

Charles A. Bernard, S.J.

**IL MISTERO DEL CUORE DI CRISTO
E
LA SPIRITUALITÀ IGNAZIANA**

CENTRUM IGNATIANUM SPIRITUALITATIS

Roma, 1991

INDICE

Presentazione	7
Introduzione	9

Prima Parte

Precisazioni sulle due spiritualità

Capitolo I	
Culto e devozione	13
I. Il problema del culto	14
II. La devozione	15
III. La riparazione	19
Capitolo II	
La spiritualità del Cuore di Cristo	24
I. Il fondamento scritturistico	26
II. Le direttrici del movimento spirituale	30
Capitolo III	
Spiritualità Ignaziana	
Servizio per amore - interiorità	40
I. Servizio per amore	40
II. L'interiorità	46

Seconda Parte
Convergenze delle due spiritualità

Capitolo IV	
La Persona di Cristo	54
I. Cristo quale Nuova Alleanza	55
II. La figura ignaziana di Cristo	58
Capitolo V	
L'interiorizzazione del mistero di Cristo	66
I. L'interiorizzazione dell'alleanza nel cuore di Cristo	66
II. Il Cuore di Cristo e la Terza Settimana degli Esercizi	72
Capitolo VI	
Il Cuore di Cristo e la dinamica apostolica dell'amore	77
I. Cristo e il cuore dell'apostolo	78
II. Spiritualità apostolica ignaziana	82
Appendice	
Le Relazioni con i Cuori di Gesù e di Maria nelle Fondazioni del P. de Clorivière	88
<i>Chantal Reynier, F.C.M.</i>	

PRESENTAZIONE

Il 2 luglio 1988 abbiamo celebrato il terzo centenario dell'ultima apparizione del Sacro Cuore di Gesù a santa Margherita Maria. In quell'apparizione il Signore affidò alla Compagnia di Gesù in modo speciale il compito di promuovere e propagare la devozione al suo Sacratissimo Cuore. Quasi duecento anni più tardi la Compagnia, nella sua CG XXIII (1883), riconobbe ufficialmente questa missione affidatale dal Signore come un suo "soavissimo compito" (*munus suavissimum*).

In preparazione per questa ricorrenza del terzo centenario, il Centro Ignaziano di Spiritualità (CIS) organizzò un corso sul "Mistero del Cuore di Cristo e la Spiritualità Ignaziana" (26-28 aprile 1988). Lo scopo del corso era di promuovere l'autentica devozione al Cuore di Cristo per mezzo di una approfondita riflessione sullo stretto rapporto che esiste fra la spiritualità del Cuore di Cristo e la spiritualità ignaziana.

Il presente libro raccoglie il testo delle sei conferenze tenute in quel corso dal P. *Charles A. Bernard, S.J.*, Preside dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana. A questo testo abbiamo aggiunto, a guisa di appendice, l'articolo di *Mlle. Chantal Reynier*, religiosa delle Figlie del Cuore di Maria, sulle relazioni con i Cuori di Gesù e di Maria nelle fondazioni del P. Pierre de Clorivière, S.J. (1735-1820).

Al P. Bernard e a Mlle. Reynier la nostra più viva riconoscenza.

"CIS"

INTRODUZIONE

Per introdurre le nostre riflessioni sul rapporto fra il mistero del cuore di Cristo e la spiritualità ignaziana, muoveremo da un approccio storico: è un fatto che santa Margherita Maria ha presentato come volontà del Signore che la Compagnia accettasse la responsabilità di far conoscere l'utilità e il valore del mistero del Cuore di Cristo come pure che la Compagnia dal canto suo ha accettato questo soavissimo compito (*munus suavissimum*).

Incominciamo con il rileggere i due testi fondamentali in proposito; cercheremo poi di valutarne la convergenza di fondo.

Ecco il primo testo tratto da una lettera del 1688:

"Mi fu presentato, spiega costei, un luogo molto eminente, spazioso e mirabile nella sua bellezza, in mezzo al quale vi era un trono di fiamme in cui era l'amabile Cuore di Gesù con la sua ferita che lanciava raggi tanto ardenti e luminosi che tutto quel luogo ne era rischiarato e riscaldato. La Madonna stava da una parte e san Francesco di Sales dall'altra con il santo padre de la Colombière... Volgendosi verso il buon padre de la Colombière questa madre di bontà gli disse: Quanto a te, fedele servitore del mio divin Figlio, tu partecipi copiosamente a questo prezioso dono; se è dato alle figlie della Visitazione di conoscerlo e di distribuirlo agli altri, è riservato ai Padri della vostra Compagnia di farne vedere e conoscere l'utilità e il valore affinché se ne tragga profitto ricevendolo con il rispetto e la riconoscenza dov-

ti a sì grande beneficio. E quanto più gli faranno questo piacere, tanto più questo Cuore divino, sorgente di benedizioni e di grazie, le spanderà così abbondantemente sulle funzioni del loro ministero, che produrranno frutti al di là delle loro fatiche e delle loro aspettative e anche per la salvezza e la perfezione di ognuno di loro in particolare".

Leggiamo ora la risposta ufficiale della Compagnia data dalla XXIII Congregazione Generale: "Dichiariamo che la Compagnia di Gesù accetta e riceve con grande gioia e gratitudine il soavissimo compito di praticare, promuovere e propagare la devozione al suo divino Cuore".

Una tale accettazione non sarebbe stata possibile se la Compagnia non avesse riconosciuto una convergenza profonda fra la propria spiritualità e la devozione al Sacro Cuore; proprio questo problema intendiamo approfondire.

Parlando della spiritualità della Compagnia facciamo ricorso necessariamente al pensiero ignaziano. Notiamo però la prima difficoltà: negli scritti di sant'Ignazio, e in particolare negli *Esercizi*, non troviamo alcuna allusione diretta al mistero del Cuore di Cristo; eppure al tempo di sant'Ignazio, tale mistero era già oggetto di un culto (poco esteso, è vero) ed alimentava la vita spirituale di varie regioni, soprattutto nei paesi di lingua germanica (Renania ed Alsazia).

Che ci fosse però una certa affinità tra lo spirito ignaziano e il mistero del Cuore di Cristo, ne è testimone san Pietro Canisio, il quale, avendo fatto gli *Esercizi* dopo aver conosciuto sant'Ignazio, fece la consacrazione al Cuore di Cristo sotto l'in-

flusso della spiritualità certosina che aveva avuto occasione di avvicinare durante un soggiorno alla certosa di Colonia.

Parlando di affinità e di convergenza evitiamo di definire a priori il tipo di rapporti che si possono stabilire fra la spiritualità ignaziana e il mistero del Cuore di Cristo, ma siamo rimandati a un confronto globale fra due temi che riesce impossibile presentare con una oggettività che raccolga il consenso di tutti. Sono ben note tutte le discussioni attorno alla definizione dell'oggetto del culto al Sacro Cuore e le variazioni che si osservano nella storia della spiritualità nei confronti della devozione e della spiritualità del Cuore di Cristo. E anche se, quando si tratta della spiritualità ignaziana, il consenso è più facilmente raggiungibile, diventa una sfida presentarla sinteticamente in una sola conferenza.

Sono quindi costretto a proporvi le mie riflessioni sull'argomento; esse non avranno nessuna pretesa risolutiva del problema che oggi si pone: giungere ad una certa intelligenza spirituale dei rapporti storici e dottrinali che legano la spiritualità del Sacro Cuore alla vita della Compagnia. Parlando a titolo personale lascio a tutti la massima libertà di accogliere o meno le mie proposizioni.

Come in tutti i problemi di spiritualità, e particolarmente su questo argomento, una difficoltà previa e non trascurabile proviene dal linguaggio. Che cosa vuol dire, ad esempio: spiritualità? La parola ha lo stesso significato quando parliamo di spiritualità del Sacro Cuore o di spiritualità ignaziana?

Nei primi tre capitoli cercheremo quindi di meglio inquadrare il problema, accennando però ad accostamenti più o meno estesi fra il mistero del Cuore di Cristo e il pensiero ignaziano.

Negli ultimi tre capitoli, presenteremo invece ciò che ci sembra essere le convergenze fondamentali capaci di illuminare oggi il nostro cammino secondo le indicazioni costanti sia dei Sommi Pontefici, sia delle autorità supreme della Compagnia. E questa ricerca dovrebbe aiutarci a rispondere anche al nostro desiderio profondo di unificare maggiormente la nostra vita spirituale plasmata dalla tradizione ignaziana e desiderosa di ricorrere alle inscrutabili ricchezze contenute nel Cuore di Cristo.

Prima Parte

PRECISAZIONI SULLE DUE SPIRITUALITÀ

Capitolo I

CULTO E DEVOZIONE

A chi vuole studiare, sotto qualsiasi profilo, il mistero del Cuore di Cristo, si impone una prima chiarificazione terminologica. Nella Chiesa, infatti, si parla indiscriminatamente di culto o di devozione al Sacro Cuore, oppure di spiritualità del Cuore di Cristo. Sant'Ignazio non ha conosciuto né tali espressioni né per le prime due la realtà da esse significata. Sebbene esistesse fin dalla fine del Quattrocento una messa del Sacro Cuore a Colmar in Alsazia, essa non era diffusa; per quanto riguarda poi la devozione al Sacro Cuore quale la conosciamo attraverso la missione di santa Margherita Maria, sarebbe anacronistico volerla rintracciare nel pensiero di sant'Ignazio.

Rimane però che tutto quanto riguarda il mistero del Cuore di Cristo è presente fin dalle origini del Cristianesimo, in particolare nel vangelo di Giovanni. Interroghiamo dunque tale mistero e ricerchiamo in quale misura e sotto quale forma ne possiamo trovare la traccia nella spiritualità ignaziana.

I. Il problema del culto

Pur tenendo conto delle osservazioni precedenti, precisiamo adesso la nozione di culto; essa ci introdurrà alla nostra problematica.

"Culto del Sacro Cuore" è l'espressione usata abitualmente dalla Chiesa per indicare sotto quale angolatura vada considerato il rapporto del fedele al Cuore di Cristo. Tale culto è entrato nella vita della Chiesa verso la fine del '400; in particolare mediante il culto liturgico che lo rende di ragione pubblica. Lo si può riacciare alla festa liturgica della santa Lancia, celebrata fin dal 1353, e poi alla festa delle Cinque Piaghe, dalla quale si stacca infine la festa del Sacro Cuore, celebrata dalle domenicane di Unterlinden a Colmar.

Il riferimento liturgico al Cuore di Gesù si esprime attraverso i testi dell'Ufficio e della messa proposti alla celebrazione del Popolo cristiano.

Che cosa si intende con l'espressione "culto liturgico"?

Il culto è l'espressione della virtù di religione mediante la quale l'uomo manifesta il riconoscimento a Dio della sua condizione di creatura: gli atti principali del culto sono quindi la preghiera, il sacrificio e la consacrazione.

Nella prospettiva classica in cui si considera il Cuore come tale e si ricerca nel suo significato simbolico la giustificazione del culto, ogni confronto con i documenti ignaziani sarebbe inutile e sterile.

Se invece abbandoniamo la via impervia della considerazione del cuore quale organo fisico e contempliamo la persona di Cristo che si offre in sacrificio sulla Croce e manifesta mediante il suo Cuore ferito la sorgente e il significato di tale sacrificio, dobbiamo soffermarci sull'accostamento costante operato dai mistici del mistero del Cuore di Cristo con il sacrificio eucaristico. Benché essi, in realtà, non abbiano fornito molte spiegazioni, fatto è che si sono rivolti con insistenza al mistero eucaristico. Così P. Croiset: "L'oggetto particolare di questa devozione è l'immenso amore del Figlio di Dio che lo ha portato a consegnarsi per noi alla morte e a donarsi a noi nel santissimo sacramento dell'altare". Da questo punto di vista, un accostamento col pensiero di sant'Ignazio appare del tutto giustificato.

Conosciamo infatti l'insistenza di sant'Ignazio sul sacramento dell'eucaristia (*Es.* n.18) e sulla breve dichiarazione a proposito del mistero della Cena: "Istituì il santissimo sacrificio della eucaristia, come massimo segno del suo amore" (n. 289, 3°). E tutta la III settimana è contemplazione della Passione di Cristo che l'eucaristia rende presente e riattualizza sacramentalmente.

II. La devozione

Mentre i rapporti fra culto del Sacro Cuore e pensiero ignaziano rimangono abbastanza superficiali, la considerazione della devozione quale è

sorta dagli avvenimenti di Paray-le-Monial si presenta, da questo punto di vista molto più ricca. Dobbiamo quindi precisare la nozione di devozione.

La nozione di devozione dice al tempo stesso meno e più di quella di culto.

- Dice di meno perché, mentre il culto significa l'aspetto liturgico ed ecclesiale, la devozione si riferisce di preferenza all'aspetto personale e alla religiosità popolare;
- dice di più, in quanto non riguarda soltanto la celebrazione liturgica ma l'atteggiamento interiore della persona e le diverse pratiche spirituali che costituiscono la devozione popolare.

1. Il senso personale della devozione

Nel senso latino originario, "devotio" si rifà a "votum" e significa la dedizione personale ad un'altra persona. In tal senso san Tommaso usa la parola "devotio" dicendo: "è la volontà di dedicarsi prontamente a ciò che riguarda il servizio di Dio" (II,II,82,1). Tale accezione religiosa appare complessa perché significa il rapporto interpersonale con Dio ma anche il suo servizio, il quale può essere servizio liturgico o servizio apostolico di Cristo.

Normalmente la dedizione al servizio di Dio si manifesta esteriormente sia per mezzo di pratiche culturali, sia per mezzo di azioni che derivano dall'impegno religioso. Sempre secondo san Tomma-

so, la "devozione" è la manifestazione principale della pietà.

Inversamente, il dono interiore è sorretto e nutrito dalla pratica esterna, la quale fissa l'attenzione spirituale, rinnova l'adesione del cuore e orienta l'azione.

Ogni devozione quindi comporta:

- Una finalità spirituale interpersonale che giustifica la pratica esterna; questa infatti appartiene all'ordine dei mezzi che suscitano, nutrono, accrescono l'unione a Dio mediante la fede, la speranza e la carità.

Noi giudichiamo il valore della devozione in genere e il suo valore per noi in rapporto alla finalità teologale.

- Una concretizzazione morale, culturale e immaginativa.

2. La concretizzazione della devozione

La devozione particolare privilegia un aspetto del mistero della fede: l'eucaristia ad esempio, o il Santo Volto, le Cinque Piaghe, il Cuore di Cristo, la Madonna ecc.

Tale sforzo di concretizzazione è normale: esso deriva dalla limitazione della nostra coscienza spirituale. Come la vita liturgica presenta al culto dei fedeli vari aspetti particolari dell'unico mistero della fede, così la devozione particolare, con maggior libertà privilegia un aspetto più adatto alla vita spirituale di una persona o di un gruppo di persone.

Tuttavia anche in questo caso, l'intenzione spirituale e l'adesione dell'atto di fede non si fermano all'oggetto particolare ma, mediante tale oggetto, si riferiscono alla totalità del mistero della fede al quale aderiscono nella Chiesa.

In corrispondenza con l'oggetto particolare della devozione, viene privilegiata una disposizione spirituale più o meno complessa: fiducia, povertà, abbandono, riparazione ecc...

È chiaro che tale disposizione dipende dalla situazione personale o dalle necessità di una persona o di un gruppo di persone i quali si inseriscono in una storia. Ora tale storia è necessariamente sottomessa ad evoluzioni più o meno profonde che toccano o l'ambiente sociale o le singole persone. Ne segue la necessità di non assolutizzare una determinata forma storica della devozione: tutto si svolge a livello dei mezzi spirituali.

Il carattere storico delle devozioni ne può certamente spiegare la nascita e il declino.

Se confrontiamo la spiritualità ignaziana con questa prima presentazione della devozione al Sacro Cuore, rileviamo subito la convergenza di fondo con la nozione personale della devozione: con tutto il medioevo infatti e con la mentalità del suo secolo, sant'Ignazio accentua l'importanza dei rapporti personali con Cristo, come fa la devozione parodiana.

Per altri aspetti della devozione parodiana, invece, le differenze sono notevoli:

- Per sant'Ignazio la considerazione di Cristo è orientata verso una decisione che mira al servizio concreto di Dio nella Chiesa, mentre santa Mar-

gherita Maria considera di preferenza l'unione affettiva con il Cuore di Cristo, simbolo dell'amore.

- L'ambiente in cui vive sant'Ignazio è caratterizzato dalla spaccatura del mondo cristiano, mentre santa Margherita Maria è più preoccupata della tiepidezza del popolo cristiano e delle anime consacrate in particolare.

III. La riparazione

L'aspetto forse più importante della devozione parodiana è quello della riparazione. Per santa Margherita Maria, il peccato era allo stesso tempo mancanza alla giustizia e mancanza all'amore.

Tale mancanza aveva spinto Dio a mandare il proprio Figlio perché per mezzo del sacrificio della Croce fosse attuata la Redenzione; ovvero considerando lo stato dell'umanità separata da Dio e votata alla morte quale stipendio del peccato, la Riparazione è il ristabilimento dell'alleanza già distrutta in una nuova in Cristo, capo di tutta l'umanità.

In quanto Corpo mistico di Cristo, la Chiesa è abilitata, e vi è obbligata in qualche modo, a continuare nel tempo della storia la Redenzione compiuta sulla Croce. Ogni forma di riparazione del fedele si rifà dunque al sacrificio della Croce al quale egli partecipa

- sia affettivamente, rendendosi presente spiritualmente al mistero del Getsemani in cui Cristo ha vissuto interiormente ed invisibilmente la Passione che stava per compiere,
- sia attivamente in quanto il fedele può continuare, nell'ambito della missione affidatagli dalla Chiesa, a rendere più attuali i frutti della Redenzione.

Storicamente, la riparazione parodiana si è concentrata su due aspetti: uno affettivo, quale partecipazione alle sofferenze di Cristo culminate nel Getsemani e sulla Croce, l'altro culturale, attraverso cioè il rapporto all'eucaristia.

Per santa Margherita Maria, riparare i peccati contro l'eucaristia significava riparare i peccati contro l'amore di Cristo manifestatosi nella Passione, nella morte e nel dono dell'eucaristia.

Nel suo caso è molto significativo che la mediazione venga assicurata dal mistero eucaristico. Certo, la tradizione di Paray considera l'eucaristia sotto il suo aspetto culturale e quale punto di agglutinamento del senso del peccato: la riparazione non vuole forse compensare soprattutto la mancanza contro il Sacramento d'amore! Ciò non toglie che il mistero eucaristico, da un punto di vista simbolico e dottrinale, sia strettamente legato alla spiritualità del Cuore di Gesù. Così, per santa Margherita Maria, ogni mancanza di rispetto e d'amore al Sacramento del Corpo e del Sangue del Signore significa una ferita al Cuore di Cristo. Secondo la forte espressione della *Lettera agli Ebrei*, i peccatori "per loro conto crocifiggono di nuovo il Figlio di Dio e lo espongono all'infamia" (Eb 6,6); si

comprende allora come coloro che sono mossi dall'amore di Cristo tendano a compensare con l'amore queste offese all'amore. Non bisogna cercare altrove il significato della compassione e della Riparazione.

Per quanto concerne la riparazione, è certo assai valida l'osservazione dell'enciclica "*Haurietis Aquas*" (HA):

"Le rivelazioni, di cui fu favorita santa Margherita Maria, non aggiunsero alcuna nuova verità alla dottrina cattolica". Nondimeno è vero che la Santa "col suo ardente zelo ottenne che questa forma di culto (...) rivestisse le caratteristiche dell'amore e della riparazione, che lo distinguono dalle altre forme della pietà cristiana" (HA n.60).

La grande rivelazione fatta dal Signore a santa Margherita Maria nel 1675 segna una data decisiva per il culto al Sacro Cuore ed è di singolare importanza per l'elemento della riparazione. Un giorno, dell'ottava del Corpus Domini, Gesù mostrando il Cuore alla Santa disse:

"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 consacrati. Perciò ti domando che il venerdì dopo l'ottava del Sacratissimo Sacramento, sia dedicato a una festa particolare per onorare il mio Cuore, ricevendo in quel

giorno la comunione e offrendo una ammenda onorevole per riparare gli oltraggi ricevuti nel tempo in cui fui esposto sugli altari. E ti prometto che il mio Cuore si dilaterà per effondere con abbondanza i tesori del suo divino amore sopra quelli che gli renderanno questo onore, e procureranno che gli sia reso".

In una rivelazione dell'anno precedente, nel 1674, si fa riferimento alla comunione dei primi venerdì del mese e a quella che in seguito verrà chiamata "l'ora santa".

Si pone così e fortemente, l'accento sulla riparazione, vengono indicate alcune devozioni verso l'eucaristia, e si richiede una festa liturgica con un carattere evidente di riparazione.

Di fronte a tale senso della riparazione, che cosa troviamo nella spiritualità ignaziana che possa corrispondervi?

Dal punto di vista della compassione affettiva esprimendosi attraverso il sacramento eucaristico, nulla che si possa applicare direttamente.

Dal punto di vista però della riparazione personale dei propri peccati, sant'Ignazio è molto esplicito negli Esercizi:

n.53: notiamo la forte spinta dinamica verso la riparazione non solo dei propri peccati, ma anche del peccato nel mondo.

Se non troviamo la nozione di compenso per i peccati, facendo cioè corrispondere a un peccato particolare un atto di virtù corrispondente, non è impossibile considerare l'atto di offerta, ossia di consacrazione, un atto di riparazione globale:

Così il Beato La Colombière: "Egli ama e non è amato... In riparazione di tanti oltraggi e di così crudeli ingratitudini... ti offro il mio cuore... mi dono tutto quanto a te".

Inoltre, come vedremo più diffusamente nel prossimo capitolo, bisogna considerare l'attività apostolica una forma di riparazione che ne scopre maggiormente il lato positivo di instaurazione del Regno di Dio.

Capitolo II

LA SPIRITUALITÀ DEL CUORE DI CRISTO

Parlando della devozione al Sacro Cuore ci siamo soffermati di preferenza sulla sua forma parodiana e abbiamo messo in luce alcune convergenze fra vari suoi aspetti particolari e la dottrina ignaziana.

Possiamo però considerare più in generale la nozione di devozione e determinare con maggiore precisione la sua funzione nella vita spirituale; così ci avvicineremo alla nozione di spiritualità del Sacro Cuore e saremo in grado di fare accostamenti più profondi e decisivi con la spiritualità ignaziana di cui presenteremo i tratti principali nel prossimo capitolo.

Non possiamo e non dobbiamo lasciarci rinchiodare nella prospettiva della devozione popolare: valida al proprio livello, essa è soltanto una forma della devozione prevalentemente incentrata sulle pratiche e sul supporto sensibile-immaginario, il quale, notiamo bene questo aspetto, appartiene al tipo della raffigurazione convenzionale: un Cuore circondato dalla corona di spine e dal quale si sprigionano fiamme con una croce che domina il tutto.

Come possiamo invece osservare nell'esperienza spirituale, la devozione profonda si orienta verso un'organizzazione della vita spirituale a partire da un centro. Il raggiungimento di tale centro pre-

suppone quasi sempre un lungo cammino spirituale agevolato dalla presentazione giusta del mistero di fede: si pensi alla devozione alla Madonna, o alla Trinità. La ricerca di un centro è sempre importante per unificare e sintetizzare la vita spirituale. A partire da tale centro si cristallizzano tutti gli altri aspetti della vita concreta.

Anche se di solito, il centro appartiene al campo dogmatico, esso può ugualmente riguardare un atteggiamento spirituale quale la fiducia o l'abbandono o l'interiorizzazione, tutti aspetti questi che ritroviamo nella devozione al Sacro Cuore e che sono tramandati anche dalla devozione popolare.

La devozione profonda non è quindi "una somma di pratiche minuziose, una giustapposizione di slanci sporadici, bensì uno sforzo di sintesi di tutta la vita spirituale attorno ad un concetto centrale, abbastanza fecondo per arricchirla e completarla, e abbastanza concreto per non lasciarla svanire in sogni inconsistenti" (Ch. FLACHAIRE).

Avendo sempre un fondamento dottrinale, la devozione appare più o meno ricca, più o meno suscettibile di rispondere alle necessità di un certo tipo di persone spirituali. Da questo punto di vista, la devozione al Cuore di Cristo è privilegiata sia per la sua ricchezza dottrinale che per la profondità degli atteggiamenti spirituali ai quali serve da supporto concreto.

Considerata nella sua funzione organizzatrice e sintetica, la devozione profonda passa verso il concetto di spiritualità.

I. Il fondamento scritturistico

Dal punto di vista storico, possiamo chiamare spiritualità del Cuore di Cristo, la corrente spirituale che, senza interruzione, ha preso come centro di prospettiva la scena del Costato trafitto, propria di san Giovanni (Gv 19,31-37; 20,24-29). Non si tratta di culto né di devozione se intendiamo queste parole nel senso stretto, ma di una scelta deliberata di dare alla contemplazione della scena giovannea un posto rilevante e talvolta centrale.

Agendo in tal modo, i mistici hanno risposto all'intenzione del grande contemplativo il quale, nel suo vangelo, ha voluto attirare l'attenzione sui grandi segni che svelano la portata del messaggio e dell'opera di Cristo. La parola "segno", "sèmeion" è usata proprio da san Giovanni e si applica in particolare al Costato trafitto. Contemplando il Crocifisso, Giovanni vi scopre il grande segno di Dio per chi alza il proprio sguardo verso di lui. Diciamo segno non nel senso di segno prodigioso, bensì di segno misterioso il cui significato si apre al cuore disposto.

Soffermiamoci adesso sul fatto che attraverso la contemplazione del Costato trafitto il movimento spirituale, nato dalla contemplazione giovannea, ne ha sviluppato l'intenzione, incentrandosi sulla rappresentazione del Cuore di Gesù. Prima ancora di studiare questo simbolo, dobbiamo notare subito che impiegando l'espressione "Cuore di Gesù", ci si colloca nell'immediato prolungamento del simbolo giovanneo.

Per rendersene conto, basta confrontare i due testi che san Giovanni stesso ha messo in stretta relazione: quello del Costato trafitto e la citazione scritturistica: "Fiumi d'acqua viva sgorgheranno dal suo seno" (Gv 7,38). In realtà non si tratta di una citazione letterale, ma di un pensiero che ritroviamo nei profeti (Ez 14,8; Ez 47,1) e che annunciava la nascita di una sorgente rigeneratrice¹.

Anche se il senso immediato di questo testo rimane impreciso e potrebbe applicarsi al seno del credente, è chiaro che l'acqua sgorgante dal Costato trafitto dalla lancia, può essere identificata con quella di cui era stato annunciato che doveva zampillare dal seno di Gesù. Ora, la parola *koilia* tradotta qui con 'seno' significa il ventre o anche la matrice (cfr. Lc 1,42; 11,27; Gv 3,4 ecc) e può prendere il significato di *kardia*,² il cuore, venendo ad indicare l'interno dell'uomo.

Oltre a ciò, se si considera il sangue che scorre da quello stesso seno, non è forse naturale pensare alla sorgente che ne è il cuore?

Un altro accostamento è stato fatto da numerosi mistici, che li ha condotti fino al Cuore di Gesù: *san Giovanni*, l'evangelista della Trasfissione, non

1 Sul significato della pericope Gv 7,37-39, cfr. Fr. Serafin DE AUSEJO, o.f.m., "Rios de agua viva correrán de su seno" in *La enciclica Haurietis aquas*, Madrid, 1958, pp. 35-53).

2 Cfr. J. HEER, *Der Durchbohrte*, Roma, Herder, 1966, pp. 63-64; sul senso biblico del cuore come interiorità spirituale, cfr: Hugo RAHNER, *Fondamenti della devozione al Sacro Cuore di Gesù*, in STIERLI, *Cor Salvatoris*, pp. 31-47; sull'equivalenza pratica fra *καρδιά*, *κοιλία*, *σπλάγχνα* = intimo, cf. *Fil. 1,8*.

è infatti il discepolo che Gesù amava e che *riposò sul suo petto*? È notevole che la spiritualità del Cuore di Gesù abbia incessantemente privilegiato la persona del discepolo che sentì battere il cuore di Gesù. Sarà sufficiente citare la testimonianza di santa Margherita Maria. La prima grande rivelazione ha luogo il giorno della festa di san Giovanni evangelista:

"(Il Signore)", scrive la Santa, "mi fece riposare molto a lungo sul suo petto divino dove mi rivelò le meraviglie del suo amore e i segreti inspiegabili del suo Sacro Cuore che mi aveva sempre tenuti nascosti, finché allora me lo aprì per la prima volta".

Il parallelismo con il racconto evangelico è notevole: il riposo sul petto del Signore ha dato a Giovanni il senso acuto della rivelazione di Dio: "Dio è amore" (Gv 4,8.16); lo stesso vale per Margherita Maria: riposando sul petto del Signore, ella scopre i segreti dell'amore. Ad accentuare ancor più questo parallelismo viene la parola che la santa si sente dire: "Ti dò (il nome) di discepola diletta del mio Cuore".

L'Anima Christi

Se è impossibile trovare un accenno diretto al Cuore di Cristo in sant'Ignazio, ci sono alcuni riferimenti alla scena giovannea che permettono un ampliamento della prospettiva strettamente ignaziana: il primo si trova nei "misteri" al n° 297: il suo

costato fu ferito con la lancia e venne fuori acqua e sangue.

Il secondo e più importante riguarda la preghiera *Anima Christi*. Essa è indicata ben 4 volte: due volte tra le preghiere che possono essere fatte in modo ritmato (nn. 253 e 258), e altre due volte nei colloqui (63 e 147).

Questi due colloqui hanno come oggetto il primo di chiedere la conoscenza interiore del peccato, del disordine delle mie attività e del mondo; il secondo di essere ammessi sotto la bandiera del Figlio nella povertà e nell'umiltà. In tale preghiera sant'Ignazio riassume tutto il significato della Passione redentrice di Cristo. Possiamo quindi ritrovare il senso profondo della devozione medievale alle Cinque Piaghe, dalla quale si è distaccata quella al Sacro Cuore. A determinare tale senso ci gioverà una breve analisi simbolica di questa preghiera.

In linea generale l'*Anima Christi* ricorda il senso acuto dell'umanità di Gesù quale strumento della nostra redenzione. Così lo sentiva il Medioevo e su questo punto sant'Ignazio ne è l'erede spirituale.

Sanguis Christi, inebria me: il testo allude certamente all'espressione "Calix inebrians" e il sangue di Cristo veniva considerato "il più nobile dei vini" (Beato Hermann Joseph).

Aqua lateris Christi, lava me: anche in questa invocazione si fa riferimento all'ordine sacramentale; qui il battesimo mentre la precedente si riferiva all'eucaristia. Chiedendo di meditare l'*Anima Christi*, sant'Ignazio ritrova l'ispirazione dei Padri incentrata sul mistero della Chiesa.

Intra tua vulnera, absconde me: con questa espressione invece sant'Ignazio rimanda alla tradizione medievale che contemplava nel Cuore di Cristo un luogo³ di riparo, di intimità e di relazione interpersonale.

II. Le direttrici del movimento spirituale

- *L'elevazione:* il dinamismo richiede sempre un certo distacco dalla realtà immediata, materiale, per portare ad un'elevazione verso un mondo invisibile e spirituale. Ciò spiega come non tutte le membra del corpo di Cristo possano essere vettori di una spiritualità e quindi di una devozione; bisogna che si tratti di vettori simbolici naturali quali il cuore, le piaghe (in quanto sono testimoni della Redenzione), il Santo Volto che manifesta l'interiorità di Cristo e porta quindi verso la realtà divina. Al cuore di Cristo viene quasi sempre abbinata l'elevazione della Croce anch'essa portatrice di un valore simbolico di pienezza cosmica.

Il movimento dell'elevazione è necessariamente presente nel contesto degli Esercizi: contesto di preghiera espresso nella preghiera preparatoria (n° 46); e in particolare durante la 3^a Settimana la quale richiede "di considerare come la Divinità si nasconde, come cioè, potendo distruggere i suoi nemici, non lo fa e come lasci soffrire tanto crudelmente la santissima umanità" (n° 196).

3 Cfr. S. Bernardo, *In Cant.*, Sermo 67, 3-5: "Nisi in vulneribus Christi", "Patet arcanum cordis per foramina corporis".

- *L'approfondimento:* il movimento spirituale porta all'unità interiore, la quale si ottiene mediante un'adesione alla realtà spirituale contenuta nel mistero della salvezza. È lo Spirito di Dio, interiore a tutte le cose, che ci unisce ad esso mediante una interiorizzazione.

Il Cuore di Cristo, ossia la scena del Costato trafitto, è eminentemente atto a suscitare e ad indurre questo movimento di interiorizzazione: il Cuore infatti è aperto; e il Signore ci ha invitato ad andare da lui: "Venite a me...sono mite ed umile di cuore" (Mt 11,28-29).

Nelle brevi indicazioni ignaziane sul modo di contemplare la 3^a Settimana, troviamo alcuni tratti che corrispondono bene alla nozione di approfondimento:

n° 195: "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".

Sant'Ignazio insiste dunque sulla libertà del sacrificio di Cristo: "Oblatus est quia ipse voluit";

n° 197: "Considerare come egli soffre tutto questo per i miei peccati e che cosa dovrei fare e patire per lui".

In queste parole troviamo una eco di quelle di san Paolo: "Egli mi ha amato e ha dato se stesso per me" (Col 2,20). Il riferimento all'amore personale di Cristo per noi è un invito ad una risposta personale dalla quale nessuno si può esimere.

Nel presentare il senso del sacrificio di Cristo, si può insistere sul fatto che esso è un sacrificio esistenziale. Vale a dire: mentre nell'Antico Testamento i sacrifici erano esterni, e poi sono diventati sacrifici interiori quale la preghiera o il pentimento, il sacrificio di Cristo è oblazione di tutta l'esistenza dal suo inizio fino al compimento sulla Croce.

Per intendere bene però il concetto di sacrificio interiore ed esistenziale, bisogna tener conto della nozione di peccato non tanto quale mancanza al comandamento della legge quanto come rottura dell'alleanza di amore con Dio. È chiaro che tale concezione è la vera prospettiva degli Esercizi e che il frutto della 3^a Settimana in particolare consiste nell'interiorizzazione del senso del peccato.

Vale allora l'osservazione profonda dell'enciclica *Dominum et vivificantem* la quale mette in rapporto il fatto che si tratta di un sacrificio d'amore con la presenza dello Spirito Santo nel momento stesso della morte sulla Croce.

"Lo Spirito Santo come amore e dono discende, in un certo senso, nel cuore stesso del sacrificio che viene offerto sulla Croce. Riferendoci alla tradizione biblica, possiamo dire: egli consuma questo sacrificio col fuoco dell'amore, che unisce il Figlio con il Padre nella comunione trinitaria. E poiché il sacrificio della Croce è un atto proprio di Cristo, anche in questo sacrificio 'egli riceve lo Spirito Santo'. Lo riceve in modo tale, che poi egli - ed egli solo con Dio Padre - può 'darlo' agli apostoli, alla Chiesa, all'umanità. Egli solo lo 'manda' dal Padre. Egli solo si presenta davanti agli apostoli riuniti nel Cenacolo,

'alita su di loro' e dice: 'Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi' (Gv 20,20), come aveva preannunciato Giovanni Battista: 'Egli vi battezzerà nello Spirito Santo e nel fuoco' (Mt 3,11). Con quelle parole di Gesù lo Spirito Santo è rivelato ed insieme è reso presente come amore che opera nel profondo del mistero pasquale, come fonte della potenza salvifica della Croce di Cristo, come dono della vita nuova ed eterna" (Dom. et viv. n. 41).

È chiaro che la spiritualità profonda che deriva dall'unione al Cuore di Gesù mette in particolare rilievo l'interiorità del mistero del peccato così come quello della Redenzione e della nostra riparazione ossia corredenzione.

Tutto il mistero di Cristo è mistero di amore vissuto nella pienezza dello Spirito e perfettamente interiorizzato nel suo Cuore. Quando effonderà su di noi l'acqua dello Spirito che sgorga dal suo Costato, egli ci renderà capaci di partecipare sia al significato profondo del suo mistero di Redenzione che al suo compiersi nel tempo della Chiesa.

- *La presenza:* la vita spirituale richiede la coscienza di una presenza viva di Dio a noi e di noi a Dio. In quanto è parte della persona stessa e attraverso l'apertura del costato è invito a penetrare nella realtà invisibile dell'Amore; il Cuore di Cristo costituisce un mezzo privilegiato di vivere la presenza divina mediante la contemplazione: "Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto" (Gv 19,37).

È chiaro che tale ricerca della presenza coincide con lo scopo generale della contemplazione di Cri-

sto durante gli Esercizi e in particolare con l'impegno della 3^a Settimana:

n° 196: "considerare come la Divinità si nasconde, come cioè, potendo distruggere i suoi nemici, non lo fa e come lasci soffrire tanto crudelmente la santissima umanità".

- *La partecipazione:* Non si tratta solo di considerare un mistero particolare, ma mediante tale contemplazione di partecipare alla realtà significata dal mistero: in tale senso la contemplazione è appropriazione personale del mistero di fede il quale si rifà sempre a una forma particolare di effusione di vita divina: attraverso la considerazione dell'umanità di Cristo, l'effusione di grazia è finalizzata ad operare effetti simili a quelli operati in Cristo.

Autore di tale partecipazione vitale è lo Spirito Santo in quanto egli ha disposto concretamente tutti i misteri di Cristo e vive continuamente nel cuore di colui che prega; in particolare è presente nella coscienza di colui che contempla durante gli Esercizi.

Storicamente la partecipazione al mistero del Cuore di Cristo ha preso la forma di una partecipazione affettiva. Vedremo inoltre che la partecipazione apostolica, forma ignaziana per eccellenza, ne costituisce il secondo aspetto altrettanto legittimo.

La partecipazione affettiva: la compassione

Dopo la partecipazione alla Redenzione nella lotta contro il peccato in noi e nel mondo, bisogna considerare l'aspetto più intimo e quindi più delicato della riparazione: la partecipazione affettiva, ossia la compassione.

Quale senso ha il voler consolare Cristo?

Notiamo subito come tale nozione presupponga una vita spirituale profonda: essa quindi non ha un vero contenuto per colui che non è profondamente unito a Cristo nell'ordine dell'affetto⁴. Per molti una tale nozione, pur valida a livello mistico, non ha senso concreto.

La compassione presuppone il senso della co-presenza alla sofferenza del Cuore di Cristo, in particolare nel Getsemani, e della nostra partecipazione affettiva. Tale contemporaneità è resa possibile dal fatto che Cristo, come abbiamo detto, ha anticipato le sofferenze recategli da tutti quanti sarebbero stati infedeli o tiepidi. Inoltre, l'umanità di Cristo, anche se adesso gioisce della beatitudine, rimane quest'umanità storica che porta le stimmate della Passione. È possibile quindi rimanere, come santa Teresa di Lisieux, "ai piedi della Croce".

"Una domenica, guardando una fotografia (sic) di Nostro Signore in Croce, fui colpita dal sangue che colava da una delle sue mani Divine, provai una grande pena al pensiero che quel sangue colasse a terra senza che nessuno si desse

⁴ Cfr. *Miserentissimus Redemptor*, n.24: "Da mihi amantem et sentit quod dico").

pena di raccogliarlo e risolsi di restare in spirito ai piedi della Croce per ricevere la Divina rugiada che ne colava e che - comprendevo - avrei poi dovuto spargere sulle anime. Il grido di Gesù in croce: 'Ho sete', risuonava continuamente nel mio cuore, e quelle parole mi accendevano dentro un fuoco incontenibile e vivissimo... Volevo dare da bere al mio Diletto e mi sentivo io divorata dalla sete delle anime... Non erano ancora le anime di sacerdoti ad attirarmi ma quelle dei grandi peccatori che bruciavo dal desiderio di sottrarre alle fiamme eterne" (MA A 45 v°).

Anche se, per sant'Ignazio negli Esercizi la compassione viene vissuta in modo attivo, essa non è assente dalla 3^a Settimana, in conformità con il principio generale di farci presenti al mistero di Cristo che stiamo contemplando (n° 114):

n° 195: "Con grande vigore, cominciare a sforzarmi di soffrire, di sentire tristezza, di piangere mettendo altrettanto impegno negli altri punti che seguono". Tale raccomandazione segue la considerazione del dolore volontario di Cristo.

Notiamo la menzione delle "lacrime", caratteristiche della vita spirituale di sant'Ignazio.

La partecipazione apostolica

Come passare dalla compassione alla partecipazione apostolica? Considerando che, come la compassione è partecipazione alla Redenzione, essendo orientata verso la riparazione del peccato in noi e nel mondo, così l'apostolato costituisce una par-

tecipazione attiva alla Redenzione nel tempo della Chiesa. Bisogna considerare quindi che l'opera redentrice di Cristo è contemporaneamente distruzione della potenza del peccato e instaurazione del Regno di Dio. Chi si impegna a distruggere la potenza del peccato dilata il Regno di Cristo e chi dilata il Regno di Cristo distrugge il mondo del peccato.

Più che le parole, bisogna considerare la sostanza delle cose. Diventa allora chiaro che l'apostolato costituisce una partecipazione alla Redenzione e si riferisce alla riparazione.

In quanto promuove direttamente il Regno di Dio, l'apostolato è infatti continuazione dell'attività redentrice di Cristo che diffonde il messaggio della salvezza e comunica la vita divina; anzi è una partecipazione alla volontà attuale di Cristo, alle disposizioni del suo Cuore, sempre vivo per intercedere a nostro favore, e alla sua attività vivificante nella Chiesa.

Dal canto suo, l'apostolo appare come lo strumento di Cristo; strumento vivo però, che deve non solo compiere la missione affidatagli da Cristo mediante la Chiesa ma anche aderire con tutto il suo cuore all'intenzione salvifica di Cristo. Aderendo per fede e per amore alla sua missione, egli si unisce alla volontà di Dio e al desiderio del Cuore di Cristo operante per mezzo dello Spirito.

Per rispondere più adeguatamente alla chiamata all'apostolato, ogni cristiano deve ricevere da

⁵ Cfr. VAN DEN BOSCH Vincent, *Le coeur apostolique de Jésus*, Anvers, 1928).

Cristo una comunicazione di conoscenza e di vita, conforme alle parole di Gesù: "Non vi chiamo più servi, ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre mio l'ho fatto conoscere a voi" (Gv 15,15). Poiché il proprio dell'attività dell'apostolato è di prolungare coscientemente l'azione salvifica di Cristo, essa implica una partecipazione sempre più profonda ai sentimenti che animavano e animano tuttora il Cuore del Salvatore. Si tratta infatti di diffondere la luce e l'amore ed è quindi impensabile che l'apostolo non risenta in se stesso il desiderio ardente del Cuore di Gesù. Se esiste un aspetto per il quale è necessaria la comunione ai sentimenti di Cristo, è proprio quello dello zelo apostolico (cfr. 2 Cor 5,14-15). Partendo da questa conformità con il desiderio profondo e sempre attuale del Cuore di Cristo, altri sentimenti spirituali potranno svilupparsi: l'amore del Padre e della santificazione del suo nome.

Notiamo inoltre che tale attività apostolica si dispiega nella vita della Chiesa. Sempre Paolo ha avuto coscienza della contemplazione dinamica del Cristo e della Chiesa, della Testa e del Corpo. È sua questa straordinaria affermazione: "Perciò sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa" (Col 1,24), in cui viene precisamente espressa una partecipazione alla vita redentrice di Cristo in funzione dell'apostolato. Il ministero apostolico implica dunque una conformazione interiore alla coscienza redentrice e la partecipazione al mistero della sua sofferenza. Per quanto

elevato possa apparire questo modo di intendere la missione, esso deve essere proposto a coloro che vogliono aiutare Cristo nell'opera della Redenzione; non si è veri apostoli senza tale conformità al Cuore di Cristo.

Si potrebbe addirittura dire che il vero esercizio dell'apostolato, che è lotta contro le potenze malvage, ci costringe in qualche modo ad abbracciare i sentimenti del Cristo Salvatore. Tale è l'impronta particolare che alla vita apostolica conferisce l'unione al Cuore di Cristo!

6 Cfr. MARIA DELL'INCARNAZIONE, *Autobiografia mistica*, nn. XXXVIII-XXXIX, pp. 137-142.

Capitolo III

SPIRITUALITÀ IGNAZIANA

Servizio per amore - interiorità

Muovendo dalla descrizione della spiritualità del Cuore di Cristo, abbiamo già notato alcuni accostamenti con la spiritualità ignaziana quale in particolare appare negli Esercizi. Bisogna ora esaminare il problema più in generale e ricercare se e quali sono le convergenze di fondo fra spiritualità del Cuore di Cristo e spiritualità ignaziana.

A tale scopo bisogna precisare i grandi tratti dello spirito ignaziano e successivamente operare una verifica. È chiaro, però, che non intendiamo dare un panorama completo della spiritualità ignaziana, bensì ridurlo a uno schema aderente al nostro scopo: diremo quindi con P. de Guibert che la spiritualità ignaziana si incentra sulla nozione di "servizio per amore" e aggiungeremo la nozione di interiorità.

Così avremo posto il fondamento di un confronto proficuo che occuperà la seconda parte delle nostre riflessioni.

1. Servizio per amore

È fuori dubbio che la spiritualità ignaziana rappresenta la prima spiritualità incentrata sulla nozione di apostolato e di servizio di Dio nella Chiesa

militante. In tal modo essa si distingue dalle spiritualità contemplative (che la contemplazione sia fondata sulla liturgia o sull'orazione mentale) oppure dalle spiritualità attive basate sull'esercizio della carità concreta; ed è anche diversa dalla spiritualità dei Predicatori in quanto, ad esempio per mezzo degli Esercizi, abbraccia ogni forma di "ayudar a las almas".

La migliore prova del primato del servizio apostolico su ogni altra preoccupazione ci è data dalla presenza delle formule "ad majorem Dei gloriam" oppure "ad majus Dei servitium" ricorrenti nelle *Costituzioni* (140 volte la seconda, 105 volte la prima e 28 volte: *servitium et laus*). La stessa frequenza si ritroverebbe nelle lettere. Per quanto poi riguarda gli *Esercizi* notiamo soltanto due testi di maggiore importanza:

n° 23: "L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio Nostro Signore...";

n° 97: "Quelli che si vorranno dedicare e distinguere in ogni servizio del loro re e signore universale".

Per amore

Più che insistere sulla nozione ovvia del servizio del Signore soffermiamoci ora sui vari aspetti dell'amore che ne costituisce la motivazione fondamentale.

- *L'amore personale a Cristo*

Abbiamo già incontrato il tema dell'amore personale a Cristo che comanda lo sviluppo degli *Esercizi* e abbiamo notato come tale insistenza permetta l'accostamento col mistero del Cuore di Cristo e con quello dell'eucaristia.

- *Il mistero dell'amore nell'esperienza ignaziana*

Oltre all'amore personale a Cristo, la spiritualità ignaziana si fonda su un senso mistico dell'amore quale fondamento di tutto il mistero divino. L'espressione più chiara ne è la *contemplatio ad amorem*; tale testo fondamentale per l'interpretazione degli *Esercizi* si fonda sull'esperienza personale di sant'Ignazio.

Non abbiamo una testimonianza diretta che la grande illuminazione del Cardoner fosse una visione incentrata sull'amore: sappiamo soltanto che era una visione globale, nella quale con "gli occhi dell'intelletto... intendeva e conosceva molte cose, tanto cose spirituali, quanto cose di fede e di teologia (letras)"; in questa luce tutte le cose gli sembravano nuove (*Aut.* 30; *FN I*, 405). In un'altra visione, egli vide come Dio aveva creato il mondo: una cosa bianca dalla quale uscivano dei raggi (*Aut.* 29; *FN I*, 402). Similmente ebbe una visione di Cristo presente nel santissimo Sacramento, ed era ancora sotto la forma di raggi bianchi (*Aut.* 29; *FN I*, 402).

Se consideriamo che le visioni ignaziane assumono di preferenza questa forma immaginativa assai povera della forma sferica bianca dalla quale escono diverse realtà (questo vale anche per la visione della Trinità), possiamo dire che il principio di unità di tutto va riposto nella realtà altissima, sorgente di tutto. E ciò vale anche per l'amore: "L'amore che mi spinge e mi fa scegliere la tale cosa, venga dall'alto, dall'amore di Dio, in modo che colui che sceglie senta per prima cosa in sé che l'amore, che più o meno ha verso la cosa che sceglie, è solo per il suo Creatore e Signore" (n° 184).

- *La contemplatio ad amorem*

Anche se, come abbiamo detto, non è facile determinare i rapporti fra l'esperienza ignaziana e il testo degli *Esercizi*, è chiaro che la *Contemplatio ad amorem* è la traduzione oggettiva dell'esperienza mistica di sant'Ignazio.

Lo schema di tale testo non è storico come vorrebbe Fessard, bensì ontologico e si rifà alla prospettiva classica la cui sorgente più importante è il pensiero di Dionigi Areopagita, ripreso poi dalla tradizione scolastica:

n° 234: *i doni di Dio*. Notiamo che sant'Ignazio, conforme alla sua esperienza, non fa separazione fra i doni della creazione e quelli della Redenzione.

Bisogna insistere inoltre sulla personalizzazione della presa di coscienza di questi doni: "Valu-

tando con molto affetto". Mentre la risposta scaturisce dalla contemplazione oggettiva di tali fatti: "considerare con molta ragionevolezza e senso di giustizia".

n° 235: *la partecipazione quale presenza di Dio nelle cose stesse*. Si tratta di una immanenza radicale di Dio.

Riportiamo qui un brano di una lettera di sant'Ignazio che ci situa nel cuore stesso della sua spiritualità più autentica:

"...dato lo scopo degli studi, gli studenti non possono fare lunghe meditazioni oltre gli esercizi prescritti per la loro vita spirituale: messa quotidiana, un'ora di preghiera e di esame, la confessione e la comunione ogni otto giorni. Ma possono esercitarsi a cercare la presenza di N.S. in tutte le cose, per esempio conversando con qualcuno, andando e venendo, vedendo, gustando, ascoltando, pensando, e in tutte le nostre azioni, poiché è vero che la sua divina Maestà si trova in tutte le cose per presenza, potenza ed essenza. Questa maniera di meditare, che consiste nel trovare Dio N.S. in tutte le cose, è più facile che elevarsi alle cose divine astratte, dovendo faticare per renderci presenti. Questo eccellente esercizio ci disporrà a grandi visite del Signore, anche in una breve orazione.

Inoltre ci si può esercitare pure nell'offrire a Dio N.S. gli studi e le fatiche che essi costano, ricordandoci che li accettiamo per suo amore, proponendo i nostri gusti, allo scopo di servire in qualcosa sua divina Maestà aiutando quelli per la cui vita egli morì. E su questi due esercizi pos-

siamo fare l'esame" (Epp. III, 506, 513; in Il messaggio del suo epistolario... I, 317-318).

n° 236: *La partecipazione all'agire di Dio* in tutte le cose: Tale prospettiva dinamica dà alla contemplazione ignaziana un aggancio immediato con la sua prospettiva attiva alla quale alludeva il primo avvertimento. "L'amore si deve dimostrare più nelle opere che nelle parole" (n° 230).

n° 237: *la comunicazione dell'essere*. Siamo di fronte all'espressione dell'esperienza ignaziana stessa, la quale si rifà allo schema dionisiano ripreso da san Tommaso: tutto il creato discende da Dio per poi ritornarvi. Notiamo i grandi simboli della luce e dell'acqua, i quali evocano l'amore e la vita spirituale.

Anche se la prospettiva della contemplazione è di tipo metafisico, sant'Ignazio insiste sul fatto che l'amore di Dio viene personalizzato.

n° 234: "Desidera darsi a me"

n° 235: "Mi rende tempio suo"

n° 236: "Come Dio lavora e opera per me"

n° 237: "La mia limitata potenza..."

È chiaro che quanto più l'amore viene considerato un rapporto interpersonale e quasi di intimità, tanto più l'accostamento con la spiritualità del Cuore di Cristo appare naturale, secondo la paro-

la di san Paolo: "Cristo mi ha amato e ha dato se stesso per me".

Per tutte queste ragioni, ci è lecito considerare la *Contemplatio ad amorem* un elemento chiave della spiritualità ignaziana e un punto di riferimento privilegiato con la spiritualità del Cuore di Cristo. Nessuno infatti dubita che il simbolo del cuore si riferisca all'amore sotto la sua triplice dimensione: amore divino, amore soprannaturale di carità e amore umano di Cristo. Ed anche sotto questa triplice forma, l'amore è presente negli *Esercizi*.

Aggiungiamo infine che se insistiamo sull'amore come motivo essenziale dell'azione di Dio e di quella dell'uomo, e se questo amore si fonda su una presenza di intimità reciproca, l'atteggiamento spirituale corrispondente sarà quello dell'offerta totale della persona a Dio. E poiché tutta la persona - le sue doti, le sue facoltà, la sua vocazione - è penetrata dall'amore creatore di Dio, la relazione personale a Dio si manifesta attraverso l'offerta che conclude ogni parte della *Contemplazione Ad amorem*.

II. L'interiorità

Attraverso la considerazione della *Contemplatio ad amorem* abbiamo già incontrato la nozione di interiorità: Dio è in qualche modo interiore al mondo, in quanto gli è presente con la sua essenza e il suo agire. Ed è questa una caratteristica del

pensiero ignaziano: considerare l'opposizione fra l'interiorità e l'esteriorità.

In molti campi, infatti, sant'Ignazio distingue questi due aspetti per lui sempre correlativi.

Le *Costituzioni*, ad esempio, sono qualcosa di esterno nei confronti "della legge interiore di amore e di carità che lo Spirito Santo è solito scrivere e scolpire nei cuori". Nell'ordine della vita apostolica, le virtù solide e le realtà spirituali si oppongono alla cultura e ai doni umani e naturali come l'interno e l'esterno (*Cost.* X, 2). Allo stesso modo, c'è una conoscenza esterna, un sapere, la quale non giunge necessariamente al livello spirituale. Ed è proprio tale conoscenza descritta da sant'Ignazio con la parola "sentire" che vorremmo ora studiare. È chiaro infatti che la spiritualità del Cuore di Cristo contiene una chiamata a un movimento di interiorizzazione spirituale tanto nell'ordine della conoscenza quanto in quello della vita.

Il "sentire" appartiene tanto al vocabolario degli *Esercizi spirituali* quanto a quello del *Diario spirituale* del fondatore della Compagnia di Gesù. Negli *Esercizi* esso si applica ad una persona che medita sotto la guida di un direttore il quale le propone pensieri e temi di riflessione, domandandole precisamente di "sentire" le realtà spirituali. Il contesto del *Diario spirituale*, invece, è indiscutibilmente mistico e si riferisce ad esperienze per lo più trinitarie.

Nell'un caso come nell'altro, due elementi congiunti sembrano rientrare nel "sentire" ignaziano. Da una parte, come nota p. Iparraguirre, si tratta di una percezione che accompagna un'esperienza

interiore; dall'altra, come preciseremo noi, una simile percezione possiede sempre un impatto vitale.

A dire il vero, questa seconda caratteristica del "sentire" è più generale della prima. Essa illumina ad esempio il senso di una raccomandazione fatta all'esercitante che sta meditando il mistero del peccato: "Rifiutare di pensare a motivi di felicità o di letizia, quali la gloria, la risurrezione, ecc. Infatti per sentire pena, dolore e lacrime per i nostri peccati ogni considerazione di gioia o di letizia è di ostacolo. Ma conservare davanti a me la volontà di sopportare e di sentire la sofferenza, ricordando preferibilmente la morte, il giudizio" (*Es.* n. 78). Qui la percezione non è ancora data, ma l'evocazione del giudizio e della morte ha per scopo di suscitare un sommovimento vitale sul quale si innesterà più facilmente il "sentire" interiore. Similmente, quando sant'Ignazio traccia le regole del "vero senso" che dobbiamo avere nella Chiesa militante, ha presenti le questioni dibattute nel suo tempo e raccomanda non soltanto di giustificare ma di "lodare" tutte le pratiche attaccate dai contestatori di allora; quanto alle questioni teoriche sulle quali prende posizione, esse riguardano essenzialmente atteggiamenti vitali: il giudizio delle persone, il potere dottrinale della Chiesa, la predestinazione, la fede, la grazia, il timore di Dio; sempre si tratta di conservare un atteggiamento lineare in grado di mobilitare per l'azione. Che discussioni ardue non vengano ad indebolire il dinamismo del cristiano, poiché "bisogna stimare al

di sopra di tutto il fatto di servire molto Dio nostro Signore per puro amore" (*Es.* n. 370).

Se poi consideriamo il contesto degli *Esercizi spirituali* come pure quello del *Diario*, non vi è dubbio che entrambi presuppongono una vita profondamente impegnata.

Quella di sant'Ignazio prima di tutto, rispecchiata dalle sue note personali: le mozioni spirituali che nascono nella sua coscienza prendono forma a partire da un'esperienza quasi continua del mistero trinitario; il loro fondamento dottrinale è tanto più preciso in quanto tale esperienza ha luogo durante la celebrazione della messa, di cui sant'Ignazio gusta tutti i testi.

Ma quel che ci interessa maggiormente è determinare il significato del "sentire" nel corso degli *Esercizi spirituali*. Si tratta certamente di un'esperienza comune, per non dire banale, visto che sant'Ignazio si rivolge a persone che per la maggior parte si stanno addentrando nell'orazione mentale. Domandar loro di "sentire" le realtà spirituali non è invitarle ad un'esperienza straordinaria, ma indicar loro il modo per raccogliere il frutto degli *Esercizi*. Ora, che cosa si propone l'esercitante? "Cercare e trovare la volontà divina nella disposizione della propria vita, per il bene dell'anima" (*Es.* n.1), risponde sant'Ignazio. Il "sentire" spirituale di conseguenza si iscrive chiaramente in un contesto vitale. L'esperienza corrente degli *Esercizi* lo corrobora senza difficoltà: colui che li dà ad un altro deve informarsi con cura sulla risonanza affettiva suscitata dalle diverse meditazioni, di modo che, all'occorrenza, possa amplificarle attraverso ripe-

tizioni. Queste, nota p. Courel, "sono un elemento capitale della pedagogia degli Esercizi"; in esse, si tratta precisamente "di notare, e di fermarmi, sui punti in cui ho sentito maggiore consolazione o desolazione o un maggior sentimento spirituale (*sentimiento espiritual*)" (*Es.* n.62).

Dal contesto generale degli Esercizi possiamo passare ad osservazioni più particolari che ci aiuteranno a precisare maggiormente il senso vitale e interiore del "sentire" ignaziano.

Un primo testo si impone alla nostra attenzione per la vastità del campo che prospetta. Trattando del modo di proporre i punti di meditazione, sant'Ignazio mette in guardia il direttore dalla tentazione dell'indottrinamento, esortandolo ad essere breve e fedele: "Infatti, se colui che contempla parte da un fondamento storico vero, se procede e riflette da se stesso e se trova di che spiegare o sentire meglio la storia, sia attraverso la propria riflessione sia perché la sua intelligenza è illuminata dalla grazia divina, egli trova maggior gusto e frutto spirituale che se il direttore avesse abbondantemente spiegato e sviluppato il contenuto della storia. Infatti non il molto sapere soddisfa e sazia l'anima, ma il sentire e gustare le cose interiormente" (*Es.* n.2). L'accostamento tra saziare, sentire e gustare indica bene che ci troviamo nell'ordine della percezione vitale. Secondo il pensiero di santa Teresa d'Avila, si può parlare di gusto, in opposizione ai contenuti spirituali, quando l'azione di Dio è percepita all'interno dell'anima e si accompagna al senso di una refezione vitale. Similmente, la differenza tra il sentire e il gustare nel

senso ignaziano riguarda l'interiorità più o meno pronunciata della percezione vitale.

In questa stessa linea bisogna interpretare un secondo testo ignaziano un po' più difficile; esso si applica infatti non più a mozioni spirituali positive che si tratterebbe di "sentire", ma a realtà negative: a proposito delle ripetizioni che l'esercitante fa sulla meditazione dei peccati, sant'Ignazio raccomanda di rivolgere dei colloqui a Nostra Signora, a Cristo e al Padre al fine di sentire una conoscenza interiore dei peccati, il disordine della propria attività e infine la conoscenza del mondo. In realtà, questo testo non fa che corroborare la nostra interpretazione del sentire spirituale. Anche qui il movimento spirituale si dirige verso l'interiorità della coscienza conducendo ad una reazione vitale che fa appello alla tendenza fondamentale di difesa-aggressività. La reazione affettiva di repulsione deve portare l'esercitante ad un raddrizzamento concreto del suo giudizio e del suo impegno di vita.

Quali che siano le sfumature esperienziali alle quali si applica la parola "sentire", è sempre possibile discernere in esse la presenza di un impatto vitale. Lo scopo principale dell'esercitante è quello di scegliere uno stato di vita o almeno di riformarsi. Nell'un caso come nell'altro egli si sforza, grazie alla preghiera, di rimanere sotto la mozione dello Spirito Santo. La medesima connotazione vitale del termine "sentire" si potrebbe ritrovare nei testi delle *Costituzioni* o delle *Lettere* di sant'Ignazio.

La consolazione

Il sentire spirituale, con le sue connotazioni di interiorità e di vita giustifica chiaramente l'accostamento con la spiritualità del Cuore di Cristo. Ciò significa che il vivere abitualmente secondo il sentire spirituale aiuta a penetrare nel Cuore di Cristo, così come il vivere in unione con il Cuore di Cristo porta al sentire spirituale interiore.

Aggiungiamo ora un'altra osservazione: l'approfondimento del sentire spirituale che deriva dalla percezione vitale del mistero della fede e dalla familiarità con la persona di Cristo suscita una disposizione spirituale che sant'Ignazio chiama "consolazione" e che è tutta segnata dal rapporto all'amore di Dio.

"Per consolazione intendo quel che si verifica nell'anima quando vi si determina una certa mozione interiore, per cui essa viene ad infiammarsi nell'amore del proprio Signore e Creatore; e nessuna cosa sulla faccia della terra può più amare in se stessa, ma solo in relazione al Creatore di tutte le cose. Così pure quando la persona versa lacrime che la spingono all'amore del suo Signore, o a causa del dolore dei propri peccati, o per la Passione di Cristo Nostro Signore o a causa di altre cose direttamente indirizzate al suo servizio e lode" (Es. n° 316).

Se teniamo conto che per sant'Ignazio la consolazione caratterizza il clima abituale della vita spirituale, possiamo intendere meglio come la devozione al Cuore di Cristo sia suscettibile di concorrere ad ingenerare la consolazione.

La prima mozione interiore appartiene alla sfera dell'amore e si ricollega facilmente al senso dell'amore quale centro di tutto il mistero cristiano.

E, per quanto riguarda il secondo tipo di consolazione, notiamo come gli esempi che vengono spontanei alla mente di sant'Ignazio riguardano le lacrime che l'anima versa ricordandosi dei propri peccati o in genere della Passione di Cristo: tutti temi che caratterizzano la devozione al Cuore di Cristo.

Tale senso dell'amore appare come una convergenza fondamentale fra la spiritualità del Cuore di Cristo e quella ignaziana.

Ci resta a vedere nei capitoli successivi alcuni aspetti più rilevanti di tale convergenza.

Seconda Parte

CONVERGENZE DELLE DUE SPIRITUALITÀ

Capitolo IV

LA PERSONA DI CRISTO

Posto il principio generale della convergenza fondamentale fra la spiritualità del Cuore di Cristo e quella ignaziana attraverso le nozioni di amore e di interiorità, dobbiamo adesso studiare alcuni aspetti particolari di tale convergenza.

È chiaro che la figura di Cristo, come abbiamo già notato, appartiene a questi aspetti: negli *Esercizi*, Cristo è la figura centrale ma non possiamo accontentarci di un accostamento così generico; bisogna scegliere, nella persona di Cristo quale emerge dalla contemplazione del suo Cuore alcuni tratti più precisi. Consideriamo quindi come Cristo contemplato attraverso la scena del Costato trafitto ci rimanda alla nozione dell'Alleanza: Cristo è immagine del Padre, l'unico mediatore e il rivelatore.

Dopo aver presentato la figura di Cristo sotto questo profilo, tenderemo un accostamento con la figura di Cristo negli *Esercizi*.

I. Cristo quale Nuova Alleanza

È importante per una chiara intelligenza del mistero del Cuore di Cristo evidenziare la dimensione teologica del rapporto al Padre: Cristo infatti è l'unico Mediatore fra Dio e gli uomini.

Per Giovanni, il Padre "ha tanto amato il mondo da mandare a noi nella pienezza dei tempi il suo unico Figlio". Questa missione visibile costituisce il centro di tutta la storia dell'umanità: tutto quanto è preceduto era preparazione; tutto quanto segue è compimento. Anche sant'Ignazio nella contemplazione dell'Incarnazione mette la missione del Figlio al centro della storia della umanità; lo fa in modo drammatico vedendo in questo avvenimento l'inizio del mistero della Redenzione in quanto esso è salvezza per gli uni, rovina per gli altri (cfr. *Es.* n. 71).

Il rapporto di Dio all'umanità essendo fondamentalmente un rapporto di alleanza, l'Incarnazione del Figlio appare come la Nuova Alleanza perfetta e definitiva. Perfetta, perché non si può concepire un rapporto della creatura a Dio più stretto di quello dell'assunzione di una natura umana concreta nella persona del Figlio unico: Gesù Cristo è l'Emmanuele, Dio-con-noi (Is 7,14). E definitiva, perché non si può immaginare un solo istante in cui tale unione sia venuta meno: ciò vale quindi anche dell'istante della morte e della Trasfissione o dell'intervallo fra il Venerdì Santo e la Pasqua. Tanto meno ora che Gesù è glorificato.

Ne segue che ogni nostro rapporto al Cuore di Cristo passa alla persona del Figlio e quindi a quella del Padre. Non è possibile spezzare questa realtà ontologica, viva e dinamica. Separare i vari momenti è solo operare una distinzione astratta, non seguire il dinamismo della vita. Questo spiega perché i mistici non hanno mai posto problemi di distinzione formale, ma hanno sempre esteso lo sguardo contemplativo a tutti gli aspetti connessi con il mistero. Per loro conta solo l'angolatura specifica che considera il Cuore di Cristo centro del mistero dell'amore divino.

Il Figlio incarnato appare in tal modo come il mediatore unico: egli è mandato dal Padre per far conoscere e per operare il mistero della salvezza; egli poi ci rappresenta presso il Padre, in quanto siamo uniti a lui nel suo Corpo mistico (cfr. Gv 17; in particolare 17, 20-23).

Il Rivelatore

Non si raggiunge la pienezza dell'Alleanza se prima la persona del Verbo incarnato non è stata oggetto dell'adesione della fede: Cristo è la rivelazione del Padre, che nessuno ha mai conosciuto (Gv 1,18). Anche qui ci troviamo di fronte a una verità profondamente vissuta dalla Chiesa primitiva ed espressa sia da san Giovanni: "Chi vede me, vede il Padre" (Gv 14,9), sia da san Paolo: "Infatti quel Dio che disse alla luce di brillare dal seno delle tenebre, brillò egli stesso nei nostri cuori sul volto di Gesù Cristo" (2Cor 4,6).

Il mistero del Verbo incarnato, però, non va considerato soltanto sotto un aspetto globale, ma anche sotto tutti gli aspetti particolari grazie ai quali si attua l'adesione alla totalità del mistero; infatti la pienezza della divinità che abita in Gesù è tale da santificare radicalmente ogni sua parola, ogni suo gesto, ogni suo stato. Mediante l'Incarnazione, Gesù ha santificato il mondo e in primo luogo l'umanità stessa, non soltanto nella sua essenza astratta, ma anche nella sua concretezza storica. Così si spiega perché molti Padri, o per meglio dire tutti, hanno scrutato e commentato il Vangelo. Essi ravvisano in ogni sua parola, nei minimi particolari narrativi, un insegnamento spirituale. In questo senso citiamo un passo del Bérulle in cui è riassunta tutta la tradizione:

"Per mezzo di questo disegno alto, supremo e divino, non abbiamo soltanto un uomo-Dio, il che ci è dato dal mistero dell'Incarnazione, ma abbiamo un Dio-bambino, un Dio mortale, che soffre, trema di freddo e piange nel presepio; un Dio che vive e cammina sulla terra, in Egitto, in Giudea; e come se non bastasse all'elevazione dell'uomo, Dio vuole che tutte le miserie, condizioni e abbassamenti della nostra natura siano nobilitati per mezzo della sussistenza e della personalità divina: un Dio che soffre e muore sulla croce, un Dio morto nel sepolcro; infatti colui che ha preso la nostra natura umana tramite il mistero dell'Incarnazione, ha voluto prendere tutti questi stati e condizioni della nostra natura ed onorarli con la sua sussistenza divina. È proprio ciò che i Padri della Chiesa chiamano l'economia e la dispensazione del mistero divino" (BERULLE, Oeuvres de Piété, XVIII, col. 941).

In tal modo, il mistero del Cuore di Cristo trae il suo significato profondo dalla manifestazione dell'amore del Padre.

Intendiamo meglio allora la linea direttrice dell'enciclica *Haurietis aquas*. Essa tratteggia la storia delle manifestazioni dell'amore di Dio attraverso la Storia della salvezza. L'ultima manifestazione appare quindi quella del Cuore di Cristo, ed è quella suprema: "Dio ha tanto amato il mondo". Tutte le altre manifestazioni dell'amore del Padre sono ormai manifestazioni dell'amore del Figlio incarnato e quindi del suo Cuore. Così l'enciclica, dopo aver elencato le principali manifestazioni dell'Antica Alleanza, enumera le manifestazioni più rilevanti dell'amore di Gesù durante la sua vita terrena.

II. La figura ignaziana di Cristo

Mentre, come abbiamo già rilevato, la rivelazione del Cuore di Cristo mette in rilievo l'amore misericordioso di Dio, la figura di Cristo viene presentata in rapporto alla scelta della libertà, ossia dell'elezione. Ciò non toglie però che il processo di interiorizzazione per mezzo dell'amore sia presente nel corso degli Esercizi; anzi, analizzando ora la nozione di modello, prenderemo coscienza della necessità del processo di interiorizzazione. Notiamo inoltre che, proponendo la figura di Cristo come modello, sant'Ignazio non fa altro che riprendere l'esigenza fondamentale del nostro bat-

tesimo nel quale ci viene comunicata la vita di Cristo.

La vita di Cristo, infatti, ci viene comunicata non perché rimanga chiusa dentro di noi, ma perché si manifesti al di fuori, nel nostro comportamento e nella nostra azione: in virtù del battesimo siamo chiamati all'*imitazione di Cristo*. Anche qui è il Cristo a proporsi come punto di riferimento privilegiato. Secondo un'espressione di sant'Agostino, "tutta la sua vita terrena è stata - per l'uomo che si è degnato di assumere - un insegnamento morale (*disciplina morum*)". Su questo punto tutta la tradizione cristiana è concorde, giacché moltiplica i punti di vista secondo i quali contemplare il Cristo-modello: povero, paziente, casto, misericordioso, "dolce e umile di cuore" ecc.

Diciamo subito che imitare Cristo non può significare ricalcare un comportamento: troppo diverse le circostanze delle sue azioni e delle nostre, troppo distante anche la condizione del Figlio di Dio perfettamente santo, dalla nostra di peccatori redenti. Imitare Cristo implicherà dunque uno sforzo per penetrare nel senso spirituale del suo comportamento. A tal fine è opportuno, mediante la meditazione e l'unione del cuore, mettersi in armonia interiore con lui per trovare, di volta in volta, la giusta reazione: uno sforzo costante, condotto nella pace, che, solo, ci può portare a vivere veramente secondo il desiderio di Cristo. Dobbiamo poi tener conto del fatto che la santità di Cristo conferisce alle sue azioni un significato assoluto.

Il fatto di osservare la vita morale prendendo Cristo come modello equivale, comunque, a confe-

rirle un valore nuovo. Il modello, infatti, si fonda su una persona ed è la medesima che si presenta come supporto di valori. L'attaccamento stesso suscitato dalla persona contribuisce a dare ai valori che ella incarna un fascino molto più forte, ed a colui che la imita uno slancio tale da fargli superare le proprie resistenze e ripugnanze. Nell'ordine dell'efficienza, la grande differenza tra norma e modello consiste nel fatto che la prima riguarda un semplice "fare", mentre la seconda mira direttamente ad un "essere". Per citare le parole di Max Scheler: "Chiunque prende un modello tende a somigliare o a *diventare* simile al suo modello, e, così facendo, vive-per-esperienza-vissuta questa esigenza di dover essere". Colui dunque che aderisce a Cristo come modello, tiene strettamente unita la coscienza delle azioni che Cristo prescrive con l'adesione alla persona del legislatore. Bisogna anzi dire che le prescrizioni del messaggio evangelico acquistano tutto il loro valore soltanto nella misura in cui vengono riconosciute come traduzione pratica dei valori di santità e di amore incarnati in Cristo. L'amore della povertà, ad esempio, acquista il suo significato solamente dalla fede nel Dio-Padre che Gesù è venuto a rivelare e dal conseguente atteggiamento di abbandono alla Provvidenza divina. Non ci si spoglia di sé, se non per conquistare un essere più ricco e per partecipare più da vicino alla vita di Cristo.

Sofferamoci ora su altro aspetto dell'unione a Cristo: sulla partecipazione alla missione di lui.

Partecipando alla missione di evangelizzazione il cristiano diventa, secondo l'espressione paolina, il "collaboratore di Dio" e lo strumento del quale

egli si serve. Ma per rispondere nella misura del possibile a questa chiamata all'apostolato, ogni cristiano deve ricevere da Cristo una comunicazione di conoscenza e di vita, conforme alle parole di Gesù: "Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi" (Gv 15,15). Il proprium dell'attività dell'apostolo è dunque di prolungare coscientemente l'azione salvifica di Cristo. Non ci si può dedicare alla vita apostolica se non si comunica ai sentimenti che animavano il Salvatore. Poiché infatti si tratta di diffondere la luce e l'amore, è impensabile che l'apostolo non risenta in se stesso il desiderio ardente che urgeva Gesù. Anche su questo punto l'apostolo Paolo ci ha lasciato le formulazioni più incisive: "Poiché l'amore di Cristo ci sospinge, al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi ma per colui che è morto e risuscitato per loro" (2Cor 5,14-15). Il ministero apostolico va dunque al di là di una mera trasmissione del messaggio, che rimane oggetto di una proclamazione al mondo intero; esso implica una conformazione interiore alla coscienza redentrice di Cristo e la partecipazione al mistero della sua sofferenza. Per quanto elevato questo modo di intendere la missione possa apparire, esso deve essere proposto a coloro che vogliono aiutare Cristo nell'opera della sua Redenzione: non si è veri apostoli senza tale conformità al Cuore di Cristo.

La contemplazione evangelica quale mezzo di interiorizzazione

Mentre la meditazione considera una verità astratta e segue le vie del discorso, la contemplazione evangelica considera soprattutto le persone, le quali diventano modelli della relazione personale che si instaura con Cristo, o, nel caso negativo, incitano a una presa di posizione nei confronti dello stesso Cristo.

Essendo una contemplazione delle persone nella loro partecipazione dinamica al mistero della salvezza, la contemplazione evangelica è una forma di preghiera che suppone disponibilità interiore e una più fine sensibilità alle realtà spirituali, in altre parole, un coinvolgimento del cuore sorretto dall'amore di Cristo.

La Persona centrale è sempre Gesù. L'applicazione del cuore alla totalità del suo mistero non può che far prendere maggiore coscienza della sua umanità e portare a una conformità con il suo cuore umano e divino.

Ciò si verifica in particolare nel colloquio del Regno in cui sant'Ignazio distingue due gradi di risposta all'invito di Cristo a seguirlo

nn. 96-97: coloro che hanno giudizio e raziocinio, coloro che vogliono amare di più.

Questi due gradi non si riferiscono al contenuto oggettivo della scelta da fare (che verrà determinato successivamente), ma alle disposizioni soggettive dell'esercitante. Il primo grado suppone che il giudizio si eserciti secondo il mistero della

fede e che la ragione inclini all'accettazione della conseguenza pratica che ne deriva: si offre la propria persona al lavoro. Il secondo grado comporta un'inclinazione del cuore e uno slancio più generoso. Il comportamento pratico è un protendersi verso la Persona di Cristo Re eterno e di conseguenza una lotta contro tutto ciò che può ritardare il fervore del cuore.

Con un incalzare di verbi (voglio, desidero, ecc.), Sant'Ignazio intende insistere sull'impegno totale della libertà e quindi della persona nella sua realtà più intima la quale si esprime attraverso l'impegno affettivo.

Scopo quindi della contemplazione del Regno è di manifestare e di sviluppare la generosità del cuore nella risposta alla chiamata di Cristo. Il tema della generosità è tipicamente ignaziano (n° 5) ed egli lo indica chiaramente nel suo direttorio autografo: "Nel caso in cui quelli che hanno fatto la Prima Settimana non dimostrino grande fervore e desiderio di avanzare nella determinazione del loro stato di vita, sarà meglio astenersi dal dar loro la Seconda Settimana almeno per un mese o due".

Il processo di interiorizzazione

Nella preparazione all'elezione, sant'Ignazio cerca di portare l'esercitante a disporsi per trovare ed abbracciare la volontà di Dio. Vediamo brevemente come i tre esercizi che si susseguono procedono verso un'interiorizzazione sempre maggiore, fino a raggiungere il cuore.

Nell'esercizio dei due vessilli, sant'Ignazio si propone di illuminare l'intelligenza e di portare alla lucidità spirituale. La meditazione dà il senso chiaro del combattimento spirituale, esprimendone le leggi fondamentali. Le grazie da chiedere sono dunque il discernimento e il consiglio che provengono dall'anelito di conseguire la purezza spirituale e l'appartenenza totale a Cristo per la missione nella Chiesa.

L'esercizio seguente, i tre tipi di persone (nn. 149-157), si propone di sondare la determinazione dell'esercitante a compiere la volontà di Dio, affinché sarà concretamente scoperta. La luce dei "due vessilli" non è sufficiente, se la volontà non è disposta a prendere le misure necessarie.

Infine, la considerazione dei tre gradi di umiltà (nn. 165-168) deve maturarsi in contemplazione del terzo modo di umiltà, che è quello del Servo di Jahvé (Is 52, 13-53,12), la via della Croce scelta da Cristo ed accettata nella profondità del cuore durante la pregheira del Getsemani. La grazia da invocare è una grazia di luce che renda il cuore docile attraverso l'imitazione di Cristo nella sua disposizione più profonda. Così, si riconosce più facilmente la pura volontà del Padre che si è manifestata attraverso il mistero e la sapienza della Croce. È chiaro che, cercando di unirsi al Cuore di Cristo obbediente sino alla morte, il cuore dell'esercitante inclina verso la via evangelica del servizio e dell'umiltà.

Conclusione

Attraverso la meditazione della figura di Cristo quale Nuova alleanza nel cui Cuore si interiorizza sia la funzione di Mediatore che quella di rivelatore, si capisce meglio la profonda convergenza fra la spiritualità del Cuore di Cristo e quella ignaziana: gli *Esercizi*, infatti, portano all'interiorizzazione della figura di Cristo mediante l'adesione del cuore alle disposizioni fondamentali del Cuore di Cristo.

Capitolo V

L'INTERIORIZZAZIONE DEL MISTERO DI CRISTO

Nel capitolo precedente abbiamo parlato della conoscenza interiore di Cristo; Cristo però veniva considerato mediatore e rivelatore. Ora ci accingiamo ad accentuare il processo di interiorizzazione: non si tratta più di una conoscenza interiore da parte nostra, ma di una conoscenza dell'interiorità di Cristo, cioè del suo Cuore.

E tale prospettiva corrisponde, come vedremo, alla Terza Settimana degli Esercizi ignaziani.

Studieremo dunque nella prima parte come l'alleanza di Dio con gli uomini viene perfettamente interiorizzata nel Cuore di Cristo e nella seconda parte l'intenzione di sant'Ignazio nel proporre la Terza Settimana quale processo di interiorizzazione dell'adesione a Cristo, prolungando così il messaggio della considerazione dei gradi di umiltà (in realtà, questa anticipava la figura del Servo di Jahvé che riempie la contemplazione della Passione di Cristo).

I. L'interiorizzazione dell'alleanza nel Cuore di Cristo

Poiché l'Incarnazione del Figlio di Dio costituisce il culmine dell'unione della Divinità con l'Uma-

nità, tutto quanto, nell'Antico Testamento significa tale unione può aiutare la contemplazione del mistero. Anzi bisogna considerare, secondo il pensiero di sant'Ireneo, che Dio si è assuefatto a convivere con l'uomo. Ciò spiega come le istituzioni e gli avvenimenti dell'Antico Testamento siano stati riferiti al loro compimento in Cristo e, in particolare, nel suo Cuore: così hanno fatto gli autori degli inni al Sacro Cuore.

1. L'interiorizzazione della legge

Cor arca legem continens, il dono della Legge veniva considerato nell'Antico Testamento una prova dell'elezione del Popolo di Dio. *Torah*, infatti, più che legge, significa insegnamento ed è quindi concetto intimamente legato a quello di Alleanza. Quando Dio, per mezzo dell'Alleanza, fa di Israele il suo popolo particolare, a questa elezione unisce delle promesse la cui realizzazione dominerà la storia successiva; ma pone anche delle condizioni: Israele dovrà obbedire alla sua voce ed osservare le sue prescrizioni⁷.

Bisogna notare però che lo stesso Antico Testamento attesta che negli ultimi tempi, con la nuova alleanza, la legge avrebbe subito a sua volta una profonda trasformazione. Quella *Torah* che il Dio di Israele avrebbe insegnato a tutti i popoli dal suo monte santo (Is 2,3), quella regola che il Servo di Jahvé avrebbe portato sulla terra (Is 42,1.4), non

⁷ Cfr. LÉON-DUFOUR, DTB, art. *Legge*.

avrebbero forse superato in valore religioso quella data da Mosè? Il grande cambiamento consiste soprattutto nell'interiorizzazione della legge (Ger 31,33) e nell'intervento dello Spirito divino che farà osservare le leggi e le disposizioni di Dio (Ez 36,26ss).

In Cristo infine, la legge è perfettamente interiorizzata nel suo Cuore: "La legge del suo Dio è nel suo cuore" (Sal 36,31).

Questa legge è legge di amore; nell'amore infatti si compendia tutta la legge nuova.

Gesù insegna la nuova legge a partire dal suo esempio: "Io sono mite ed umile di cuore" (Mt 11, 28-30).

Alla legge del timore succede quella dell'amore misericordioso.

2. L'interiorizzazione del sacrificio

Cor sanctuarium novi intemeratum foederis / Templum vetusto sanctius...

All'Alleanza corrisponde il sacerdozio la cui funzione è di offrire un culto a Dio mediante il sacrificio.

Anche sotto questo aspetto verificiamo un'interiorizzazione quando si passa dall'Antica alla Nuova Alleanza. È vero che già sotto l'Antica Alleanza, i profeti insistono sulla necessità di far corrispondere, all'oblazione esterna, un'oblazione interiore; questa si esprime soprattutto attraverso la preghiera del cuore e in particolare la contrizio-

ne: "Uno spirito contrito è sacrificio a Dio, un cuore affranto e umiliato tu, o Dio, non disprezzi" (Sal 50, 17-19); "Anche se voi mi offrite olocausti, io non gradisco i vostri doni e le vittime grasse come pacificazione io non le guardo... Piuttosto scorra come acqua il diritto, e la giustizia come un torrente perenne" (Am 5, 22-24).

Pur ricollegandosi ai sacrifici dell'Antica Alleanza, quello di Cristo è di un altro tipo, perché in esso Gesù offre la propria vita. Anzi possiamo dire che egli offre tutta la sua esistenza, fin dal principio:

"Entrando nel mondo Cristo dice: 'Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato. Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: Ecco io vengo - poiché di me sta scritto nel rotolo del libro - per fare, o Dio, la tua volontà (...). Ed è appunto per quella volontà che noi siamo stati santificati, per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo, fatta una volta per sempre" (Eb 10, 5-10).

La novità assoluta del sacrificio di Cristo è messa in luce da A. Vanhoye; egli oppone le separazioni che caratterizzano l'esercizio sacerdotale nell'Antica Alleanza e l'unità totale realizzata nel sacrificio di Cristo:

"Nel culto antico, la *Lettera agli Ebrei*, sottolinea il mantenimento delle separazioni: la separazione fra il popolo e il sacerdote (il popolo non può entrare nel santuario, soltanto il sommo sacerdote può farlo); la separazione fra il sacerdote e la vittima (il sacerdote non può offrire se stesso perché è peccatore, offre dunque la vittima; la vittima

non può offrire se stessa essendo un animale, viene dunque offerta dal sacerdote); infine l'impossibilità di una vera unione tra la vittima e Dio, dovuta al fatto che un animale non può ottenere un'autentica comunione con Dio.

Nel Cristo tutte le separazioni sono abolite definitivamente: egli non ha avuto bisogno di cercare una vittima fuori di sé, ma ha offerto se stesso (Eb 7,27; 9,14-25). Al posto dell'immolazione di animali, ha offerto la sua obbedienza personale che è andata fino alla morte (Eb 10, 5-10). Non ha cercato cerimonie simboliche, convenzionali, ma ha preso la propria esistenza. Nel Cristo si trova dunque cancellata la distinzione tra sacerdote e vittima, come pure quella tra culto e vita. D'altra parte questo sacrificio, compimento della volontà di Dio, trasforma l'umanità di Cristo e la unisce perfettamente a Dio. Così si trova soppressa la distanza che esisteva tra la vittima e Dio. L'ultima separazione, tra il sacerdote e il popolo, è ugualmente abolita, perché il sacrificio di Cristo è un atto di solidarietà estrema con gli uomini, in cui Cristo prende su di sé la loro morte di peccatori⁸.

Se consideriamo poi la realtà più intima, Gesù ha offerto il suo sacrificio "in uno Spirito eterno" (Eb 9,14); sotto questo aspetto l'interiorità diventa perfetta. Ritroviamo allora la prospettiva della Scuola francese, la quale insiste sull'aspetto sacrificale delle disposizioni del Cuore di Cristo.

⁸ Albert VANHOYE, citato da Maria Giovanna MUZI, *La preghiera eucaristica, Russia Ecumenica*, Roma 1979, pp. 152-153.

Sacro cuore e mistero eucaristico

Se, come abbiamo appena esposto, l'aspetto sacrificale appartiene al senso profondo del mistero del Cuore di Cristo, non può stupire il fatto dell'accostamento costante operato dai mistici con il sacrificio eucaristico. Come abbiamo già notato nella primo capitolo, i mistici, in modo quasi unanime si sono sempre rivolti con insistenza al mistero eucaristico. Così P. Croiset: "L'oggetto particolare di questa devozione è l'immenso amore del Figlio di Dio che lo ha portato a consegnarsi per noi alla morte e a donarsi a noi nel santissimo sacramento dell'altare". Da quanto abbiamo già detto, possiamo proporre alcune giustificazioni di questo abbinamento preferenziale.

- Sia l'uno che l'altro sono misteri il cui contenuto essenziale è l'amore personale di Cristo e che richiedono una risposta d'amore.
- Entrambi compendiano tutto il mistero pasquale e in qualche modo lo contengono; uno in modo simbolico, l'altro in modo sacramentale-reale.
- L'eucaristia è una riattuazione sacramentale dell'unico sacrificio della Croce; ne è la presenza in mezzo a noi: sia del Sacerdote unico che è al tempo stesso la vittima, sia della sua efficacia. Così possiamo capire meglio come per santa Margherita Maria la riparazione, che sostanzialmente riguarda le mancanze all'amore, si manifesti come riparazione a tutte le mancanze verso l'eucaristia. La forma culturale si immedesima con la realtà concreta. È quanto, come abbiamo già notato, suscita le maggiori difficoltà per la

mentalità moderna; al contrario, per la mentalità dei quei secoli che ponevano al primo posto il valore del sacro e l'attività culturale, tale prospettiva appariva evidente.

Risalendo alla simbologia giovannea (cfr. Prefazio della Messa del Sacro Cuore), l'effusione dell'acqua e del sangue simboleggiava il dono dei sacramenti e, in particolare dell'eucaristia (Cfr. HA, nn. 39-40).

Attraverso il rapporto all'eucaristia viene accentuato concretamente il rapporto alla persona di Cristo. L'eucaristia è il dono particolare e più prezioso dell'amore di Cristo, grazie al quale egli perpetua sacramentalmente il proprio sacrificio.

II. Il Cuore di Cristo e la Terza Settimana degli Esercizi

Se gli *Esercizi* portano a una continua conoscenza interiore di Cristo, e ciò vale in particolare per la Seconda Settimana, possiamo dire che la Terza Settimana fa un passo avanti e ci conduce alla conoscenza dell'interiorità di Cristo, vale a dire del suo Cuore: egli infatti appare come Redentore, sacerdote e vittima, colui che porta a compimento il Disegno divino realizzato nella sapienza della Croce (1Cor 1-2).

Come nella Passione secondo Marco troviamo una passione interiore che anticipa la passione esteriore, così nella Terza Settimana sant'Ignazio insiste sull'interiorità del mistero:

n° 289: "Istitui il santissimo sacrificio dell'Eucaristia, come massimo segno del suo amore, dicendo: Prendete e mangiate"

n° 290: il mistero dell'Agonia il quale tiene un posto così rilevante nella devozione al Cuore di Cristo.

Alcuni aspetti più significativi

- Il mistero sacerdotale (nn. 195 e 289)

Bisogna insistere sull'aspetto volontario della oblazione di Cristo. Tutto il tempo della Passione costituisce un solo mistero, quello del Servo di Jahvé che offre la propria vita in riscatto per la moltitudine (Is 52, 13-53,12). Questo testo era già sottinteso nella presentazione del terzo grado di umiltà (n. 167).

Insistendo sulla libertà di Cristo che si offre, si insiste anche sull'amore come motivo fondamentale del mistero della Redenzione (Gv 10,17-18; Ebr 10,5-10). Così la Cena che apre la Terza Settimana è mistero di amore (n. 289) come quello dell'Eucaristia che lo rende presente nuovamente nel sacramento. Prende posto qui il discorso sulla carità fraterna: Gv 13-17, in relazione all'amore del Padre: 1 Gv 4.

- *Gli atteggiamenti interiori*

L'umiliazione di Gesù Cristo: n. 196. Di fronte a questo mistero di umiliazione, S. Ignazio presenta le reazioni dei personaggi in funzione di Cristo, sottolineando intenzionalmente le diverse disposizioni:

- fedeltà o infedeltà: nn. 289; 291; 292;
- accoglienza o rifiuto: nn. 288; 293;
- timore: n. 290.
- la solitudine: n. 208
- l'umiltà è l'atteggiamento interiore sul quale S. Ignazio ritorna incessantemente.
- Nella prospettiva dell'interiorità si deve dare al mistero dell'Agonia un posto di primo piano; ciò che fu visibilmente manifestato sulla croce, fu interiormente e invisibilmente vissuto da Cristo nella sua Agonia. Un tale mistero non si schiude se non ad un cuore fedele e amante. Ritroviamo qui il grande tema del Servo di Jahvé e il senso della follia della Croce.

- *Il mistero della partecipazione*: nn. 197; 203

La relazione personale al mistero della Passione (per me!) non significa una prospettiva individualistica, ma la manifestazione di una chiamata personale che deve provocare una risposta totale.

S. Ignazio richiede da noi una partecipazione al mistero: che ci facciamo "contemporanei della Passione". Questa partecipazione sarà principalmente una partecipazione interiore, una compassione;

essa si trasforma però in partecipazione attiva alla Redenzione che continua oggi.

n° 197: "Quello che devo fare e soffrire per lui".

Quest'appello a cooperare alla Redenzione ci rimanda alla missione che ciascuno riceve in virtù della propria vocazione. Se l'elezione è già stata fatta, essa trova qui la sua dimensione corredentrica; ad ogni modo appare più viva una nuova dimensione della vita cristiana: quella della partecipazione alla missione redentrice di Cristo mediante la Chiesa.

Il tema della partecipazione ci rimanda evidentemente al mistero del Corpo mistico (Fil 3,7-11). "Gesù Cristo è in agonia sino alla fine del mondo; non si può dormire in questo tempo" (Pascal).

Uno sguardo più profondo ci rivela anche che la Passione di Cristo conteneva tutte le nostre sofferenze e le nostre tribolazioni; così come la sua preghiera conteneva tutte le nostre preghiere. In questo senso si può qui applicare il passo della Lettera ai Colossesi (1,24): "Completo nel mio corpo ciò che manca alla Passione di Cristo per il suo Corpo che è la Chiesa", interpretando il testo secondo l'intuizione di un grande numero di spirituali.

Tutto il tema della partecipazione interiore richiama naturalmente la spiritualità del Cuore di Gesù. Nel mistero del Cuore trafitto possiamo contemplare il simbolo dell'amore, il segno della nostra Redenzione e il cuore quale centro della Persona.

Concludiamo con una osservazione importante. La partecipazione alla sofferenza del Cuore di Cristo può assumere due forme complementari: o la forma di una compassione affettiva o quella di una partecipazione alla Redenzione di Cristo per mezzo dell'apostolato.

Sant'Ignazio non insiste sul primo aspetto, sebbene non lo ignori, ma passa subito alla meditazione degli atteggiamenti concreti degli Apostoli di fronte alla sofferenza di Cristo e invita chiaramente a partecipare alla Redenzione.

L'apostolato autentico però ci costringe in qualche modo ad abbracciare i sentimenti del Cristo Redentore. Tale è l'impronta particolare che alla vita apostolica conferisce l'unione al Cuore di Cristo; e tale lo scopo principale della Terza Settimana che, in questo senso è il complemento necessario della Seconda.

Così l'unione al Cuore di Cristo conferisce alla vita apostolica un dimensione interiore necessaria. Sarebbe vano negare il pericolo corso da ogni vita apostolica di dedicare la propria attenzione soltanto ai condizionamenti psicologici, sociologici e tecnici dell'evangelizzazione. Correlativamente, poi, si rischia di considerare il mistero di Cristo secondo queste stesse categorie. Al contrario, aderire con lo sguardo della fede amante al mistero del suo Cuore di Redentore, permette all'apostolo di interiorizzare la propria visione spirituale.

IL CUORE DI CRISTO E LA DINAMICA APOSTOLICA DELL'AMORE

Anche se la spiritualità del Cuore di Cristo implica un movimento di interiorizzazione che si riscontra negli Esercizi, non possiamo trascurare il confronto fra la dinamica apostolica che caratterizza lo spirito ignaziano e la considerazione dell'amore quale valore principale del simbolo del cuore.

Non indugeremo sul problema del cuore quale simbolo: basta qui considerare la valenza simbolica del cuore accettata da tutti senza che ci sia necessità di ricorrere alle discussioni che riguardano l'aspetto fisiologico da una parte e l'aspetto culturale dall'altra. Qui, in effetti, importa poco: noi ricerchiamo convergenze di fondo fra le due spiritualità e abbiamo già notato che sant'Ignazio dal canto suo non fa uso del simbolo del cuore.

Poiché si tratta di spiritualità apostolica, ci sembra lecito e utile ricorrere invece alla testimonianza di san Paolo. È vero che san Paolo non fa menzione diretta del cuore di Cristo; ma la sua testimonianza è valida per due ragioni:

- Dal punto di vista soggettivo, egli è il testimone dell'amore di Cristo per lui e di una piena risposta personale: proprio come accade a sant'Ignazio e come gli Esercizi propongono la figura di Cristo.

- Inoltre, dal punto di vista oggettivo, egli testimonia del senso dell'amore quale centro di tutto il mistero della salvezza (cfr. Ef 3,8-15); e anche questa prospettiva si ritrova negli Esercizi e nella spiritualità ignaziana.

Proponiamo quindi un parallelo fra quanto ha vissuto e contemplato san Paolo e i tratti maggiori della spiritualità apostolica ignaziana.

I. Cristo e il cuore dell'apostolo

1. La conversione quale scoperta dell'amore di Cristo

Prima del suo incontro con Cristo, Paolo appariva come un uomo duro e intransigente, senza amore (cfr. At 3,22-26). Poi scopre il Cristo vivo che lo interpella per nome; a partire da questo incontro, una volta per sempre, l'amore personale entra nella sua vita.

La grande scoperta è dunque che Gesù ama Paolo di un amore personale. E tale amore è un amore eterno, maturato per così dire nel cuore di Dio che è anche il Cuore di Cristo.

Gal 1,15: la vocazione di Paolo è eterna, frutto di una elezione gratuita, irripetibile, la quale coinvolge tutta la sua esistenza, cioè tutta la sua personalità e tutto il corso della sua vita. L'amore di Cristo è quindi un amore totale che determina tutto il senso dell'esistenza attraverso i doni della creazione e quelli della grazia.

Di tale relazione di amore, è Gesù a prendere l'iniziativa. E tale premura si rivolge a un uomo peccatore:

Rm 5, 6-10: non c'è distanza fra l'amore di Dio per noi e l'amore di Cristo.

Gal 2,20: è del tutto legittimo parlare dell'amore personale di Dio, uno con quello di Cristo: in quanto Figlio di Dio, infatti, Gesù si è incarnato per compiere il disegno di amore del Padre. Tutto era precontenuto nel cuore del Padre; il Cuore del Figlio non fa altro che aderire a questo disegno del cuore del Padre.

1Tim 1, 12-17: in questo brano si passa dalla coscienza dell'amore di Cristo alla lode del Padre.

2. L'amore di Cristo si trasforma in energia spirituale

La parola *energeia* si trova spesso in san Paolo e viene messa in rapporto con l'umanità gloriosa di Cristo, la quale comunica l'energia dello Spirito: tale energia è luce per la mente, amore per il cuore, forza per il ministero:

Fil 3, 7-16: Cristo abita nel cuore di san Paolo e lo spinge sempre in avanti.

Paolo vive in sinergia con Cristo: dall'azione al pensiero e all'affettività.

Fil. 2, 5-11: la comunione ai sentimenti di Cristo vale sia per la comunità che per ogni singolo cristiano; e in particolare per san Paolo.

Alla luce di questa trasformazione spirituale si possono leggere i cc. 2-7 della *Seconda lettera ai*

Corinti nei quali san Paolo descrive la figura dell'apostolo tutta riferita a Cristo, interiormente ed esteriormente.

3. *Cristo è il centro della predicazione apostolica*

Dopo aver scoperto che Cristo sta al centro della sua vita personale, san Paolo scopre che il mistero di Cristo è il centro di tutta la storia della salvezza e quindi di tutta la storia dell'umanità. Quanto più l'apostolo si dedica alla sua missione, tanto più tutti gli avvenimenti, tutti i problemi, tutte le difficoltà appaiono alla luce del mistero pasquale di Cristo.

Cristo appare come la vita della Chiesa, il Capo dell'unico Corpo⁹.

Allargando ancora la sua visione, Paolo scopre che Cristo è il cuore dell'umanità: ogni uomo è in rapporto con il Cuore di Cristo. Saltando i secoli, ritroviamo questa stessa intuizione nel pontificato di Giovanni Paolo II: sia *Redemptor hominis*, che *Dives in misericordia* si sforzano di considerare il mondo in rapporto all'amore eterno del Padre manifestandosi nel Figlio incarnato. Ciò significa che l'impegno della Chiesa, quale Corpo mistico di Cristo, deve essere finalizzato all'instaurazione del regno dell'amore. Non si dica che ciò è utopico: l'utopia stessa possiede un dinamismo intrinseco,

⁹ Cfr. Ch. A. BERNARD, *Expérience spirituelle et vie apostolique en saint Paul*, in *Greg* 49 (1968) 38-57.

il quale poi è sostenuto dalla presenza dello Spirito di Cristo.

Consideriamo quindi la realtà spirituale che pone Cristo al centro dell'universo (cfr. Col 1,15-20):

- Cristo è il creatore dell'universo che deriva dall'atto libero dell'amore del Padre:

"Quell'amore fu artefice fecondo
della terra, dei mari e dei cieli"
(inno: *Auctor beate saeculi*).

In quanto creatore, il Verbo di Dio è presente alla radice di ogni essere che egli mantiene nell'esistenza e incessantemente governa con la sua provvidenza.

- Cristo, *Redemptor hominis*, è anche Redentore dell'universo. In tal modo, ogni realtà umana appartiene alla sfera della Redenzione e va quindi reintegrata nell'armonia del disegno di Dio, purificata e raddrizzata nella propria identità, sottomessa alla potenza e all'amore di Cristo. Ritroviamo qui il concetto di riparazione di cui abbiamo parlato nel capitolo terzo.

- Cristo, infine, sarà il glorificatore dell'universo (1Cor 15). Il mistero del Cuore di Cristo è quindi mistero di vita. Tutto l'universo, dopo aver gustato la morte, sarà di nuovo permeato dallo Spirito vivificante e nascerà a nuova vita (Rm 8).

Concludendo queste brevi osservazioni sulla dottrina paolina del mistero di Cristo, notiamo bene come la vita di fede esercitata attraverso la realtà sacramentale e l'attività apostolica raggiun-

ga necessariamente la sostanza spirituale di tutte le cose. Non era quindi necessario trovare nei testi di san Paolo un riferimento esplicito al Cuore di Cristo; è bastata la considerazione dell'amore quale sorgente di tutto il mistero, e del mistero pasquale quale centro di tutta la storia, per giungere al Cuore di Cristo. Non a caso, quindi, quanti hanno incentrato la loro vita spirituale sul mistero del Cuore hanno riconosciuto in san Paolo un precursore e un maestro.

II. Spiritualità apostolica ignaziana

Come per san Paolo, così per sant'Ignazio possiamo riconoscere due livelli di spiritualità i quali si possono riferire al mistero del Cuore di Cristo: da una parte, la vita spirituale ignaziana trova il suo centro nell'amore e dall'altra quest'amore vivifica tutta l'attività apostolica.

1. La trasformazione in Cristo

Non mi sembra del tutto giusta l'osservazione di P. de Guibert¹⁰ quando afferma che l'unione a Dio non appare in sant'Ignazio come una unione trasformante grazie alla quale la vita dell'anima è

¹⁰ DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, pp. 38-39.

radicata in Dio. È vero che non troviamo nei suoi scritti lo stesso lirismo presente in santa Teresa d'Avila e in san Giovanni della Croce, né il simbolo dell'amore sponsale, tuttavia questo non significa una assenza totale della nozione di trasformazione nell'amore.

Il primo aspetto sotto il quale appare la nozione di trasformazione è quello della presenza dello Spirito. C'è infatti una continuità perfetta fra la presenza dello Spirito di Cristo alla Chiesa e all'anima del fedele. Per sant'Ignazio, "lo spirito che ci governa e ci sorregge per la salvezza delle nostre anime, è lo stesso in Cristo Nostro Signore, che è lo sposo, e nella Chiesa, che è la sposa" (*Es.* n.365) - notiamo qui che per sant'Ignazio il simbolo dello sposo e della sposa si applica a Cristo e alla Chiesa.

Nell'anima, e in particolare per quanto riguarda le decisioni della vita apostolica, lo Spirito Santo può agire attraverso le varie mozioni o sotto la forma di una inclinazione abituale dell'anima la quale si accompagna all'amore di Cristo grazie a cui "si apre la nostra anima"¹¹. Tale unzione dello Spirito, come la chiama sant'Ignazio, caratterizza la condotta del superiore mosso dalla prudenza soprannaturale. Tra gli altri doni menzionati da sant'Ignazio con l'unzione dello Spirito, troviamo la carità e il dono del discernimento (*Cost.* 219).

¹¹ Lettera a suor Teresa Rejadell (*Epp.* I, 106).

2. La perfezione dell'amore

Secondo sant'Ignazio, l'uomo spirituale deve costantemente avvicinarsi alla perfezione dell'amore. Infatti la sua esperienza spirituale l'ha portato dalle mozioni esterne e lontane ad una interiorizzazione sempre maggiore fino alla trasformazione e all'unione intima con Dio: bisogna sempre uscire da se stessi per penetrare in Dio: e tale stato è dono perfetto dello Spirito.

Tale è l'insegnamento esplicito di sant'Ignazio in una lettera a san Francesco Borgia: "Considerando che le persone che escono da se stesse e penetrano nel loro Creatore e Signore, possiedono una continua percezione, attenzione e consolazione per sentire come il nostro Bene eterno è in tutte le cose create, donando a tutte di essere e conservandole in se per mezzo del suo essere e della sua presenza infinita, sono facilmente persuaso che con la maggior parte delle creature la Vostra Signoria è consolata; poiché quelli che amano interamente il Signore, tutte le cose li aiutano e tutte le favoriscono affinché meritino di più e si uniscano con una carità intensa al loro Creatore e Signore"¹².

In realtà, questo insegnamento altro non è che l'applicazione pratica del messaggio della *Contemplatio ad amorem*.

Abbiamo già parlato della centralità della considerazione dell'amore quale chiave di interpreta-

¹² Epp. I, 339.

zione del rapporto fra l'uomo e Dio. Basta adesso rilevare le indicazioni relative all'azione di Dio nel mondo e quindi alla vita apostolica.

Tra i doni di Dio (n.234) dobbiamo annoverare i doni della creazione e della Redenzione; considerando poi l'agire di Dio, ci si accorge che tale agire ed operare è sempre attuale (n.236). Infine, tutti i doni discendono dall'alto (n.237). Ora, se consideriamo adesso la risposta che dobbiamo dare a tutte queste prove dell'amore di Dio, è chiaro che non possiamo dimenticare la nostra vocazione ad aiutare Cristo nella sua Redenzione.

n.230-231: la prospettiva ignaziana implica sempre la traduzione concreta, nell'ordine dell'azione, della nostra risposta all'iniziativa del Dio di amore.

Se Dio si manifesta come amore operante, non solo la sua operazione procede dall'amore, ma il contenuto del suo operare deve essere spirituale e manifestare l'amore del Creatore e Redentore. La distinzione fra l'*opus* divino e l'azione è sviluppata da Teilhard de Chardin, il quale insiste molto sull'impegno concreto della nostra azione che mira alla trasformazione del mondo. L'apostolato consiste sempre nell'introdurre nel mondo più luce e più amore.

Bisogna insistere molto sul fatto che il Dio della rivelazione giudeo-cristiana è il Dio della storia, il Dio vivente che persegue il suo Disegno di salvezza misericordiosa. E non solo è un Dio che agisce, ma nel suo essere intimo è Trinità di Persone le quali si adoperano a comunicare la vita e l'amore.

Per concludere tutte queste considerazioni sull'accordo profondo che abbiamo scoperto fra le

intuizioni ignaziane e la spiritualità del Cuore di Cristo, possiamo presentare due testimonianze di gesuiti separati nel tempo e per mentalità. Il primo esprime meglio l'interiorità dell'unione al Cuore di Cristo, il secondo l'esigenza di contemplarlo nel mondo. Ambedue però sono stati grandi apostoli e rappresentano bene lo slancio apostolico della spiritualità ignaziana.

Più che in ogni altro gesuita, la sintesi fra l'interiorità della spiritualità medievale e l'oggettività della partecipazione alla missione apostolica appare nell'esperienza di san Pietro Canisio.

Molto vicino agli ambienti certosini della Renania (egli ha pubblicato varie opere di Dionigi il Certosino), san Pietro Canisio esprime il suo slancio verso il Cuore di Gesù in un'offerta modellata su quella che chiude gli *Esercizi*:

*"Ti offro il mio cuore, affinché ti serva da calice per bervi la stessa tua dolcezza con tutto ciò che, in questo giorno, ti degni operare in me. Ti offro poi il mio cuore affinché sia per te un frutto prezioso, degno del tuo reale banchetto. Trasformalo talmente in te che, d'ora in poi, trovi solo in te la sua felicità. Ti chiedo infine che tutti i miei pensieri, le mie parole, le mie azioni e la mia volontà siano diretti secondo il beneplacito della tua santissima volontà"*¹³.

¹³ Citato da Karl RICHSTATTER, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, Regensburg, Kosel. Pustet, 1924, p. 284.

All'aspetto di interiorità affettiva si unisce la disponibilità attiva richiesta dagli *Esercizi* (l'ultima frase ricalca il numero 46 degli *Esercizi*).

Potrà forse sembrare forzato passare da san Pietro Canisio a P. Teilhard de Chardin! Eppure, non si può negare, attraverso il riferimento alla stessa ispirazione ignaziana, una certa continuità storica. Senza quindi voler insinuare una identità, d'altronde impossibile, ci sembra lecito notare una somiglianza nella diversità: mentre san Pietro Canisio pone l'accento sul movimento di interiorizzazione, Teilhard de Chardin percepisce nel simbolo del Cuore una dinamicità oggettiva e storica.

Il simbolo del Cuore coincide spesso con quello di "centro". È chiaro però che quest'ultimo simbolo non va inteso in senso geometrico, cioè come punto senza dimensione, bensì come spazio donde nasce senza posa un'energia viva. Nella simbologia cosmica il centro è l'origine da cui s'irradia l'energia e il Principio assoluto; nella dimensione antropologica, e sorgente di vita; nella dimensione personale, e luogo segreto della libertà e dell'amore, il cuore, nel senso ebraico.

Più che all'interiorità giovannea, Teilhard de Chardin si riferisce alla prospettiva storico-cosmica già presente in san Paolo e che costituisce un approccio moderno del mistero di Cristo. Le prospettive spirituali si succedono, non devono tuttavia annullare quelle precedenti, ma sostituendole con nuove, complementari, suscitare nuove percezioni della vita umana e cristiana.

APPENDICE

LE RELAZIONI CON I CUORI DI GESÙ E DI MARIA NELLE FONDAZIONI DEL P. DE CLORIVIÈRE*

Chantal Reynier, FCM

Il Padre de Clorivière (1735-1820), gesuita, fondatore di due Società religiose durante la Rivoluzione, restauratore della Compagnia di Gesù in Francia dal 1814 al 1818, ha una percezione originale dei Cuori di Cristo e di Maria. Frutto di un'esperienza spirituale poco comune, la sua opera porta l'impronta di questa devozione della quale egli contribuisce a rinnovare le basi teologiche e ad aprire le prospettive in un tempo in cui c'è, a questo riguardo, grande confusione.

Un'esperienza spirituale

Il Padre de Clorivière esprime la sua esperienza spirituale del Cuore di Cristo con l'aiuto di una terminologia ricca e varia. Egli usa raramente l'espressione "Sacro Cuore" che compare solo nei suoi primi scritti (1763-1770). In seguito questa espressione è sempre specificata: "Sacro Cuore di

* Riprodotto con l'autorizzazione della rivista *Christus* dove è apparso prima nell'originale francese: 139 (1988) 323-331.

Gesù e/o di Maria". Spesso utilizza il termine "Cuore" senza qualificativo. Nella maggioranza dei casi egli precisa: "Cuore del Figlio", "dell'Uomo-Dio", "del Cristo", "di Gesù", "della Madre". Egli usa numerosi aggettivi quali "divino", "adorabile", "così grande, così bello, così santo". Egli si differenzia dai suoi predecessori e dai suoi contemporanei perché non fa praticamente mai riferimento all'immagine trasmessa da Margherita-Maria. Il nome di questa non è mai citato. Questo non è il segno della sua ignoranza. Egli ha un'eccellente conoscenza delle origini della devozione e della sua diffusione. Ha letto l'opera del Padre Croiset, confidente di Margherita-Maria, *La dévotion au Coeur de Notre Seigneur Jésus Christ* (1690). Ugualmente conosce l'opera del P. de Galliffet, *De l'excellence de la dévotion au Coeur adorable de Jésus Christ* (1773). Egli ha frequentato con molto gusto il Ritiro del Padre La Colombière.

Queste conoscenze intellettuali sono integrate armoniosamente nella preghiera. La sua ardente vita mistica modella la sua devozione al Cuore di Cristo e gli dà una colorazione propria. Il suo diario spirituale, che copre il periodo della sua formazione e l'inizio del suo apostolato, ne rivela alcuni tratti caratteristici¹.

Nel momento in cui il Parlamento di Parigi, nel 1762, decreta la chiusura dei collegi gesuiti di sua competenza, il Padre de Clorivière, che effettua

¹ *P. de Clorivière, d'après ses notes intimes*, testo pubblicato da H. Monier-Vinard, Paris, 1934. Citiamo numerosi estratti di quest'opera usando la sigla NI.

allora il suo periodo di magistero, entra in ritiro con i suoi compagni. Alla fine di questo ritiro egli fa il voto "di non proferire con avvertenza e deliberazione nessuna parola cattiva, inutile od oziosa" (NI, I, 53). Egli prosegue: "Vi chiedo questa grazia in nome della vostra Santa Passione e Risurrezione, in nome del vostro Sacro Cuore, trafitto dall'amore non meno che dal ferro della lancia". Questo voto è vissuto col susseguirsi dei giorni con molta generosità e rigore.

Nel 1766, mette il suo ritiro del Terz'Anno sotto la protezione del Cuore di Gesù e di Maria: "Mi terrò come rinchiuso nel Sacro Cuore di Gesù; mi studierò di conservare con Gesù la più intima unione di sentimenti e di affetti, unione di azioni e di sofferenze [...]. Io Vi offro [o mio Dio] il cuore di vostro Figlio, io mi unisco a Lui per onorarVi, AmarVi, servirVi e non voglio separarmene mai più" (NI, I, 168-170). Il suo ardore lo porta a desiderare di essere configurato effettivamente a Cristo e a non vivere più che nel suo Cuore. Lo dice a più riprese: "O Cuore di Gesù, siatemi sempre aperto affinché possa nascondermi in Voi, riposarmi in sicurezza, attendervi alla preghiera e compiervi un'utile penitenza" (NI, I, 171). Una tale attrazione verso il Cuore di Gesù gli fa sentire la necessità di una purificazione sempre più grande: "Che il mio cuore impuro sia purificato, o Gesù, che una piccola scintilla esca dal vostro Cuore purissimo e venga nel mio: esso allora s'infiammerà e sarà così purificato" (NI, I, 177). Nel programma di vita che stabilisce alla fine del suo Terz'Anno, scrive: "In unione con essi [Gesù e Maria] io devo

pregare, soffrire e fare ogni cosa. Questi due Cuori Sacri saranno il mio luogo di riposo, il mio oratorio, la mia scuola, il mio rifugio, il mio centro. Niente sarà capace di tirarmi fuori di là" (NI, I, 193). Ormai, il Cuore di Gesù e quello di Maria sono l'oggetto della sua contemplazione e l'origine della sua azione. Egli ne riceve molte consolazioni.

Il ritiro del 1771, chiamato da uno dei suoi biografi "il ritiro del Sacro Cuore", mostra come il tema del Cuore prende tutto il posto nella sua vita fino a divenire il centro²: "Il frutto che intendo trarre da questi Esercizi è un più grande amore di Nostro Signore come pure una unione e una conformità più totale con Lui. [...] Il mio ritiro deve farsi nel Sacro Cuore di Gesù" (NI, II, 46). Lo sguardo che egli poggia sul Cuore di Cristo lo porta ad una interiorità sempre più grande e ad una più stretta configurazione ai sentimenti di Cristo che passa per l'associazione al mistero della Passione. "Per amare come dovrei, bisognerebbe che il mio cuore e il Cuore di Gesù fossero uno solo. [...] Con quale fervore non bisognerebbe perseguire questo fine! L'ardore interiore e il desiderio non sono mai troppo grandi. Io devo modellarli su quelli del Cuore di Gesù. [...] Se è in mio potere fare una scelta, mi deciderò per ciò che il Sacro Cuore ha preferito" (NI, II, 47). Un tale slancio non eccettua niente per incarnarsi nella realtà quotidiana: mortificazioni, servizio degli altri... L'interiorità affettiva si unisce alla disponibilità attiva richiesta dagli

2 J. Terrien, *Histoire du R.P. de Clorivière*, Paris, 1891, 186.

Esercizi. La sua contemplazione del Cuore è profondamente ignaziana.

Il suo diario spirituale non ci è stato conservato oltre questo periodo. Interiorità, conformità, unità, sono i tratti principali di un'esperienza che non smette di approfondirsi in un'opera apostolica non meno originale.

Una devozione in atti, durante tempi difficili

In un contesto di controversie suscitate al tempo stesso dai giansenisti, dai libertini e dai cattolici stessi egli dà forma alla sua devozione nella fedeltà alla Chiesa.

Fin dal 1764, quando la Compagnia è soppressa in Francia, il Padre de Clorivière s'impegna in un progetto di vendetta evangelica di cui non è l'autore ma di cui si fa zelante propagatore. Si tratta di pregare per i nemici della Compagnia, passando per il Sacro Cuore, specialmente il venerdì, giorno che Gli è dedicato. È un modo di restare fedeli alla Compagnia e al suo carisma (NI, I, 81-87).

Nel 1766, egli fa voto di "promuovere in ogni occasione il culto del Sacro Cuore come pure la devozione alla Beata Vergine" (NI, I, 187-88). Il suo ministero gli dà l'occasione di realizzare questo voto, particolarmente a Paramé (1779-1786) dove, come rettore, favorisce questo culto nella cappella di Madame des Bassablons, cappella che è la prima della diocesi di Saint-Malo ad essere consacrata al Sacro Cuore.

A partire dal 1790, in pieno periodo rivoluzionario, la sua devozione riveste tutta la sua ampiezza nelle fondazioni che egli intraprende sotto la guida dello Spirito di Dio. Infatti, la soppressione degli Ordini religiosi operata dalla Costituente priva la Chiesa di un bene prezioso: la vita religiosa. Il Padre de Clorivière riceve l'ispirazione di fondare due società religiose (una maschile e una femminile) di tipo nuovo, senza segno distintivo e senza apostolato specifico, con lo scopo di conservare alla Chiesa e al mondo l'essenziale religioso³. Nel 1791, egli dà loro rispettivamente il nome di "Società del Cuore di Gesù" e di "Società delle Figlie del Cuore di Maria". Esse sono una delle prime congregazioni religiose a portare nel loro nome il termine "Cuore".

Se niente distingue i membri di queste società dalle persone del mondo, essi portano tuttavia, in maniera non ostentata, una medaglia che riproduce sul diritto l'immagine del Cuore di Gesù e sul rovescio quella del Cuore di Maria. Questi Cuori sono radiosi, aperti, circondati di fiamme e di spine. L'uno è sormontato da una Croce, l'altro è trafitto da una spada, con una iscrizione propria ad

3 Queste due Società hanno conosciuto una storia diversa. Con il ristabilimento della Compagnia di Gesù, la Società del Cuore di Gesù scomparirà nel corso del XIX secolo. Essa ricomparirà negli anni 1920 e in seguito prenderà la forma di un istituto secolare: "l'Istituto del Cuore di Gesù". Quanto alla Società delle Figlie del Cuore di Maria, si è sviluppata fino ai nostri giorni come congregazione religiosa e continua a vivere secondo la forma e lo spirito ereditati dal P. de Clorivière.

ognuno: "ego dilexi vos in fine" e "doloris pertransivit gladius". Benché l'origine di questa medaglia sia oscura, è evidente che non è la riproduzione esatta dell'iconografia di Paray⁴.

Paradossalmente queste Società non hanno come fine proprio il culto del Sacro Cuore. Tuttavia questa devozione vi ha un posto fondamentale. Una relazione profonda e sobria ai cuori di Gesù e di Maria dà loro le radici indispensabili per vivere nel mondo intero la radicalità dei voti con la sua ricchezza e le sue esigenze. Certamente non sono escluse le pratiche (venerdì, digiuni, preghiere), nella misura in cui esse sono raccomandate dalla Chiesa. Ma queste pratiche esteriori restano subordinate all'essenziale: "Appartenere alla Società delle Figlie del Cuore di Maria è essere chiamata alla pratica delle virtù interiori al seguito di questa Santa Madre e soprattutto alla carità fraterna di cui il Cuore del suo divin Figlio è il centro, il trono e il simbolo"⁵.

Il Cuore di Gesù e il Cuore di Maria sono molto legati nel pensiero e nella preghiera del Padre de Clorivière. I membri delle due Società appartengono loro: "Dio vi ha donato a questi Sacri Cuori e questi Cuori si sono donati a voi. Voi dovete pubblicarne la gloria, rappresentarne in voi le virtù, essere abbracciati dal loro amore e abbracciarne,

4 Sembrano possibili parecchie origini: la medaglia diffusa da V. Huby (1608-1693) o i cuori votivi di M.me Elisabeth.

5 P. de Clorivière, *Sommaire des Constitutions de Saint Ignace et réflexions, commentaire de la règle XVIII*, Paris, 1919, 6^a ed., 1973.

per quanto è in voi, tutti i cuori"⁶. L'appartenenza a questi cuori comunica una somiglianza attrattiva che è la specificità del ministero apostolico di queste Società: "Soprattutto mediante questo duplice amore (per Dio e per gli uomini) dobbiamo sforzarci di rappresentare in noi l'immagine di questi due Cuori; questo deve essere il carattere distintivo delle due Società che si adornano del loro nome" (9^a LC, 366). Una tale appartenenza impegna sulla via della Croce: "Tutti i membri che compongono queste Società devono inalberare la bandiera del loro Capo, piantare la sua Croce nel loro cuore, stimarla, abbracciarla strettamente, e sceglierla, di preferenza, come Egli stesso l'ha scelta" (1^a LC, 25).

Nel crogiolo della dinamica ignaziana dei Due Stendardi, com'è vissuta dal Padre de Clorivière, la sua relazione ai Cuori di Cristo e di Maria - concepiti come luogo dell'interiorità e origine della configurazione a Cristo - si è vivificata e incarnata in un carisma.

Prospettive nuove

La ricchezza della sua esperienza spirituale trasmessa nella sua opera gli conferisce una originalità che lo distingue dalle sue origini.

6 P. de Clorivière, *Lettres circulaires*, Paris, 1935, 118. Citiamo questo testo con la sigla LC.

Egli dà una definizione chiara della sua devozione: "La devozione al Sacro Cuore di Gesù è soprattutto interiore, perché essa ha per oggetto i sentimenti più intimi dell'Uomo-Dio, e si propone, come fine principale, d'ispirare alle anime gli stessi sentimenti"⁷.

Per lui, l'oggetto della devozione è raramente il cuore considerato come un organo, come lo presentava con insistenza il Padre de Galliffet. Egli non nega questo aspetto, ma lo colloca in una cristologia equilibrata: "Il Cuore di carne, la parte più nobile del Corpo di Gesù, che è tutto adorabile, non è che 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"⁸. Il cuore di carne non è che un simbolo incaricato di rivelare l'Amore di Cristo per il Padre e per gli uomini. Egli rinvia a Cristo nella sua umanità.

Egli colloca il Cuore di Gesù in riferimento al mistero della Trinità e alla storia della salvezza considerata nel suo insieme: "Le Tre Persone della Santissima Trinità amano il cuore di Gesù. Il Verbo incarnato, Dio-Figlio, lo ama perché è il suo cuore, perché è la parte più nobile dell'umanità che egli si è unito e per mezzo della quale ha glorificato il Padre, soddisfatto pienamente la sua giustizia e riscattato il mondo. Dio-Padre a sua volta ama il Cuore di Gesù come il Cuore del suo

unico Figlio perché vi ritrova la rassomiglianza e le perfezioni che egli ha comunicato a suo Figlio nella generazione eterna, e che questo stesso Figlio, facendosi uomo, ha trasmesso al suo Cuore. Dio-Spirito Santo ama il Cuore di Gesù come il Cuore di colui dal quale egli procede come la più perfetta delle sue opere, il centro di tutti i suoi doni, lo strumento universale delle sue misericordie e il suo più augusto santuario" (NSC, 17).

Il Padre de Clorivière sottolinea come la Seconda Persona della Trinità ci conduce al suo Cuore essenzialmente nel mistero della sua Passione. Egli non ne fa l'unico luogo della scoperta del Cuore. Colloca la Passione in rapporto all'insieme della storia della salvezza. Mette l'accento sulla conformità ai sentimenti e alle scelte del Cristo sofferente piuttosto che sull'aspetto riparazione così sviluppato dopo Margherita-Maria.

L'Eucaristia è il luogo per eccellenza, con la Passione, in cui si rivela il Cuore di Cristo: "Da nessuna parte, tuttavia, essi (gli effetti del suo Amore) divampano con maggior magnificenza che nella sua dolorosa Passione e nell'adorabile Sacramento dei nostri altari. Ecco i due grandi segni, i due monumenti e, si può dire, i due capolavori del suo Cuore. Là i nostri spiriti devono riposare e i nostri cuori infiammarsi d'amore. La croce e l'altare ci diranno quanto il Cuore di Gesù ci ha amato e quanto noi dobbiamo amarlo a nostra volta" (NSC, 6).

Il posto del Cuore di Maria è percepito dal Padre de Clorivière con molta finezza. Questo posto è legato a quello di suo Figlio nell'economia

7 P. de Clorivière, *Neuvaine en l'honneur du Sacré Coeur*, copia dattiloscritta, Paris, 1987. Sigla NSC.

8 P. de Clorivière, *Lettres*, II, Paris, 1948, 895-896.

della salvezza: "Nel Cuore di Maria sono trattati i grandi affari che riguardano la salvezza del genere umano"⁹. L'incarnazione passa attraverso il consenso di Nostra Signora. È per suo tramite che le nostre preghiere salgono verso Dio: "È nel Cuore di Maria che al Re divino piace accogliere favorevolmente tutte le nostre richieste". Ciò è possibile perché "i due Cuori sono essenzialmente l'uno nell'altro: il Cuore di Gesù si trova tutto intero in quello di Maria [...]. Il Cuore della Madre è l'immagine più compiuta del Cuore di suo Figlio" (1^a LC,18).

Rinnovando le basi teologiche di questa devozione di cui coglie le ambiguità, il Padre de Clorivière apre le prospettive per l'avvenire¹⁰. Questa nuova percezione dei Cuori di Cristo e di Nostra Signora è possibile solo in ragione della sua grande conoscenza della Scrittura e della sua esperienza autentica degli Esercizi di sant'Ignazio.

Oggi...

Oggi, e ciò da quasi duecento anni, le Figlie del Cuore di Maria vivono di questo carisma nel quale i Cuori di Cristo e di Maria tengono un posto

9 P. de Clorivière, *Commentaire de l'Apocalypse*, copia dattiloscritta, Paris, 632.

10 Cf. C. de la Martinière, J. de Charry, *Omniprésence du courant du Sacré Coeur (1800-1930)*, in: *La dévotion au Coeur du Christ, Histoire et symbole*, Paray-le-Monial, 1987: "La Madre Barat trovò nel P. de Clorivière [...] un appoggio e una comprensione [...]", 15.

fondamentale, anche se non è sempre esplicito¹¹. La loro vita si radica in questa contemplazione del Cuore di Gesù e di sua Madre, mistero d'interiorità, di conformità e di unità. La loro personalità si trova così interamente assunta. Infatti, esse sono chiamate a mettere tutti i loro talenti umani, per quanto diversi siano, tutte le loro energie a servizio del mondo e della Chiesa, in un ascolto attento dei bisogni più urgenti. L'assenza di segni distintivi e di un apostolato particolare permette loro di essere presenti nel mondo intero e in ogni ambiente, tanto nei paesi in cui la vita religiosa non è riconosciuta come negli ambienti poco favorevoli, o addirittura chiusi ad essa. Nello stesso modo, esse non sono legate ad opere proprie. Esse le creano, le chiudono, le trasmettono ad altri, con discernimento, con l'unico scopo di annunciare Gesù Cristo. Questa flessibilità e questa libertà sono il frutto di una crescente configurazione al Signore. La loro vita comunitaria tende ugualmente a portare il segno di questa conformità: se esse non vivono sempre sotto lo stesso tetto, sono invitate ad essere "un cuore solo e un'anima sola", sull'esempio dei primi cristiani¹². Le relazioni ai Cuori di Cristo e di

11 La loro vita di preghiera che le rende capaci di "vedere Dio in ogni cosa e ogni cosa in Dio" è influenzata dagli orientamenti dati dal P. de Clorivière come li abbiamo presentati precedentemente.

12 La possibilità di vivere in una casa comune o individualmente è una caratteristica della Società, e questo fin dalle origini. La scelta per l'uno o l'altro modo di vita si effettua nell'obbedienza, con discernimento, in vista della maggior Gloria di Dio.

Nostra Signora, come sono state percepite e vissute dal Padre de Clorivière, aprono alle Figlie del Cuore di Maria il cammino che permette loro di vivere ancora oggi l'essenziale religioso, in tutte le circostanze, in tutti gli ambienti, nella misura senza misura del Vangelo.