debbano essere interpretate"⁴.

Che il Cuore di Cristo possa simboleggiare la Scrittura, è qualcosa che somiglia, a prima vista, a quella utilizzazione

⁴ SAN TOMMASO, *Expositio in Psalmos*, 21,11.

marginale, perfino abusiva, che i medievali talvolta facevano del senso spirituale. Per dissipare questa impressione, sarà opportuno, di conseguenza, ricollocare la citazione nel suo contesto, il che ci porta ad esibirne gli antecedenti patristici.

In questo caso Tommaso si accontenta in realtà di riassumere la glossa originale fatta da Agostino⁵ commentando il versetto contrassegnato dal numero 11 nella *Volgata* del Salmo 21 (22,15eb.): *Factum est cor meum sicut cera liquescens in medio ventris mei*, il mio cuore è diventato come cera che fonde nelle mie viscere. Già a partire dalla metà del II secolo, questa liquefazione del Cuore del Messia era stata interpretata come una predizione dell'angoscia del sudore di sangue che Gesù patì al Getsemani. Nel suo lungo commento al Salmo 21, l'apologeta Giustino non trovava infatti alcuna difficoltà ad applicare questo versetto, come i precedenti, al mistero della Passione del Cristo: "Evidentemente il suo cuore", spiegava a Trifone, "era tutto tremante e così pure le sue ossa; il cuore (*kardia*)", ripete, "era diventato cera fusa nelle viscere - *eis tén koilian* -, affinché sapessimo che il Padre aveva voluto che il Figlio suo patisse realmente queste sofferenze per causa nostra e non dicessimo che lui, Figlio di Dio qual era, non percepiva nulla di quanto gli capitava e accadeva"⁶. Diversamente da Giustino, Agostino aveva difficoltà ad ammettere che, avendo il potere di deporre la sua vita e di riprenderla, il Cristo potesse essere così radicalmente colpito nella sua integrità personale da far sì che il suo cuore giungesse a dissolversi sotto l'impero di passioni quali il timore o la tristezza. Gli si imponeva quindi una traslazione del senso, ma il salmo esigeva che si restasse nel registro simbolico della Pasqua di

⁵ *Epistola* 140 (*De gratia Novi Testamenti liber*) XIV,36; PL 33, 553-554.

⁶ GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, CIII,8.

Gesù. Ora, secondo la traduzione della *Volgata*, il giorno della Parasceve la lancia del soldato non aveva "trafitto" il Cuore di Gesù, ma, come Agostino si è compiaciuto di osservare altrove⁷, lo aveva "aperto": *aperuit*. Alla luce di questa apertura pasquale del Cuore dell'Agnello, il Vescovo di Ippona avrebbe dunque proposto una lettura spirituale del versetto 11 di cui ecco l'essenziale: "(Il Cristo) ha certamente voluto farci intendere un mistero profondo, designandoci sotto il nome del suo *cuore* le sue Scritture, in cui giaceva il suo disegno nascosto, la cui apertura è avvenuta nell'istante in cui, mentre pativa, egli ha dato compimento alle profezie che lo concernevano"⁸. Questa soluzione delle Scritture nel compimento pasquale del mistero del Cristo, ecco per Agostino la vera dissoluzione del Cuore del Messia: "Le Scritture sono state risolte", prosegue infatti, "quando hanno ricevuto la loro perfezione dalla sua venuta, dalla sua nascita, dalla sua passione, dalla sua resurrezione e dalla sua glorificazione". Ma perché il salmista vedeva questa risoluzione avvenire *in medio ventris*? Il fatto è che essa si realizza nel corpo della Chiesa, le cui viscere possono ottimamente designare in modo tipologico le membra più perfette. Donde l'allegoria conclusiva riguardante l'ermeneutica scritturistica: "Che l'intelligenza delle Scritture appartenga ai più perfetti deriva dal fatto che il cuore [del Cristo], e cioè le sue Scritture che contengono il suo disegno, si dissolve come la cera *in medio eorum*, vale a dire nella loro riflessione, nel senso che è il fervore della mente che *apre* questo disegno, lo esamina e lo espone"⁹.

Come vediamo, non alla luce lucana del Getsemani come Giustino, ma in funzione dell'avvenimento giovanneo dell'a-

⁷ Ad esempio, *In Johannem*, CXX,2; PL 35, 1953.

⁸ SANT'AGOSTINO, *Ep. 140*, citata in nota 5.

⁹ *Ibid.*

pertura del Costato, Agostino decodifica la profezia del Salmo messianico. Questa esegesi agostiniana del versetto della Trasfissione è una delle più antiche a esplicitare non già, come è costume presso i Padri, la simbolica della ferita del Signore, ma già quella stessa del suo *cuore* - concepito molto esattamente qui, secondo l'accezione biblica del termine, come *l'interno*. In questo modo il parallelismo della Scrittura e del Cuore non ha più nulla di artificiale: come infatti il cuore designa l'interno del corpo e il luogo più segreto della persona, così il *kerigma* scritturistico costituisce la cellula nucleare del disegno divino e, di conseguenza, il centro nascosto del *corpus* veterotestamentario. D'altronde, la poesia ebraica ama mettere in parallelo le parole "disegno" e "cuore": per esempio, il versetto del salmo da cui è tratta l'antifona di ingresso della Solennità del Cuore di Gesù, "il *disegno* del Signore sussiste per sempre" è seguito in parallelo da: "i pensieri del suo cuore per tutte le generazioni" (Sal 32,11). Se ogni *apokalupsis* è un disvelamento che manifesta all'esterno ciò che era nascosto all'interno, allora la Rivelazione divina svela i calcoli del cuore divino, altrettanto immutabili quanto la sua Misericordia. Ma, come Agostino ha percepito istintivamente, la simbolica della Trasfissione offre il vantaggio di mettere in risalto che questo disvelamento è un atto pasquale. Infine, in questa lettura agostiniana che dispone e ordina secondo un criterio gerarchico una pluralità di significati che si intersecano, il versetto Gv 19,34 diventa esattamente quanto segue: come un tempo il soldato si era servito della lancia per aprire il costato di Gesù e scoprirne così il cuore fisico, allo stesso modo, utilizzando oggi la chiave del senso spirituale per aprire l'interno nascosto del disegno divino riassunto nel cuore del Messia, lo sguardo contemplativo della Chiesa, illuminato dal *donò d'intelligenza*, giunge alla pienezza ermeneutica della Rivelazione divina che ha come centro il mistero pasquale del Cristo.

L'intuizione di Agostino, riletta alla luce degli sviluppi moderni del culto del Cuore divino, si colloca così a monte di ogni riflessione kerigmatica sul mistero di questo Cuore. Conformemente alla logica scritturistica della Trasfissione, l'ermeneutica del Cuore di Gesù e quella della Scrittura vengono intravviste qui, nella loro stessa genesi, come il processo di un unico disvelamento. Non si tratta ancora del disvelamento del Cuore di Gesù nel suo risultato, per quanto globalizzante esso sia; si tratta di tale disvelamento, considerato riflessivamente come il calco simbolico dell'*atto* di Rivelazione, colto nella sua stessa dinamica - quale viene presentata dalla costituzione *Dei Verbum*. L'epifania giovannea del Cuore di Gesù illumina allora dall'interno la vera natura della Rivelazione divina concepita dal Concilio non come un semplice ordinamento di verità da credere, ma più profondamente come l'atto libero di amore, con il quale Dio fa comunicare la mente umana al disegno più segreto del suo cuore¹⁰, - e questo attraverso una storia profetica il cui pieno significato si chiarisce nella Pasqua del Signore. Scavando in quel campo del corpo di Cristo che sono le Scritture¹¹ prese nella loro materialità bruta, la Chiesa ne porta alla luce il cuore vivente, vale a dire il principio kerigmatico della loro interpretazione. Ora questo disvelamento si realizza attraverso lo squarcio pasquale del velo della sua carne, cui il Verbo di Dio ha acconsentito. La mediazione del Cuore trafitto mette dunque in risalto la perfetta coincidenza simbolica fra l'atto divino di rivelazione e l'atto pasquale del Cristo¹².

¹⁰ *Dei Verbum*, § 2.

¹¹ *Ibid.*, § 29.

¹² La simbolica agostiniana or ora esposta appare in filigrana dietro a testi molto belli del Medio Evo e anche dell'età moderna, come lo *Stimulus amoris*, per lungo tempo attribuito a san Bonaventura (*Opera omnia*, Vivès, Parigi, vol. 1, 1868, XII, 653B). Cfr. anche Godefroid d'Admont,

2. La simbolica giovannea dell'atto pasquale

Nel movimento simbolico dell'apertura del Costato, la glossa agostiniana riconosceva dunque a giusto titolo l'abbozzo formale dell'atto di Rivelazione. Ma che ne è, letterariamente parlando, del contenuto concreto della pericope giovannea della Trasfissione? Aderendo al massimo al senso letterale del testo, è possibile riconoscere qui, fra le intenzioni prevalenti della catechesi evangelica, quella di ricondurre alla sua unità kerigmatica il disegno divino? Oppure, al fine di discernere nel mistero biblico di questo Cuore un "compendio"¹³ contenente la "quintessenza"¹⁴ del cristianesimo, saremo costretti a ricorrere agli sviluppi tardivi della teologia del Cuore di Gesù e ad operare così un superamento del senso immediato? Diciamolo subito: non vi è qui, in senso proprio, superamento dell'immediatezza semantica. La volontà di riduzione all'unità appare infatti iscritta nella lettera stessa del testo, la cui esegesi critica non può essere condotta correttamente senza tener conto non solo della coerenza globale del quarto vangelo, ma anche di quella di tutta la Scrittura. E l'apertura del senso si trova ugualmente implicata in maniera singolare nell'immediatezza della lettera, cosicché questa giustificava in anticipo il movimento di ricapitolazione del disegno divino che la Tradizione viva della Chiesa avrebbe operato sotto il segno del Cuore di Gesù. Insomma, dati i lu-

Homélie 51, In dominicam IV post pascha prima, PL, 174, 339; S. Bernardino da Siena, *Sermo 66 (De sanctissima passione et mysteriis crucis)*, *Opera omnia*, Firenze, 1956, vol. 5, 97,36 - 98,2; S. Giovanni Eudes, *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu* (1681), VI, 1, 5 in *Oeuvres complètes*, Beauchesne, Parigi, vol. 7, 1908, 156.

¹³ Cardinale Manning, *The Glories of the Sacred Heart*, London, Burns & Oates, 1888, 70.

¹⁴ Cardinale Pie, *Lettre synodale de décembre 1857*, in *Oeuvres*, Paris, Oudin, 1892, vol. 3, pp. 48.

mi specialissimi di cui godeva il Discepolo prediletto, saremmo di fronte a un caso privilegiato in cui senso immediato e senso pieno verrebbero quasi a sovrapporsi, di modo che Dio non avrebbe voluto dirci essenzialmente attraverso gli sviluppi posteriori della Tradizione spirituale, nulla altro se non ciò che già fundamentalmente costituiva l'intenzione dell'autore ispirato.

La dimostrazione di questa tesi ermeneutica si lascia articolare secondo l'ordine pratico di esposizione che segue.

Il genere letterario

Innanzitutto si impone all'analisi una prima determinazione globale del genere letterario della pericope Gv 19,31-37.

Questo dipende principalmente dalla categoria molto particolare rappresentata nella Scrittura da ciò che viene detto il *semeion* giovanneo. Collocandosi immediatamente in una logica di rivelazione, il *semeion* è un segno complesso nel quale, per regola generale, si sovrappongono armoniosamente tre schemi fondamentali: uno schema di *compimento*, che esplicita il rapporto tra l'Antico e il Nuovo Testamento secondo la coppia categoriale figura-verità; un secondo schema *pneumatico* (se l'aggettivo non fosse troppo barbaro, bisognerebbe dire con Ignazio di Antiochia¹⁵ *sarko-pneumatico*): si tratta infatti dell'antitesi paleocristiana carne-spirito che, in particolare, articola il mistero del dono dello Spirito su quello dell'Incarnazione del Verbo; infine uno schema che amo qualificare, con la Scrittura stessa (Sap 16,6), quale so-

¹⁵ La coppia categoriale *sarx-pneuma* sottende la teologia dell'*agapè* presso Ignazio di Antiochia; cfr. Mgn 13,1-2; Trall 1,1; Sm 1,1; 12,2; Pol 1,2; 2,2.

terico: portando al culmine la potenza simbolizzatrice del *semeion* giovanneo, questa dimensione soteriologica, propriamente pasquale, fonda nel passaggio archetipo dalla morte alla vita tutta la sacramentalità battesimale e eucaristica della Chiesa.

La pericope

Seconda constatazione letteraria: è la principale, poiché ci permetterà di delineare con precisione il contenuto kerigmatico della nostra pericope.

Sarebbe agevole dimostrare che il *semeion* del Trafitto, sia perché segna l'*apice* storico della Pasqua giovannea, sia perché è sostenuto dal giuramento più solenne di tutta la Scrittura (Gv 19,35), è per Giovanni il segno dei segni, nel quale i tre schemi costitutivi del *semeion* sono portati con somma maestria a coincidere. Ricapitolando in sé non soltanto l'insieme dei *semeia* giovannei, ma al di là di questi una pluralità di figure veterotestamentarie¹⁶ delle quali rivela il perfetto compimento, esso offre alla contemplazione del credente l'Acqua viva dello Spirito che paradossalmente sgorga dalla carne del Verbo nell'istante preciso in cui questa è misteriosamente abbandonata al potere della morte.

Rinuncio ad entrare nel dettaglio della dimostrazione¹⁷, limitandomi a sottolineare quanto segue: si tratta del grande *semeion* soteriologico che indica connotazioni cristologiche

¹⁶ Ad esempio, il trafitto di Zaccaria, il serpente di bronzo, l'agnello pasquale, il sangue dell'Alleanza, il tempio di Ezechiele, la sorgente d'acqua viva, la roccia del deserto, perfino la nascita di Eva dal costato di Adamo.

¹⁷ Cfr. E. Glotin, *Il m'a aimé*, Parigi, Apostolat des Editions, 1979, pp. 20-22.

e pneumatologiche, ecclesiali e sacramentali e che comporta anche, come avviene abitualmente in san Giovanni, un'apertura trinitaria: gloriosamente innalzato sull'Albero della croce (Gv 8,28; 12,32), offerto come il *vero* Serpente di bronzo agli sguardi supplici del Nuovo Israele (Gv 19,37), il Figlio unico è, nello Spirito, dono del Padre che ha tanto amato il mondo (Gv 3,14-16). Donato alla Chiesa, congiuntamente dal Verbo, nella più stretta attualità storica del *kairos* dell'evento redentore, questo *sùmbolon sotérias* (Sap 16,6), questo simbolo soterico, confusamente intravvisto dal Libro della Sapienza, è stato chiaramente concepito da Giovanni come il riassunto catechetico dell'atto pasquale nella sua duplice polarità simbolica morte-vita. "Uno dei soldati gli colpì il fianco con la lancia e subito ne uscì sangue e acqua". Nell'ora in cui gli ebrei finivano di immolare gli agnelli dell'Alleanza mosaica¹⁸, la ferita costituisce l'ultimo rito di immolazione praticato sull'Agnello della nuova Pasqua, mentre *simultaneamente* il flusso di sangue e di acqua offre una prelibazione del dono dello Spirito che, dal più profondo della morte, sgorga dalla carne immolata del Verbo "perché credendo abbiamo la vita nel suo nome" (Gv 20,30). Più di quanto non lo si faccia abitualmente, conviene qui essere attenti al piccolo avverbio *euthùs*: *subito*¹⁹, che fa coincidere, nell'istante storico che segna il culmine del *kairos* redentore, i due poli simbolici della ferita sacrificale e dell'effusione salvifica, cosicché questo grande *semeion* offre al credente come la sola istantanea, nel senso fotografico del termine, che abbia colto sul vivo l'atto pasquale del Cristo, poiché Giovanni ne è sta-

¹⁸ L'immolazione iniziava alla sesta ora della Parasceve - ora approssimativa in cui Giovanni colloca la condanna di Gesù alla morte di croce (Gv 19,14) - e proseguiva fino al crepuscolo.

¹⁹ La parola è posta in posizione enfatica; VENETZ 90, (MUOZ LEON, 341)

to il testimone nel momento preciso della sua consumazione sulla croce²⁰. E l'opposizione simbolica si raddoppia tra il polo cristologico del sangue e il polo pneumatologico dell'acqua: è nel donare la sua vita, significata dal sangue versato, che Gesù crocifisso ci dona la Vita, simbolizzata dall'acqua viva sgorgata dal Tempio del suo corpo (Ez 47,1-12).

Tale è, nelle grandi linee, la struttura simbolica che autorizza a vedere oggi nel segno del cuore trapassato di Gesù il polo kerigmatico della Rivelazione ovvero, secondo l'espressione dell'enciclica *Haurietis Aquas*, "come un riassunto di tutto il mistero della nostra Redenzione"²¹.

E - terzo passo della dimostrazione - è nel senso più letterale della pericope che questo *semeion* giovanneo include il *cuore*.

Secondo una lettura che potrebbe addurre testimoni così prossimi alle origini come Ireneo e Ippolito²², taluni esegeti contemporanei sembrano tuttavia dubitarne: poiché il cuore non compare, come tale, nella struttura letteraria di questa pericope del Trafitto, essi sono piuttosto portati a ricercarne l'implicazione indiretta sia attraverso la simbolica sacra del Tempio²³, sia attraverso l'Amore redentore rivelato dall'immagine del corpo trafitto del Signore²⁴.

Ora, in realtà, nella glorificazione pasquale del Cristo sulla croce, lo Spirito non zampilla dal Tempio del suo *corpo*, sen-

²⁰ Vedi E. Glotin, *Il Cuore di Cristo segno di salvezza*, C.d.C. (deposito Ed. A. d. P.), Roma, 1984. Cfr. GLOTIN, *passim*.

²¹ *Haurietis aquas*, n. 43

²² Uno e l'altro fanno zampillare la fonte di acqua viva dal corpo - e non dal seno - del Cristo. Ireneo, *AH III*, 24, 1; Ippolito, *Com. Dan.*, 1, 17 (SC 14, 105).

²³ J. Guillet, *Le cœur révélé*, *Christus* 35 (1988) 268-269.

²⁴ Era questo l'approccio di HEER, *vg.* 203ss. Cfr. 153-155.

za altre precisazioni ma, secondo la profezia riportata da Giovanni al capitolo 7 del suo vangelo, esso scaturisce dal "seno" di quella Roccia spirituale che è il Cristo²⁵:

L'ultimo giorno della festa, il grande giorno, Gesù si levò in piedi e esclamò ad alta voce:

"Se qualcuno ha sete, venga a me, e beva chi crede in me"

secondo quanto aveva (annunciato) la Scrittura dicendo²⁶:

Fiumi di acqua viva²⁷ sgorgeranno dal suo seno (Gv 7,37-38).

²⁵ La cesura dubbia fra questi due versetti e l'introvabile citazione del v. 38b hanno suscitato un'ampia letteratura, di cui si troverà l'analisi più completa e più recente in BIENAIME. Diversamente dalla nostra, la punteggiatura tradizionale leggeva: "Colui che crede in me, come lo annunciò la Scrittura, fiumi di acqua viva sgorgeranno dal suo seno"; essa autorizzava l'interpretazione gnostico-origeniana, seguita dalla maggioranza dei Padri, per i quali il credente che ubbidisce all'ingiunzione di venire al Cristo e di bere l'acqua della Sapienza diventa egli stesso un "fonte zampillante per la vita eterna" (Gv 4,14). Ora, dopo la seconda guerra mondiale, seguendo Loisy, Lagrange, Bultmann e soprattutto H. RAHNER, *Flumina*, esegeti quali Dodd, Brown, Mollat, La Potterie hanno adottato al contrario la punteggiatura riportata sopra, detta "efesina", che potrebbe risalire ad una tradizione giovannea, la quale sarebbe rappresentata da scritti paleocristiani quali Ippolito, *loc. cit.* nota 21, Padri siriaci e africani, forse già la *Lettera dei cristiani di Vienna* (177), _ 22 e Ireneo stesso, *AH III*, 24,1; IV, 33, 15; V,18, 2. Questa *lectio*, che fa sgorgare lo Spirito dal seno del Messia e non da quello del credente, è apparsa sufficientemente sicura alla Chiesa cattolica da passare nell'enciclica *Haurietis Aquas*, nella Nuova Volgata e nei testi liturgici.

²⁶ Si pone generalmente la profezia sulle labbra di Gesù. Come quella di MOLLAT, *in loco*, la nostra disposizione tipografica suggerisce di ravvisarvi piuttosto un *pshèr* (BLENKINSOPP, 96; HOOKE, 373), vale a dire una spiegazione, di stile rabbinico, annessa dall'Evangelista al *logion* di Gesù.

²⁷ La nostra traduzione restituisce qui la sfumatura di *potamoi* e *udatos zntos* posti in posizione enfatica ai due estremi della frase. Cfr. BIENAIME, 429-430 e 434. Gridando come la Sapienza sulle piazze (Prv 1,20),

Dal suo seno: che cosa significa? Si può disputare sul senso del termine greco *koilia*: è tuttavia indiscutibile che, in opposizione all'esteriorità del corpo, esso si riferisce all'interno²⁸ di Gesù, - ciò che costituisce innegabilmente, per i semiti, l'orientazione prima della polarità simbolica del cuore. Ma vi è di più. Nel tradurre *koilia* con "venter", Girolamo non sottintende forse giustamente l'ebraico *m'am*, viscere²⁹,

Gesù proclama che da lui, Sapienza incarnata, sgorgano i quattro fiumi paradisiaci (cfr. Sir 24,23-27, BIENAIME, 452-453). Questa descrizione sembra ricongiungersi alle speculazioni giudaiche del tempo su quel Pozzo-Roccia mitico (Nm 21,16-18) che, come si legge in 1Cor10,4, si riteneva avesse seguito gli Ebrei nel loro errare nel deserto. Cfr. JAUBERT, 140-142, MUNOZ IGLESIAS, 285-290; BIENAIME 426-429, 445-447. Al contrario, a sostegno della punteggiatura tradizionale si può invocare un solo testo scritturistico che faccia sgorgare dal credente non già una semplice fonte, ma questa pluralità di fiumi? Ippolito, *loc. cit.* e Cipriano, *Epist.* 73, 10 ss, hanno notato che la citazione mette l'accento sulla pluralità dei fiumi, e la loro esegesi spirituale fa dei quattro fiumi paradisiaci il simbolo del vangelo quadrimorfo.

²⁸ La parola *koilia* designa in greco una cavità situata generalmente all'interno di un corpo umano, ma che può situarsi anche nella scorza terrestre, ad esempio in Aristotele, precisamente quando, come in Gv 7,38, tratta dell'origine dei fiumi (*Meteorologicon*, 1,13, *Opera* Berlino, Academia Borussica, 1931, t.1, 349b4 e 350b23 ss). Qui, il termine designa allo stesso tempo l'interno della Roccia mitica e quello del costato di Gesù.

²⁹ *Koilia* costituisce nella lingua dei LXX, l'equivalente esatto non di *lb*, ma di *mam*, viscere (lett. interiora, vale a dire, in funzione del contesto, le budella, il sistema digestivo, il sistema genitale o il sistema emozionale: ai 33 impieghi di questa parola in Mt (A. Eben-Shosshan, *Konkordancia hadacha*, Kiryat-Sefer, Gerusalemme 1988, 688) corrisponde infatti 29 volte nei LXX *koilia*. Dietro *ek tès koilias autou* è stato proposto a volte di leggere aramaismi, quali *min g* (BOISMARD, *Ventre*, 545), *miggf* (STRACK-BILLERBECK, 2,492; JEREMIAS, 122) con il significato attenuato di "del suo interno", "di lui", "della sua persona", riduzione alla quale rifiutava già di sottoscrivere HEER, 64-65, al seguito di THUSING, 161, n. 81, per il quale il *koilia* giovanneo deve conservare un riferimento alla corporeità.

nel duplice significato *fisiologico* e sentimentale della parola? In tal caso, gravitando intorno al polo di interiorità del *lèb* (=cuore) ebraico, le viscere ne specificherebbero la funzione affettiva³⁰ e ci troveremmo paradossalmente a pressare più da vicino il senso più circoscritto che, in opposizione alla nuova polarità simbolica riconosciuta oggi alla "testa"³¹, la parola "cuore" ha preso nella nostra civiltà occidentale. Ne verrebbe così legittimata la traduzione popolare di certi lezionari recenti: Dal suo cuore sgorgano fiumi di acqua viva. Quando redigerà la pericope del Trafitto, Giovanni avrà compreso già da lungo tempo il significato nascosto di ciò che egli ha visto al Calvario e, attraverso il suo capitolo 7, lo consegnerà indirettamente, come in filigrana, nella lettera del suo testo: lo Spirito sgorga dalle viscere stesse del Messia crocifisso; vale a dire che, per una divina condiscendenza, l'effusione dello Spirito sulla Chiesa è mediata dall'amore più viscerale del Redentore e dal sacrificio amoroso di questa affettività sensibile fatto dal Crocifisso. Alla sola condizione di essere attenti alla lingua e alla coerenza d'insieme del vangelo di Giovanni, il simbolismo moderno del Cuore trafitto di Gesù si troverebbe così iscritto, con più precisione

³⁰ In senso figurato, i *mam* appaiono legati a verbi che, come *hmh* (Ct 5,4); Ger 16,11) o *h'mrmar* (Lam 1,20; 2,11), descrivono l'emozione e trattandosi di Dio, possono essere messi in parallelo con le *rahamim*, le viscere, sede della misericordia (Is 63,15). Si potrebbe quindi intendere qui la parola *koilia* nel duplice senso di cavità della roccia e di polo affettivo dell'umanità del Verbo incarnato (cfr. BIENAIME, 419-420, 422): in ogni caso, precisamente in questa direzione privilegiata orienta l'apertura simbolica del senso, propria della scrittura giovannea, appena si faccia legittimamente la "rilettura" della nostra pericope alla luce del mistero del Cuore di Gesù.

³¹ Da quando il simbolismo prevalente della testa non è più, come nel mondo antico, quello della preminenza, ma quello del ragionamento, che essa ha acquisito in Occidente a partire dal Medioevo.

di quanto non lo si sostenga abitualmente, nella lettera stessa del Nuovo Testamento.

Al che bisogna aggiungere il chiarimento teologico dato dalla Prima Lettera di Giovanni allo sgorgare del *sangue* dal costato. Completando su questo punto il vangelo, la Lettera incomincia con l'indicare il valore *purificatore* di questo sangue di Gesù (1 Gv 1,7). Poi, secondo l'interpretazione di numerosi esegeti, è alla Trasfissione che l'Apostolo fa direttamente allusione, quando sottolinea, in polemica antignostica, "che egli non è venuto nell'acqua soltanto, ma nell'acqua e nel sangue" (5,6), vale a dire, secondo questa esegesi, che dal costato di Gesù non è sgorgata solo l'acqua, ma il sangue³². Diviene allora fondamentale osservare che alla croce nessun evangelista fa menzione di questo sangue espiatore, se non Giovanni; e che nel farlo sgorgare esclusivamente dal costato, questi ne indica di rimando la sorgente: fondendosi con l'acqua viva dello Spirito, il sangue redentore non può sgorgare che dal seno di Gesù³³, dalle sue viscere di amore. Il kerigma giovanneo presenta dunque veramente la carità redentrice che si esprime attraverso l'affettività umana del Cuore di Gesù.

Notiamo inoltre che, per il fatto del silenzio sull'istituzione eucaristica, il sangue, in san Giovanni, non si trova collegato esplicitamente alla categoria di *alleanza*; in compenso, questo sangue redentore è il sangue del Cuore dell'Agnello³⁴,

³² Ciò significa che la Lettera sottolinea l'impotenza della gnosi "pneumatica" a ottenere la salvezza senza la mediazione del sangue espiatorio. HEER, 106-108.

³³ LA POTTERIE, *Symbolisme*, ha tentato recentemente di ritrovare in Gv 19, 34 "attraverso la via indiretta del simbolismo del sangue (...) i temi tradizionali (...) del Cuore di Gesù" (222). L'esegesi proposta innova in modo molto suggestivo l'approccio alla pericope.

³⁴ Forse Giovanni ha riletto l'apertura del costato, di cui è stato testimone, alla luce della prescrizione del rituale pasquale che ordinava che,

ciò che rende legittimo considerare oggi questo Cuore il simbolo di un'Alleanza di amore tra Dio e gli uomini.

L'apertura del senso

Facciamo un quarto passo per circoscrivere meglio, nella lettera di questo testo, l'apertura del senso in direzione di un'autentica rivelazione del Cuore di Gesù, - perfino di un culto che gli sarà reso. Questa apertura si realizza attraverso lo sguardo sul Trafitto ed è indispensabile qui aderire più da vicino alla struttura letteraria di Gv 19,31-37.

Fatto assai insolito in un *semeion*, nessuna parola viene scambiata fra gli attori del dramma. Tutto si svolge al livello degli sguardi, cosicché questo brano merita la denominazione di *pericope del testimone oculare*. Il verbo *vedere*, così tipico della teologia giovannea della Rivelazione, interviene infatti tre volte per scandire le tre ultime frasi e - cosa degna di nota - in tre tempi grammaticali (aoristo, perfetto, futuro) che definiscono come tre livelli di lettura del testo.

Al versetto 33, "i soldati *videro* che era già morto". Come è di regola presso l'Evangelista, l'aoristo radica qui il suo *semeion* nel genere strettamente storico del *racconto*: per accertarsi di ciò che avevano visto, uno dei soldati *trafisse* il costato di Gesù - e subito, soggiunge Giovanni, ne uscì sangue e acqua. Al versetto 35 si legge allora: "chi ha visto (*ho heorakos*: perfetto grammaticale) ne ha dato testimonianza"; il testimone oculare *ha visto* ciò che *vide* il soldato. Così la testimonianza del discepolo includerà la constatazione legale

per evitare l'uso proibito del sangue, "*si fendesse il cuore* (ebr.: *gra'*) dell'agnello immolato e si lasciasse scolare il sangue (ebr. *its*)". N. Füglistner, *Die Heilsbedeutung des Paschas*, Monaco 1963, 63.

della morte del Nazareno, pur riferendosi più precisamente al flusso di sangue e acqua³⁵. Proprio a questo livello potrebbe situarsi l'intenzione antidoceta spesso attribuita a questa pericope³⁶: il disvelamento, con la lancia, del Cuore trafitto di Gesù include il realismo fisico della sua morte corporale³⁷.

Ma vi è un secondo livello del "vedere" giovanneo. Come è solito per l'Evangelista, la testimonianza porta qui non solo sulla veracità materiale dei fatti, ma sul contenuto soteriologico di questo *semeion* privilegiato, che comprende tutto ciò che *Giovanni* propone alla fede della Chiesa: il testimone non solo ha visto, egli ha creduto e, comunicando la sua interpretazione simbolica dell'atto pasquale del Cristo, "ha testimoniato" davanti alla comunità ecclesiale, "affinché anche voi - dice - crediate" (19, 35). Ed il perfetto grammaticale (*memartureken*) iscrive il compimento della sua testimonianza nel presente della Chiesa di tutti i tempi.

Ora l'interpretazione di questa testimonianza dipende intrinsecamente dalle due citazioni bibliche dell'ultima frase. La testimonianza di Giovanni include quindi anche il futuro del versetto 37, ove noi leggiamo: "Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto". Giovanni non solo ha visto storicamente ciò che *videro* fisicamente i soldati, ma ha anche testimoniato profeticamente ciò che d'ora in poi i credenti *vedranno* spiritualmente. Quale essa è ripresa da Zaccaria (Zc 12,10) e rimessa in contesto giovanneo³⁸, la profezia implica

³⁵ SCHNACKENBURG, 3, 341.

³⁶ Senza che l'esegesi giovannea pensi pertanto a seguire RICHTER, affinché questa intenzione sposi il significato della testimonianza oculare di Gv 19, 35.

³⁷ BOISMARD, *Synopse*, 451.

³⁸ Seguendo THUSING, 19ss, HEER, 130-133, ha mostrato come, in questo contesto giovanneo illuminato da Gv 8, 28 gli Ebrei che "guarda-

qui una certa qualità contemplativa dello sguardo, a base di fede, ma colorata anche di compassione³⁹ e di supplica (Gv 3,14; cfr. Nm 21,8), perfino di pentimento. A contemplare così con fede il Trafitto e a scoprire in questa contemplazione l'inesauribile ricchezza di senso nascosto nel suo *seno* (Gv 7,38), sono tutti coloro che, a partire dall'istante stesso della Trasfissione, non potranno staccare da lui il loro sguardo amoroso, - cominciando dallo stesso Discepolo prediletto. *Opson-tai eis* (letteralmente: essi *vedranno* verso): l'uso di questo futuro del verbo *vedere* consente di includere in anticipo nella testimonianza di Giovanni - e quindi nella lettera stessa del suo testo - l'apertura illimitata di senso, nata dalla contemplazione permanente del Cuore trafitto di Gesù, come la praticherà la Chiesa sulle orme del Discepolo stesso. Questo versetto, che costituisce la punta finale della pericope, ha per risultato di includere la dinamica stessa del senso pieno nel senso letterale, di modo che gli sviluppi ulteriori dell'autentica spiritualità del Cuore di Gesù si vengono a trovare giustificati in anticipo. Vi è qui una specie di invito permanente all'audacia ermeneutica, forse senza pari nella Scrittura: un'esegesi puntigliosa che mirasse a chiudere il testo sull'immediatezza materiale del senso risulterebbe infedele al senso stesso di questa immediatezza, nel caso molto specifica.

Ora, proprio nell'obbedire, come al solito, a una *logica simbolica*, qui estremamente pregnante, lo sguardo contemplativo di Giovanni fa penetrare a poco a poco il suo lettore

no-a" rappresentano qui tutta l'umanità peccatrice, ma prima i credenti (cfr. HA 50), i quali, in un movimento di conversione, guarderanno un giorno con fede al loro Redentore e otterranno, mediante questa stessa fede, la salvezza. Egli osserva che la maggior parte dei Padri hanno optato per questo senso salvifico della citazione (132, n. 49).

³⁹ La sfumatura del greco *oiktirmou* in Zac 12,10 del LXX risponde bene qui al contesto.

nell'intelligenza particolareggiata dell'avvenimento salvifico. Diversi esegeti non escludono dunque formalmente dal senso immediato di Gv 19,34 le interpretazioni patristiche sulla Nuova Eva nata dal costato (*pleura*) del Nuovo Adamo e, seguendo i Padri d'Oriente e d'Occidente, più numerosi ancora sono coloro per i quali l'acqua e il sangue sono veramente, qui come altrove, seppur in un'intenzione seconda dell'autore, i simboli sacramentali del battesimo e dell'eucaristia. Ma, in un certo senso, per quanto necessario possa essere per lo specialista il cimentarsi, la determinazione *completa* del contenuto *immediato* del versetto 34 è, rispetto al nostro problema, una questione secondaria, la quale d'altra parte si presterà, probabilmente ancora per molto tempo, a non poche oscillazioni dell'esegesi dotta. A noi basta che sia assicurato un punto: il versetto 37 legittima anticipatamente ogni ragionevole interpretazione, alla sola condizione che sia coerente con gli sviluppi della Tradizione e con i principi che reggono la logica simbolica dell'insieme del *corpus* giovanneo. Ovvero, per dirlo in positivo: proprio perché è l'ultimo grande scrittore biblico, l'intenzione pedagogica di Giovanni non sarebbe forse – nella linea dei suggerimenti ulteriori di sant'Agostino – quella di mettere le generazioni posteriori in grado di decodificare loro stesse l'unità del disegno divino alla luce dell'apertura pasquale del Cuore di Gesù? Il kerigma apostolico si presterebbe così, sotto il segno di questo Cuore, ad una riespressione costantemente rinnovata che coinciderebbe con lo sviluppo stesso della Tradizione viva della Chiesa. Ritengo ad esempio, per conto mio, legittimo leggere l'iscrizione diretta del messaggio di Paray-le-Monial nella pericope della Trasfissione, ove il colpo di lancia è dato non prima, ma *dopo* la morte di Gesù. Nel nostro secolo di apostasia massiccia, questo colpo che bracca per così dire il Cristo fino nella sua morte, non si offre forse come il simbolo più eloquente di questo rifiuto a *posteriori* del suo amore redentore, quel rifiuto di cui il Salvatore si è lamentato con

Margherita Maria? Donde l'urgenza, per la rievangelizzazione, di ricentrare oggi in modo molto cosciente il kerigma intorno a questa immagine straziante del Cuore trafitto di Gesù che, alla vigilia di questo secolo⁴⁰, Leone XIII presentava come la rilettura moderna del segno salvatore della croce.

L'autore ispirato

Un ultimo dato giovanneo. Se, dopo averne esaminato la testimonianza, fissiamo ora il nostro sguardo sul Testimone stesso, riconosciamo che egli era per la Chiesa apostolica "il discepolo che Gesù amava, quello che, durante la Cena, si era reclinato sul suo petto" (Gv 21,20). Ed egli resta tale per la tradizione mistica del Cuore di Gesù, poiché tanto l'esperienza di Margherita Maria che quella di Gertrude si radica nel riposo sul Petto divino, al quale una e l'altra saranno ammesse "il giorno (della festa) di san Giovanni evangelista"⁴¹. Nel capitolo 13 del suo vangelo, Giovanni stesso ha notato che, al momento della Cena, era adagiato nel seno di Gesù (Gv 13,23). Al livello del racconto, il significato più immediato dell'espressione è senza dubbio tecnico, registrando un dettaglio narrativo caro alla memoria dell'Apostolo: nella sala al piano superiore fornita di cuscini (Mc 14,15), il giovane fratello di Giacomo si trovava alla destra di Gesù⁴². Ma, se la comunità giovannea ha attribuito tanta importanza al recli-

⁴⁰ Enciclica *Annum sacrum* (15. 05. 1899), *Actes de Léon XIII*, Bonne Presse, Parigi, s.d., 32-35.

⁴¹ S. Gertrude, *Le héraut de l'amour divin*, 5, 4, 3-4 (SC 331, 62-67); S. Marguerite-Marie, *Autobiographie*, 53-54a; VO4 2, 69-71; cfr. 570-573.

⁴² STRACK-BILLERBECK 4, 56ss. F: Prat, *Les places d'honneur chez les juifs contemporains du Christ*, *Recherches de science religieuse* 15 (1925) 512-522. Cfr. *ThWNT* 3, 654, 25 - 656, 10; 824, 4-6.

narsi sul Petto⁴³, è perché vi riconosceva un *semeion* molto particolare, che si potrebbe qualificare di riflessivo, nella misura in cui illumina non più il contenuto oggettivo della testimonianza evangelica, ma la sua origine soggettiva a partire dal cuore del Testimone. Secondo Origene, la simbolica di questo *semeion* implica non solo che il quarto vangelo trae origine, più direttamente degli altri, dall'intelligenza del Verbo incarnato⁴⁴, ma che porta l'impronta dell'intimità affettiva che, durante la Cena, unì il Discepolo prediletto al suo Maestro⁴⁵.

Qui bisogna tener conto del sostrato semitico della parola "seno" - *kolpos*, nel greco neotestamentario. Di nuovo, come nel caso di *koilia* di Gv 7,38, l'ambivalenza semantica si prestava a meraviglia alla trasposizione simbolica. La lingua dei LXX rende infatti con *kolpos* lo *heq* ebraico⁴⁶ che designa allo stesso tempo la piega pettorale dell'abito (Es 4,6-7) e, nel contesto dell'amore materno e coniugale, la regione corporea dove si rianchia il bambino o l'essere amato⁴⁷. Nella traslazione che il *semeion* opera dalla carne allo spirito, il *kolpos*, proprio come la *koilia* di Gv 7,37, lascia dunque sempre trasparire delicatamente la dimensione affettiva del *lb* ebraico - precisamente ciò che oggi indichiamo di preferenza con il

⁴³ LA POTTERIE, *Témoin*, 353.

⁴⁴ *In Cant. Cant.* I: PG 13, 87 A-B.

⁴⁵ *In Ioannem*, XXXII, 13: PG 14, 800.

⁴⁶ Alle 38 utilizzazioni di questo termine (A. Eben-Shoshan, *Konkordancia*, 367) corrisponde nei LXX 30 volte la parola *kolpos*.

⁴⁷ Fisicamente lo spazio compreso tra le braccia e il petto (Eben-Shoshan, *Konkordancia*, 366). Cfr. Gn 16,5 e 1Re 1,2. Le espressioni *shéth h'q / ish hé'q* Dt 28,54,56, *shéth h'qékh / shekhévéth hé'qékh* (lett. colei che è stesa nel tuo *h'q*) Dt 13, 7; Mi 7, 5 simboleggiano l'intimità coniugale. Le mirabili pagine di Nm 11,10, Sam 12,3, Is 40,11 si profilano dunque dietro a quella del Discepolo amato, reclinato nel seno di Gesù.

termine cuore. Così, giunta l'Ora (Gv 13,1), il Discepolo ha vissuto, come accolto spiritualmente nel cuore amante del Maestro, non solo la consacrazione eucaristica (17,19) che, "alzati gli occhi al cielo" (17,1), Gesù fece di sé al Padre, ma soprattutto, secondo il senso letterale più immediato del testo (13,21), il dolore che abitava in quel Cuore "fin da principio" (6,64): quello del tradimento di "uno dei Dodici" (6,70). E la comunità giovannea sembra aver compreso che il reclinarsi sul petto del Verbo indicava anche, a questo livello simbolico, l'atteggiamento nel quale questo Discepolo aveva ricevuto la sua testimonianza veritiera (Gv 21,24): precisamente alloggiato nel Cuore del Verbo⁴⁸, Giovanni ha ricevuto il kerigma evangelico. Una conferma del fatto che proprio in questo luogo teandrico del Cuore si radica, per Giovanni e i suoi discepoli, come per la Chiesa di oggi, il polo kerigmatico della Rivelazione.

Prima di concludere, un breve paragrafo, come annunciato all'inizio, per dirimere, alla luce che emana dalla profondità del Cuore di Gesù, un punto sensibile della cristologia. E sarà qui un versetto di Paolo che ci consentirà di approfondire la visione kerigmatica di Giovanni.

3. La puntualizzazione paolina del mistero del Cuore di Gesù

Nel paragrafo 478 del *Catechismo*, tutti possono leggere un riassunto della dottrina cattolica, in cui il significato sim-

⁴⁸ "Giovanni, reclinato sul Verbo e riposando in stati mistici più profondi, si reclinava sul seno del Verbo, così come, tenendo salve le proporzioni, questi stesso è nel seno del Padre secondo questa parola: Il Dio, Figlio unico, che è verso il seno (*kolpon*) del Padre (Gv 1,18), lui ce lo ha raccontato" (Origene, *In Ioannem*, XXIII, 13).

bolico rivestito dal *Cuore del Verbo incarnato* si trova definito nei termini seguenti:

“Gesù ci ha conosciuti e amati, tutti e ciascuno, durante la sua vita, la sua agonia e la sua passione, e per ognuno di noi si è offerto: ‘Il Figlio di Dio mi ha amato e ha dato se stesso per me’ (Gal 2,20)⁴⁹. Ci ha amati tutti con un cuore umano. Per questo motivo, il sacro Cuore di Gesù, trafitto a causa dei nostri peccati e per la nostra salvezza (...) è considerato il segno e simbolo principale di quell’infinito amore, col quale il Redentore divino incessantemente ama l’eterno Padre e tutti gli uomini”.

Alla luce dell’insegnamento di Pio XII, citato una volta nel testo (DS 3924) e una volta in nota (DS 3812), il Magistero universale della Chiesa propone *qui* ai fedeli, quale dottrina comune, una importante determinazione apportata, soprattutto a partire dall’inizio del XVII secolo, al significato cristologico del Cuore di Gesù. Durante la sua esistenza terrena e più particolarmente nell’atto redentore, il cuore umano del Figlio di Dio ci ha amati tutti e ciascuno, e dunque conosciuti⁵⁰. Ponendosi tuttavia più dal punto di vista dell’amore che da quello della conoscenza, la teologia kerigmatica del Cuore di Gesù porta qui un contributo decisivo al problema della coscienza del Cristo. L’atto pasquale, sul quale mi ricentra il disvelarsi del Cuore di Gesù, non giunge fino a me attraverso un amore soltanto virtuale del Redentore che avrebbe avuto l’intenzione di salva-

⁴⁹ Questo versetto è stato ripreso recentemente dalla Commissione teologica internazionale (*La conscience humaine de Jésus. Quatre propositions de la CTI*, Documentation Catholique 83 /1986/ 920-921). Cfr. anche *CEC*, 616.

⁵⁰ Questo è vero dell’anima di Cristo al Getsemani, ma, secondo la citazione dell’enciclica *Mystici corporis* riportata qui in nota dal CCC (DS 3812), vale anche misteriosamente sin dal primo istante dell’Incarnazione a causa della *scienza di visione* di cui godeva quest’anima.

re ogni uomo attraverso al salvezza dell’umanità in generale; io posso ritenere, in tutta verità, che io ero personalmente e attualmente presente nel Cuore teandrico di Gesù al momento in cui egli si è consegnato - per me come per ogni uomo. L’atto redentore giunge fino a me attraverso la mediazione non solo dell’umanità di Gesù in generale, ma più precisamente del suo stesso *cuore*, in quanto, secondo la logica del III concilio di Costantinopoli, vi si deve includere l’attualità libera e *cosciente*⁵¹ del suo volere di uomo. In questo senso, precisamente nel Cuore di Gesù si è decisa la mia salvezza, proprio per questo il culto di amore e di riparazione verso questo Cuore è così centrale nella fede cristiana. Il mistero del Cuore di Gesù personalizza il kerigma evangelico per “tutti gli uomini e ciascun uomo”⁵², che egli interpella così in maniera diretta. In grande armonia con quelli di Giovanni (cfr. 1,36; 19,5,14,26,27), lo schema di Rivelazione⁵³ contenuto nella celebra apparizione di Paray-le-Monial: “Ecco il Cuore che ha tanto amato gli uomini” è divenuto dopo tre secoli di maturazione teologica: “Ecco il Cuore che, nell’atto stesso in cui ti salvava, ti ha amato personalmente e si è consegnato per te in particolare”.

Anche se il paragrafo paolino or ora presentato costituisce nel recente *Catechismo* il luogo tematico del Cuore di Gesù, abbiamo tuttavia preferito consacrare la maggior parte della nostra esposizione all’esegesi giovannea offertaci da Agostino e Tommaso d’Aquino, perché conveniva più direttamente al nostro intento. In modo quasi ineludibile la pericope di Gv 19,31-37 costituisce infatti il terreno elettivo della spiritualità ecclesiale del Cuore del Cristo ed era doveroso incominciare

⁵¹ Il *lb* ebraico indica la polarità cosciente dello psichismo umano (Ct 5, 2; Pr 23,26; 1Sam 25,37).

⁵² Enciclica *Redemptor hominis*, § 13-14.

⁵³ LA POTTERIE, *Passion*, 152 dove riassume de Goedt.

col fare il punto sull'ermeneutica di questo testo fondatore, sia pure senza entrare nel dettaglio delle dispute esegetiche. (In particolare ho suggerito in qual senso la teologia del Cuore di Gesù richieda che venga affinata la riflessione sul senso delle parole *koilia* e *kolpos* che comandano l'interpretazione del contesto giovanneo). Quanto alla pericope stessa, offre il vantaggio di concentrare in sé, in modo particolarissimo, le due caratteristiche che fondano l'efficacia kerigmatica del mistero del Cuore di Gesù. Da una parte se, come molti seguendo Bultmann sottolineano, il vangelo di Giovanni presenta Gesù di Nazaret sotto i tratti del Rivelatore, abbiamo visto quale intensità e quale precisione rivesta tale schema generale di rivelazione in questo *semeion* culminante del vangelo, nel quale il disvelamento storico del Cristo trafitto si produce all'istante stesso - il *kairos* - in cui si effettua l'atto pasquale. Dall'altro, la scrittura di Giovanni obbedisce, da un capo all'altro della sua opera, a ciò che si potrebbe chiamare una *logica di totalità*; ogni parte - verrebbe da dire a volte ogni versetto - di una pericope, essendo intelligibile solo in funzione del tutto, e cioè nel nostro caso del compimento pasquale che include. Donde il carattere pregnante della simbolica giovannea: dietro ogni *semeion* si profila una ricchezza ineguagliata di contenuto scritturistico. Una tale scrittura si prestava a meraviglia all'espressione di un mistero sintetico come quello del Cuore di Gesù: ecco perché il disvelarsi di questo Cuore non poteva che occupare il culmine del quarto vangelo, ricapitolando così in sé tutte le Scritture. È merito di Agostino averlo presentato in alcune frasi estremamente dense.

Per concludere, diciamo che alla luce dei due passi del *Catechismo della Chiesa cattolica* i quali hanno ispirato queste riflessioni, il mistero del Cuore di Gesù si presenta veramente oggi come il miglior polo kerigmatico della Rivelazione divina e, all'ora della nuova evangelizzazione, riassume *catechetivamente* l'amoroso disegno pasquale di Dio per ognuno degli

uomini. Per poco infatti che si interpreti la pericope della Trasfissione alla triplice luce dell'esegesi contemporanea, della Tradizione viva della Chiesa e del Magistero recente, il Cuore di Gesù appare come il simbolo ricapitolativo dell'atto redentore, di cui manifesta il principio, la struttura e il rapporto personale con ciascuno di noi. Il suo *principio* innanzitutto, che il contesto esegetico invita a situare nel cuore stesso della Trinità: espressamente voluto dall'amore misericordioso del Padre (Gv 3,16), il *semeion* del Figlio dell'uomo, innalzato sulla Croce come il serpente mosaico nel deserto (3,15), si presenta oggi, sotto il simbolo del Cuore trafitto del Verbo, come il grande segno di salvezza (Sap 16,6-7), in cui lo Spirito offre la guarigione (Nm 21,9) all'uomo degli ultimi tempi. La *struttura*, poi, dell'atto pasquale, di cui la Tradizione patristica aiuta l'esegesi a individuare chiaramente la duplice polarità sacrificale e sacramentale: nel più profondo della sua morte redentrice, è dal Cuore simbolicamente ferito dell'Agnello immolato (Gv 19,36), sorgente dello Spirito di vita, che nasce la Chiesa nel Sangue e nell'Acqua (19,35), mediante la virtù congiunta del sacrificio eucaristico e del sacramento della rigenerazione battesimale. Infine il rapporto tra questo atto pasquale e ciascuno di noi è determinato con precisione dagli sviluppi moderni della teologia del Cuore di Gesù, quali sono stati sanciti dal Magistero recente: proprio nel Cuore del Redentore, che abbraccia tutti e ciascuno di noi in una misteriosa scienza d'amore (Gal 2,20), si è svolto l'atto redentore. E mi sia consentito, per finire, di aggiungere: è il Cuore della Madre della Chiesa, ritta sotto al Croce (Gv 19,25-27) che, quale "libro vivente"⁵⁴, ha ricevuto ancor prima che venisse iscritta nel vangelo del Discepolo, la prima impressione di questo mistero kerigmatico del Cuore di suo Figlio.

⁵⁴ Giovanni-Paolo II, *Veille avec les jeunes à Czestochowa* (14.08.1991). Documentation catholique 78 (1991) 826.

BIBLIOGRAFIA

- BIENAIME, G., *L'annonce des fleuves d'eau vive en Jean 7, 37-39*, Revue théologique de Louvain 21 (1990) 281-310, 417-454.
- BLINKINSOPP, J., *John 7, 37-39, another note on a notorious crux*, New Testament studies 6 (1959-1960) 95-98.
- BOISMARD, M.-E., "De son ventre couleront des fleuves d'eau", Revue biblique 65 (1958) 523-546 (= *Ventre*)
- BOISMARD, M.-E., LAMOUILLE, A., *Synopse des quatre évangiles en français*, vol. 3 (L'évangile de Jean) 196-201, 451ss (= *Synopse*).
- BROWN, R.E., *The gospel according to John*, Doubleday, New York, 2 voll., 1966-1970.
- FEUILLET, A., *Le Nouveau Testament et le Cœur du Christ*, L'ami du clergé 74 (1964) 322-333.
- GLOTIN, E., *Il Cuore misericordioso di Gesù*, Ed. Dehoniane Roma -Edizioni ADP, Roma, 1993.
- HEER, J., *Der Durchbohrte*, Herder, Roma, 1966.
- HOOKE, S.H., *The spirit was not yet*, New Testament studies 9 (1962-1963) 372-380.
- JAUBERT, A., *Approches de l'évangile de Jean*, Seuil, Parigi, 1976.
- JEREMIAS, J., *Golgotha und der heilige Felsen*, Angelos II, Lipsia, 1926, 74-128.
- LA POTTERIE (de), L., *Il mistero del cuore trafitto. Fondamenti biblici della spiritualità del Cuore di Gesù*, Ed. Dehoniane, Bologna 1988 (= *Mistero*).
- LA POTTERIE (de), L., *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean*, Cerf, Parigi, 1983, 181-196 (= *Passion*).
- LA POTTERIE (de), L., *Le symbolisme du sang et de l'eau en Jn 19, 34*, Didaskalia 14 (1984) 201-230 (= *Symbolisme*).

- LA POTTERIE (de), L., *Le témoin qui demeure: le disciple que Jésus aimait*, Biblica 67 (1986) 347-359 (= *Témoin*).
- MEJIA, J., *Naître du côté du Christ. Orientations pour une Eglise une*, in *Le cœur de Jésus, cœur du monde*, FAC, Parigi, 1982, 65-101.
- MOLLAT, D., *L'évangile selon saint Jean*, in *La Sainte Bible*, Cerf, Parigi, 19562 e 19733.
- MUNOZ IGLESIAS, S., "Sacareis aguas con gozo de las fuentes de la salvacion", in VEKEMANS, 282-306.
- MUNOZ LEON, D., "Al instante salio sangre y agua" (Jn 19,34). *El costado trapasado y su dimension cristologica y soteriologica*, in VEKEMANS, 307-352.
- RAHNER, H., *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7, 37-38*, Biblica 22 (1941) 269-302; 367-403 (= *Flumina*).
- RICHTER, G., *Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu*, Münchener theologische Zeitschrift 21 (1970) 1-21.
- SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*, Herder, Friburgo, 4 voll., 1971-1984.
- STRACK H., BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Beck, Monaco, 1924.
- THUSING, W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* Aschendorff, Mnster, 1924
- TROMP, S., *De Nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in Cruce*, Gregorianum 13 (1932) 489-527.
- (VEKEMANS, R.), *Cristologia en la perspectiva del Corazon de Jesus*, IHJ, Bogota, 1982
- VENETZ, H.-J., *Zeuge des Erhöhten. Ein exegetischer Beitrag zu Joh 19, 31-37*, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 23 (1976) 81-111.

JACQUES SERVAIS S.J.

**« HO SETE »
LA TESTIMONIANZA DEL DISCEPOLO
DELL'AMORE**

Introduzione

Nel calendario romano, la solennità del Sacratissimo Cuore di Gesù ha luogo dopo la festa della Santissima Trinità, culmine del ciclo liturgico della Chiesa. Se è vero che la Chiesa, secondo l'espressione di Giovanni XXIII, è *mater et magistra*, si può ravvisare in questo una preziosa indicazione sul vero significato del Cuore di Gesù. Certo, di primo acchito, sembrerebbe che dopo la festa della Trinità, tutte le feste successive potrebbero segnare soltanto una specie di declino. Chi ritenesse questo, dimenticherebbe però che a noi il mistero trinitario di Dio si manifesta solo attraverso il totale (abban) dono e la radicale dedizione del Verbo incarnato. La festa del Sacratissimo Cuore, come quella del Corpus Domini che la precede immediatamente, sono celebrazioni in cui la rivelazione del Dio Uno e Trino a noi acquista la sua ultima concretezza. Nell'Eucarestia, operata dallo Spirito Santo, il Padre offre il Figlio alla Chiesa e al mondo. Nell'esperienza e nella visione «categoriale» del Cuore trafitto dal quale sgorga sangue e acqua, il fedele, colpito nel suo intimo, riconosce che nella morte di questo uomo il Cuore stesso di Dio è stato colpito nel più intimo centro.

Certo, il brano di san Giovanni sul quale concentreremo l'attenzione, non fa parte delle letture liturgiche di detta festa, ma precede immediatamente il vangelo letto per il «ciclo B». Esso, nondimeno, risulta di particolare interesse per il

nostro argomento, proprio a causa della profondità trinitaria del suo significato. Cercheremo infatti di mostrare come la parola di Gesù sulla Croce: «Ho sete», apra il pensiero e la preghiera del credente all'intelligenza spirituale dell'impenetrabile mistero d'Amore delle Persone divine. Ora, per comprendere questa parola, cioè per «essere capaci di portarne il peso» (Gv 16,12), è necessario situarla nell'avvenimento storico al quale si riferisce il Vangelo. Il soggetto ricettivo della Parola di Dio non può mai essere il lettore, il ricercatore, l'orante isolato. Cristo, che detiene la «chiave della conoscenza» (Lc 11,52; cfr. Ap 1,18; 3,7 ecc.), ha «aperto il libro e i suoi sette sigilli» (Ap 5,5), e l'ha consegnato alla Chiesa (cfr. Mt 16,19). La verità dogmatica e spirituale delle Scritture non si dispiega alla nostra mente se non nella cornice e nel rispecchiamento ecclesiale con il quale è insolubilmente legata. Per quanto riguarda la parola di Gesù morente, «ho sete», essa si presenta al credente attraverso la testimonianza del discepolo dell'amore. Proprio questa ci servirà di filo conduttore.

I. Il testimone del costato trafitto

Partiamo dalla scena conclusiva del racconto della Passione (Gv 19,37), e in particolare dalla citazione, alla fine, di Zc 12,10, dove Dio si dichiara lui stesso colpito dalla morte del suo inviato: «Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto». Di questa profezia l'evangelista Giovanni legge l'adempimento nello sguardo del «testimone» che, nel costato trafitto dell'Uomo Crocifisso, ha scorto l'effusione di acqua e di sangue e ne ha compreso il significato profondo. «Chi ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera, ed Egli sa che (questo testimone) dice il vero, perché anche voi crediate» (Gv 19,35). In conformità con il costume giudaico (Gv 5,31; 8,53), Giovanni invoca l'intervento di un secondo

testimone, il Cristo glorioso, che riconosce e conferma l'assoluta verità del primo. Il discepolo che testimonia sa di essere approvato da Cristo, così come Gesù, nella sua vita terrena, possiede la testimonianza che il Padre gli rende (Gv 5,31-32; 8,13-14). Dell'avvenimento di cui parla, questo discepolo ha una conoscenza diretta, segnata allo stesso tempo da una comprensione interiore. È la testimonianza di uno che ha condiviso la vita di Gesù dall'inizio del suo ministero (Gv 15,27; cfr. At 1,21), ma è, congiuntamente, quella dello Spirito di verità che gli assicura l'intelligenza spirituale di Cristo e dona così alla sua dichiarazione la sua forza specifica. Il Prologo della prima lettera di Giovanni ribadisce in modo simile quanto la testimonianza degli inviati sia contemporaneamente il fatto di uomini che hanno «udito», «veduto con i (loro) occhi», «palpato con le (loro) mani», e il fatto dello Spirito Santo che, nell'umanità di Gesù, fa loro scorgere il «Verbo della vita» (1 Gv 1,1). Questo Spirito è il Consolatore mandato dal Padre nel nome di Gesù (Gv 14,26): insegnando loro ogni cosa, li guida alla verità tutta intera (Gv 16,13).

Forte di esso, a differenza degli increduli (Gv 3,11), il testimone fedele di cui il IV vangelo descrive lo sguardo contemplativo, è capace di vedere la luce che splende nelle tenebre (Gv 1,7; cfr. 1,5), di vedere nel costato trafitto la manifestazione «gloriosa» dell'«Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità» (Gv 1,14). Ne è capace anche perché, con tutta verosimiglianza, è il discepolo amato (Gv 13,23; 19,26; 20,2) al quale Gesù, sulla Croce, ha affidato sua madre (Gv 19,27), il discepolo la cui testimonianza fonda la tradizione giovannea (Gv 21,24). Adrienne von Speyr che, come la Tradizione antica, ravvisa in lui Giovanni, l'evangelista, dipinge questo discepolo amato con tratti vivissimi che possono aiutarci a capire, perché proprio a lui è stato dato di penetrare con lo sguardo l'interiorità spirituale dell'Uomo trafitto. Vale

la pena citare per intero un testo, ancora sconosciuto, della mistica di cui H. U. von Balthasar ha raccolto le dettate:

«Egli è l'amore. Il suo rapporto con il Signore, il loro vicendevole amore, è così unico e bello, che tutte le parole che si potrebbero usare qui, verrebbero meno e suonerebbero impure. È il rapporto più puro che ci sia fra maestro e discepolo, fra uomo e giovanetto, un amore in un certo senso dolce, ardente, ma allo stesso tempo eroico. Anche, Giovanni non comprende veramente il Signore, ma lo ama al di sopra di tutto e nel suo amore non cerca di comprendere; se lo fa il maestro, allora va bene. Per il Signore è pronto a camminare nel fuoco. È lui l'amore umano che il Padre ha donato al Figlio come consolazione in questo mondo; mero di più. "Quelle chose de gratuit". Un punto di luce nelle tenebre. In modo del tutto diverso da Maria. La Madre si trovava naturalmente, in qualche modo, più vicina al Signore, in base ad un legame carnale. Ciò crea un rapporto del tutto diverso dal libero incontrarsi fra uomini. Il vangelo di Giovanni è molto meno "dettato" degli altri, quanto piuttosto frutto di una contemplazione amante del Signore. In esso c'è molto dell'essere del discepolo.»¹

Quando, nell'ultima Cena, Giovanni appoggia il capo sul petto di Gesù, il suo amore è quello limpido di un santo che si sente amato con amore divino. Egli non avverte nessuna separazione fra le due forme di amore. Lui stesso viene piuttosto sollevato con il suo amore alle altezze dell'amore di Dio. Tale sollevamento è proprio quello che rende possibile il tipo di esperienza al quale si riferisce la prima lettera di cui sopra: l'esperienza concreta del Verbo della Vita con il quale Giovanni ha vissuto sulla terra, la cui esistenza ha condiviso con un amore di totale abbandono, pura risposta all'amore

¹ *Die Nachlasswerke*, N.B. VIII, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975, n. 806. L'opera è stata stampata come edizione privata, non destinata al pubblico.

primordiale di Gesù (cfr. 1 Gv 4,10). Con tutti i suoi sensi, ha assimilato attivamente nell'amore quanto era in grado di cogliere. Ma poiché questi sensi erano essenzialmente ricettivi, puro servizio «indifferente» al maestro, essi sono divenuti degli organi del Signore e non più soltanto del discepolo. Perciò, ai piedi della Croce Giovanni si rende conto allo stesso tempo di due cose: che egli, dopo aver vissuto per più anni con Gesù, sta assistendo ora all'atto finale del suo dramma terreno, e che, d'altra parte, questo Gesù è il Verbo della Vita, il quale era fin da principio, al di là della storia umana, e adempie ora la Scrittura, iniziando i tempi messianici (Gv 3,14-15; 8,28; 12,32). Nessuna delle due realtà è attenuata e offuscata ai suoi occhi: tutte e due vivono in lui con tanta freschezza, quanto il Signore gli ha comunicato. Egli non dubita di quello che vede: il costato colpito con la lancia; e neppure dubita di quello che non vede: il dono dello Spirito ravvisato nell'effusione del sangue e dell'acqua (Gv 19,34). Sperimenta la prima realtà, ma con dei sensi che già non gli appartengono più, bensì appartengono al Signore che era in principio e è venuto nel mondo per illuminare ogni uomo (Gv 1,1.9). E di ciò di cui non ha un'esperienza empirica diretta è sicuro, perché altrimenti non avrebbe potuto sperimentare quello che ha sperimentato. Lo sa: ciò che Gesù offre agli uomini è la sua realtà più intima di Figlio del Padre. Il dono temporale del sangue e dell'acqua contiene la sostanza di un dono eterno: la sua vita celeste (Gv 6,51-55) e lo Spirito nel quale è unito al Padre (Gv 7,38-39). Cielo e terra, sovrapposti l'uno all'altro, si incontrano nella persona di Cristo senza pertanto fondersi l'uno nell'altro. Nell'esperienza del discepolo dell'amore, essi sono diventati però inseparabili e si implicano a vicenda.

Ovviamente non si può sapere con certezza se, come lo dà da intendere l'aggiunta di Gv 21,24, «il discepolo che Gesù amava», e del quale si parla a più riprese durante gli avveni-

menti pasquali, sia colui che «rende testimonianza su questi fatti e li ha scritti», e cioè l'autore del IV vangelo, l'apostolo Giovanni. Ma non c'è dubbio che tale ipotesi conferisca a questa testimonianza un'indole concreta non irrilevante. La missione propria dell'evangelista, lungi dal costituire una limitazione, imposta dal basso, della Parola, ne è piuttosto una specie di mediazione data dall'alto, dallo Spirito Santo. L'ispirazione che Giovanni riceve è tanto più adatta alla sua personalità, quanto nel suo caso quest'ultima ha assunto dalla missione il suo carattere espressamente carismatico.

Non si deve tuttavia sopravvalutare l'importanza dell'identificazione fra il discepolo dell'amore, il testimone fedele e lo stesso evangelista. Del resto, dopo aver introdotto Maria nella sua casa e realizzato in tal modo l'unione della Madre con la Chiesa di Pietro e degli altri discepoli, Giovanni sparisce totalmente come persona. L'attenzione non deve fermarsi su di lui - non lascia forse perfino a Pietro il privilegio dell'amore più grande (Gv 21,15)? -, ma portarsi su colui che è annunciato e contemplato: lo Sposo, il cui amico è presente per ascoltarlo, trovando in questo, come il Battista, la gioia compiuta (Gv 3,29; cfr. 1,8). Ora, «Giovanni», discepolo dell'amore e testimone fedele, non descrive solo la scena conclusiva del costato trafitto, ma riporta anche le ultime parole pronunciate da Gesù sulla Croce. Prima di tutto, il dialogo, appena accennato, con Maria e Giovanni: «Donna, ecco il tuo figlio», «Ecco la tua madre!» (Gv 19,26-27); poi, nel momento della morte: «Tutto è compiuto» (Gv 19,30); e poco prima, fra queste due parole, quella centrale, sulla quale ora intendiamo fermarci: «Ho sete» (Gv 19,28).

II. La sete «corporale» di Gesù

Come le altre due, questa parola viene riferita solo nel IV vangelo. I Sinottici accennano anche alla bevanda d'aceto

che venne data da bere a Gesù all'ora nona, al momento di morire (Mt 27,48; Mc 15,36; Lc 23,36), e con l'allusione al Sal 69,22 attribuiscono al gesto dei soldati un carattere inumano: con l'intento di deriderlo, si finge di voler prolungare la vita di Gesù per sapere se verrà Elia. Bisogna però riconoscere che l'esclamazione di Gesù morente motiva meglio l'episodio e deve quindi essere originale.² Come abbiamo sottolineato, i due livelli, naturale e soprannaturale, si intrecciano senza fondersi nell'esperienza del discepolo prediletto. Giovanni è innanzitutto attento, magari più che non gli altri testimoni della scena, a cogliere ogni minima manifestazione di disagio fisico da parte dell'amato. «Ho sete!», dice il Signore. Lo dice in modo udibile. Lo dice a se stesso e agli altri. Esprime così il suo stato, quello di un uomo sfinito.

Cosa significa questo grido? Sarebbe, come si è detto, l'inizio di un salmo che finisce con la glorificazione del sofferente. Ma il contesto non consente tale spiegazione. Molti esegeti ritengono addirittura che la parola in questione non sia da mettere in stretto rapporto con l'adempimento della Scrittura di cui parla la prima parte del v. 28. Nessuna profezia dell'Antico Testamento corrisponde esattamente a questa parola, fa notare A. Feuillet.³ Inoltre, aggiunge I. de la Potterie,⁴ «per parlare dell'adempimento di una profezia o di una parola di Gesù, l'evangelista utilizza *pleroûn* e non *teléioûn*, verbo che, quando è applicato a Cristo, designa, in Giovanni,

² Cfr. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. III/2: *Theologie*, t. 2: *Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, 209 (trad. it. *Gloria*, t. VII, Jaca Book, Milano, 2e ed. 1991, 205-206).

³ *L'heure de la Mère de Jésus*, Fanjeaux 1969, 71.

⁴ *Il mistero del Cuore trafitto. Fondamenti biblici della spiritualità del Cuore di Gesù*, E.D.B., Bologna 1988, 30.

il compimento dell'opera di Cristo (Gv 4,34; 5,36; 17,4) e non la realizzazione di una profezia». Rimaniamo, prima di approfondire il discorso, al senso letterale della parola. Quando un uomo dice ad un altro: «Ho sete», l'interpellato capisce subito ciò che questo vuol dire. È in fondo impossibile sapere se il Signore pronuncia la parola a se stesso o a un altro: è una parola nella quale si esprime una grande sofferenza personale. Alcuni riconoscono nella reazione dei soldati, o di chicchessia, quale viene riportata da Gv 19,29, un gesto di compassione. Più probabilmente si tratta, secondo l'interpretazione di Lc 23,36, di un gesto malevolo: piuttosto che acqua, «quando avevo sete mi hanno dato aceto», secondo il trattamento subito dal fedele riferito nel Sal 69. Giovanni, che assiste alla scena, vede il suo maestro amato in preda a una sete che lo riempie tutto, causata materialmente dai dolori della flagellazione e dagli altri supplizi subiti (Gv 19,1-2 *et passim*). Sa che uno che è assetato fisicamente senza poter trovare acqua, soffre in modo allucinante, essendo totalmente posseduto da una grande inquietezza che si impossessa del suo essere.

Basta, però, una tale lettura? Buon conoscitore delle ricchezze dimenticate dell'interpretazione patristica e medievale del Nuovo Testamento, P. de la Potterie rileva che la maggior parte dei Padri hanno visto nella sete di Gesù soltanto una sete corporale. E per spiegare questo fatto che gli sembra il segno di una deficienza interpretativa, invoca le tendenze antiche, soprattutto il docetismo, che mettevano in dubbio o addirittura negavano la realtà del corpo umano di Gesù.⁵ Ora ribadisce l'autore, la prospettiva di Giovanni è del tutto differente. Anche se si ammette il carattere storico

⁵ *La Passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 138.

della parola, essa, secondo lui, riveste nel IV Vangelo un significato innanzitutto spirituale. Pur marcando i limiti dell'esegesi medievale, particolarmente vistosi quando si fa moraleggiante e si allontana dal testo ispirato, de la Potterie cerca di riabilitare tutta una tradizione interpretativa del nostro versetto, che risale a Bernardo (o forse piuttosto Origene?), e si prolunga almeno fino a Dionigi il Certosino, nel secolo XIV, per riapparire all'inizio dei tempi moderni, in commentatori come Salmerón, Bellarmino, Cornelio a Lapide, ma anche in autori spirituali come Luis de la Palma o Grignon de Montfort.⁶ Dionigi riassume l'esegesi corrente negli ambienti monastici del Medio Evo: «Stando alla lettera, Cristo ha avuto sete corporalmente. Nel senso spirituale, tuttavia, egli aveva una sete ancor più bruciante della nostra salvezza, per la quale aveva tutto fatto e tanto sofferto.»⁷ E già Alberto Magno, citando liberamente Bernardo, interpretava in termini simili: «“Signore, perché hai sete?” Più ti cruccia la tua sete che la tua Croce. Circa la Croce taci, circa la sete gridi. “Ho sete”, dico, della vostra salvezza, del vostro gaudio».⁸ P. de la Potterie riprende sostanzialmente questa esegesi allegorica, ma la corregge su un punto decisivo. Gli autori medievali, come già faceva Agostino, mettono prevalentemente l'accento sull'aspetto antropologico: la sete di Gesù significa il suo desiderio della nostra salvezza. Invece, sulla scia di J.M. Spurrell, il gesuita propone un'interpretazione direttamente cristologica, più consona con la prospettiva generale del IV vangelo: secondo lui, la parola di Gesù esprime il suo desiderio di dare lo Spirito. Cita Spurrell: «Quando Gesù re-

⁶ Cfr. *Il mistero del Cuore trafitto*, op. cit., 18-19.

⁷ *Opera Omnia*, 12, 595; citato in: *La Passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*, op. cit., 139.

⁸ *Opera Omnia*, 24, 661; citato in: *Il mistero del Cuore trafitto*, op. cit., 18.

clina la testa e rende lo spirito, anticipa il dono dello Spirito alla Chiesa...» E avallando implicitamente l'osservazione di sant'Alberto, l'esegeta prosegue: «Giovanni sembra dare più importanza alla sete del Signore che alla sua morte e interpreta la morte con riferimento alla sete di Colui che dona l'acqua viva».⁹

Non possiamo qui esporre l'analisi dettagliata alla quale P. de la Potterie sottopone il nostro brano, prima mediante il metodo dei testi paralleli (Gv 4,1-26 e 7,36-39), e poi mediante l'esame del contesto immediato. Senza dubbio, la sua acuta lettura non solo mette in evidenza risonanze specifiche del IV Vangelo, ma ci aiuta a comprendere meglio, secondo l'intento del suo libro, «il mistero del cuore trafitto». Tuttavia, a nostro parere, una tale esegesi che evidenzia fortemente la portata spirituale della sete di Gesù, rischia di cadere nella tentazione dell'allegorizzazione, edulcorando l'esperienza immediata dell'Uomo Crocifisso di cui fa memoria il discepolo dell'amore. Ad ogni modo, non risulta chiaro il legame fra questa esperienza, con tutta la sua concretezza esistenziale, e il desiderio dello Spirito Santo. Secondo noi, l'oggetto vero e proprio di una interpretazione spirituale della Scrittura non può essere una specie di *Deus nudus*, al di là della realtà terrena, ma è invece il «mondo superiore» disceso sulla terra, fatto carne in Gesù Cristo e manifestato all'interno stesso dell'esperienza fisica: la corporeità della sete non può essere trascesa, perché è proprio essa a trasmettere la luce divina della rivelazione.

A questo proposito, un Ireneo è probabilmente più in consonanza con la teologia giovannea del Verbo incarnato,

⁹ *An Interpretation of "I thirst"*, in: ChQRev (1966) 167, 17; citato in: *Ibid.*, 35.

che non un Bernardo o un Ludolfo di Sassonia. La sua insistenza sulla sete corporale di Gesù, sulla sua sofferenza del tutto reale, non si deve capire unicamente in funzione della sua lotta contro la gnosi valentiniana, come suggerisce P. de la Potterie. Per Ireneo che si presenta come discepolo di Policarpo «il quale parlava delle sue relazioni con Giovanni...»,¹⁰ ciò che dà alla redenzione il suo peso specificamente cristiano è l'autenticità della sofferenza sulla Croce. Cristo, argomenta Ireneo contro gli gnostici, non poteva esigere dai suoi discepoli sofferenze che non avesse lui stesso provate come maestro. «Se si trattasse di un Cristo che non doveva patire, ma volare via da Gesù, come mai esortava i suoi discepoli a portare la Croce e a seguirlo?...».¹¹ *Caro caro salutis*, la carne è il cardine, il criterio decisivo della salvezza. La formula di Tertulliano non esprime solo il nucleo della teologia ireneica, mette anche in rilievo un accento squisitamente giovanneo: *Verbum caro*.

Proprio attraverso le sofferenze vissute nella sua carne, il Verbo comunica all'umanità la salvezza. Se la sete di Gesù ha un significato simbolico, questo non si può distaccare dalla sua realtà «carnale»: il Figlio è sulla Croce il Verbo abbandonato, assetato, svuotato fino all'ultima goccia. A questo riguardo, più convincente ci sembra l'opinione di R.G. Brown,¹² il quale collega il *dipsô* di 19,28 con la parola di Gesù in 18,11: «Non devo forse bere il calice che il Padre mi ha dato?». Anche se tale esegesi ha ugualmente dei limiti,¹³ è

¹⁰ Eusebio, *Hist. Eccl.*, V, 20, 6-8

¹¹ *Adv. Haer.*, III, 18, 5.

¹² *The Gospel according to John*, New York 1970, II, 930.

¹³ Nel riportare detta interpretazione, P. de la Potterie solleva diverse difficoltà, in particolare il fatto che essa «è troppo esclusivamente cristocentrica», nel senso che rischia di ridurre tutta la salvezza all'opera terrena di Gesù (*Il mistero del Cuore trafitto*, op. cit., 35, n. 58).

interessante perché, a nostro parere, congiunge più strettamente i due livelli, distinti ma inseparabili, dell'unica esperienza del Figlio: la dimensione materiale e la sua profondità propriamente divina. Gesù vuol bere fino all'ultima goccia il calice del Padre - e il calice è, nell'Antico Patto, l'immagine della collera di Dio riguardo al peccato. Questa osservazione ci conduce a una nuova tappa della nostra indagine: per capire il senso della sete di Cristo, occorre situare la sua parola nell'ambito della missione che egli è venuto a compiere in obbedienza di amore verso il Padre e gli uomini.

III. Il compimento dell'opera del Padre

Proprio in riferimento esplicito a questa missione Giovanni riporta infatti la parola di Gesù sulla Croce. Per capire il significato globale del versetto 28, è necessario darne una traduzione corretta. P. de la Potterie propone la versione seguente: «Dopo ciò, sapendo che tutto era ormai compiuto, e affinché si adempisse pienamente la Scrittura, Gesù disse: "Ho sete"». Secondo l'esegeta, si può considerare quasi certo che la proposizione «perché fosse perfettamente adempiuta la Scrittura», si ricollega alle parole *panta tetélestai* che descrivono il compimento dell'opera di Gesù: «ormai» (*èdè*) è perfettamente «compiuta» l'opera che il Padre gli aveva data (Gv 4,34; 6, 38; 17,4), e dunque anche la Scrittura dove essa era stata annunciata.¹⁴ Qui occorre ricordare il significato della forma verbale *tetélestai*, che deriva dalla radice *télos*, fine, compimento. Secondo de la Potterie che rinvia su questo punto a Bultmann,¹⁵ ci sarebbe nel racconto gio-

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, 31.

¹⁵ *La vérité dans saint Jean. t. II: Le croyant et la vérité*, Biblical Institute Press, Roma 1977, 564; *La Passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni, op. cit.*, 121-122.

vannò della Passione una grande inclusione fra *eis télos ègapèsen autous* («li amò sino alla fine») di 13,1, e *tetélestai* (è finito, compiuto) in 19,28.30. Questo *eis télos* significa ad un tempo: sino alla fine terrena; l'ultimo atto del dramma, e anche: sino all'espressione suprema dell'amore salvifico. Questa estremità dell'amore si verifica sulla Croce, dove infatti «Tutto è compiuto». Il compimento stesso (*télos*), visto dal mondo è morte; visto dal discepolo dell'amore è l'infinito splendore dell'adempimento raggiunto del dono ultimo e definitivo della vita divina per il mondo. Compiere non significa qui soltanto eseguire ma, nel senso forte, condurre alla fine alla quale mira la volontà assoluta di Dio.

Ma che cosa è ormai compiuto? Secondo il nostro autore, il compimento si riferisce innanzitutto alla scena precedente (19,25.27) che «descrive la nascita della Chiesa nella persona della Madre di Gesù e del discepolo prediletto.»¹⁶ Con questa osservazione, torna però la difficoltà di prima: tale analisi ci sembra di nuovo mettere unilateralmente l'accento sul registro simbolico del IV Vangelo, a scapito del realismo dell'esperienza storica di cui il discepolo dell'amore è il testimone fedele. Certo, nell'affidare a questi sua Madre, Gesù compie l'opera che il Padre gli aveva affidato: dà le ultime disposizioni grazie alle quali la Chiesa potrà formarsi, con tutta la diversificazione della sua vita. Dopo aver, in tal modo, finito di istituire tutto ciò su cui poggerà domani la Chiesa, gli resta però da «adempire pienamente» questa opera che il Padre gli aveva dato da compiere (Gv 4,34; 6,38; 17,4), e da adempire, quindi, anche la Scrittura dove essa era stata annunciata. E questo, egli lo farà nel dedicarsi d'ora in poi esclusivamente alla sofferenza, nel buttarsi definitivamente nella Passione, grazie alla quale si realizzerà effettiva-

¹⁶ *Il mistero del Cuore trafitto, op. cit.*, 31.

mente la nascita della Chiesa. Il compimento ultimo si avvera nella parola: «Ho sete», in quanto, con tale parola, Gesù esprime il suo stato di totale abbandono - ciò che il vangelo di Marco (15,34) riporta in tono particolarmente vivo con l'altra parola, la sola delle sette parole sulla Croce che riferisce: «Eloí, Eloí, lema sabactáni?».

Per meglio cogliere l'ampiezza unica di questo adempimento, ripercorriamo brevemente l'itinerario che ha portato Gesù a questo punto finale della rivelazione dell'amore. Il IV vangelo descrive la venuta del Verbo nel mondo per salvarlo dal peccato e dalla morte come un atto libero di autodonazione che è, allo stesso tempo, una suprema testimonianza d'amore verso suo Padre. Liberamente il Figlio consegna la propria vita agli uomini (cfr. Gv 10,18; 12,27, con la profezia di Is 53,7), ed egli compie questo gesto per riconoscenza verso il Padre che «lo ama e gli ha dato in mano ogni cosa» (Gv 3,35): si identifica con il buon pastore che «dà la vita per le sue pecore» (Gv 10,11.15), sapendo che «non c'è amore più grande che dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13). A causa di suo Padre egli ama tanto gli uomini ed è pronto ad esercitare «fino alla fine» (Gv 13,1) l'abbandono della propria vita in loro favore. Intuisce che la Croce sulla quale sarà innalzato (Gv 3,14), sarà per loro una sorgente di «vita eterna» (Gv 3,15); comprende anche che la sua morte per loro precorre il segreto desiderio del Padre: «Per questo il Padre mi ama: perché io offro la mia vita da me stesso, poiché ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo» (Gv 10,17-18); infatti, «io faccio sempre le cose che gli sono gradite» (Gv 8,29). La sua consolazione è di amare il Padre facendo totalmente la sua volontà, e di amare fino in fondo gli uomini, giacché il Padre li ha tanto amati da donare loro il Figlio unigenito (cfr. Gv 3,16).

La sostanza stessa della volontà di Cristo sulla terra altro non è, quindi, che l'amore, e la gioia contenuta nell'amore,

di poter servire il Padre nell'immedesimarsi nel misterioso Servo del Signore che fa della sua vita un sacrificio d'espiazione (Is 53,10). Nondimeno, più si avvicina l'«ora» in cui sarà consegnato «in riscatto per la moltitudine» (Mc 10, 45), più una «commozione profonda» (Gv 11,33), il «turbamento» (Gv 12,27; 13,21), e addirittura, secondo Mc (14,33), «la paura e l'angoscia» invadono la sua anima. Sempre più la sua missione d'amore, giacché «non è disceso dal cielo per fare la (sua) volontà» (Gv 6,38: cfr 4,34), assume gli aspetti di una dura «obbedienza» (Eb 5,8), un'obbedienza nuda, spoglia delle consolazioni che procura l'amore. Fin dall'inizio del suo ministero, egli ha vissuto nella prospettiva dell'ora del suo ritorno al Padre (Gv 16,28): sa con certezza che quest'ora sarà un'aspra prova, e, perché sia veramente l'ora del Padre, è attento a non anticipare niente (cfr. Gv 7,30; 8,20), rinuncia alla conoscenza dell'ora (Mc 13,32;), anche se, rispondendo alla preghiera della Madre, ne rivela simbolicamente il senso e l'efficacia (cfr. Gv 2,1ss.). Ne lascia totalmente il decreto al Padre. Da se stesso, non fa nessun piano, non si prefigge nessuno scopo personale. La sola «regola» alla quale vuole obbedire è quella che gli detta ad ogni momento, e in modo sempre inatteso, lo Spirito Santo che rappresenta per lui la volontà del Padre. Il vangelo di Luca in particolare mostra quanto si lasci docilmente condurre dallo Spirito in tutte le sue azioni (ad es. Lc 4,1.14.18), e perfino i suoi sentimenti più intimi appaiono come il frutto di un'obbedienza del tutto filiale (cfr. 10,21). Lo si vede continuamente pronto a rispondere alle sollecitazioni esterne o interne dello Spirito che dirige la sua vita in nome del Padre suo.

Quando finalmente riconosce, attraverso il gesto di Maria di Betania (Gv 12,3ss), che «è giunta l'ora che sia glorificato il Figlio dell'uomo» (Gv 12,23), si affida a quell'ora (Gv 12,27; 13,1; 16,36; 17,1) con un abbandono che lo porterà all'umiliazione estrema. Fino allora, aveva, sì, incontrato il peccato attra-

verso i peccatori, talvolta induriti, che incontrava per le strade o nelle sinagoghe. Ma quando finalmente si ritrova sulla Croce, questo peccato s'impone ormai a lui con tutto l'orrore del suo anonimato: non più il peccato di tale o tale persona che egli ama ed è venuto a salvare, ma il peccato come tale del «mondo intero che giace sotto il potere del maligno» (Gv 5,19). Così l'ora risulta in fin dei conti completamente diversa, infinitamente più dura di tutto quello che il Cristo poteva immaginare.

IV. Sete e abbandono «per noi»

Torniamo adesso alla scena descritta da Giovanni. Quando il discepolo dell'amore riporta nel vangelo il grido di Gesù da lui udito: «Ho sete», non lo fa unicamente come uomo naturale, bensì quale cristiano che «da Dio (è) stato generato» (Gv 1,13; cfr. 1 Gv 5,18), che partecipa alla vita e alle sofferenze di Cristo (1 Pt 4,13; cfr. 1 Gv 1,3), che ha tanto inserito la propria esistenza in quella di Cristo, tanto rinunciato a tutti i propri sensi per amore di lui da percepire ormai, «sentire interiormente»,¹⁷ ciò che si sta svolgendo nell'anima del Signore. La sete di cui egli dà testimonianza è, come si è detto prima, una sete corporale, ma quest'ultima è l'espressione esterna dello stato interiore di Gesù, una sete spirituale, la quale non è nulla paragonata alla prima, anche se - e questo è secondo noi il punto decisivo - sta con essa in un rapporto del tutto intrinseco.

Nel suo voluminoso commento al vangelo di san Giovanni, Adrienne von Speyr mette questa sete in relazione con il grido di angoscia riportato da Mt (27,46) e Mc (15,33) attraverso le parole del Salmo 22,2. Ciò che prova il Dio fatto uomo sulla Croce è, secondo lei, una sete d'amore, la sete della

¹⁷ Sant'Ignazio, *Esercizi Spirituali*, n. 2.

presenza del Padre, la sua sorgente di vita, il Padre dal quale, nello stato ultimo dove si trova il Figlio, questi si sente abbandonato, separato. Così descrive questo stato:

«In tutte le cose dove, abitualmente, provava amore, c'è ora il vuoto e il desiderio ardente. [...] E quanto più si convince della durezza inesorabile della separazione, quanto più l'amore del Padre viene oscurato al suo amore, affinché sia adempiuta la missione del Padre, tanto più smisuratamente aumenta la sua sete. Nel suo isolamento crescente sta il cuore della sua sofferenza, perché la separazione da Dio è per lui l'assolutamente impossibile. Molti, prima di lui e dopo di lui, sono stati crocifissi, ma nessuno di loro ha conosciuto l'abbandono del Padre. Essere rapinati di un amore che non si conosce non è difficile; ma essere separati da un amore di cui si vive fin dall'eternità, che costituisce tutta la sostanza del proprio essere, questo è letale. Quando gli amanti vedono avvicinarsi una separazione, cercano, prima di questa, di darsi tutte le possibili prove, pegni e ricordi di amore; ma tutti questi ricordi hanno in realtà un effetto doppiamente doloroso durante la separazione: sono occasione per provare la lontananza con ancor maggiore amarezza. Così, tutto ora ricorda al Figlio il Padre perduto. E allo stesso tempo è il Figlio ad aver voluto dare al Padre questa suprema prova di amore, configurando per questo volutamente la Croce, in modo tale che contenesse una misura massima di abbandono; un dolore che dovrebbe polverizzarlo se non fosse egli stesso Dio. Né voleva essere disabituato lentamente dall'amore; la separazione doveva essere assoluta, senza transizione, senza lenimento né accomodamento».¹⁸

La sete di cui Adrienne parla qui non è quella positiva che proviene da un inizio di appagamento, come, ad esempio, nel

¹⁸ *Johannes*, t. IV: *Geburt der Kirche*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1949, 162-163.

caso della Samaritana. Dopo che la grazia le è venuta incontro attraverso la richiesta di Gesù di darle da bere, e che questi le fa l'offerta dell'acqua viva, anche se la peccatrice non può capire di che acqua si tratta, nella sua fede debole ella prova il desiderio di un simile dono più grande. Si rivolge a lui per ottenerlo: «Signore, dammi di quest'acqua, perché non abbia più sete...» (Gv 4,15). Tale sete, che la donna comincia a sentire, è la sete positiva che doveva, attraverso la terza grazia, quella della confessione, portarla alla verità. Davanti alla Samaritana, Gesù prova nei suoi confronti questa sete positiva: la sete di dare da bere a chi ne vuole, dell'acqua che «diventerà in lui sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna» (Gv 4,14). Sulla Croce invece, la sua sete ha un altro carattere. Essendosi consegnato totalmente all'ora del Padre, il Figlio non avverte altro, oramai, che la mancanza di quest'acqua. Patisce una sete meramente negativa, la sete della pura privazione, la sete di una pienezza che gli è stato sottratta: la vicinanza, venuta meno, della presenza paterna. La sete di cui Gesù fa l'esperienza non trova quindi paragone: è come la cavità di un appagamento provato che viene tolto all'improvviso. È la notte più oscura di uno che ha conosciuto la luce più profonda.

Questa notte, nella quale Gesù è entrato volontariamente e che ora gli viene addosso come una cappa di piombo, è, secondo Adrienne, la tenebra del peccato. Ovviamente, tale interpretazione della sua sete non è senza suscitare interrogativi che meriterebbero una discussione approfondita. Accontentiamoci qui di indicare, sulla scia di H. U. von Balthasar, una linea di riflessione teologica che, secondo noi, ha un appoggio sufficiente nella Scrittura e nella Tradizione.¹⁹

¹⁹ Su ciò che segue, cfr. fra tanti altri riferimenti, H. U. von Balthasar, «Crucifixus etiam pro nobis», in: *IKaZ* 9 (1980) 1, 26-35; J. Ratzinger, art. «Stellvertretung», in: *HThG* II (1963), 566-575; N. Hoffmann,

Il Nuovo Testamento è concorde nell'attestare che la sofferenza di Cristo è stata una «sostituzione» riparatrice, una «rappresentanza» vicaria. Le affermazioni fondamentali della proclamazione evangelica che Paolo enuncia nel suo discorso circa la risurrezione dei morti, costituiscono il bene comune della dottrina cristiana: «Vi ho trasmesso anzitutto quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici» (1 Cor 15,3-5). Senza cancellare la cesura netta fra vita pubblica e Passione,²⁰ si può, anche alla luce del IV Canto del Servo di Dio (Is 52-53), ravvisare nella missione di Gesù un cammino verso l'atto finale della Croce, la morte per i peccati, subita al posto dei peccatori. Abbiamo suggerito sopra che la incarnazione era interiormente ordinata alla Croce e alla risurrezione. Come dice Tertulliano: «Christus mori missus, nasci quoque necessario habuit, ut mori posset. [...] Forma moriendi causa nascendi est».²¹ È la morte di Gesù, interpretata dalla Chiesa come amore sostitutivo, che rivela tutto il significato della sua vita. Si sa, del resto, che il racconto della Passione ha costituito la base della redazione dei vangeli: è a cagione della morte di Cristo «pro nobis» che il resto della sua vita ha avuto per la Chiesa un interesse attuale.

Ora, se il modo in cui la Chiesa ha interpretato l'esistenza di Gesù è esatto, occorre che questi sia stato consapevole di

«Herz-Jesu-Frömmigkeit und Sühne», in: L. Scheffczyk (ed.), *Christusglaube und Christusverehrung: Neue Zugänge zur Christusfrömmigkeit*, Paul Patloch Verlag, Aschaffenburg 1982.

²⁰ San Tommaso d'Aquino ribadisce tale cesura: *S. Theol.* III 48, 1, ad 2 e ad 3.

²¹ *Liber de carne Christi*, 6 (PL 2, 764A-B). Cfr. sant'Atanasio, *Oratio de incarnatione Verbi*, 20 (PG 25, 129C-132C); 44 (PG 25, 173C-176B).

tale significato. Nel mettere in evidenza la sete dell'Uomo crocifisso, Giovanni suggerisce che, nonostante una chiara - reale - conoscenza del motivo decisivo della sua sofferenza - la libera decisione di «morire (in rappresentanza vicaria) per il popolo» (Gv 11,51),²² per amore filiale del Padre -, Cristo prova sulla Croce una specie di notte interiore. Include però questa notte, come mostra Adrienne von Speyr, il sentimento di un naufragio nel mondo del peccato? La questione del rapporto fra Cristo e il peccato è un mistero sul quale la Scrittura non dà che delle indicazioni frammentarie. Che cosa intende Paolo con la sua famosa dichiarazione: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio l'ha fatto peccato per noi» (2 Cor 5,21)? Senza andare fino a dire, con Lutero, che Cristo ha assunto la persona del peccatore (ed è quindi «dannato»), si può arrischiare l'idea che lo scambio, «admirabile commercium», fra il Figlio di Dio senza peccato e l'uomo peccatore implichi che l'Immacolato sia messo a contatto intimo con l'universo del peccato?

Che il quesito sia nel cuore del nostro argomento, lo mostra anche l'esegesi summenzionata di Brown, il quale legge nel grido di Gesù assetato la sua disponibilità a bere il «calice» (apocalittico) della collera, cioè a lasciare tutto il potere del peccato scaricarsi su di lui. Formulata in altri termini, la domanda è: come è possibile che Colui che è del tutto puro faccia l'esperienza, e una esperienza in qualche modo interiore (poiché la sete rinvia a una realtà provata dal di dentro), dello stato determinato da questo scaricarsi? Pur essendo consapevoli che si tratta qui di un mistero la cui delucidazione ultima è impossibile, cerchiamo di situare il quesito in un quadro teologico preciso.

²² Cfr. anche Gv 18,14 et 10,10-15 («per le pecore»).

Un primo punto fermo è questo: Cristo si definisce essenzialmente attraverso la sua relazione d'amore filiale al Padre. Ora, se Dio Padre ci ha scelti in Cristo (cfr. Ef 1,4), vuol dire che il rapporto di Dio al mondo peccatore è esso stesso incluso in questa relazione d'amore, ma che tale relazione prende, nel rapporto di Dio con il mondo, indurito dal peccato, la forma del dis-piacere, dell'estraneità dell'uno rispetto all'altro. Il calice del quale Gesù ha sete e che vuole bere fino all'ultima goccia è segnato dallo stato di allontanamento da Dio, lo stato d'arezza e impurità, nel quale l'uomo, creatura libera, si è rinchiuso. È questa, l'ora che Gesù temeva con una violenta angustia interiore, ma nella quale vedeva e accettava la volontà del Padre (Gv 12,27): l'ora del «giudizio (in lui) di questo mondo» (Gv 12,31; 16,11 ecc.). Con il calice che beve sulla Croce, il rappresentante e mediatore dell'Alleanza nuova (Eb 9,15; 12,24) lascia entrare il peccato del mondo nella propria esistenza personale, nel suo corpo e nella sua anima. In lui, l'amore di obbedienza filiale rende possibile uno stato dove, senza ratificare il «no» a Dio del peccato, il Puro per eccellenza sprofonda nella realtà oggettiva del mondo antidivino. L'esperienza dell'abisso fatta dall'Uomo Crocifisso è allo stesso tempo interamente in lui: conosce in se stesso la piena misura dell'allontanamento da Dio dei peccatori, e anche interamente fuori di lui, poiché tale esperienza gli è, in quanto Figlio eterno del Padre, totalmente estranea.²³

Conclusione

Se Gesù «ha sete», è anche e inseparabilmente perché ha lasciato fluire la sua più intima sostanza. Egli è la sorgente

²³ Su questo, cfr. H. U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, Johannes Verlag, Einsiedeln, nuova ed. 1990, 97ss. (trad. it. *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia, 2e ed. 1990, 94ss.).

da cui beve l'assetato (Gv 7,37). Se la sorgente si è seccata, è proprio perché è sorgente non sigillata, che zampilla nella vita eterna (Gv 4,14). In un breve saggio sui sacramenti, Adrienne von Speyr mette la parola della Croce in rapporto con l'Eucarestia. «Se possiamo provare la sazietà, è perché egli ha patito la sete. Ha svuotato se stesso, fino a che tutto in lui non fu più altro che vuoto ardente; e perciò noi lo abbiamo in noi come Eucarestia». ²⁴ Siamo così tornati al punto al quale accennavamo in principio. Oltre alla dimensione trinitaria della sete di Cristo avremmo potuto sviluppare quest'aspetto eucaristico, al quale Giovanni allude nella scena successiva descrivendo l'effusione di acqua e di sangue.

Per concludere questa meditazione, fissiamo di nuovo un istante con l'apostolo dell'amore l'attenzione su questa scena. Dai chiodi nelle mani e nei piedi di Gesù crocifisso, dalle piaghe del suo capo insanguinato sotto la corona di spine, dal suo corpo completamente sfigurato, coperto di ferite e di ecchimosi, dal costato trafitto, lo sguardo di Giovanni penetra fino al mistero più intimo della sua persona divina. Nel contemplare la Passione e la morte del Figlio, egli ci fa scoprire l'espressione di un amore che si abbandona sino alla fine fra le mani del Padre - e dei peccatori. Nel cuore aperto, nel sangue e nell'acqua che ne scaturiscono, «il teologo» scorge il manifestarsi del Cuore stesso di Dio Padre, il quale, nel suo Figlio amatissimo, prodiga l'estremo dono che può fare, traendolo da sé, per elargirlo al mondo. E la piaga rimane per sempre aperta: fino alla fine dei tempi, le nazioni della terra potranno vedere l'Uomo assetato che, trafitto, ci dà da bere il sangue redentore e l'acqua della vita con il Padre.

²⁴ *Kreuzeswort und Sakrament*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1957, 62 (trad. it. *Parole della Croce e Sacramenti. Meditazioni teologiche*, Morcelliana, Brescia 1976, 49). Cfr. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. III/2: *Theologie*, t. 2: *Neuer Bund*, op. cit., 209 e 353 (trad. it., op. cit., 206 e 340).

IL CUORE COME FONTE DELL'AGIRE NEL SEICENTO

Nella seconda metà del Seicento, il pubblico teatrale divideva le proprie predilezioni fra due autori destinati a contrapporsi in una di quelle figure di antitesi e di simmetria su cui si è costruita, nei secoli, la storiografia letteraria francese: Corneille e Racine. Curiosamente, i partigiani dell'uno e dell'altro invocavano gli stessi argomenti, rovesciandoli; e la grande questione dibattuta prolungava, fra i critici e gli uomini di lettere, un tipo di analisi praticato di solito nel laboratorio dei moralisti: chi dei due, Corneille o Racine, ha letto più a fondo nel cuore umano? Il gioco drammatico è azione, ma l'interesse che avvince gli spettatori è, per comune riconoscimento, la rappresentazione delle passioni. Il binomio azione/passione risuona, con le modulazioni più varie, nelle dissertazioni eleganti di certi critici secenteschi attenti allo studio dell'uomo più che alla forma dell'opera.

Saint-Évremond era, in un tempo in cui quasi tutti si dichiaravano per Racine, un difensore di Corneille. Ciò che egli ammirava, nel blocco cristallino dei "caractères" costruiti da Corneille, era il percorso coerente che permetteva di risalire dal movimento visibile di una passione al suo "principio" segreto: dall'azione alla causa, dal volto al cuore del personaggio, dal mezzogiorno di una passione alla sua aurora incerta. Lo spettatore capiva; scopriva i meccanismi del cuore: "Corneille a cru que ce n'était pas assez de les [les personnages] faire agir, il est allé au fond de leur âme chercher le principe de leur action; il est descendu dans leur

coeur pour y voir former les passions et y découvrir ce qu'il y a de plus caché [...]”¹.

Questa logica del “caractère”, che permette di dare a ogni azione la sua causa e insieme la sua casella morale, appariva sconvolta nell'opera di Racine. I partigiani del più giovane poeta avvertivano che il rapporto tra causa ed effetto, passione ed azione, diventava qui più complicato e più misterioso. Passava attraverso la rottura, l'imprevisto, la contraddizione. Le passioni e la passione per eccellenza, l'amore, esposte nel teatro raciniano al sole tragico della coscienza, aprivano sulla profondità di “terres inconnues”.² Erano quelle terre ove si perdeva infine, oltre i propri esatti confini, a la geografia del “Royaume de Tendre”, secondo M.lle de Scudéry; o in cui avanzava senza arrivare mai l'esploratore del paese dell'amor proprio, secondo una massima di La Rochefoucauld³.

Così, nel gioco del confronto tra i due poeti, si trovavano riassunti con chiarezza i termini di un dibattito che appassiona tuttora gli studiosi del Seicento francese. È noto come il grande secolo agostiniano, nelle sue più diverse morali, nei suoi vari generi di scrittura, abbia usato largamente la nozione di ‘cuore’, ricoprendo un arco semantico di cui accenniamo la linea: nella tradizione biblica e agostiniana, il cuore è l'immagine dell'interiorità, il centro e la profondità della persona: nel lessico di diversi autori spirituali il termine è intercambiabile con quello di ‘anima’. È, per Pascal, l'“interio-

rità rivelante”⁴, con un accento posto sulla sua funzione di organo della conoscenza intuitiva, che “sente” i primi principî, ed è la sede dove si formano le tendenze profonde della volontà, mai estranee al processo della conoscenza⁵. È generalmente, per i moralisti classici, la sede delle passioni, queste “figlie del corpo e dell'anima”⁶, di cui vari autori sottolineano drammaticamente lo statuto ambiguo, segno della dualità dell'essere umano: quale dimora attribuire dunque alle passioni se non il cuore, unica tra le figure dell'interiorità (come anima, mente, spirito, ecc.) ad avere un referente corporeo? Attratto nella contrapposizione con “raison” e con “esprit”, il cuore s'identifica sempre più con l'insieme della vita affettiva; l'idealismo eroico ravviva l'antica equivalenza tra ‘cuore’ e ‘coraggio’, la psicologia preziosa raffina sul lessico dei sentimenti, ordinandoli sotto il primato del sentimento di amore.

Il tratto caratteristico delle culture morali secentesche è tuttavia da cercare altrove, oltre questa polisemia che fa trascolorare usi e valori del termine. È da cercare nell'articolazione fra “intérieur” e “extérieur”, intorno alla quale prende corpo, come una catena un po' sinonimica, un po' metonimica, la serie di altre articolazioni: passione e azione, intenzione e azione, cuore e corpo (o anima e corpo), causa ed effetto, realtà ed apparenza, “surface” e “profondeur”... Aver attratto l'idea di cuore in questa costellazione di temi e in que-

¹ SAINT-ÉVREMOND, *Sur les tragédies*, in *Oeuvres meslées*, Amsterdam, Mortier, 1706, vol. III, pp. 205

² Cfr. FONTENELLE, *Réflexions sur la poétique*, in *Oeuvres*, nouv. éd. Paris, les Libraires Associés, 1766, t. III, p. 133: “Tout le monde connaît les passions des homes jusqu'à un certain point; au-delà, c'est un pays inconnu à la plupart des gens, mais où tout le monde est bien aise de faire des découvertes”.

³ Cfr. la massima 3.

⁴ Cfr. un titolo di A. FOREST, *Pascal ou l'intériorité révélatrice*, Paris, Seghers, 1971.

⁵ Cfr. in particolare, sul rapporto fra la concezione agostiniana e quella pascaliana di cuore, Ph. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Colin, 1970, pp. 109-139.

⁶ L'espressione è di J.-F. SENAULT, in *De l'usage des passions*, Paris, Journal, 1641, p. 54.

sta serie di opposizioni è uno dei dati salienti della cultura secentesca: e la grande "quête" delle morali di allora si giocava intorno ai rapporti, lineari o labirintici, intessuti fra i termini di questi dualismi. Intorno al contrasto interno/esterno, che ricopre in parte la dialettica del cuore e dell'agire, si organizza anche la nostra indagine.

Cominciamo dall'inizio, cioè dall'interno. Cominciamo, non dalla complessità ma dalla semplicità, non da movimento ma dall'immobilità di ciò che è stato impresso, iscritto, una volta per sempre, nel fondo del cuore: la legge morale, dicono alcuni moralisti; il precetto dell'amore di Dio, rispondono molti autori spirituali: prima di ogni moto della volontà o dell'intelletto sussiste questa immobilità di una memoria che l'ispessimento o il traviamiento della coscienza può oscurare, non cancellare. I mistici dell'essenza, a lungo presenti sullo sfondo della spiritualità francese del Seicento, lo avevano detto sostituendo al 'cuore' termini più astratti, e disegnando il paesaggio interiore in forme più arditamente metafisiche. Lo ripeteranno in altri modi gli spirituali secenteschi, e quelli dei moralisti che rimangono alla portata del loro influsso. Ma se ne ricorderà anche il maggiore dei moralisti mondani, La Rochefoucauld, quando suppone nelle profondità del cuore la possibilità di una passione diversa da ogni altra, più intima di ogni altra, tanto da non svelarsi nel gioco di specchi e di riflessi in cui consiste l'attività della coscienza: "S'il y a un amour pur et exempt du mélange de nos autres passions, c'est celui qui est caché au fond du coeur, et que nous ignorons nous-mêmes".⁷

Ancora: cominciamo, non dall'agire del cuore, ma dal suo 'patire', e non dalle forme attive ma da quelle passive dei

⁷ Massima 69.

verbi che lo riguardano. Cominciamo da un cuore invaso, occupato, abitato, sommerso – secondo una metafora di Benoît de Canfeld – come una terra ricoperta dal mare, o come uno scafo inabissato. La volontà di Dio è quel mare capace di colmare l'ampiezza, impregnare l'argilla del cuore dell'uomo: troviamo nella *Règle de perfection*: "Et comme la volonté de Dieu est semblable à la mer, ainsi l'obscurité de notre propre volonté ressemble à la terre: ceste volonté estant totalement celeste ed divine, rempli et possède le coeur, penetrant le fond et l'interieur d'iceluy [...]".⁸ Vi è un grado di vita spirituale, dice ancora Benoît de Canfeld, che si chiama *Uniquement*; espresso con un avverbio, significa un modo dell'operare umano, ma rivela all'origine l'iniziativa potente di un Altro, che, solo, riduce a unità l'inesausto dinamismo dell'umano volere: "que [le lecteur] prenne pour règle generale et infaillible qu'à toutes les fois qu'en son oeuvre il n'a pas cette intention et unique volonté de Dieu pour sa fin sans aucun mélange d'autre intention, il y a de l'imperfection tant secretement puisse elle estre cachée, voire à la personne même; mais aussi tost que cette seule volonté de Dieu prend lieu au coeur et le maistrise, les tenebres sont par sa lumiere decouvertes, et par sa brillante splendeur jettees dehors".⁹

Quando s'incontra il 'cuore' nella scrittura di Pascal, è spesso in rapporto con forme verbali al passivo o col lessico dell'immobilità ricettiva, o d'un movimento che si acquieta approssimandosi al suo centro. Tutti ricordano, è vero, i celebri verbi attivi che hanno il cuore per soggetto e che gli attribuiscono non tanto un modo di azione quanto un modo di

⁸ BENOÎT DE CANFELD, *Règle de perfection*, Paris, Chastellain, 1609, p. 40.

⁹ Ivi, p. 153.

conoscenza ("le coeur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis¹⁰"; "le coeur a ses raisons¹¹... le coeur a son ordre¹²..."; "O qu'il [Jésus-Christ] est venu en grande pompe et magnificence, aux yeuz du coeur et qui voient la sagesse!")¹³. Ma vogliamo attirare l'attenzione sull'azione misteriosa di cui il cuore è l'oggetto, e che forma così spesso il tema e la posta della preghiera pascaliana: "*Inclina cor meum, Deus*¹⁴. Touchez mon coeur¹⁵... Ouvrez mon coeur, Seigneur; entrez dans cette place rebelle que les vices ont occupée. Ils la tiennent sujette; entrez-y comme dans la maison du fort¹⁶...". Il cuore, capacità da riempire, così vasta da accogliere l'infinito ("...l'amour propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté; et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment")¹⁷, così angusta da saziarsi di bagatelle o di chimere ("Ainsi l'on s'en va de la comédie, le coeur si rempli de toutes les beautés et de toutes les douceurs de l'amour...")¹⁸: dopo Pascal, sarà Nicole a enunciare più esplicitamente questa legge paradossale circa la capacità e l'incapacità del cuore umano: "Pour peu d'affaires que l'on ait, il y en a toujours assez pour remplir un coeur que Dieu ne remplit pas. [...] On se noie dans un ruisseau quand on

¹⁰ PASCAL, *Pensées*, Br. 282, Laf. 110.

¹¹ *Pensées*, Br. 277, Laf. 423.

¹² *Pensées*, Br. 283, Laf. 298.

¹³ *Pensées*, Br. 793, Laf. 308.

¹⁴ *Pensées*, Br. 252, Laf. 821; Br. 284, Laf. 380, ecc.

¹⁵ *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1954, p. 609.

¹⁶ Ivi, p. 608.

¹⁷ *Lettre à M. et à Mme Périer à l'occasion de la mort de M. Pascal le père*, in *Oeuvres complètes* cit., p. 496.

¹⁸ *Pensées*, Br. 11, Laf. 764.

n'a pas la force de se relever, l'ame se peut abîmer dans les moindres affaires au défaut des grandes"¹⁹.

Quasi insensibilmente, nel passaggio dal lessico dei maestri spirituali o dei mistici a quello dei moralisti, l'accento passa dalla semplicità del sigillo unificante (il ricordo di Dio, il precetto dell'amore) alla drammaticità dell'alternativa e delle scelte: dall'*Uniquement* di Benoît de Canfeld alle disgiuntive che segnalano, per esempio nella scrittura di Nicole, la fondamentale ambivalenza morale del cuore, "siège unique – dirà il moralista giansenista²⁰ – de tout ce qu'il y a de bien ou de mal dans le monde". Il cuore, campo di battaglia della libertà, nella preghiera di Pascal; interiorità rivelante o cloaca oscura donde salgono i fantasmi neri dell'*ennui*²¹, *chagrin*, *désespoir*; occhio misteriosamente veggente o tragicamente accecato; pozzo interrato, dice Louis Lallemand, ove tuttavia continuando a scavare s'incontra infine la polla limpida. La prima azione del cuore è una scelta: una opzione di fondo o, secondo l'espressione di Saint-Cyran, "un secret aveu... entre la vie éternelle et la mort éternelle"²².

Conviene a questo punto, per aver chiaro lo scenario dello spazio interiore, richiamare brevemente due posizioni circa l'etica delle passioni, che s'intrecciano, più che contrapporsi, nel pensiero secentesco²³. Secondo la prima di tali posizioni, la norma etica del buon gusto delle passioni è data dalla ra-

¹⁹ P. NICOLE, *On n'est pas mieux dans la solitude, que dans le monde, quand on est vide de Dieu*, in *Le Prisme*, ed. Bremond, p. 58.

²⁰ *Sur l'Évangile de mercredi de la 3e semaine de Carême*, par. 7, in *Essais de morale*, nuova ed, 1733-41, t.x, p. 464.

²¹ Cfr. *Pensées*, Br. 139, Laf. 136, ecc.

²² Cfr. J. ORCIBAL, *La spiritualité de Saint-Cyran*, avec ses écrits de piété inédits, Paris, Vrin, 1962, p. 435.

²³ Cfr., su questi temi, A. LEVI, *French Moralists. The theory of passions*, 1585 to 1649, Oxford, Clarendon Press, 1964.

gione, cui spetta regolamentare i movimenti della parte inferiore dell'anima (sia essa la scintilla divina, espressione del Logos universale, nella tradizione del pensiero stoico, o, nella tradizione scolastica, la facoltà discorsiva e speculativa incaricata di coordinare le elezioni della volontà in vista di un fine ultimo). Secondo l'altra posizione, tipicamente agostiniana, la qualità etica delle passioni è data dalla qualità dell'amore cui esse sono ricondotte come al loro principio. Giacché vi sono due amori e la questione etica fondamentale è convertire le passioni dall'uno all'altro: dall'*amor sui*, identico alla concupiscenza, che è il principio che informa le passioni nello stato attuale della natura corrotta, alla carità che è la loro forma ultima, e che non la ragione, ma la grazia permette di attingere. Nel primo caso, dunque, le passioni sono contrapposte alla ragione come alla loro estrinseca "re-gente" e "maîtresse"; nell'altro caso, nel più profondo dell'esperienza affettiva, un principio affronta l'altro principio, un amore l'altro amore.

Si sviluppa così, negli spirituali come nei moralisti, la riflessione sull'amor proprio, "mostro" che si nasconde nel segreto del cuore e che imita, o rispecchia come in uno specchio deformante, i tratti imprevedibili di un più intimo amore. Nella dialettica, apparentemente semplice, tra la passione e la coscienza, un terzo elemento viene in primo piano, la possibilità di una falsa coscienza: l'amor proprio è esso stesso invisibile, come un occhio che non vede se stesso; non lo si scopre se non oggettivandolo nell'analisi delle passioni e dei comportamenti; lo spazio del cuore si sfoglia in tal modo in una fuga di molteplici piani, acquista la tortuosità di un labirinto e la profondità di uno scenario, e, come in una famiglia ove due fratelli nemici covino i loro contrasti, le tenebre s'infittiscono. Piuttosto che la verticalità di una struttura gerarchica, il lessico della vita interiore renderà famigliare le figure di opposizione tra "surface" e "profondeur".

Il contrasto dell'interno e dell'esterno non comincia, insomma, sulla soglia tra cuore e volto, o tra intenzione e azione: comincia ben prima e più dentro alla complessità stessa del cuore. Al lessico pascaliano dell'interiorità rivelante, Nicole sostituisce l'immagine ambigua del cuore come prisma, come lente dalle mille sfaccettature che rifrange la realtà in aspetti ora autentici, ora fallaci ("le coeur est ce milieu qui altère la couleur naturelle des objets, et qui nous les fait paraître autres qu'ils ne sont en effet")²⁴. Dalla semplicità dell'*Uniquement* caro ai mistici, alla drammaticità dell'ambivalenza etica, alla incontrollabile "diversità" psicologica che ne deriva e che informa l'esperienza delle passioni: questo percorso che ricostruiamo in un confronto di testi è appena un colpo di sonda entro le ricchezze dell'idea di cuore sfaccettata da spirituali e da moralisti secenteschi.

Questo cuore complesso, questo cuore nascosto, con la sua "passione" di Dio, con la sua opzione "segreta", con i suoi colori cangianti, come si manifesta all'esterno o come può, dall'esterno, esser carpito e spiato? Il medico Cureau de La Chambre diceva che non esistono finestre sul cuore, ma che esiste un'arte per la conoscenza del cuore, ed è la decifrazione dei segni²⁵. La natura ha creato fra l'uomo interiore e l'uomo esteriore un tessuto di segni: per Cureau de La Chambre il corpo umano è tutto quanto un segno, un geroglifico da interpretare, come il *paraître* insieme opaco e rivelatore di un *être* invisibile. Può nascere così una scienza del volto, del gesto, dello sguardo, che attinge alla logica un po' fantasiosa della fisiognomonia o della chiromanzia, o si affina nella precettistica mondana e politica della "dissimulazio-

²⁴ Cfr. P. NICOLE, *Le Prisme*, par. XIII (ed. Bremond, p. 18).

²⁵ Cfr. M. CUREAU DE LA CHAMBRE, *L'Art de connoître les hommes*, Première Partie, Paris, d'Allin, 1662, p. 1.

ne onesta". Ma qualche anno dopo un altro autore, che univa anch'egli pretese scientifiche e disposizioni di moralista, François Lamy, avrebbe elaborato una distinzione: non è il volto, egli dice, né lo sguardo ciò che rivela il cuore.

Bisogna "juger du coeur par les mains, non par les yeux"²⁶. Gli occhi ed il cuore possono essere ben diversi gli uni dall'altro: le mani, cioè l'agire, sono un segno più univoco e meno lontano.

È fra i grandi temi dei moralisti classici la questione del rapporto tra la sfera oggettiva dell'azione e la sfera interiore dell'intuizione e dell'intenzione, della volontà e degli affetti. Due metafore ci vengono incontro: il cuore come "radice", il cuore come "fonte". Entrambe situano nel cuore il dinamismo di ogni origine e il codice genetico di ogni sviluppo. Ci fermiamo sulla seconda: tra il cuore e l'agire vi sono, intermedie, le inclinazioni e le passioni, rivi scaturiti da quella fonte e destinati a confluire in un unico mare. Per chi insiste sulla corruzione del cuore, quei rivi saranno le concupiscenze, i tre fiumi che solcano, nella notte, una terra arida, terra d'esilio e di nostalgia, secondo alcuni celebri frammenti di Pascal. Ma anche per chi crede al buon uso delle passioni, la circolarità della vita affettiva si esprime nelle metafore della scaturigine e del ritorno all'elemento primordiale, quell'amore che riceve dall'interesse o dal disinteresse la sua qualificazione etica (amor puro, amor proprio), ma che non può avere se non in Dio – come i fiumi nel mare²⁷ – il proprio ri-

²⁶ F. LAMY, *De la connoissance de soi-mesme. Traité troisième: De l'estre moral de l'homme, ou de la science de coeur*, Paris, Pralard, 1697, p. 359.

²⁷ Cfr. P. LE MOYNE, *Les Peintures morales*, Paris, S. Cramoisy, 1640-43, t. I, pp. 333-44.

poso. Senault, Le Moyne, i trattatisti pre-cartesiani delle passioni, insistono su questo tema agostiniano: tutte le passioni sono la differenziazione di una passione fondamentale, l'amore: da esso scaturiscono e ad esso debbono tornare: non si contano le variazioni sul tema, da parte di moralisti che parlano di una fonte avvelenata, di un mare inquieto, di una indomabile "diversità" delle onde, e da parte di autori spirituali che credono alla purezza della sorgente, ed esprimono nella figura del mare la nostalgia dell'unità e il simbolismo dell'infinito.

Il cuore, dunque, come fonte di inclinazioni e di passioni, che determinano l'agire dell'uomo. La Rochefoucauld, nel ritratto dell'amor proprio che apriva in una prima edizione la raccolta delle *Maximes*, descriveva la "grande et longue agitation"²⁸ in cui consiste la vita dell'amor proprio, nel processo per cui esso genera nella notte una famiglia – le passioni – che non riconosce e che distrugge al mattino. François Lamy metterà invece l'accento sulla modificazione leggera eppure durevole che ogni movimento affettivo realizza, modellando insensibilmente la creta fine del cuore: "...Nos idées ne nous modifient point [...] au lieu que nos sentiments et les inclinations formées, pour ainsi dire, dans sa substance"²⁹. Nella vita affettiva morale, sembra dire Lamy, niente si distrugge. Il cuore è il grande conservatore. Successione e diversità di affetti scrivono tuttavia, sul fondo del cuore, la storia definitiva di un essere e le linee del suo destino.

A questo punto, nell'ottica dei moralisti, la partita appare già decisa tra le due forze che si contendono l'ispirazione e il controllo dell'agire umano: l'"esprit" e "le coeur". Pascal sa-

²⁸ Cfr. la prima delle *Maximes supprimées*.

²⁹ *Op. cit.*, p. 389.

peva bene a quale momento, nell'arte di persuadere, fosse necessario chiamare in causa il cuore: ed è noto come il suo progetto apologetico si applichi a costruire strutture logiche impeccabili (ad esempio la macchina dimostrativa del *pari*) per vanificarle in un *renversement* dialettico, e umiliarle sotto altri argomenti che, soli, hanno la *chance* di cambiare realmente il corso di un'esistenza. "L'homme croit souvent se conduire lorsqu'il est conduit; et pendant que par son esprit il tend à un but, son coeur l'entraîne insensiblement à un autre"³⁰, constata ironicamente la Rochefoucauld. Si prenda il libro dell'ultimo grande moralista mondano del secolo classico, La Bruyère, colui che viene tardi, quando "tutto è detto"³¹, e non restano che briciole di saggezza da raccogliere. La sezione dei *Caractères* intitolata *Du coeur* non ha niente da aggiungere a quell'idea di cuore che le culture morali del tempo hanno lungamente elaborato: il termine stesso di 'cuore' compare raramente in queste pagine; oggetto della riflessione sono i comportamenti umani nel tessuto della vita sociale, là dove entrano in gioco temi come l'amore e l'amicizia, ma anche l'indulgenza e la fierezza, l'ambizione e l'arte del governo, ... e tutte quelle "manières d'être" che determinano la qualità dei rapporti interpersonali e influiscono sul "bonheur" o sul "malheur" di un'esistenza. Questo slittare all'analisi dei comportamenti è pur sempre l'applicazione del principio caro a Cureau de La Chambre: come il corpo, così il comportamento, il gioco del rapporto interpersonale, è un insieme di segni: nella loro molteplicità, essi rinviano all'unità di un centro nascosto: analogamente, la scrittura discontinua dell'osservatore morale può ricomporre i propri frammenti sotto l'egida di un titolo, sotto l'attrazione di un centro, *Il cuore*.

³⁰ Massima 43.

³¹ Cfr. l'incipit dei *Caractères* (*Des ouvrages de l'esprit*, 1).

Dal frammento alla totalità, dal molteplice all'uno. Citeremo infine, per stabilire una ultima dialettica con la letteratura morale, il testo di un mistico, il quale vive nella stagione cosiddetta del "crepuscolo dei mistici" e quando la spiritualità maggiormente è tentata dalla vertigine della ricerca psicologica ed etica; un testo contemporaneo, più o meno, all'edizione definitiva delle *Maximes* di La Rochefoucauld e all'immagine che esse danno di un io diviso, decentrato da se stesse per il gioco occulto di un io "altro", l'amor proprio, annidato nelle latebre del cuore. Anche in questo breve testo il *cuore* è parola chiave: si tratta dell'*offrande au Coeur Sacré de Jésus-Christ* di Claude La Colombière.

È un atto di offerta; è l'offerta di un cuore a un altro cuore: "...Je vous offre mon coeur, avec tous les mouvements dont il est capable, je me donne tout entier à vous". *L'uniquement* che risuonava nei testi della mistica essenziale agli inizi del secolo torna a echeggiare qui nel clima del rapporto personale che la spiritualità del Cuore di Cristo, con la varietà dei suoi sviluppi secenteschi, ha esaltato. Il ritorno al proprio centro è significato con il lessico dell'"entrare", con l'espressione del desiderio di "ausilio" e di una "dimora": ma è l'entrare, non in sé, bensì nello spazio per sempre aperto del Cuore di Cristo, fattosi dimora per l'uomo ("toujours disposé à nous recevoir et à nous servir d'asile, de demeure, de paradis dès cette vie"): ed è un dimorare nel fuoco, poiché nel puro amore del Cuore divino si perderanno le scorie di ogni "proprietà" che accompagni ancora, in questa vita e nell'altra, come merito personale, l'agire dell'uomo.

La pagina di Claude La Colombière mostra la diretta contrapposizione di quei due principî che tutta la cultura morale secentesca ha posto alle origini dell'agire dell'uomo: l'interesse o il disinteresse, la "purezza" o la "proprietà" dell'amore. Dietro il ritmo del testo di La Colombière, ove il desiderio della disappropriazione appare così profondo e circo-

stanziato, e concerne il valore ultimo di ogni atto, la sua consistenza eterna il suo merito, la sua "gloria", avvertiamo la forza d'influsso di quel pensiero sull'amor proprio che si è applicato a esplorare l'onnipresenza del nemico nei movimenti dell'anima. Nello slancio del testo di La Colombière verso l'unità e la semplicità, riconosciamo la risposta, il peso che la spiritualità del Cuore divino ha gettato sull'altro piatto della bilancia. Ed avvertiamo come sia necessario far interagire tra loro i testi delle diverse culture, mistiche e mondane, morali e spirituali, per comporre nella pienezza dei suoi valori l'idea di cuore che ha dominato l'orizzonte del Seicento.

IL CUORE NUOVO NELLA GAUDIUM ET SPES

"Il concilio Vaticano II, nella sua penetrante analisi del mondo contemporaneo, perveniva a quel punto che è il più importante del mondo visibile, l'uomo, scendendo – come Cristo – nel profondo delle coscienze umane, toccando il mistero interiore dell'uomo, che nel linguaggio biblico (ed anche non biblico) si esprime con la parola 'cuore'.

Cristo, redentore del mondo, è colui che è penetrato, in modo unico e irripetibile, nel mistero dell'uomo ed è entrato nel suo 'cuore'" (Giovanni Paolo II, *Redemptor Hominis*, 1979, n. 8).

La Sacra Scrittura pone molta attenzione al mistero del cuore umano: in più di 1160 testi nella Bibbia si usa la parola 'cuore', e generalmente si parla del cuore umano; non del cuore fisico, ma del cuore come nucleo della persona, la sua interiorità. Dio guarda il nostro cuore; per lui, la qualità della persona dipende dalla qualità del suo cuore.

La Bibbia alcune volte parla del Cuore di Dio, ma generalmente il termine si riferisce al cuore dell'uomo. E dal momento che, tante volte, il cuore dell'uomo si indurisce, diventando "cuore di pietra", Dio, nel contesto della promessa d'un nuovo esodo, d'una nuova alleanza, promette di darci un cuore nuovo e uno spirito nuovo. I testi di Geremia su questo tema (31, 31-34; 32, 37-41) sono "la vetta spirituale" del libro di Geremia, e quelli di Ezechiele sono ugualmente importanti (Ez 11,17-20; 36, 24-27).

Non è opportuno isolare la teologia del Sacro Cuore di Gesù, occorre inquadrarla nel contesto della teologia biblica del cuore umano nel contesto del piano divino di rinnovamento

del mondo e di costituzione del cuore nuovo. In questo contesto, l'importanza e la ricchezza del mistero del Cuore trafitto di Gesù possono essere scoperte in modo nuovo, e il significato del rinnovamento del nostro cuore verrà compreso più profondamente¹.

Nella Bibbia troviamo la promessa del cuore nuovo, e la rivelazione del cuore nuovo: il Sacro Cuore di Gesù, modello e sorgente del rinnovamento del nostro cuore, per mezzo del suo Spirito. Ma anche la Costituzione *Gaudium et Spes* porta alla nostra ricerca un notevole contributo, mostrandoci l'urgenza di acquisire un cuore nuovo. Il punto di partenza è la situazione attuale del mondo.

“Le condizioni di vita dell'uomo moderno, sotto l'aspetto sociale e culturale sono profondamente cambiate, così che è lecito parlare di una nuova epoca della storia umana” (GS 54).

Il mondo attuale domanda atteggiamenti nuovi, di modo che la promessa del cuore nuovo corrisponda alle necessità odierne. La Costituzione sottolinea anche le conseguenze di questa urgenza per l'educazione.

Visto che la *Gaudium et Spes* parte dalla situazione attuale, il suo messaggio sulla necessità del cambiamento del cuore serve da ponte fra il messaggio biblico su questo tema e il nostro tempo.

Il termine 'cuore' si trova 119 volte nei documenti del Vaticano II. Una volta si dice che il seminario è il cuore della diocesi (OT 5); 118 volte si tratta del cuore umano: tre volte del Cuore di Gesù, tre volte del Cuore di Maria, e 112 volte del nostro cuore. Si può dire che il Concilio usa la parola nel

¹ Jan G. Bovenmars MSC, *A Biblical Spirituality of the Heart*, Alba House, New York 1991.

suo senso biblico. Infatti, molte volte viene usato in citazioni bibliche: Rm 5,5, sull'amore di Dio riversato nel nostro cuore per mezzo dello Spirito Santo, viene citato cinque volte; Is 61,1 “a fasciare le piaghe dei cuori spezzati”, tre volte; Atti 4,32 “cor unum et anima una”, tre volte. In questo studio ci concentreremo sulla *Gaudium et Spes*.

Gaudium et Spes menziona il cuore umano 34 volte. L'appello alla necessità di un cambiamento del cuore, oggi, si trova in GS n. 82.

“E ciascuno di noi deve adoperarsi per mutare il suo cuore, aprendo gli occhi sul mondo intero e su tutte quelle cose che gli uomini possono compiere insieme per condurre l'umanità verso un migliore destino... ‘Ecco ora il tempo favorevole’ per trasformare i cuori, ‘ecco ora i giorni della salvezza’”.

Per dare più rilievo a questo appello che appare molto opportuno, svilupperemo la teologia del cuore umano, contenuta nella Parte I della Costituzione, e poi l'applicazione fatta nella Parte II, 5, dove si tratta della promozione della pace e la comunità dei popoli (nn. 77-90). Come introduzione, alcune parole sul Proemio.

1. Il mistero del Cuore umano, GS Proemio (nn. 1-10)

Per esprimere l'intima unione della Chiesa con l'intera famiglia umana, la Costituzione fa riferimento al cuore dei discepoli di Cristo già nella prima frase del Proemio: “Le gioie e le speranze... nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore” (n. 1). Fin dall'inizio, la Costituzione tratta del cuore umano nel contesto di solidarietà con tutti, ed è proprio in questo campo che il Concilio ha un messaggio particolare da trasmettere.

Il Concilio vuole approfondire “il mistero dell'uomo”; vuole farlo, rivolgendosi “non ai soli figli della Chiesa... ma

a tutti gli uomini indistintamente” (n. 2), e, allo stesso tempo, basandosi sulla Rivelazione, perché questo mistero “chiaro si rivela agli occhi dei credenti, attraverso la Rivelazione cristiana” (n. 22) Tuttavia quando si vuole trattare questo mistero, si deve parlare necessariamente anche del cuore dell'uomo: “È l'uomo dunque, ma l'uomo integrale, nell'unità di corpo ed anima, di cuore e coscienza, di intelletto e volontà, che sarà il cardine di tutta la nostra esposizione” (n. 3). La dimensione del cuore è una dimensione importante dell'antropologia biblica. La Costituzione riprende questa tradizione.

Nella seconda parte del Proemio, quando la Costituzione accenna alla condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo, si parla dei cambiamenti di mentalità e di strutture (n. 7), degli squilibri nel mondo contemporaneo (n. 8), delle aspirazioni più diffuse dell'umanità (n. 9), e si conclude con questa profonda descrizione del cuore umano:

“In verità gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo si collegano con quel più profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo. È proprio all'interno dell'uomo che molti elementi si contrastano a vicenda. Da una parte infatti, come creatura, sperimenta in mille modi i suoi limiti; d'altra parte si accorge di essere senza confini nelle sue aspirazioni e chiamato ad una vita superiore. Sollecitato da molte attrattive, è costretto sempre a sceglierne qualcuna e a rinunciare alle altre. Inoltre, debole e peccatore, non di raro fa quello che non vorrebbe e non fa quello che vorrebbe (Rm 7,14 ss). Per cui soffre in se stesso una divisione dalla quale provengono anche tante e così gravi discordie nella società. Certamente quanti vivono in un materialismo pratico, sono lungi dall'avere la chiara percezione di questo dramma, e anche quanti sono gli oppressi dalla miseria non hanno modo di rifletterci... (n. 10).

Questo squilibrio del cuore, questo contrasto, questa divisione, questo dramma guida molti a domande profonde sul

mistero dell'uomo. Ciò che si chiama qui “lo squilibrio” del cuore è chiamata “corruzione del cuore” nel n. 11. La Costituzione afferma che la Chiesa crede “di trovare nel suo Signore e Maestro la chiave, il centro e il fine dell'uomo nonché di tutta la storia umana” (n. 10). Di fatto, nel Cuore di Cristo troviamo la chiave, il centro e la sorgente del rinnovamento dei nostri cuori. Ciò che è squilibrato, deve farsi equilibrato; ciò che è corrotto, deve essere purificato; il dramma del cuore umano cerca un esito felice. Il proemio, come “esposizione introduttiva”, descrive la condizione umana; la Parte I pone i fondamenti della risposta data dalla divina Rivelazione, risposta che dà ragione delle miserie dell'uomo e “aiuta a riconoscere giustamente la sua dignità e vocazione” (n. 12).

2. La teologia del cuore umano, GS Parte I

La teologia del cuore umano viene sviluppata in due tappe: la redenzione dell'uomo (Cap. I), e la redenzione della società (Cap. II).

a. La redenzione dell'uomo, GS nn. 12-22

Il primo fondamento rivelato che spiega la condizione dell'uomo è la dottrina della creazione (GS 12)². Fin da principio “uomo e donna li creò” (Gen 1,27) e la loro unione costituisce la prima forma di comunione tra le persone.

Questa dottrina viene sviluppata negli articoli seguenti. Il n. 14 spiega perché l'uomo è superiore alle cose corporali:

² Stanislas Lyonnet S.J., “I Fondamenti Biblici della Costituzione” in *La Chiesa nel Mondo di Oggi...* Opera collettiva diretta da Guilherme Baraúna o.f.m. Vallecchi Ed. Firenze 1966, pp. 196-212.

“L’uomo, però, non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali e a considerarsi più che soltanto una particella della natura o un elemento anonimo della città umana. Infatti, per la sua interiorità, egli trascende l’universo: in quella profondità egli torna, quando si volge al cuore, là dove lo aspetta Dio, che scruta i cuori (cfr. 1 Re 16,7; Ger 17,10), là dove sotto lo sguardo di Dio egli decide del suo destino”.

Il ‘cuore’ significa qui l’interiorità dell’uomo, la sua consapevolezza, la sua conoscenza intellettuale, la sua volontà, la sua libertà, la sua coscienza, come nelle Scritture. Nei nn. 15-17 della Costituzione viene fatta un’analisi dell’intelligenza e della volontà; tale analisi tocca la dottrina del cuore soprattutto per quanto viene detto a riguardo della coscienza morale:

“Nell’intimo della coscienza l’uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire e la cui voce, che lo chiama sempre ad amare e a fare il bene e a fuggire il male, quando occorre, chiaramente dice alle orecchie del cuore: fa’ questo, fuggi quest’altro. L’uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro il suo cuore; obbedire è la dignità stessa dell’uomo e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell’uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell’intimità propria (Rm 2,14-16)” (GS n. 16).

Il cuore come coscienza, il cuore come sacrario dove dimora Dio. Un’altra dimensione del cuore umano come creato da Dio è il desiderio di vita eterna. Certo, c’è il dolore della dissoluzione del corpo; anzi c’è il timore che tutto finisca per sempre” (n. 18). Tuttavia:

“L’istinto del cuore lo fa giudicare rettamente, quando aborrisce e respinge l’idea di una totale rovina e di un annientamento definitivo della sua persona. Il germe dell’eternità che porta in sé, irriducibile com’è alla sola materia, insorge contro la morte.

...Il prolungamento della longevità biologica non può soddisfare quel desiderio di vita ulteriore che sta dentro invincibile nel suo cuore” (n. 18).

Questo timore e questo desiderio sono naturali. Ma, oltre a questo desiderio naturale, “la Chiesa, istruita dalla Rivelazione divina, afferma che l’uomo è stato creato da Dio per un fine di felicità oltre i confini della miseria terrena” (n. 18). E non soltanto la dottrina della felicità eterna corrisponde alle aspirazioni più segrete del cuore umano, ma anche il messaggio della Chiesa riguardo a Dio e al suo piano. Il nostro cuore è aperto verso l’assoluto. Infatti:

“Il suo messaggio non toglie alcunché all’uomo, infonde invece luce, vita e libertà per il suo progresso, e all’infuori di esso, niente può soddisfare il cuore dell’uomo: ‘Ci ha fatto per te’ o Signore ‘e il nostro cuore è senza pace finché non riposa in te’ (S. Agostino, *Confess.* 1,1)” (n. 21).

Il secondo fondamento rivelato è la dottrina della caduta (n. 13), descritta in *Genesi* 3 e nella *Lettera ai Romani* 1,21-25:

“... si è ottenebrato il loro pazzo cuore... e preferirono servire la creatura piuttosto che il Creatore” (Rm 1,21). Quel che ci viene manifestato dalla Rivelazione divina, concorda con la stessa esperienza. Infatti se l’uomo guarda dentro al suo cuore si scopre anche inclinato al male e immerso in tante miserie che non possono certo derivare dal Creatore che è buono” (n. 13).

Ecco la seconda “legge” che si scopre nel nostro cuore; accanto alla legge di fare il bene e di fuggire il male c’è anche l’inclinazione al male, come spiega san Paolo: “Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un’altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra” (Rm 7,23). Nella Costituzione, la caduta viene poi indicata come la ragione della divisione nel

nostro cuore, della lotta drammatica tra il bene e il male, dell'incapacità di superare efficacemente da se stessi gli assalti del male (n. 13) e della necessità della grazia:

“Se dunque ci si chiede come può essere vinta tale miserevole situazione, i cristiani per risposta affermano che tutte le attività umane, che sono messe in pericolo quotidianamente dalla superbia e dall'amore disordinato di se stessi, devono venir purificate e rese perfette per mezzo della croce e della risurrezione di Cristo” (n. 37).

Il terzo fondamento rivelato della teologia del cuore, perciò, è la dottrina della redenzione, spiegata nel n. 22: Cristo, l'Uomo Nuovo, che ha rivelato il mistero del padre e anche il mistero dell'uomo e la sua vocazione. “Egli è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato”. Il suo è un cuore perfetto: “ha pensato con mente d'uomo... ha amato con cuore d'uomo” (n. 22). Nel suo Cuore è nata la nuova alleanza perché qui il Padre fu amato come 'Abba', e questo Cuore, sorgente d'acqua viva, è il tempio dello Spirito Santo. Nel suo amore si è sacrificato per ciascuno di noi, ci ha riconciliati con Dio e tra noi, e ci ha strappati alla schiavitù del peccato. È lui “il centro del genere umano, la gioia d'ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni” (n. 45).

“Il cristiano, poi, reso conforme all'immagine del Figlio che è il Primogenito tra molti fratelli, riceve 'le primizie dello Spirito' (Rm 8,23), per cui diventa capace di adempiere la legge nuova dell'amore (Rm 8,1-11). In virtù di questo Spirito, che è 'il pegno della eredità' (Ef 1,14), tutto l'uomo viene interiormente rifatto, fino al traguardo della 'redenzione del corpo' (Rm 8,23)... E ciò non vale solamente per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia” (n. 22).

Vediamo qui come il rinnovamento del nostro cuore, promesso da Dio per bocca di Geremia e Ezechiele, diventi realtà. Il grande dono pasquale di Gesù è lo Spirito Santo, e lo Spirito trasforma i nostri cuori, facendosi vedere, amare, vivere come figli del Padre, come fratelli e sorelle. Dalla sua grazia lo squilibrio del cuore può essere equilibrato, la divisione può essere sanata; da campo di battaglia il cuore diventa casa di pace, dove la SS. Trinità fa la sua dimora.

“Egli, il Cristo cui è stato dato ogni potere in cielo e in terra, tuttora opera nel cuore degli uomini con la virtù del suo Spirito, non solo suscitando il desiderio del mondo futuro, ma per ciò stesso anche ispirando, purificando e fortificando quei generosi propositi con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra” (n. 38).

b. La redenzione della società, GS nn. 23-32

Il piano di Dio è chiaro: “Iddio, che ha cura paterna di tutti, ha voluto che gli uomini formassero una sola famiglia e si trattassero tra loro con animo di fratelli... Perciò l'amor di Dio e del prossimo è il primo e più grande comandamento” (GS n. 24). Questo aspetto del piano di Dio si rivela specialmente importante in questo tempo, perché il mondo va sempre più verso l'unificazione. La famiglia umana diventa una comunità unitaria nel mondo intero (n. 33).

Ma ci sono tanti 'squilibri' (n. 8), radicati nel cuore umano (n. 10). Anche qui la caduta, il peccato originale, ha effetti disastrosi:

“È certo che i perturbamenti, così frequenti nell'ordine sociale, provengono in parte dalla tensione che sorge dalle strutture economiche, politiche e sociali. Ma ancor più nascono dalla superbia e dall'egoismo umano, che pervertono anche l'ambiente sociale. Là dove l'ordine delle cose è turbato dalle conseguenze del peccato, l'uomo, dalla nascita incline al male, trova nuovi

incitamenti al peccato, che non possono esser vinti senza grandi sforzi e senza l'aiuto della grazia" (n. 25).

Gli individui e i gruppi guardano solamente alle cose proprie, non a quelle degli altri, e così il mondo cessa di essere il campo di una genuina fraternità (n. 37). Anche la società ha bisogno di redenzione e della grazia:

"Quell'ordine è da sviluppare sempre più, è da fondarsi sulla verità, realizzarsi nella giustizia, deve essere vitalizzato dall'amore, deve trovare un equilibrio sempre più umano nella libertà. Per raggiungere tale scopo sono da introdurre rinnovamenti della mentalità e profondi mutamenti della società. Lo Spirito di Dio che, con mirabile provvidenza, dirige il corso dei tempi e rinnova la faccia della terra, è presente a questa evoluzione. Il fermento evangelico suscitò e suscita nel cuore dell'uomo questa irrefrenabile esigenza e dignità" (n. 26).

Specialmente il n. 32 descrive bene il tema della redenzione della società operata da Cristo: predicò il Regno, fondò la Chiesa, comandò che i figli di Dio si trattassero vicendevolmente da fratelli, e offrì se stesso per tutti fino alla morte. "Comandò inoltre agli apostoli di annunciare il messaggio evangelico a tutte le genti, perché il genere umano diventasse la famiglia di Dio, nella quale la pienezza della legge fosse l'amore" (n. 32).

Il cuore nuovo è un cuore trasformato, non è un altro cuore. La grazia perfeziona il cuore, non lo distrugge. Un buon esempio è l'amore, riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato (Rm 5,5). Secondo GS 16 la legge, che l'uomo scopre nell'intimo della coscienza, dice chiaramente alle orecchie del suo cuore: fa' questo, fuggi quest'altro. Questa è la legge scritta di Dio dentro il cuore umano. Poi lo stesso articolo continua:

"Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella

legge, che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo (Mt 22,37-40; Gal 5,14)".

Accanto all'aspetto naturale, ce n'è un altro che dipende dalla grazia e dalla Rivelazione. La coscienza non obbedisce solo alle sue intuizioni profonde, ma agisce in dipendenza dalla fede e dalla carità³. La nuova legge, iscritta nel cuore dello Spirito, la legge d'amore, è il compimento della legge naturale e della legge mosaica (Gal 5,14).

Riprendendo il tema dell'unificazione della società umana diventata una realtà nel nostro secolo insieme a quello della legge dell'amore, la Costituzione aggiunge una conclusione importante:

"La profonda e rapida trasformazione delle cose esige, con più urgenza, che non vi sia alcuno che... indulga a un'etica puramente individualistica...

Sacro sia per tutti porre tra i doveri principali dell'uomo moderno, e osservare, gli obblighi sociali. Infatti, quanto più il mondo si unifica, tanto più apertamente gli obblighi degli uomini superano i gruppi particolari e si estendono a poco a poco al mondo intero" (GS n. 30).

Come disse Paolo VI: "Il cuore prende le dimensioni del mondo; come se prendesse quelle infinite del Cuore di Cristo"⁴. L'unificazione del mondo richiede il cuore nuovo. La dottrina di Gesù sull'universalità del Regno del Padre, sull'universalità del comandamento d'amore, mostra che il suo Cuore era aperto per tutti. Il nostro cuore piccolo deve diventare capace di dilatarsi secondo una espressione di Sant'Agostino:

³ Philippe Delhaye, "La Dignità della persona umana" in *La Chiesa nel Mondo di Oggi...* p. 276.

⁴ Allocuzione di Paolo VI del Giovedì Santo, *Insegnamenti di Paolo VI*, Poliglotta Vaticano 1965, Vol. II p. 210.

stino: "Dilatentur spatia caritatis"⁵. Il nostro cuore deve diventare "cattolico" come la Chiesa nata dal Cuore di Gesù.

3. L'appello alla trasformazione del cuore, GS 82

La Parte II della Costituzione tratta cinque problemi più urgenti, cioè il matrimonio e la famiglia, il progresso della cultura, la vita economico-sociale, la vita della comunità politica e, nel quinto capitolo, la promozione della pace e la comunità dei popoli.

Benché il cuore nuovo sia importante per tutti questi aspetti della vita umana, di fatto soltanto il quinto capitolo, sulla pace, parla dell'urgenza della trasformazione del cuore. Il termine "cuore" non si trova nei primi quattro capitoli della Parte II; nel Capitolo V, invece, questa parola si trova cinque volte.

Per capire l'appello solenne a mutare i cuori verso sentimenti ispiratori di pace dobbiamo ricordare: (1) le sofferenze subite durante la seconda guerra mondiale, (2) l'ultima enciclica di Giovanni XXIII *Pacem in terris*, scritta poco prima della sua morte e spesso citata in questo capitolo e, specialmente, (3) il messaggio di Paolo VI all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, il 4 ottobre 1965, proprio durante la quarta sessione del Vaticano II. La sue parole risuonavano pace, la pace deve guidare le sorti dei popoli e dell'intera comunità"⁶.

⁵ Paolo VI, annunciando il Segretariato per i Non-Cristiani, Pentecoste 1966, *Insegnamenti di Paolo VI*, Vol. II, p. 240, dove parla del "cuore cattolico". "Cuore cattolico vuol dire cuore dalle dimensioni universali" (ibid.).

⁶ Paolo VI, "Messaggio all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite", n. 8 in S.S. Paolo VI, *Encicliche e Discorsi*, Vol. VII, Ed. Paoline, p. 175.

Il quinto capitolo ha due sezioni: la prima sulla necessità di evitare la guerra; la seconda sulla costruzione della comunità internazionale. L'appello alla trasformazione del cuore fa parte della perorazione della prima sezione. L'introduzione di questo capitolo ci serve per penetrare nel nostro argomento:

"In questi nostri anni, nei quali permangono ancora gravissime tra gli uomini le afflizioni e le angustie derivanti dall'imperversare della guerra o dalla incombente minaccia di guerra, l'intera società umana è giunta ad un momento sommamente decisivo nel progresso della sua maturazione. Mentre a poco a poco va unificandosi e in ogni luogo diventa ormai meglio consapevole della propria unità, l'umanità non potrà tuttavia portare a compimento l'opera che lo attende, di costruire cioè un mondo più umano per tutti gli uomini e su tutta la terra, se gli uomini non si volgeranno tutti con animo rinnovato alla vera pace. Per questo motivo il messaggio evangelico, in armonia con le aspirazioni e gli ideali più elevati del genere umano, risplende in questo nostro tempo di rinnovato fulgore quando proclama beati i promotori della pace, 'perché saranno chiamati figli di Dio' (Mt 5,9)

Illustrando pertanto la vera e superiore concezione della pace, il Concilio, condannata l'umanità della guerra, intende rivolgere un ardente appello ai cristiani, affinché con l'aiuto di Cristo autore della pace, collaborino con tutti per stabilire tra gli uomini una pace fondata sulla giustizia e sull'amore e per apprestare i mezzi necessari per il suo raggiungimento" (GS. n. 77).

In questa sezione il Concilio insegna che per il momento non si può interdire ogni guerra difensiva:

"E fintantoché esisterà il pericolo della guerra e non ci sarà un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di una legittima difesa" (GS n. 79).

Quando però ci sarà un' autorità pubblica universale, si potrà interdire ogni guerra:

“È chiaro pertanto che dobbiamo con ogni impegno sforzarci per preparare quel tempo, nel quale, mediante l'accordo della nazioni si potrà interdire del tutto qualsiasi ricorso alla guerra. Questo naturalmente esige che venga istituita una autorità pubblica universale, da tutti riconosciuta, la quale sia dotata di efficace potere per garantire a tutti i popoli sicurezza, osservanza della giustizia e rispetto dei diritti” (GS n. 82).

Frattanto si deve lavorare - per far cessare la corsa agli armamenti
- per condurre a termine trattati di pace
- per mutare i cuori.

Ecco il contesto dell'appello al cambiamento del cuore. La Costituzione spiega che i cittadini non devono affidarsi esclusivamente agli sforzi del governo, senza preoccuparsi dei loro propri sentimenti, perché i governi dipendono dai sentimenti delle moltitudini. Di qui “l'estrema, urgente necessità di una rinnovata educazione degli animi e di un nuovo orientamento nell'opinione pubblica”.

L'articolo 82 indica gli atteggiamenti che devono essere cambiati: sentimenti di ostilità, di disprezzo e di diffidenza, odi razziali e ostinate ideologie che dividono gli uomini, ponendo gli uni contro gli altri. Segue la prima parte dell'appello:

“Coloro che si dedicano all'attività educatrice, specie della gioventù, e coloro che contribuiscono alla formazione della pubblica opinione, considerino loro dovere gravissimo, inculcare negli animi di tutti sentimenti nuovi, ispiratori di pace. E ciascuno di noi deve adoperarsi per mutare il suo cuore, mirando al mondo intero e a tutte quelle cose che gli uomini possono compiere insieme per condurre l'umanità verso un miglior destino” (GS n. 82).

Il processo di unificazione del mondo e la pace richiedono atteggiamenti nuovi, e questo implica una gravissima responsabilità per gli insegnanti, per i giornalisti e coloro che controllano i 'media', e per ciascuno di noi. Nel suo messaggio all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, Paolo VI citò il presidente John Kennedy: “L'umanità deve porre fine alla guerra, o la guerra porrà fine all'umanità”⁷. Il Concilio dice la stessa cosa con parole più solenni:

“Né ci inganni una falsa speranza. Se non verranno in futuro conclusi stabili e onesti trattati di pace universale, rinunciando ad ogni odio ed inimicizia, l'umanità, che, pur avendo compiuto mirabili conquiste nel campo scientifico, si trova già in grave pericolo, sarà forse condotta funestamente a quel giorno, in cui non altra pace potrà sperimentare se non la pace terribile della morte” (GS n. 82).

Il nostro tempo è un tempo di grandi possibilità: possibilità di comunione, di progresso e di pace, e possibilità di distruzione. L'unica strada verso la pace è la strada dell'amore e della fraternità. Il decreto sull'Ecumenismo aveva già detto:

“Ecumenismo vero non c'è senza interiore conversione; poiché il desiderio dell'unità nasce e matura dal rinnovamento della mente (Ef. 4,24), dall'abnegazione di se stesso e dal pieno esercizio della carità” (UR n. 7).

“Questa conversione del cuore e questa santità di vita, insieme con le preghiere private e pubbliche per l'unità dei Cristiani, si devono ritenere come l'anima di tutto il movimento ecumenico...” (UR n. 8).

Se l'unità dei cristiani domanda una conversione del cuore, l'unità delle nazioni domanda una conversione ancora più profonda. E se la conversione del cuore e la preghiera alla

⁷ Ibid.

Spirito Santo è come l'anima del movimento ecumenico, la grazia dello Spirito Santo e il cuore nuovo sono egualmente come l'anima del lavoro per la pace. Perciò questa sezione si conclude con le parole seguenti che costituiscono la seconda parte dell'appello ardente:

“La Chiesa di Cristo, posta in mezzo alle angosce del tempo presente, non cessa tuttavia di nutrire la più ferma speranza. Agli uomini della nostra età essa intende suggerire continuamente sia che l'accolgano favorevolmente, o la respingano come importuna, il messaggio dell'Apostolo: 'Ecco ora il tempo favorevole' per trasformare i cuori, 'ecco ora i giorni della salvezza' (2 Cor 6,2)” (GS n. 82).

Il Vaticano II aveva un programma d'aggiornamento; ci ha dato un programma per rinnovare alcune strutture della Chiesa, come la struttura collegiale; la liturgia è stata rinnovata, e la vita religiosa... Ma tutti questi cambiamenti richiedono un cambiamento più profondo: il cambiamento del cuore. Il Concilio non può darci un cuore nuovo, ma almeno ha sottolineato e spiegato la necessità, l'urgenza del cuore nuovo. Ai nostri giorni, la promessa di Dio del cuore nuovo è diventata una necessità urgente. L'accettazione degli altri, il rispetto per l'altro, l'amore fraterno, in una parola: il cuore nuovo, è ora ancor più chiaramente, una questione di vita o di morte.

MIHÁLY SZENTMÁRTONI S.J.

SPIRITUALITÀ DEL SACRO CUORE E AFFETTIVITÀ

INTRODUZIONE

Scopo di questa relazione è indagare sul collegamento tra affettività e spiritualità del Sacro Cuore. Ma va subito precisato che qui non si tratta di una devozione tra le altre, bensì dello stesso fondamento della spiritualità cristiana, che è essenzialmente risposta all'amore di Dio incarnatosi in Gesù Cristo. Il nostro approccio dovrebbe perciò essere tanto ampio, quanto ampia è la risposta dell'uomo alla chiamata divina; la risposta affettiva, pur essenziale, è soltanto un aspetto di questa dinamica.

L'ipotesi dalla quale muoviamo è che il culto del Sacro Cuore faccia appello a dinamismi fondamentali dell'affettività e, offrendo la possibilità di entrare in un campo comune di esperienza, porti la persona verso una conoscenza profonda del mistero di Cristo. La nostra indagine si svolgerà in tre momenti: esamineremo prima di tutto la dinamica dell'affettività, poi cercheremo di precisare il ruolo dell'affettività nell'esperienza religiosa, infine tenteremo di delineare il retroterra affettivo del culto del Sacro Cuore.

I. LA DINAMICA DELL'AFFETTIVITÀ

L'identificazione, la descrizione e la classificazione delle emozioni è uno dei compiti più difficili della psicologia. Spesso è più facile rintracciare le caratteristiche essenziali

dell'affettività nei bambini e nei malati di mente che non negli adulti normali; i poeti e gli artisti, poi, sono spesso più abili nel farlo che non gli stessi psicologi. Diverse teorie cercano di spiegare la natura delle emozioni, ma non rientra nella finalità di questa relazione esaminarle. Ciononostante ritengo utile menzionarle brevemente, perché, in questo modo, ci si rende meglio conto della complessità della materia trattata.

Una delle teorie sulla natura delle emozioni che ha dominato per lungo tempo la psicologia è la teoria *fisiologico-cognitiva di James e Lange*. Essa ravvisa il fondamento delle emozioni nei movimenti interni fisiologici e neurali; ciò che di solito chiamiamo emozione è soltanto la nostra elaborazione di queste eccitazioni, un effetto marginale dell'evento affettivo.

La *psicoanalisi di Freud* colloca le radici dell'affettività nell'inconscio. Il significato dell'affettività viene ricercato nel passato individuale ed è riconducibile alla relazione triadica padre-madre-bambino.

La teoria *fenomenologica* studia l'affettività a livello conscio in un contesto relazionale. L'emozione è la trasformazione del mondo che avviene attraverso la coscienza.

La prima cosa che ci viene in mente al solo menzionare questi diversi approcci è che l'affettività tocca tutti gli strati della persona: fisiologia, inconscio, conscio, giudizio, relazioni interpersonali. La conclusione è ovvia: si tratta di un aspetto centrale della vita psichica.

Comune a queste teorie è l'assenza del riferimento al Sé, all'Io. Per risanare questa lacuna sorgono le teorie psicologiche propriamente dette, o dell'*interazione sociale*, che riconoscono il nucleo delle emozioni proprio nel senso dell'Io in relazione con gli altri. In questo contesto è tipica la defini-

zione di M. B. Arnold: "Il sentimento è la tendenza vissuta verso qualcosa che è valutato intuitivamente come buono, oppure la ripulsa di tutto ciò che è valutato intuitivamente come male."¹ Perciò le emozioni non sono semplicemente risposte a fattori fisiologici, culturali o strutturali, bensì processi interazionali intrapersonali e interpersonali. Questo approccio ci porta ad esaminare più da vicino il cuore, il nucleo dell'esperienza affettiva.²

1. L'esperienza affettiva

Il mondo delle emozioni, ossia l'affettività, è una "provincia autonoma" con alcune caratteristiche ben precise. Esso è simbolico e cioè indiretto, perché il significato dato all'oggetto non è sempre osservabile. Le barriere dello spazio e del tempo si confondono, dato che la persona desidera catturare in un istante e in un insieme ciò che può essere colto soltanto nei frammenti e nel corso del tempo.

D'altra parte, bisogna sottolineare con forza che l'affettività non si può separare dalla coscienza. In questo consisteva il riduzionismo di tutte le teorie sopraelencate. La coscienza affettiva ha una duplice struttura: una dimensione intrapersonale, fenomenologica, e una dimensione interpersonale, relazionale. Queste due dimensioni sono riunite nel flusso (stream) dell'esperienza affettiva, o coscienza affettiva. Ovviamente, essa può essere non riflessa ed è quanto avviene quando la persona vive la sua affettività solo all'interno di sé.

¹ ARNOLD M. B., *Feelings and Emotions*, Academic Press, New York 1970, p. 176.

² Seguiamo le analisi di DENZIN N. K., *On Understanding Emotion*, Jossey-Bass Publ., San Francisco 1984, pp. 71 ecc.

Il nucleo dell'esperienza affettiva è costituito dalle emozioni come vengono percepite e individuate dalla persona nella vita quotidiana (per es. rabbia, paura, gioia), mentre i sentimenti che accompagnano questa esperienza attuale, cioè la sfera dei pensieri e dei ricordi, costituiscono l'orizzonte dell'emozione. L'essenziale, il cuore dell'esperienza affettiva sta, allora, nel *sensu di sé*. Anzi, l'affettività è un appello a realizzare se stessi.³ Seguendo le analisi di Pradines, Ch. A. Bernard propone la seguente definizione dell'affettività: "L'affettività è la risonanza attiva nella coscienza del vivente della sua relazione esistenziale con l'ambiente e del suo proprio stato vitale."⁴

L'altro aspetto essenziale dell'esperienza affettiva è l'*intersoggettività*. L'intersoggettività emozionale significa la capacità di cogliere lo stato emozionale dell'altro, stato che costituisce una situazione oggettiva, osservabile. Attraverso l'intersoggettività, l'altro aiuta a rivelare la persona a se stessa come soggetto affettivo. Per i filosofi personalisti non l'io è la misura dell'altro, ma l'altro desta la coscienza dell'io. I livelli possono essere diversi: simpatia, empatia, immaginazione, introspezione, immedesimazione. Come conseguenza, l'intersoggettività emozionale produce la conoscenza affettiva dell'altro, la simpatia per l'altro, o addirittura una proiezione empatica nei sentimenti dell'altro. Tale conoscenza, da parte sua, trasforma, modella anche l'affettività del soggetto stesso. Holemans, da parte sua, identifica l'affettività con il cuore.⁵ L'affettività rivela, dunque, il nucleo della persona-

³ HOLEMANS J.-P., *L'affectivité, appel à la réalisation de soi*, in AA. VV., *L'épanouissement affectif de la femme*, Desclée de Brouwer, Bruges 1968, 23-33.

⁴ BERNARD CH. A., *Teologia affettiva*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1985, p. 22.

⁵ HOLEMANS J.-P., *L'affectivité, appel à la réalisation de soi*, in AA.

lità. Essa si ricollega necessariamente ad una conoscenza affettiva. Qui possiamo già intravedere una delle dinamiche del culto del Sacro Cuore che offre una tale situazione di intersoggettività affettiva e tramite questo dialogo rivela la persona a se stessa.

2. La conoscenza affettiva

La conoscenza affettiva è un processo intersoggettivo per il quale una persona entra nel campo dell'esperienza di un'altra, facendo propria in toto o in parte l'esperienza stessa dell'altro. L'interpretazione soggettiva dell'esperienza emotiva dell'altro dal proprio punto di vista è centrale per la conoscenza affettiva. Per poter entrare nel significato dell'esperienza emozionale dell'altro bisogna che si tratti di una *esperienza condivisibile*. Sono, allora, due gli elementi fondamentali per questa conoscenza: l'interpretazione soggettiva e l'esperienza condivisa. L'interpretazione significa una immediata identificazione con l'altro e con le sue azioni. L'esperienza affettiva condivisa crea invece un nuovo *campo comune di esperienza* che unisce insieme le due persone. Il culto del Sacro Cuore offre una condizione quasi ideale per tale esperienza.

Qual è la differenza tra la conoscenza affettiva e quella comune, razionale? La conoscenza affettiva non avviene primariamente nella percezione stessa delle emozioni; tale percezione infatti è preceduta dall'intenzionalità di osservare, di capire e di valutare le emozioni vissute dall'altro.⁶ In altre parole, la persona deve essere capace di sentire e capire l'affettività dell'altro. Segno di questo incontro è lo "choc di ri-

⁶ ARNOLD M. B., GASSON J. A., *The Human Person*, Ronald Press, New York 1954, p. 294.

conoscimento” (di identificazione) che riunisce i due Io. Mentre l’altro presenta la sua esperienza, racconta la sua storia, l’ascoltatore prova brividi nel corpo, tremore, e attraverso i cenni spontanei della testa, sorrisi, lacrime ecc. attesta che è avvenuto lo choc di riconoscimento, ovvero di essersi ritrovato nel campo comune dell’esperienza affettiva. Perciò i due modi, razionale e affettivo di conoscenza nella vita quotidiana si fondono in un unico processo, ma, in teoria, possiamo legittimamente parlare di due modi diversi. Il culto del Sacro Cuore è il mezzo più forte per provocare lo choc di riconoscimento e permette di partecipare all’esperienza di Gesù.

Già si può intravedere che non tutte le situazioni intersoggettive portano ad una conoscenza affettiva profonda o autentica. In questo senso, possiamo distinguere una semplice situazione di *sentimenti condivisi*, per esempio quando due madri stanno accanto al corpo morto dei loro rispettivi figli; tutte e due provano dolore, ma questo non costituisce ancora un campo comune di esperienza. Ci sono poi situazioni in cui si verificano *sentimenti concomitanti*, per esempio, quando sentiamo compassione per qualcuno; ciò può creare distanza piuttosto che unione (“il tuo dolore non è il mio dolore”). Nemmeno il *contagio emozionale* significa una conoscenza autentica, perché non è intenzionale, bensì subito, e non crea perciò partecipazione alla situazione dell’altro. Una dinamica simile appartiene anche all’*identificazione emozionale* che è un processo involontario, come quello che avviene nella relazione psicoterapeutica (transfert) o nell’identificazione con il leader del proprio gruppo; questa situazione non crea un campo comune di esperienza e, inoltre, diminuisce la libertà della persona. Possiamo menzionare ancora l’*emozionalità abortiva* che si verifica nelle situazioni in cui la persona confonde la propria emozione con quella dell’altro, interpretandola come se fosse quella dell’altro.

Queste diverse forme di intersoggettività si possono analizzare anche come fenomeni temporali, nel senso che sono radicate nei diversi momenti del passato, presente e futuro. I sentimenti comuni, per esempio, spesso si basano sulle esperienze passate; i sentimenti concomitanti emergono nel presente; l’identificazione emozionale è piuttosto radicata nel passato e nel presente e l’azione futura è possibile soltanto se la persona con cui ci si identifica spinge all’azione. L’emozione abortiva è sempre orientata verso il passato e si nutre dell’instabilità psichica. Le emozioni condivise e l’abbraccio emozionale comprendono tutti e tre gli aspetti della temporalità. Vedremo più avanti che tutte queste situazioni possono verificarsi anche nel culto del Sacro Cuore, presentandosi come limiti di questa devozione.

Per creare un campo comune di emozioni condivise, non è sufficiente osservare il comportamento dell’altro. Teoricamente noi possiamo guardare l’altro mentre soffre, ma ciò non porta necessariamente a partecipare ai suoi dolori. Per realizzare un’autentica conoscenza affettiva occorre che le due persone creino un campo comune di esperienze condivise, così che possano entrarvi a vicenda. Le condizioni perché ciò avvenga sono: l’interpretazione soggettiva dell’esperienza emotiva dell’altro, l’emozionalità condivisibile, l’accettazione della prospettiva dell’altro e la partecipazione all’emozionalità dell’altro. La conoscenza affettiva può realizzarsi soltanto nell’abbraccio emozionale (the spiritual kiss), in particolare in situazioni caratteristiche come le amicizie profonde, il matrimonio, l’amore, ecc. Nel culto del Sacro Cuore ritroviamo spesso tutte queste situazioni: amicizia, “matrimonio spirituale”, amore.

Concludendo questo primo approccio alla dinamica dell’affettività possiamo dire che l’affettività conduce ad una conoscenza di sé e dell’altro posta a un livello più profondo di quella raggiungibile dalla conoscenza intellettuale. Ciò

che è stato detto della conoscenza delle persone, si verifica anche per la conoscenza di Dio. Siamo quindi portati ad esaminare il ruolo dell'affettività nell'esperienza religiosa.

II. L'AFFETTIVITÀ NELL'ESPERIENZA RELIGIOSA

Qual è il ruolo dell'affettività nell'esperienza religiosa? La priorità dell'elemento affettivo nell'esperienza religiosa è stata invocata da molti autori, tra i quali W. James, R. Otto, F. Schleiermacher. Le ragioni si possono individuare nei seguenti punti: l'elemento affettivo è radicato in modo più profondo nell'esperienza religiosa che non nell'espressione linguistico-comportamentale; le emozioni risultano invariabili attraverso le culture, ciò che non si può sostenere in pari grado del pensiero e dell'azione. D'altra parte, non si può identificare la religiosità con l'affettività; tale identificazione implicherebbe che le emozioni e l'affettività fossero totalmente indipendenti dai concetti e dai pensieri.⁷

1. L'esperienza religiosa

L'esperienza religiosa è una *percezione intuitiva* dei segni di Dio.⁸ Per comprendere e giudicare psicologicamente l'esperienza religiosa in senso vero, dobbiamo interrogarci di nuovo sul significato dell'affettività. Si può dire che questo significato riveste tre dimensioni.

a) Il sentimento collega l'insieme dell'esistenza con l'universo considerato come *totalità*. Nella fede, così come nell'angoscia, l'universo totale e l'intera esistenza si presentano

⁷ PROUDFOOT W., *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1985, pp. 75-76.

⁸ VERGOTE A., *Psicologia religiosa*, Borla, Torino 1967, pp. 97 ecc.

come il dono di una felicità o come l'abisso del nulla. Il sentimento è un modo di dare senso all'universo e all'esistenza. La sua natura riveste un carattere assoluto. L'affettività dischiude all'uomo l'universo religioso.

b) In secondo luogo, l'esperienza affettiva è una *captazione diretta* sul mondo. Essa si presenta, agli occhi del ricercatore ingenuo, come un modo d'essere al mondo, un modo di abitarvi. In altre parole, l'affettività ci rivela le qualità del mondo. Nella gioia, il mondo si manifesta in armonia con i miei desideri. Nell'angoscia, fa apparire il nulla su cui poggia. E l'esperienza religiosa è una lettura della totalità come valore ultimo per l'esistenza intera.

c) L'esperienza è una *scossa*: essa mette in moto l'insieme dell'esistenza. La sua natura passionale costituisce al tempo stesso la carica energetica dell'uomo. È una tensione dell'essere, scosso nei suoi bisogni, pulsioni, desideri. I sentimenti sono energie diventate conscie.⁹

A partire da queste osservazioni sulla psicologia dell'affettività, possiamo dire che essa è il *luogo naturale dell'esperienza religiosa* nel senso stretto della parola. L'affettività religiosa porta l'uomo verso un infinito indifferenziato che può essere un infinito terrestre, vitalistico o addirittura demoniaco.¹⁰ Sarà ovvia la conclusione che il culto del Sacro Cuore tocca le profondità dell'esperienza religiosa.

2. Le radici affettive della religiosità

Per poter intendere meglio il ruolo dell'affettività nell'esperienza religiosa individuale, bisogna risalire molto indie-

⁹ DORAN R. M., *Jungian Psychology and Christian Spirituality*, in *Review for Religious* 38 (1979) p. 510.

¹⁰ VERGOTE A., *Psicologia religiosa*, pp. 98-99.

tro nella genesi del sentimento religioso e considerarne le origini. È necessario distinguere l'aspetto materno e l'aspetto paterno nello sviluppo della religiosità.

L'*aspetto materno* è costituito dalla fiducia di base che diventa una nostalgia dell'Assoluto. A tale aspetto si riferisce tutta la psicologia di C. G. Jung, e questo aspetto svolge un ruolo essenziale nell'esperienza mistica. Il pericolo sta nel ridurre la religiosità ad un vago sentimentalismo, in cui Dio non acquista un vero valore personale.

L'*aspetto paterno* rientra forse più tardi, nella fase edipica, ma a differenza di ciò che Freud ravvisava nel conflitto edipico, la presenza del padre è altamente liberante; il padre è il garante dell'individualità, strappa il bambino dalla simbiosi affettiva con la madre. Nel contesto religioso, il padre diventa il simbolo del Dio personale e mette in moto lo sviluppo cognitivo della religiosità. Il pericolo qui sta nella tentazione di trasformare la religiosità in un sistema di concetti, cioè in una filosofia di vita.

La *fiducia di base* si trasforma nel "sentimento della presenza sacra" che ogni uomo porta dentro di sé come un bisogno fondamentale. La semplicità dell'infanzia rimane anche nell'adulto, a patto però che la fiducia si trasformi in capacità di credere. Si tratta di un bisogno fondamentale ed essenziale che cerca una garanzia anche istituzionale. La religione è l'istituzione più antica e più costante nello svolgimento del servizio di custodire e di perpetuare ritualmente il sentimento di fiducia in forma di fede. La fiducia individuale si trasforma nella fede, mentre la sfiducia individuale si trasforma nella minaccia di un male comune.

Secondo Faber, nella simbiosi affettiva del bambino con la madre, nella sua esperienza di unità e di sicurezza radica il

fondamentale desiderio della totalità, dell'unità e della beatitudine.¹¹

Le notazioni affettive che anche nell'adulto compongono l'immagine materna, contengono valori dei quali, un tempo, il soggetto ha fatto esperienza e di cui la sua affettività profonda serba un ricordo nostalgico. I *valori materni* si integrano pertanto nell'esistenza come uno dei suoi vettori affettivi essenziali. Perciò ci si può aspettare di ritrovarli nell'immagine divina e, affinché l'uomo possa diventare religioso, deve sentirsi adeguatamente inserito nella totalità dell'essere. Un tale sentimento è abituale nell'uomo sin dai primi anni: egli lo vive mediante una fede percettiva, non esplicita, e nella gioia e nella fiducia sperimenta la pienezza. In questo senso è possibile parlare di una religiosità naturale del bambino.¹²

Nel ruolo della madre Milanesi ravvisa soprattutto come simbolo, il quale forma nell'ambito della personalità caratteristiche di fondo che predispongono al sacro, e non una fonte di nozioni o di condizionamenti religiosi. Aggiunge però, in accordo con Vergote, che quest'apertura alla felicità e all'amore sfocia nella religione soltanto attraverso una serie di trasformazioni profondissime operate nel bambino dal simbolo paterno.¹³

Ciò che risulta chiaro da questa riflessione è il fatto che l'affettività non è qualcosa di marginale nella religiosità, bensì l'elemento fondante a livello individuale. Non si può

¹¹ FABER H., *Religionspsychologie*, Gerd Mohn, Gütersloh 1973, p. 142.

¹² VERGOTE A., *Psicologia religiosa*, pp. 171-176.

¹³ MILANESI G., ALETTI M., *Psicologia della religione*, LDC, Torino-Leumann 1974, p. 108.

perciò immaginare una spiritualità matura, elevata, mistica, senza l'impegno della dimensione affettiva. Modello eminente di una spiritualità che coinvolge tutta la persona, è il culto del Sacro Cuore.

III. AFFETTIVITÀ E CULTO DEL SACRO CUORE

Dall'osservazione condotta fin qui della dinamica della conoscenza affettiva e del ruolo dell'affettività nell'esperienza spirituale, possiamo cogliere ora gli elementi utili per un'applicazione al culto del Sacro Cuore. Abbiamo sottolineato due elementi fondamentali: il fatto che la conoscenza affettiva è resa possibile dalla presenza di un campo comune di esperienza tra due persone e il fatto che la dimensione primariamente legata alla figura materna dell'esperienza religiosa porta in sé la nostalgia di un amore incondizionato. Ora domandiamoci quali sono i vettori della dimensione affettiva nella devozione al Sacro Cuore? Come primo tentativo di collegare l'affettività con il culto al Sacro Cuore in un contesto psico-spirituale, ci sembra utile esaminare brevemente due modelli di vita spirituale.

1. Spiritualità di sintesi

Harvanek distingue due diversi modelli nella vita spirituale: il modello della perfezione e il modello della crescita.¹⁴

a) Secondo *il modello della perfezione*, nella perfezione spirituale e personale esiste uno stato ideale al quale siamo

¹⁴ HARVANEK R.F., *The Reluctance to Admit Sin*, in *Studies in the Spirituality of Jesuits* 9 (1977), pp. 151-200.

tutti obbligati ad aspirare. Alcuni modelli della perfezione ci sono dati a priori. Il primo modello è *Dio* stesso; uno dei maggiori attributi di Dio è precisamente la sua perfezione. Il Vangelo ci urge di diventare perfetti come lo è il Padre, e nonostante la precisa indicazione del contesto che tale invito si riferisce all'amore verso gli altri, la frase ha rivestito nella Tradizione un significato generalizzato.

Il secondo modello della perfezione è *Cristo*. Durante i secoli la perfezione di Cristo, espressa nella sua divinità viene così fortemente sottolineata che si trascura la sua umanità. Si ammette che Gesù era vero uomo, ma il modello si concentra sulla sua divinità. Effetto di questo docetismo pratico è una sempre maggiore distanza tra Cristo e noi. La cristologia contemporanea cerca invece di ristabilire questo divario sottolineando l'umanità di Cristo: si parla della sua crescita, e dello sviluppo della sua autocoscienza.

Il modello della perfezione rimanda all'influenza della tradizione platonica sulla coscienza cristiana. Infatti la tradizione platonica divide il mondo in due ordini separati della realtà: un ordine ideale delle realtà assolute e senza limiti della bontà e delle virtù, e l'ordine delle immagini o dei riflessi che è caratterizzato da difetti e da limiti.

Nel modello della perfezione ciò che è perfetto è fuori della possibilità dell'individuo. Il risultato di questo modello è che noi ci sentiamo imperfetti e quindi non buoni. Il modello ci induce a vedere noi stessi sempre in contrasto con il bene e con il perfetto, cioè, a vedere l'aspetto negativo di noi stessi. In altre parole, questo modello suscita e accresce l'immagine negativa di sé; il risultato finale non può essere altro che lo scoraggiamento e un senso di incapacità. In breve, non si può creare un campo comune di esperienza con il modello (Dio, Cristo-Dio).

b) *Il modello di crescita* capovolge il punto di riferimento del modello della perfezione e contempla lo stato attuale, cioè

si domanda dove si trovi l'individuo, che cosa sia riuscito a realizzare fino a questo momento. Si misura il progresso in funzione del punto di partenza. Il presupposto è quindi che quando uno fa dei progressi, non ci si domanda quanto lontano sia ancora dal fine, ma quanto si sia avvicinato al fine. Questa prospettiva è ovviamente positiva e incoraggiante. Inoltre tale modello di crescita non punta sullo stadio finale, bensì sugli stadi intermedi, si domanda cioè quale sia il prossimo stadio da raggiungere. Per dare un esempio, non si modella la preghiera in funzione di quella dei santi, ma ci si domanda come migliorare la propria preghiera.

Bisogna aggiungere, però, che anche il modello della crescita include aspetti negativi. Prima di tutto la responsabilità ricade tutta sull'individuo e richiede la sua iniziativa che può rappresentare per lui una minaccia e portarlo a rifiutare la responsabilità. Un'altra serie di pericoli è dovuta alla presenza di tendenze conflittuali, le quali provengono sia dallo stato comune di peccato che dal peccato individuale, e alle condizioni della crescita individuale.

In conclusione si può dire che il modello di crescita probabilmente non è adatto agli inizi del cammino spirituale, dove è necessaria la conversione, cioè la presa di coscienza del proprio peccato, e i doni della grazia come nella prima settimana degli Esercizi. Superata questa prima fase, si può continuare con maggior coraggio nella crescita spirituale che va considerata un lavoro sistematico di collaborazione con la grazia.

Questi due modelli possono fornire una chiave di lettura per il culto del Sacro Cuore come spiritualità che rimanda all'affettività e allo stesso tempo la arricchisce. Ci sembra che il culto del Sacro Cuore fonda in una felice sintesi questi due modelli. Se partiamo dal modello di perfezione, il Sacro Cuore spinge verso una sempre maggiore partecipazione al

Mistero; se partiamo dal modello di crescita, il Sacro Cuore fa appello all'affettività, la purifica e coinvolge sempre più attivamente la persona nel campo dell'esperienza comune, attraverso il supporto immaginativo e simbolico; l'immaginare, infatti, secondo l'esperienza comune, convoglia l'energia affettiva.¹⁵ Il Sacro Cuore fa appello all'affettività, la arricchisce e la purifica. Doran aggiunge che i sentimenti trasformano la spiritualità in storia. Conoscere i sentimenti di qualcuno significa conoscerne la storia.¹⁶ Si giunge così ad una conoscenza approfondita di Cristo.

2. Il Sacro Cuore fa appello all'affettività

Per poter individuare il ruolo dell'affettività nel culto del Sacro Cuore, ci sembra utile partire dalle riflessioni teologiche di Rahner che scrive: "Se il 'Cuore di Gesù' significa il centro originario della realtà del Figlio di Dio, allora ci dev'essere un atto di culto fondamentale che si dirige a Dio attraverso questo centro mediatore. In tale atto il 'Cuore' non può e non dev'essere solo un puro nome e una parola che disegni, nella vita religiosa cosciente, la realtà del Dio ineffabile e senza nome. Il termine 'Cuore' invece indica un cuore davvero umano. Così noi l'intendiamo e ad esso si riferiscono i nostri atti. Il Cuore è veramente presente non solo in sé, ma anche 'per noi' nella sua finitezza, nell'evidenza descrivibile del suo amore che lo distingue, senza però separarlo, dall'amore di Dio... A tale cuore ci riferiamo in quanto oggetto e termine, o meglio in quanto centro mediatore, ossia

¹⁵ BERNARD CH. A., *La spiritualità del Cuore di Cristo*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1989, p. 20.

¹⁶ DORAN R. M., *Jungian Psychology and Christian Spirituality*, in *Review for Religious* 38 (1979), p. 510.

centro di mediazione, attraverso il quale deve passare ogni nostro atto che voglia davvero raggiungere Dio".¹⁷

Tradotto nel linguaggio di questo studio, possiamo affermare che *il Cuore di Gesù è il luogo dove si può creare un campo comune di esperienze affettive*. Per entrare nel mistero dell'amore di Dio non bastano i mezzi concettuali, è necessaria una conoscenza più profonda, più esistenziale, insomma, una conoscenza affettiva. Scrive Ch. A. Bernard: "Nel Cuore di Cristo, tutto ciò che abbiamo detto dell'affettività umana e dell'amore divino si ritrova in una singolare unità. Qui, ancor meno che altrove, non abbiamo punti di riferimento per una determinazione speculativa, bisogna semplicemente affermare il mistero: Cristo ci ha amati ed ha sofferto per noi, ha vissuto anticipatamente nella sua agonia la morte che doveva subire una volta per tutte; e ora è l'Agnello immolato, sempre vivo nell'atto di intercedere per noi. In lui, Dio stesso ha sofferto ed è morto.

"Ma se questo mistero del Cuore di Cristo sfugge per così dire all'intelligenza che vorrebbe stringerlo nelle proprie categorie, si apre però a colui che, mediante l'amore, è disposto a penetrare in esso. Allora diventa possibile una certa partecipazione... Comincia allora a dispiegarsi un nuovo campo dell'affettività, partecipe dell'infinità divina."¹⁸ La dinamica del culto al Sacro Cuore non si ferma però a questa contemplazione del punto d'arrivo, ma incontra la persona nella sua situazione particolare e, attraverso lo choc di riconoscimento, la mobilità, la spinge verso una sempre maggiore maturità spirituale; in tal modo ci si riallaccia alla dinamica del modello della crescita.

¹⁷ RAHNER K., *La devozione al Sacro Cuore*, Paoline, Catania 1977, pp. 43-44.

¹⁸ BERNARD CH. A., *Teologia affettiva*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1985, pp. 125-126.

3. Il Sacro Cuore risana l'affettività

La spiritualità del Sacro Cuore arricchisce l'esperienza religiosa, portandol la personalità nella sua profondità. Gesù diventa il soggetto dell'intersoggettività emozionale, rivela la persona a se stessa e ne riorganizza l'affettività. Risana l'Io diviso, dominato dalle emozioni negative e imprigionato nel proprio passato.

L'Io diviso affettivamente vive in un mondo che è dominato dalle emozioni negative, orientate verso il passato. Paura, rabbia, depressione, ansietà, disperazione, ostilità, vergogna, colpa... Perdipiù tutti questi sentimenti negativi sono accompagnati da sensi di autocommiserazione, di inferiorità e di ostilità verso gli altri.

Per poter risanare l'Io diviso, la persona deve "uscire da se stessa", trovare cioè un sistema di comunicazione e di significato che stia in metarelazione con il proprio sistema di comunicazione.

Ora, il Sacro Cuore si pone davanti alla persona come un interlocutore, offrendo cioè se stesso come significato, come *empatia divina*, in cui la persona si sente accettata, amata incondizionatamente, e questo può avviare alla guarigione dell'Io diviso. Nella persona di Cristo, Dio stesso si è messo nella nostra situazione umana, e così possiamo dire, che egli ci capisce dal di dentro; egli ha vissuto la vita anche dal nostro punto di vista. Vista sotto questa angolatura, l'Incarnazione è di fatto un "processo terapeutico" di Dio, originato nell'accettazione ontologica dell'uomo da parte di Dio.¹⁹

¹⁹ Cf. NATALE S. M., *Pastoral Counselling*, Paulist Press, New York 1977, p. 18.

Il culto del Sacro Cuore fa dunque appello a quelle radici affettive della religiosità di cui si è detto sopra, in particolare all'aspetto materno rappresentato dalla fiducia fondamentale. A proposito di questo aspetto materno del Sacro Cuore possiamo riportare un brano di un autore del Medioevo, consigliato da un libro contemporaneo sull'arte di morire come rimedio alle reazioni di disperazione per i peccati passati non confessati. Il moribondo deve contemplare il Cristo che muore sulla Croce: "La sua testa è inclinata per salvare te, la sua bocca aperta per baciare te, le sue braccia aperte per abbracciare te, il suo cuore aperto per amare te, il suo corpo disteso per donarsi a te." Il Cristo diventa così una presenza accogliente, forte, quasi materna, ristabilendo agli occhi del morente il suo stesso valore di persona.²⁰

A questo punto incontriamo di nuovo la dinamica della crescita spirituale, contrassegnata dalle seguenti tappe: l'*elevazione*: il dinamismo richiede infatti sempre un certo distacco dalla realtà immediata percepita dei sensi, per portare ad un'elevazione verso un mondo invisibile e spirituale; l'*approfondimento*: il movimento spirituale deve poi portare all'unità interiore, la quale si ottiene mediante un'adesione alla realtà spirituale contenuta nel Mistero della salvezza; infine la *partecipazione*: nella vita spirituale infatti non si tratta solo di contemplare, ma di partecipare all'effusione della vita che è la finalità del Mistero della Redenzione.²¹ A questo punto il ciclo ricomincia di nuovo e prolunga la dinamica del modello della perfezione verso un livello di conoscenza più approfondita che porterà di nuovo ad un coinvolgimento più

²⁰ Cf. BREGMAN L., *Dying: A Universal Human Experience?*, in *Journal of Religion and Health* 1 28 (1989), pp. 58-69.

²¹ Cf. BERNARD CH. A., *La spiritualità del Cuore di Cristo*, pp. 22-23.

attivo e così via; mediante l'alternarsi delle due dinamiche, la persona cammina verso la propria perfezione.

4. I limiti del culto del Sacro Cuore

Sarebbe troppo semplice affermare che tutte le forme del culto del Sacro Cuore possiedono unicamente aspetti positivi. Tra i pericoli possiamo segnalare il *sentimentalismo*: più che sulla sostanza della devozione, l'attenzione si fissa sulle condizioni storiche ed immaginative che le hanno dato origine. La nostra affettività infatti non è mai "pura", bensì carica di esperienze negative passate, di ricordi spiacevoli, di conflitti non risolti e tutto questo si proietta necessariamente anche nella relazione verso Dio. Si avranno, allora, le diverse forme di affettività unilaterale e non condivisa, come sentimenti concomitanti nel senso di semplice compassione, o di identificazione sentimentale, quando la persona si sente perseguitata o infelice; talvolta incontreremo una emozionalità abortiva, quando la persona proietta nella sua spiritualità rancori e delusioni passati.

Un altro limite, che possiamo considerare un pericolo, riguarda il *concetto di persona*. Quando si tratta dell'esperienza mistica, dobbiamo mettere al primo posto fra i fattori essenziali del misticismo la chiara convinzione che il Dio vivente costituisce l'interesse primario della coscienza mistica. Detto questo, possiamo tuttavia riconoscere che vi è la più ampia latitudine nella concezione che il mistico ha della divinità. Nel migliore dei casi, quando la sua concezione è simbolica, la sua esperienza, se genuina, trascende di gran lunga i simboli di cui si serve.

Dio può ben essere amato, ma non compreso. Anzi, l'idea del suo essere personale può rivelarsi uno svantaggio, ove assuma una forma crudamente antropomorfa che apre la via

all'intrusione di emozioni mascherate e di desideri nascosti.²² Nelle esperienze più elevate dei maggiori mistici invece, il carattere personale rischia di sembrare superato. Non sarebbe il caso allora di considerare se il culto del Sacro Cuore, proprio perché riguarda l'umanità storica di Cristo non impedisca questo trascendimento verso Dio stesso. Per quanto i mistici possano essere assolutisti da un lato o panteisti dall'altro, la comunione con Dio, vissuta nel rapporto al Cuore di Cristo, è sempre personale, nel senso che è comunione con una realtà vivente, oggetto d'amore, capace di risposta, che domanda e riceve una totale donazione di sé.²³

CONCLUSIONE

Alla fine del nostro "viaggio nell'affettività" in rapporto al culto del Sacro Cuore ci sembra di essere autorizzati a confermare la nostra ipotesi di partenza: il Sacro Cuore fa appello alle radici profonde dell'esperienza religiosa, offrendo risposta alla nostalgia di una fiducia fondamentale in una accettazione incondizionata; creando una situazione dove si può entrare in un'esperienza comune con la persona di Gesù, risana l'Io spezzato e lo porta verso una conoscenza sempre più coinvolgente del mistero di Dio e al tempo stesso all'ideale della santità cristiana. Il culto del Sacro Cuore non è "una tra" le forme della pietà cristiana, ne è il centro, il "cuore". Scrive Rahner: "Il Cuore del Signore, oltre che centro originario della sua esistenza umana, è l'unico centro di mediazione, senza il quale è impossibile accedere a Dio. Né lo

²² Cf. STEGGINK O., *Wie affektiv ist Mystik, wie mystisch ist Affektivität?*, in AA. VV., *Mystik. Band 1: Ihre Struktur und Dynamik. Band 2: Ihre Aktualität*, Patmos, Düsseldorf 1983, pp. 119-138.

²³ UNDERHILL E., *L'educazione dello spirito*, Bocca, Torino 1926, p. 20.

si può trascurare! Le parole umane si fanno qui inadeguate... Si può essere cristiani senza aver mai sentito una parola umana sul Cuore di Gesù. Ma non si può essere cristiani senza attraversare costantemente, nel movimento del nostro spirito suscitato dallo Spirito Santo, l'Umanità di Cristo e il suo centro unificatore che chiamiamo Cuore."²⁴ Se la spiritualità cristiana è, secondo la sua natura, cristocentrica, allora questo cristocentrismo è necessariamente centrato sul cuore, in entrambi i sensi: il Cuore di Cristo si può conoscere soltanto col cuore.

²⁴ RAHNER K., *La devozione al Sacro Cuore*, pp. 44-45.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *L'épanouissement affectif de la femme*, Desclée de Brouwer, Bruges 1968.
- AA. VV., *Mystik. Band 1: Ihre Struktur und Dynamik. Band 2: Ihre Aktualität*, Patmos, Düsseldorf 1983.
- ARNOLD M. B., *Feelings and Emotions*, Academic Press, New York 1970.
- ARNOLD M. B., *Human Emotion and Action*, in MISCHEL T., ED., *Human Action, Conceptual and Empirical Issues*, Academic Press, New York 1969, 0-0.
- ARNOLD M. B., GASSON J. A., *The Human Person*, Ronald Press, New York 1954.
- BERNARD CH. A., *La spiritualità del Cuore di Cristo*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1989.
- BERNARD CH. A., *Teologia affettiva*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1985.
- BREGMAN L., *Dying: A Universal Human Experience?*, in *Journal of Religion and Health* 28 (1989) 58-69.
- DENZIN N. K., *On Understanding Emotion*, Jossey-Bass Publ., San Francisco 1984.
- DORAN R. M., *Jungian Psychology and Christian Spirituality*, in *Review for Religious* 38 (1979) 497-510.
- FABER H., *Religionspsychologie*, Gerd Mohn, Gütersloh 1973.
- HARVANEK R.F., *The Reluctance to Admit Sin*, in *Studies in the Spirituality of Jesuits* 9 (1977) 151-200.
- HOLEMANS J.-P., *L'affectivité, appel à la réalisation de soi*, in AA. VV., *L'épanouissement affectif de la femme*, Desclée de Brouwer, Bruges 1968, 23-33.

- MILANESI G., ALETTI M., *Psicologia della religione*, LDC, Torino-Leumann 1974.
- MISCHEL T., ED., *Human Action, Conceptual and Empirical Issues*, Academic Press, New York 1969.
- NATALE S. M., *Pastoral Counselling*, Paulist Press, New York 1977.
- PROUDFOOT W., *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1985.
- RAHNER K., *La devozione al Sacro Cuore*, Paoline, Catania 1977.
- STEGGINK O., *Wie affektiv ist Mystik, wie mystisch ist Affektivität?*, in AA. VV., *Mystik. Band 1: Ihre Struktur und Dynamik. Band 2: Ihre Aktualität*, Patmos, Düsseldorf 1983, 119-138.
- SZENTMÁRTONI M., *Maturità affettiva. Aspetti psico-dinamici*, in *Orientamenti Pedagogici* 32 (1985) 120-128.
- UNDERHILL E., *L'educazione dello spirito*, Bocca, Torino 1926.
- VERGOTE A., *Psicologia religiosa*, Borla, Torino 1967.

CH. A. BERNARD S.J.

IL CUORE DI CRISTO E LA VITA MISTICA

Poiché le nozioni della spiritualità presentano spesso un largo margine di approssimazione, è sempre utile precisare il significato che si intende dare loro. Così, mentre ci accingiamo a chiarire in che modo un certo tipo di vita cristiana possa chiamarsi mistica del Cuore di Gesù, premettiamo un rapido confronto con altre espressioni quali culto, devozione o spiritualità del Sacro Cuore¹. Al culto riferiamo il rapporto liturgico del fedele con il mistero del Cuore di Cristo considerato oggetto prossimo dell'intenzione religiosa di preghiera e di adorazione; quando al culto si aggiungono gli atteggiamenti interiori e le varie pratiche che traducono nella vita di pietà il senso liturgico, parliamo di devozione; infine, se si considera l'aspetto più interiore della devozione in quanto si integra con il progetto spirituale di una persona, si giunge alla nozione di spiritualità del Cuore di Cristo.

Che cosa aggiunge allora l'espressione di mistica del Sacro Cuore? Non tanto un altro contenuto, quanto una modalità specifica della vita spirituale: quella cioè di giungere ad un'unione con Dio, che sia semplice, ma globalizzante e che comprenda l'attestazione intima di aver raggiunto la sostanza del mistero di fede, anche se il mistico continua a desiderarne il disvelamento definitivo, che soltanto la morte rende possibile. In tal senso, i fedeli che, mediante un riferimento

¹ Cfr. Ch. A. BERNARD, *La spiritualità del Cuore di Cristo*, ed. Paoline, 1989, pp. 7-25.

privilegiato al Cuore di Cristo, perseguono l'unione intima con Dio possono essere chiamati mistici del Sacro Cuore: a tale schiera appartengono chiaramente santa Gertrude, san Giovanni Eudes, santa Margherita Maria e san Claudio La Colombière.

Il nostro compito è dunque chiaro: rintracciare il percorso che ha portato i mistici al Cuore di Cristo. Certo, come si sa², la centralità del Cuore di Cristo per la vita mistica si è imposta solo progressivamente all'attenzione dei fedeli, e non dobbiamo pensare ad una assoluta necessità di usare la mediazione particolare del Cuore di Cristo per giungere all'unione mistica con Dio. Ci domandiamo soltanto: quali sono i dinamismi portanti che agiscono nella coscienza dei mistici che si sono riferiti di preferenza, o esclusivamente, al mistero del Cuore di Cristo per giungere all'unione divina?

Per rispondere a tali interrogativi, bisogna mettersi alla scuola della storia. Ciò significa per noi scoprire le orme più significative rimaste impresse nel cammino spirituale della Chiesa.

1. Il centro

Bisognava probabilmente aspettare che la figura di Cristo venisse percepita in modo abituale come in grado di riempire tutto l'orizzonte della fede per poter giungere a concentrare lo sguardo della fede sulla scena del Costato trafitto. Bisognava quindi aspettare la maturazione operata da quei dieci secoli di possesso spirituale che conducono al Medioevo.

² J. STIERLI, La devozione al Sacro Cuore di Gesù dalla fine dell'età patristica a santa Margherita Maria Alacoque, in ID. *Cor Salvatoris*, Morcelliana, 1956, pp. 71-120.

Ciò non significa che prima non fosse stato contemplato l'evento della Trasfissione, ma tale contemplazione si inseriva in altri contesti spirituali: in Origene, ad esempio, la tensione spirituale si appuntava in prima linea alla comprensione della Sacra Scrittura; in altri autori al mistero della Chiesa; nel paesaggio iconografico, sul Cristo pantocrator che chiama alla vita eterna. Con il Medioevo, invece, basta aderire alla Via, al Cristo unico Mediatore fra Dio e gli uomini, per comprendere che in questo centro si ricongiungono il principio e la fine di tutto il mistero.

Non è un caso quindi che proprio negli scritti dei due amici che segnano il secolo XI, san Bernardo e Guglielmo di Saint-Thierry, troviamo la menzione esplicita del Cuore di Cristo. Nel libro sulla *Contemplazione di Dio*, Guglielmo esclama:

Non voglio soltanto vedere o toccare, ma giungere alla santa ferita del suo Costato, porta dell'arca aperta nel Costato, perché non solo io metta il dito o l'intera mano, ma entri con tutto me stesso fino al Cuore di Gesù, al Santo dei Santi, all'arca dell'alleanza, all'urna d'oro, all'anima della nostra umanità che contiene in sé la manna della Divinità³.

Nello stesso contesto di contemplazione, san Bernardo commenta il versetto del *Cantico dei cantici* "mia colomba, nelle fenditure della pietra" (Ct 2, 14), in questo modo: "Attraverso le fenditure del corpo è aperto il segreto del Cuore, è aperto il grande mistero della bontà, sono aperte le profondità (*viscera*) della misericordia del nostro Dio, per cui verrà a visitarci dall'alto un sole che sorge (Lc 1,78)"⁴; e soggiun-

³ GUGLIELMO di Saint-Thierry, *De contemplando Deo*, PL, CLXXXIV, col. 368.

⁴ SAN BERNARDO, *In Cantico*, sermo LXI, n. 4.

ge: "che tutta la tua devozione si rivolga alle ferite del Cristo e che per mezzo della contemplazione tu faccia in esse la tua dimora"⁵.

Che non si tratti di una contemplazione esterna, ma di un contatto vivo con il Verbo incarnato, ce lo suggerisce il contesto della dottrina di san Bernardo. Per lui, infatti, il mistero dell'Incarnazione redentrice si trova al centro di tutto il Mistero; Dio si fa conoscere attraverso Gesù; Dio che è spirito si unisce alla carne:

Non più attraverso creature visibili gli apostoli hanno potuto comprendere ciò che in Dio è invisibile, ma guardando faccia a faccia Colui per mezzo del quale tutto è stato fatto. Erano carne; Dio è spirito; niente in comune fra l'uno e gli altri. Dio quindi si è velato per loro sotto l'ombra del corpo; sotto il velo di una carne vivente hanno visto il Verbo fatto carne, sole nella nube, luce in un vaso di creta, fiamma nella lanterna⁶.

Mediante la contemplazione, si verifica pienamente il detto del vangelo di Giovanni: "Chi vede me, vede il Padre" (Gv 14, 9).

Ma la visione di Dio attraverso il velo della carne diventa sorgente di vita, perché si articola alla presenza vivificante del Verbo. Sappiamo che questa sarà pienamente trasformante quando la gloria di Cristo apparirà; però anticipiamo questo secondo avvento in un avvento interiore, intermedio tra il primo realizzato nel mistero della Natività e l'ultimo che aspettiamo. Ecco il testo che fonda per il contemplativo la centralità assoluta della figura di Cristo:

L'avvento intermedio è segreto, solo gli eletti lo vedono in se stessi. Nel primo avvento egli venne nella carne e nella debolez-

za, in questo intermedio viene nello spirito e nella virtù, nell'ultimo verrà nella gloria e nella maestà. Per la virtù si giunge alla gloria perché "il Signore delle virtù è il Re della gloria" (Sal 23, 10) e altrove dice il medesimo profeta: "per vedere la tua virtù e la tua gloria" (Sal 62, 3). Questo avvento intermedio è quindi la via per la quale dal primo si giunge all'ultimo"⁷.

Il Cristo è via non soltanto nella realtà storica della salvezza, ma anche nella realtà interiore della sua inabitazione.

Tuttavia, per legittimare la prassi contemplativa che rivolge lo sguardo di fede al mistero particolare del Cuore, non basta considerare il mistero di Cristo nella sua generalità; bisogna giustificare la funzione della contemplazione dei singoli misteri di Cristo. Su questo punto Guglielmo di Saint-Thierry è più esplicito di san Bernardo:

Verranno proposte ai principianti, come altrettanti immagini da meditare, l'umanità del Salvatore, la sua Natività, la sua Passione, la sua Risurrezione. Il Signore infatti si presenta a noi quale Mediatore. Rivolgere a lui lo sguardo del proprio pensiero per considerare Dio sotto una forma umana, non è allontanarsi dalla verità. Perché, mentre per mezzo della fede, non si separa Dio dall'uomo, si giunge a percepire, a comprendere Dio nell'uomo. Poi la fede si trasforma in sentimenti d'affetto. Abbracciando allora con un dolce bacio di amore nell'intimo del cuore Gesù Cristo (perfetto uomo in cagione della natura umana assunta in persona dal Verbo, perfetto Dio in virtù della natura divina che assume quella umana) si giunge a conoscerla non più secondo la carne, anche se non si è capaci di pensarlo pienamente come Dio⁸.

⁵ *Ibid.*, n. 7.

⁶ *Sermo in Ascensione, Opera Omnia*, III, 3, 305 d.

⁷ *Sermo in Adventu*, 5; IV, 188.

⁸ GUGLIELMO di Saint-Thierry, *Ep. ad Fratres de Monte Dei* I, 14, 43; P.L. 184, 336 ab.

Il fatto che il contenuto della rappresentazione di Cristo sia limitato non toglie al credente la possibilità di aderire, per mezzo dell'atto di fede, alla totalità del Mistero e a Dio che ne è la sorgente.

Era, per così dire, inevitabile che fra i tanti misteri particolari compiuti in Cristo durante la sua vita terrena, lo sguardo credente si fissasse sul grande segno che chiude il vangelo della Passione in Giovanni: il Costato trafitto da cui escono sangue e acqua. Ne è testimone un testo, attribuito ora a san Bernardo ora a san Bonaventura, e il cui autore sconosciuto non fa altro che esprimere un atteggiamento spirituale comune:

Hanno perforato e trafitto non solo le mani e i piedi, ma anche il costato; e con la lancia crudele hanno perforato quanto era stato ferito dalla lancia dell'amore: "Tu mi hai ferito il cuore", dice lo Sposo nel cantico, "mia sorella, sposa, mi hai ferito il cuore"⁹.

Notiamo bene come la ferita visibile rimandi ad una ferita invisibile, quella dell'amore: "affinché", dice il testo ripreso poi in un inno liturgico, "per mezzo della ferita visibile, contempliamo la ferita invisibile dell'amore"¹⁰. E perché l'amore comporta sempre una ferita? È proprio dell'amore rendere vulnerabile colui che ama, perché deve aspettare la risposta da parte di colui che è amato. Questo vale per Dio stesso che per primo ci ha amati.

Lo stesso testo ci presenta inoltre una riflessione profonda; enunzia cioè un principio teologico che giustifica la conformazione del credente a Cristo contemplato:

⁹ *Vitis mystica*, P.L. CLXXXIV, col. 641-644.

¹⁰ *Ibid.*

Il suo cuore è con me, lo dico con audacia, se, e proprio perché Cristo è il mio capo"¹¹.

Tutti i misteri vissuti da Cristo, capo del suo corpo mistico, sono misteri per me, misteri alla cui partecipazione sono chiamato. E questo, naturalmente, vale anche per il mistero del Cuore di Cristo. Possiamo dunque concludere che il fatto di collocarsi immediatamente al centro del Mistero di salvezza implica per il cristiano una trasformazione radicale in Cristo. Tale trasformazione è effetto dell'unione del membro del Corpo mistico con il suo Capo mediante i sacramenti; e ne è anche la causa, perché l'unione si approfondisce sempre di per mezzo della contemplazione e dell'imitazione di Cristo¹².

In realtà la mistica del Cuore di Cristo si apre su una considerazione teologica fondamentale espressa da san Paolo: la perfetta conoscenza del mistero di Dio è conoscenza di Cristo "nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza" (Col 2,3). Ora, la pienezza della sapienza e della scienza deve abbracciare non solo l'essere divino, ma anche tutte le disposizioni della sua azione *ad extra*, e in particolare il dramma dell'uomo creato, caduto e redento.

Proprio in questa direzione si muove san Bonaventura, il quale si propone, nel suo *Itinerarium mentis in Deum*, di ripercorrere misticamente l'esperienza di san Francesco configurato a Cristo crocifisso: "*Transeamus cum Cristo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem*"¹³.

¹¹ *Ibid.*

¹² Cfr. Ambroise NUYEN VAN SI, *La Théologie de l'imitation du Christ d'après saint Bonaventure*, Roma, ed. Antonianum, 1991, in particolare pp. 131-148.

¹³ SAN BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 6.

Tutto l'*Itinerarium mentis in Deum* è finalizzato alla conoscenza concreta di Dio. Dio però, l'Unico, è Trinità delle Persone e si è manifestato nell'Incarnazione redentrice del Verbo. A colui dunque, il quale per mezzo della luce divina ha conosciuto Dio quale bontà trinitaria, rimane un'ultima tappa da percorrere, quella in cui si contempla "ciò di cui non è somiglianza alcuna nelle creature e che supera ogni penetrazione dell'intelletto umano"¹⁴: il mistero dell'unione in Cristo mediatore della Maestà divina e del nulla creaturale. Di fronte a tale mistero, non si può che ammirare.

Cresce questa ammirazione quando si contempla non solo l'unione di Dio con l'uomo, ma l'annientamento dell'uomo fino alla morte di Croce. Di ciò, l'evento particolare della trasfissione del Costato è testimone inconfutabile. Dice san Bonaventura:

I segreti della Sacra Scrittura, rinchiusi o nascosti, e i misteri dei divini segreti sono rivelati attraverso l'apertura del Costato di Cristo¹⁵.

Il grande Mistero non è altro che il Disegno di salvezza maturato nel silenzio del Cuore del Padre (cfr. Rm 16,25) e manifestato in Cristo. Questi dunque è l'unica via e porta, la scala e il veicolo, il nesso indissolubile fra Dio e l'uomo. In lui risplende tutto il Mistero.

2. La dinamica dell'amore

Seguendo il movimento dello sguardo credente rivolto verso il Costato trafitto, siamo stati condotti verso la perce-

¹⁴ *Ibid.*, VII, 1.

¹⁵ *ID.*, *Stimulus amoris*, Parigi I, c. XII, ed. Vivès, t. XII, p. 653 B.

zione di una interiorità fondamentale che gli autori medievali esprimo con le parole *intima*, *viscera*, seno, Cuore, termini che d'altronde si possono considerare sinonimi¹⁶.

Più importante per noi è considerare che il movimento di penetrazione verso il mistero nascosto nel Cuore incontra come ultima profondità l'amore divino. A tale riguardo il passo decisivo è quello della *Lettera agli Efesini* che ricongiunge i due aspetti già notati: la presenza vivificante di Cristo in noi e la rivelazione della pienezza del Padre in Cristo: "Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio" (Ef 3, 17-19). Non trascuriamo il fatto che l'amore di Cristo e la pienezza del Padre sono strettamente collegati; in questo collegamento, infatti, è radicato tutto il dinamismo della mistica del Cuore di Cristo.

In realtà non è possibile separare l'amore del Figlio dall'amore del Padre. Come "il Padre ha tanto amato il mondo da mandare a noi il suo unico Figlio" (Gv 3,16), così Gesù afferma: "Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici" (Gv 15,13) e prima aveva detto: "Per questo il Padre mi ama: perché io offro la mia vita" (Gv 10,17). Per Giovanni, quindi, c'è continuità fra l'amore del Padre e l'oblazione del Cristo per amore. Lo sguardo contemplativo che si fissa sulla scena della Trasfissione ripercorre a ritroso il cammino della manifestazione dell'amore: "*Deus caritas est*" (1 Gv 4,8).

¹⁶ Cfr. Ch. A. BERNARD, *La Spiritualità del Cuore di Cristo*, ed. Paoline, 1989, pp. 37-42.

Tale manifestazione ha preso la forma di un rapporto di alleanza; e l'incarnazione del Figlio appare come la Nuova Alleanza perfetta e definitiva. Perfetta perché non si può concepire un nesso fra la creatura e Dio più stretto di quello dell'assunzione di una natura umana concreta nella Persona del Figlio unico. E definitiva, perché non si può immaginare un solo istante in cui tale unione sia venuta meno; ciò vale quindi anche per l'istante della morte e della Trasfissione che ne manifesta la fecondità spirituale mediante il flusso di sangue e acqua.

Ne consegue che ogni nostro rapporto al Cuore di Cristo passa alla Persona del Figlio e quindi a quella del Padre. Non è possibile frammentare questa realtà ontologica, viva e dinamica. Separare i vari momenti vuol dire solo operare una distinzione astratta, non seguire il dinamismo della vita. Certo, non è quanto hanno cercato di fare i mistici, per i quali importava solo unificare la propria vita a partire da un centro dinamico; ed è proprio ciò che perseguivano attraverso la contemplazione del mistero del Cuore, centro della rivelazione dell'amore divino.

In tal modo si comprende un altro aspetto della mistica del Cuore di Cristo, per la quale l'amore di Dio è sempre un amore misericordioso. Se, dal punto di vista ontologico, l'amore in Dio è soltanto realtà positiva, lo sguardo contemplativo che nel Cuore ferito contempla la suprema manifestazione dell'amore di Dio, non sente il bisogno di distinguere due punti di vista: uno astratto, l'altro storico. Per noi, l'amore di Dio è sempre un amore misericordioso che si inserisce in una storia dell'umanità peccatrice e redenta.

Con cautela, ma decisamente, bisogna quindi seguire l'insegnamento dei mistici, il cui sguardo incontra la ferita del Cuore e la considera simbolo della ferita invisibile del cuore di Dio. Ferita la cui causa è certamente il peccato in quanto è rifiuto dell'amore divino. Ora, come abbiamo già notato, ogni

amore rende vulnerabile colui che ama. Ciò vale per Cristo ferito per i nostri peccati e poiché, secondo il significato simbolico, la ferita visibile rimanda a quella invisibile, si applica allo stesso Verbo di Dio e quindi al Padre e allo Spirito.

Per meglio intendere tale prospettiva, seguiamo un testo di papa Giovanni Paolo II, là dove commenta l'espressione: "Lo Spirito conquisterà il mondo del suo peccato" (Gv 16,8):

Il "convincere del peccato" non dovrà, dunque, significare anche il rivelare la sofferenza? Rivelare il dolore, inconcepibile ed inesprimibile, che, a causa del peccato, il Libro sacro nella sua visione antropomorfa sembra intravedere nelle "profondità di Dio" e, in un certo senso, nel cuore stesso dell'ineffabile Trinità? La Chiesa, ispirandosi alla Rivelazione, crede e professa che il peccato è offesa a Dio. Che cosa nell'imperscrutabile intimità del Padre, del Verbo e dello Spirito Santo corrisponde a questa "offesa", a questo rifiuto dello Spirito che è amore? La concezione di Dio, come essere necessariamente perfettissimo, esclude certamente da Dio ogni dolore, derivante da carenze o ferite; ma nelle "profondità di Dio" c'è un amore di Padre che, dinanzi al peccato dell'uomo, secondo il linguaggio biblico, reagisce fino al punto di dire: "Sono pentito di aver fatto l'uomo". "Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra... E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo... Il Signore disse: "Sono pentito di averli fatti" (Gn 6,5-7). Ma più spesso il Libro sacro ci parla del Padre, che prova compassione per l'uomo, quasi condividendo il suo dolore. In definitiva, questo imperscrutabile e indicibile "dolore" di padre genererà soprattutto la mirabile economia dell'amore redentivo in Gesù Cristo, affinché, per mezzo del mistero della pietà, nella storia dell'uomo l'amore possa rivelarsi più forte del peccato. Perché prevalga il "dono"¹⁷.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, n. 39. Vedasi anche Dominique GONNET, *La souffrance de Dieu*, in *Christus*, n. 139, luglio 1988, pp. 277-285.

Chi, in qualche modo, ha percepito le dimensioni divine e trinitarie della sofferenza del Cuore di Cristo - e tale percezione è frutto di una grazia particolare - non può far altro che compatire, e entrare a sua volta nel dramma della Passione.

Riportiamo adesso due testimonianze separate nel tempo, ma accomunate nello stesso amore di Cristo che ci presentano il chiaro desiderio mistico di partecipare alla Redenzione.

La prima, è quella più conosciuta di santa Margherita Maria:

Ecco quel cuore che ha tanto amato gli uomini, che nulla ha risparmiato, fino ad esaurirsi e consumarsi per attestare loro il suo amore. E in cambio non ricevo, dalla maggior parte degli uomini, se non ingratitudine, con le loro irriverenze e sacrilegi, e con le freddezze e il disprezzo che hanno per me in questo sacramento d'amore. Ma quello che mi addolora di più, è che mi trattano così anche cuori a me consacrati¹⁸.

La seconda, della beata Maria dell'Incarnazione, insiste non più sulla riparazione quale compenso dei peccati particolari, ma in modo più generico si inserisce nel dinamismo dell'amore trinitario per supplire alle molteplici carenze degli uomini:

Ecco più o meno come mi comporto, quando sono libera, parlando all'eterno Padre: è attraverso il cuore del mio Gesù, mia via, mia verità e mia vita, che mi avvicino a te, eterno Padre. Attraverso questo cuore divino, io ti adoro per tutti quelli che non ti adorano; ti amo, per tutti quelli che non ti amano; ti riconosco, per tutti i ciechi volontari che per disprezzo non ti riconoscono. Voglio attraverso questo cuore divino soddisfare al dovere di tutti i mortali... Li abbraccio per presentarteli attraverso

di lui, e attraverso di lui io ti chiedo la loro conversione... Oh, fai che vivano grazie a questo cuore divino¹⁹.

In un caso come nell'altro, tuttavia, viene presupposto il fatto che mediante l'unione di amore il cristiano partecipa alle sofferenze di Cristo ed anche all'opera di redenzione. Accettando infatti la sofferenza e la morte per i peccati, Cristo giustifica gli uomini e ristabilisce la risposta d'amore che Dio si aspettava, mettendo di nuovo l'uomo in grado di partecipare all'unione con Dio.

Abbiamo insistito in primo luogo sulla dinamica dell'amore misericordioso in quanto conduce alla partecipazione all'amore redentore e alla pratica della riparazione che ne è la conseguenza. Tale priorità mette in rilievo l'aspetto più caratteristico della mistica del Sacro Cuore che fa capo a santa Margherita Maria. La nostra esposizione rimarrebbe però incompleta se tralasciasse l'aspetto più personale del rapporto al Cuore di Gesù, quello vissuto ad esempio da san Claudio La Colombière o dai santi della Compagnia di cui in questo simposio ricordiamo la spiritualità. Tale aspetto era già particolarmente presente nella mistica medievale; esso si prolunga fino ai nostri giorni²⁰. Ne metteremo brevemente in evidenza la ricchezza inesauribile: nel Cuore di Cristo si apre la sorgente dell'amore infinitamente ricco o, per dirla con gli scolastici, dell'amore onnimodale.

San Bernardo di Chiaravalle esprime già molte delle ricchezze del Cuore di Cristo. Lo colpisce anzitutto la misericordia unita alla dolcezza. Accogliendone la testimonianza-

¹⁹ *Marie de l'Incarnation, Correspondance. Lettre n. CLIII.*

²⁰ Cfr. Edouard GLOTIN, *J'entends battre ton coeur*, DDB, 1984; in particolare le poesie di Marie-Pascale.

¹⁸ Testo alla voce *Réparation* in DSAM, XIII, 390.

za, notiamo come proprio l'esperienza della dolcezza di Dio sia strettamente legata a quella del perdono e della fiducia.

È perciò evidente che ha sbagliato colui che disse: "Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono" (Gn 4,13). Il fatto è che non era membro di Cristo e che i suoi meriti non lo concernevano. Così non poteva attribuirseli come propri, come può fare il membro della Chiesa, che può dire suoi i beni del Capo.

Io invece, quanto mi manca, me lo approprio con fiducia dal cuore del Signore, perché è pieno di misericordia, né mancano le vie attraverso le quali emana le grazie.

Hanno trapassato le sue mani e i suoi piedi, e squarciato il petto con la lancia; e attraverso queste ferite io posso "succhiare miele dalla rupe e olio dai ciottoli di roccia" (Dt 32,13), cioè gustare e sperimentare quanto è buono il Signore.

Egli nutriva pensieri di pace ed io non lo sapevo. Infatti chi conobbe il pensiero del Signore? O chi gli fu consigliere? (cfr. Rm 11,34). Ora il chiodo che è penetrato è diventato per me una chiave che apre, onde io possa gustare la dolcezza del Signore. Cosa vedo attraverso la ferita? Il chiodo ha una voce, la ferita grida che Dio è davvero presente in Cristo e riconcilia a sé il mondo. La spada ha trapassato la sua anima e il suo cuore si è fatto vicino, per cui sa ormai essere compassionevole di fronte alle mie debolezze.

Attraverso le ferite del corpo si manifesta l'arcana carità del suo cuore, si fa palese il grande mistero dell'amore, si mostrano le viscere di misericordia del nostro Dio, per cui ci visiterà un sole che sorge dall'alto.

E perché le viscere non dovrebbero rivelarsi attraverso le ferite? Infatti in qual altro modo se non attraverso le tue ferite sarebbe brillato più chiaramente che tu, o Signore, sei soave e mite e di infinita misericordia? Nessuno infatti dimostra maggior amore che quando dà la sua vita per chi è condannato a morte²¹.

Non è necessario qui moltiplicare i riferimenti alle esperienze vissute da tanti mistici nel Medioevo. Basterà, mi sembra, accennare ad un'altra dimensione: l'amore misericordioso che si china sul peccatore è lo stesso che ha posto l'universo nell'essere. In tale atto di creazione già si apriva il cuore di Dio; egli infatti non ha creato per necessità o per bisogno, ma per generosità e benevolenza.

La creazione quindi procede dallo stesso amore che senza mai stancarsi ha ricercato l'uomo fino alla morte di croce; come recita un inno al Sacro Cuore:

Quell'amore fu l'artefice fecondo
della terra, del mare e dei cieli²².

Contemplare il Cuore di Cristo invita dunque, come faceva con predilezione padre Teilhard de Chardin, a posare uno sguardo nuovo non solo sull'atto creatore, ma sul creato in cui viviamo. L'amore di Dio non si è accontentato di chiamare il mondo all'esistenza; continua a vegliare su di esso con la sua onnipotente Provvidenza.

Amore crocifisso, amore creatore, amore glorioso! Un solo amore raccoglie tutte le ricchezze dell'infinito amore divino. Concludiamo questa parte con un'ultima citazione di santa Margherita Maria:

Un giorno, quando il Santissimo Sacramento era esposto, dopo essermi sentita tutta raccogliere all'interno di me stessa con un raccoglimento straordinario di tutti i miei sensi e potenze, Gesù Cristo, il mio dolce maestro, mi si presentò tutto raggianti di gloria con le sue cinque piaghe brillanti come cinque soli, e da questa santa umanità uscivano fiamme da ogni parte, ma specialmente dal suo adorabile petto che assomigliava ad una fornace;

²¹ SAN BERNARDO, *Sermoni sul Cantico*, Sermo LXI, 3-5.

²² Inno *Auctor beate saeculi*.

ed avendolo aperto mi scopri il suo amatissimo ed amabilissimo Cuore, che era la sorgente viva di queste fiamme. Fu allora che mi svelò le meraviglie inspiegabili del suo puro amore²³.

3. Il rapporto personale

La terza caratteristica dell'unione al Cuore di Cristo è di introdurre il mistico nella coscienza di un rapporto globale con Dio. Certo, nella spiritualità cristiana non è mai venuto meno il senso della persona davanti a Dio. Ma, nella misura in cui la riflessione mistica si incentrava sul problema del modo di conoscere Dio, necessariamente distingueva nella coscienza la funzione di rapporto tra l'uomo e il mondo da quella di conoscenza di Dio; e quindi privilegiava un'antropologia basata sulle funzioni della coscienza, ossia sulle facoltà dell'anima. Al contrario, nella misura in cui, come abbiamo detto, la contemplazione del Cuore di Cristo ci mette davanti all'amore misericordioso, facendoci abbracciare con un solo sguardo la contrapposizione del peccatore e del Dio redentore, l'attenzione si sposta dalla conoscenza al rapporto interpersonale percepito globalmente.

Nella spiritualità occidentale, tale prospettiva si riallaccia all'esperienza e alla dottrina di sant'Agostino. Rileviamone un aspetto decisivo: soltanto attraverso la scoperta della propria interiorità sant'Agostino ha potuto, mediante la luce della fede, allontanarsi da tutte le realtà inconsistenti per rivolgersi a Dio, il misericordioso, il trascendente e il sempre prossimo.

Inspirandosi all'insegnamento agostiniano, il Medioevo accentua in modo decisivo la mediazione di Cristo. Per la spiri-

²³ *Vie et Oeuvres de la Bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, II, 381.

tualità medievale, la quale da questo punto di vista si prolunga in sant'Ignazio o in santa Teresa, ma anche in tutta la tradizione mistica del Sacro Cuore, l'impegno della coscienza spirituale si colloca deliberatamente nel contesto dell'unico rivelatore e redentore e nella partecipazione durante il tempo storico alla vita gloriosa del Cristo sempre presente.

Sotto quale influsso si impone questa svolta cristocentrica? Proponiamo una ipotesi: sempre quando la fede cristiana si propone al Popolo di Dio, e quindi ad una massiccia componente popolare, si fa sentire la necessità di esprimere la realtà spirituale attraverso la raffigurazione dei suoi momenti manifestativi, attraverso cioè la raffigurazione di Cristo, della Vergine Madre, dei martiri e dei santi. Aggiungiamo, per quanto riguarda il nostro problema, la raffigurazione della scena della Trasfissione e più tardi del Sacro Cuore. L'iconografia svolge dunque una funzione importante per la spiritualità cristocentrica.

Un chiaro esempio dell'importanza della raffigurazione concreta ci è dato dalla mistica del Medioevo. Secondo la loro mentalità popolare, i mistici non temevano di esprimere le loro esperienze interiori in un modo che a noi appare troppo realistico. Ciò vale in particolare per l'immediatezza con cui viene percepita l'intimità della presenza di Gesù.

Tale rappresentazione era aiutata da un'immagine molto popolare e altamente simbolica del rapporto spirituale col Cuore di Gesù che era, per il Medioevo, quella di san Giovanni appoggiato sul petto del Signore. Tale riferimento servirà a molti mistici (anche a santa Margherita Maria, "la diletta discepola del mio Cuore", 27 dic. 1673; prima grande visione) e non poteva che spingere a ricercare l'intimità col Cuore di Cristo.

Così, ad esempio, leggiamo di santa Lutgarda d'Aywières:

Quel giorno Lutgarda aveva appuntamento con il giovane che la corteggiava; ella lo attendeva seduta. Improvvisamente un altro si presenta, Cristo, nella forma umana che aveva assunto quando viveva tra gli uomini; scopre il suo petto, mostra sul Costato la ferita rosseggiante di sangue fresco. E le dice: "Non ricercare più le lusinghe di un amore vano. Guarda qui e d'ora in poi contempla quel che devi amare. Qui ti prometto di farti gustare delizie di estrema purezza"²⁴.

Quando la partecipazione affettiva raggiunge un grado molto elevato, può avvenire una trasformazione spirituale descritta come scambio dei cuori: conforme all'insegnamento di Ezechiele, il fedele acquista un "cuore nuovo" (Ez 18,31 e 36,26-27); ciò avviene in un'esperienza mistica che è descritta come una specie di operazione chirurgica. In realtà, se non vogliamo andare incontro a difficoltà insuperabili, è più semplice considerare tale scambio dei cuori secondo una modalità simbolica, il cui significato è precisamente l'acquisto di un "cuore nuovo" spirituale; una nuova volontà di conformarsi in tutto ai suggerimenti dello Spirito²⁵.

Con parole molto misurate, infatti, la beata Maria dell'Incarnazione ci racconta un evento mistico in cui lo scambio dei cuori appare più simbolico e per noi più accettabile:

Una volta sperimentai che il cuore mi era stato rapito ed era stato incastonato in un altro cuore e, sebbene fossero due cuori, si combinavano così bene da essere una sola cosa; e una voce interiore mi disse: "Ecco come avviene questa unione dei cuori". Non so se dormivo o se ero sveglia, ma tornando in me fui diversi giorni in uno stato d'unione con Nostro Signore; questo si

²⁴ Citato da Debongnie in *Le Coeur*, coll. Etudes carmélitaines, Parigi, DDB, p. 155.

²⁵ Cfr. art. *Coeurs (échange des)* in DSAM, II/1, coll. 1046-1051.

svolgeva nel mio cuore così profondamente che, umanamente parlando, senza un sostegno straordinario, sarei venuta meno ad ogni momento, perché quella voluttà divina profumava talmente la mia anima, che il mio corpo non avrebbe potuto sopportarla. Sebbene la Bontà divina si adattasse allo stato di convivenza col prossimo nel quale mi aveva messa, tuttavia vi erano certe occasioni di favori straordinari in cui avevo particolarmente bisogno del suo aiuto a questo riguardo²⁶.

È interessante notare come, ancora oggi, l'espressione poetica dell'incontro con il Cuore di Cristo ritrovi le parole degli antichi mistici. Nella ricca raccolta di testimonianze contemporanee presentate da P. Glotin, troviamo una espressione utilizzata già nel Medioevo: "J'entends battre ton coeur".

Questa continuità espressiva ci porta ad una considerazione di grande rilievo: la mistica del Cuore di Cristo implica, secondo una espressione di Combes a proposito di santa Teresa di Lisieux, che diventiamo "contemporanei del Crocifisso". È impossibile? No, se osserviamo che la presenza attuale del Cristo glorioso alla destra del Padre è quella dell'Agnello immolato. Misticamente, l'unione al Cristo risorto comporta la possibilità di partecipare al suo mistero storico e di rivivere spiritualmente quali membra del suo Corpo, l'unico mistero della salvezza.

Come risulta dalla considerazione della storia della spiritualità, la condizione ne è l'amore.

Senza dilungarci, possiamo notare come questo nuovo aspetto dell'amore quale dinamismo che passa verso l'altro

²⁶ MARIA DELL'INCARNAZIONE, *Autobiografia mistica*, ed. Paoline, 1987, n. XVI, p. 72 e nota p. 76.

sia in profonda corrispondenza con quello dell'amore misericordioso che si china verso l'altro. L'amore, come tale, è uscita da se stessi, ossia, per usare la parola nel suo senso originario, l'amore è "estatico".

Proprio così lo hanno inteso i teologi che, nella scia del pensiero di sant'Agostino, hanno riflettuto sulla funzione dell'amore. Non ci sorprenderà trovare tra questi Guglielmo di Saint-Thierry e san Bonaventura.

Il primo insiste sul fatto che, facendoci passare verso Cristo, l'amore ci trasforma conformandoci alla realtà in cui trova il suo riposo:

L'amore deve progredire fino alla somiglianza di questo amore che ha reso Dio simile all'uomo, nell'umiliazione della condizione umana, per portarlo alla somiglianza di Dio, glorificandolo mediante una partecipazione divina. Allora è dolce per l'uomo umiliarsi in compagnia della suprema Maestà per diventare povero con il Figlio di Dio e conformarsi alla sapienza divina, avendo in sé gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù nostro Signore²⁷.

San Bonaventura, dal canto suo, riflettendo sull'esperienza di san Francesco, è colpito da un particolare che gli sembra alquanto paradossale:

Nel superamento della contemplazione di san Francesco sul monte elevatissimo dove ho scritto ciò che ho meditato nel mio spirito, è apparso un serafino con sei ali, inchiodato su una croce²⁸.

Come narra il santo dottore nella biografia di san Francesco, lo stesso Poverello si meravigliava nel veder che il sera-

²⁷ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Lettera aurea*, n. 272. La stessa dottrina si ritrova in Riccardo di San Vittore.

²⁸ SAN BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 3.

fino prendesse la forma del Crocifisso: come può una creatura spirituale soffrire la passione? Risponde san Bonaventura:

Comprese infine, grazie a Dio che glielo rivelava, che quella visione era stata presentata ai suoi sguardi dalla divina provvidenza, affinché lui, l'amico del Cristo, fosse preavvisato che sarebbe stato trasformato nel Cristo crocifisso non attraverso il martirio del corpo, ma attraverso l'incendio (di amore) dello spirito²⁹.

Conclusione

Dall'amore all'amore! Così potremmo riassumere il cammino fin qui seguito per determinare il senso profondo della mistica del Cuore di Cristo: dall'amore del Padre aperto verso di noi dalla creazione fino all'effusione di sangue e acqua sulla Croce, al nostro amore, unica risposta, unica "redamatio", che non sia indegna di tanto amore.

Oppure, invece di parlare di cammino, potremmo considerare il punto focale del Costato trafitto e considerare in esso la manifestazione del mistero primordiale: il fuoco dell'amore divino per noi sempre misericordioso.

Da questo punto focale irradiano molteplici raggi: l'amore si offre come dimora, fonte di luce e di forza, dinamismo senza fine; preghiera implicita di una risposta mediante la compassione, la riparazione e l'apostolato.

Non finiremo mai di scrutare le insondabili ricchezze di Cristo.

²⁹ *Legenda sancti Francisci*, c. XIII, in *Opera Omnia*, t. VIII, p. 543.

SOMMARIO

Introduzione (Charles André BERNARD)

PRIMA PARTE : SAN CLAUDIO LA COLOMBIERE E IL CARISMA IGNAZIANO

Paolo MOLINARI, <i>Il messaggio di san Claudio la Colombière</i>	pag. 15
Dominic MARUCA, <i>Il direttore spirituale</i>	” 49
Monique LUIRARD, <i>Sacro Cuore e spiritualità ignaziana</i>	” 69
Manuel RUIZ JURADO, <i>S. Francesco Borgia e il Sacro Cuore</i>	” 81
Antòn WITWER, <i>San Pietro Canisio e il Sacro Cuore</i>	” 95
Dany DIDEBERG, <i>P. de Clorivière e la spiritualità del Cuore di Cristo</i>	” 109
Charles André BERNARD, <i>Il Cuore di Cristo e il carisma ignaziano</i>	” 135

SECONDA PARTE: LA SPIRITUALITÀ DEL SACRO CUORE

Ernest R. MARTINEZ, <i>Il mistero dell'amore in san Paolo</i>	” 157
Jesùs LUZARRAGA, <i>Gesù, sistole e diastole dell'amore nella letteratura giovannea</i>	” 171

Ch. A. Bernard

Albert VANHOYE, <i>Il Cuore di Cristo e lo Spirito Santo</i>	” 187
Jean GALOT, <i>Cuore di Cristo ed eucaristia</i>	” 201
Edouard GLOTIN, <i>Il Cuore di Gesù, polo kerigmatico della rivelazione</i>	” 219
Jacques SERVAIS, <i>«Ho sete», la testimonianza del discepolo dell'amore</i>	” 249
Benedetta PAPASOGLI, <i>Il cuore come fonte dell'agire nel Seicento francese</i>	” 271
Jan BOVENMARS, <i>Il cuore nuovo nella "gaudium et spes"</i>	” 285
Mihály SZENTMÁRTONI, <i>Spiritualità del Sacro Cuore e affettività</i>	” 301
Charles André BERNARD, <i>Il Sacro Cuore e la vita mistica</i>	” 325

Finito di stampare nel mese di giugno 1995
dalla Tipografia Abilgraf
Via Pietro Ottoboni, 11 - 00159 Roma