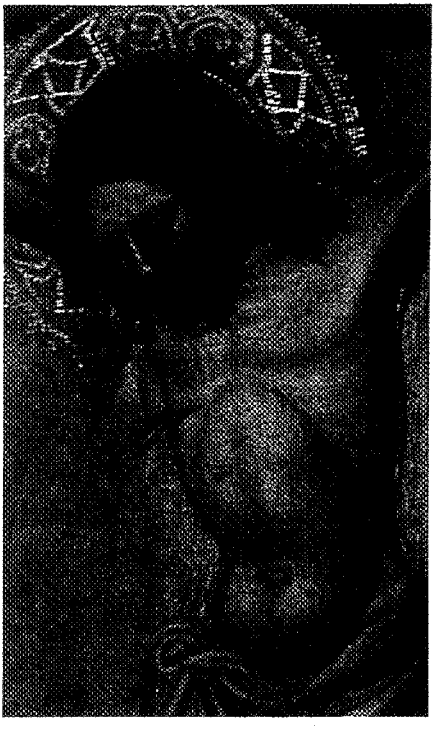
226L 4

Charles André Bernard

LA SPIRITUALITÀ DEL CUORE DI CRISTO



edizioni paoline

Ch. A. Bernard LA SPIRITUALITÀ DEL CUORE DI CRISTO

ep

226 L 4

Spiritualità

Vari sono i modi di considerare il mistero del cuore di Cristo: il culto, la devozione, la spiritualità, se intendiamo con questa parola i frutti della contemplazione della scena del costato trafitto.

Tale contemplazione possiede un valore altrettanto perenne quanto il Vangelo stesso. Mentre, infatti, la devozione al Sacro Cuore, sotto l'impulso di santa Margherita Maria, ha conosciuto una fioritura eccezionale per poi essere oggetto di un'improvvisa disaffezione, rimane sempre valido e fruttuoso accostarsi a Cristo tramite il suo cuore aperto.

Secondo l'enciclica *Haurietis aquas* tre sono gli aspetti principali che possiamo riconoscere nel cuore di Cristo: l'immagine del Verbo incarnato, il testimone della redenzione e il simbolo dell'amore. Percorrendo questa triplice valenza del mistero del Sacro Cuore, l'autore ritrova le principali tappe della contemplazione cristiana che si dispiega incessantemente da venti secoli, invitandoci anche oggi a riscoprire le «insondabili ricchezze del Cristo».

ISBN 88-215-1721-7

12000

Ch. A. Bernard LA SPIRITUALITÀ DEL CUORE DI CRISTO

CHARLES ANDRÉ BERNARD: nato in Francia nel 1923, gesuita dal 1943, laureato in filosofia e in teologia, insegna ed è preside dal 1987 dell'Istituto di spiritualità dell'Università Gregoriana. Oltre alla presente opera ha pubblicato presso le Edizioni Paoline: *Teologia spirituale* (1989[3]), *Teologia simbolica* (1984[2]), *Teologia affettiva* (1985).

In copertina:

Crocifissione.
Da un trittico di Bicci di Lorenzo.
Fiesole (Duomo).
© Archivio EP

Maria Giovanna Muzj

esaurito

questo testo è la rielaborazione arricchita delle dispense del corso intitolato "Il mistero del Cuore di Cristo" (1987)

Charles André Bernard

LA SPIRITUALITÀ DEL CUORE DI CRISTO

Edizioni Paoline

Grafica: Sergia Ballini

© EDIZIONI PAOLINE s.r.l., 1989
Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)
Distribuzione: Commerciale Edizioni Paoline s.r.l.
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

INTRODUZIONE

Durante gli ultimi tre secoli la storia della spiritualità cristiana ha registrato un fenomeno di notevoli proporzioni: la fioritura, sotto l'impulso di santa Margherita Maria, della devozione al Sacro Cuore, fioritura da qualcuno descritta come un trionfo, e poi l'improvvisa disaffezione nei suoi riguardi a partire dagli anni cinquanta, tale da sembrare inarrestabile.

È vero che questa devozione ha sempre suscitato reazioni appassionate sia positivamente che negativamente, ma bisogna anche riconoscere che la Chiesa ha continuamente promosso il culto liturgico del Cuore di Cristo, adoperandosi per ripresentarne le grandi ricchezze.

L'intento del nostro studio non è quello di unire la nostra voce alle esortazioni che non cessano di raccomandare tale devozione al Popolo cristiano, bensì di portare, in campo teologico, ad un'intelligenza più profonda sia del mistero del Cuore di Cristo in se stesso sia del rapporto spirituale che ogni credente è invitato ad allacciare con esso, secondo la parola di san Giovanni: « Volgeranno lo sguardo verso colui che hanno trafitto » (Gv 19,37).

Dopo aver dunque riflettuto sul significato delle diverse prospettive spirituali secondo le quali si può considerare il mistero del Cuore di Cristo — vale a dire: il culto, la devozione e la spiritualità — ne metteremo in luce tre aspetti principali che l'enciclica sempre importante di Pio XII, Haurietis aquas *(1956), aveva già proposto; possiamo infatti riconoscere nel Cuore di Cristo l'immagine del Verbo incarnato, il testimone della Redenzione e il simbolo dell'amore.*

Questa presentazione servirà, crediamo, a confermare quanti con-

tinuano ad essere attirati dal mistero del Cuore di Cristo nel loro desiderio di trovare in esso un valido aiuto per crescere nella vita spirituale mediante una conoscenza dottrinale più approfondita e più illuminata. In tal modo riallacceranno la loro vita di fede alla tradizione ininterrotta della Chiesa che contempla nel mistero del Costato trafitto il momento centrale del mistero pasquale e quindi del Disegno salvifico di Dio.

Capitolo primo

PROBLEMATICA GENERALE

Chi considera l'insieme della letteratura riguardante il mistero di Cristo, si trova di fronte a due interpretazioni contrastanti.

La prima muove dalla scena del Costato trafitto, quale viene riportata dal vangelo di san Giovanni (Gv 19,31-37), e ne medita i vari aspetti che si possono presentare al cuore del credente. Nel corso dei secoli questa contemplazione ha messo in luce le grandi ricchezze suggerite dai numerosi simboli presenti nel racconto giovanneo: la ferita del Costato, il sangue e l'acqua, l'elevazione sulla Croce. I Padri della Chiesa hanno così potuto parlare del mistero della Chiesa che nasce dall'effusione del sangue e dell'acqua, o dei sacramenti dell'eucaristia e del battesimo.

Apparsa più tardi, un'altra interpretazione si fissa ugualmente sulla scena del Costato trafitto, ma considerandola sotto un'angolatura quasi esclusiva: qui il Costato trafitto rimanda ad una realtà interiore non espressamente indicata dall'evangelista, ma che ne contiene il significato essenziale: il Cuore di Cristo.

Tale prospettiva è stata sottolineata in particolare da santa Margherita Maria ed è appunto a partire dal movimento della devozione lanciata dal convento di Paray-le-Monial che la Chiesa ha voluto riconoscere l'importanza eccezionale della scena giovannèa e ha proposto il Cuore di Gesù come oggetto di un culto ufficiale, conferendo così alla devozione parodiana una portata universale.

Poiché si tratta di rendere un culto al Cuore di Cristo, l'attenzione dei teologi privilegia due elementi: la considerazione del cuore fisico di Cristo da una parte e, dall'altra, il valore simbolico del cuore come tale. Possiamo dire che tutte le discussioni fra i teologi si collocano in questa prospettiva.

È chiaro che oggi, quando parliamo della devozione al Sacro Cuore, siamo tributari di questa seconda prospettiva sostenuta da importanti teologi e storici. Così, ad esempio, Bainvel non ammette che si possa parlare di devozione se non si menziona esplicitamente il Cuore di Cristo, simbolo dell'amore, e con grande decisione inizia la prima parte della sua opera presentando « la devozione secondo santa Margherita Maria », per poi ritornare sull'esposizione della dottrina dei predecessori [1].

La parte storica del libro di Bainvel è stata ampliata da Hamon in un libro nel quale si considera la rivelazione di Paray-le-Monial il culmine di tutta la spiritualità incentrata sulla scena del Costato trafitto [2].

L'enciclica *Haurietis aquas* non dirime il problema. Accettando, infatti, l'impostazione più recente, ne allarga molto il significato e, soprattutto, fonda il culto al Sacro Cuore sulla storia della salvezza; di conseguenza il riferimento a santa Margherita Maria non viene più privilegiato.

Nella nostra esposizione tenteremo di presentare i vari aspetti del mistero del Cuore di Cristo senza porre né sottintendere un giudizio di valore. Riferiamo quindi al mistero del Cuore di Cristo l'insieme dei modi di investigare le ricchezze spirituali suggerite dalla scena del Costato trafitto quale è descritta in san Giovanni.

Per evitare molte confusioni in questa questione difficile e complessa, cercheremo prima di tutto di precisare i tre modi principali secondo i quali la vita del cristiano si può riferire a tale mistero: il culto, la devozione, la spiritualità.

Inizieremo con la nozione di culto perché è quella che emerge dalla presentazione del mistero al Popolo cristiano attraverso la liturgia e che pone notevoli problemi. Ne è testimonianza la molteplicità delle forme assunte da tale culto nella liturgia, attraverso la proposta di vari formulari di messe [3]. Tale varietà indica inequivocabilmente la difficoltà di fissare in modo chiaro e definitivo il senso del culto reso al Cuore di Gesù. Di tale fatto cercheremo di rendere ragione.

[1] Bainvel J.V., *La dévotion au Sacré-Coeur de Jésus. Doctrine - Histoire*, Paris, Beauchesne 1921 (tr. it.: *La devozione al Sacro Cuore di Gesù*, Milano, Vita e Pensiero 1941).

[2] Hamon A., *Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur*, 5 voll., Paris, 1923-1940.

[3] Cfr. Bugnini A., *Le messe del SS. Cuore di Gesù* in *Cor Jesu*, I, Roma, Herder 1959, pp. 61-94.

Passeremo poi alla descrizione della devozione al Sacro Cuore quale soprattutto si è diffusa a partire dal messaggio di Paray-le-Monial.

Infine introdurremo la nozione di spiritualità che fa leva in modo privilegiato sull'esperienza mistica cristiana. Come la usiamo in questo saggio, tale nozione equivale approssimativamente all'espressione *pietas fidelium* usata nell'enciclica *Haurietis aquas*.

I. IL CULTO

« 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 riallacciare 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. In essi appaiono molteplici riferimenti alla Sacra Scrittura e alla Tradizione.

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, il voto e la consacrazione.

Nell'ordine cristiano tale riconoscimento si applica inoltre e principalmente al Mistero della salvezza attuato in Cristo nello Spirito a gloria di Dio Padre.

È chiaro che questa liturgia è basata sulla celebrazione dei sacramenti e in particolare dell'eucaristia, la quale costituisce il sacrificio spirituale e la preghiera dei fedeli riuniti intorno a Cristo.

Essendo espressione della vita della fede, l'eucaristia e gli altri sacramenti si accompagnano necessariamente alla celebrazione della Parola grazie alla quale viene nutrita ed illuminata la fede

della comunità e di ogni fedele. La liturgia cristiana fa quindi continuo riferimento alla totalità del Mistero della salvezza quale si attua lungo tutta la storia e soltanto tale riferimento giustifica le celebrazioni dei misteri particolari.

In realtà, tuttavia, ogni celebrazione si rifà in modo più immediato ad un aspetto parziale della Storia della salvezza che è la materia dell'anno liturgico nel suo complesso e della vita sacramentale in tutta la sua estensione. Da questo aspetto parziale della considerazione di fede deriva il problema delle varie celebrazioni festive, le quali si incentrano su un aspetto particolare (Natività, Quaresima, Pasqua, i misteri della Madre di Dio, le celebrazioni dei santi). Constatiamo inoltre che nello sviluppo della vita liturgica la Chiesa ha accettato la celebrazione di misteri particolari, i quali, senza costituire momenti precisi della Storia della salvezza, vi si riferiscono più o meno apertamente (Trinità, Corpus Domini, Sacro Cuore); sta di fatto che, come abbiamo detto, ogni celebrazione liturgica deve essere vista in funzione della totalità della Storia della salvezza e in essa integrata.

In questo senso la celebrazione liturgica del Sacro Cuore appartiene alla vita della Chiesa e vuole esprimere un momento particolare e ritenuto privilegiato dell'Incarnazione redentrice di Cristo Salvatore.

1. *Culto e vita*

Come nota il Concilio — ed è un punto del quale oggi siamo molto consapevoli — culto e vita concreta sono in stretto rapporto:

> La Liturgia infatti, mediante la quale, soprattutto nel divino Sacrificio dell'Eucaristia, « si attua l'opera della nostra Redenzione » (Orazione sulle offerte della domenica IX dopo Pentecoste), contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa, che ha la caratteristica di essere nello stesso tempo umana e divina, visibile ma dotata di realtà invisibili, fervente nell'azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e, tuttavia, pellegrina; e tutto questo in modo che ciò che in lei è umano sia ordinato e subordinato al divino, il visibile all'invisibile, l'azio-

ne alla contemplazione, la realtà presente alla futura città verso la quale siamo incamminati. In tal modo la Liturgia, mentre ogni giorno edifica quelli che sono nella Chiesa in tempio santo del Signore, in abitazione di Dio nello Spirito, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo, nello stesso tempo e in modo mirabile irrobustisce le loro forze perché possano predicare il Cristo; e così a coloro che sono fuori mostra la Chiesa come vessillo innalzato sui popoli, sotto il quale i dispersi figli di Dio possano raccogliersi, finché si faccia un solo ovile e un solo pastore (SC, n. 2).

Riguardo al rapporto tra culto e vita, bisogna premettere un'osservazione importante per meglio intendere il problema pastorale odierno e di conseguenza la crisi che si osserva del culto al Sacro Cuore.

Fino al Concilio Vaticano II, e in particolare in seguito al Concilio di Trento, si può dire che tutto l'apostolato della Chiesa seguiva una direttrice definibile: dal culto alla vita. Nella sua pastorale, la Chiesa proponeva al Popolo cristiano una forma di vita religiosa e cultuale atta ad inserirsi validamente nelle situazioni concrete della famiglia, del lavoro, della società, nonché dell'individuo stesso. In questa cornice appare chiaro come il culto del Sacro Cuore, strettamente collegato alla pratica eucaristica, fosse preminente per ricchezza di contenuto, carica affettiva, forza propulsiva; e nessuno potrebbe negare i frutti ammirevoli di tale forma di vita cristiana nelle missioni e nel mondo cattolico.

Oggi, pur ribadendo la validità di questa direttrice caratterizzata da un movimento che parte dalla celebrazione cultuale — visto che ogni vita cristiana ha sempre bisogno di attingere alle sorgenti sacramentali e liturgiche —, risentiamo molto di più la complessità delle situazioni concrete. Invece di andare dal culto alla vita, vorremmo partire dalla vita stessa con i suoi molteplici problemi e privilegiare la testimonianza di vita evangelica per poi, magari, costruire una forma di vita cultuale in cui ogni persona trovi il suo modo di espressione più spontaneo e adatto alle sue condizioni di vita.

Certo, una simile impostazione che spinge a svalutare la vita cultuale tramandata dalla Tradizione influisce in particolare sul culto del Sacro Cuore; questo infatti è nato in un ambiente contemplativo e in un primo momento sembra sottrarsi alle neces-

sità di una spiritualità rispondente al travaglio del mondo in cui viviamo, proprio nella misura in cui insiste su un atteggiamento cultuale, come è quello della riparazione dei peccati, e su un aspetto pietistico che del resto si riscontra in ogni movimento religioso del periodo postridentino.

2. *I problemi teologici sollevati dal culto del Sacro Cuore*

Se, come abbiamo detto, il culto al Cuore di Cristo considera necessariamente il cuore fisico di Gesù, ai teologi si pone il problema di situare la considerazione del cuore nell'insieme del mistero di Cristo per proporre una giustificazione dogmatica di tale culto. Storicamente, come nota P. Tucci,

> Nell'ultimo scorcio della prima metà del secolo XIX la dottrina sul Sacro Cuore viene introdotta per la prima volta nell'insegnamento teologico, e precisamente nel trattato sul Verbo incarnato. Il primo a farlo, per quanto ci consta, è il ben noto professore del Collegio Romano, J. Perrone S. J., che ha consacrato a questo argomento una sezione piuttosto ampia nel suo assai divulgato manuale di teologia [4].

Ai teologi preme innanzi tutto di trattare il problema della legittimità dell'adorazione dovuta al Cuore di Cristo: questo deriva dal fatto che l'attenzione viene concentrata sul cuore come tale, considerato cuore di carne. Ci allontaniamo così dalla complessa scena del Costato trafitto. Ora, il fatto di fermarsi sulla considerazione del cuore fisico ha avuto molte conseguenze pratiche.

La prima domanda che è emersa è questa: che cosa significa il cuore quale organo fisico di ogni uomo e quindi dell'uomo Gesù? Si può dubitare che tale impostazione sia molto indovinata; ed è certo che fuorvia la contemplazione spirituale verso discutibili concezioni fisiologico-psicologiche; in questo senso si muovono ancora un po' inutilmente alcuni teologi recenti. Il simbolo del cuore va giustificato non semanticamente, ma attraverso il riferimento al Costato trafitto di Cristo.

[4] Tucci R., *Storia della letteratura relativa al S. Cuore di Gesù, dalla fine del secolo XVII ai nostri giorni* in *Cor Jesu*, II, Roma, Herder 1959, p. 543.

In un senso ancor più concreto, l'iconografia del Sacro Cuore si impernia sulla raffigurazione pseudorealistica del cuore fisico; dai simboli giovannèi si passa all'immagine convenzionale, e tale cambiamento è sempre apparso a molti un'impostazione poco felice.

Una volta fissata l'attenzione sul cuore fisico e sulla sua adorazione, la prospettiva teologico-simbolica si concentra sul problema dell'oggetto del culto; essendo l'oggetto materiale il cuore fisico, ci si chiede quale sia l'oggetto formale, ossia il motivo formale del culto reso al Cuore di Cristo [5].

Ecco come P. Filograssi presenta l'insegnamento dell'enciclica *Haurietis aquas* su questo argomento:

> L'oggetto integrale del culto è costituito da questi elementi: la Persona divina di Cristo; l'amore divino comune al Padre e allo Spirito Santo; lo stesso amore della SS. Trinità; l'amore spirituale umano di Cristo (cioè la carità); l'amore sensibile umano; tutta la vita interiore di Cristo-uomo, in quanto il cuore fisico è ricettacolo dell'amore umano e divino; il Cuore del Verbo incarnato grazie al quale percepiamo che viene rappresentato e posto sotto i nostri occhi tutto l'amore con il quale ci ha abbracciati e ci abbraccia tuttora [6].

Proponiamo ora alcune considerazioni in merito a questa presentazione dell'oggetto del culto.

L'enciclica *Haurietis aquas* ha deliberatamente voluto superare tutte le concezioni troppo formalizzate e troppo ristrette dei teologi precedenti riguardo alla determinazione dell'oggetto del culto. La prospettiva si allarga a tutto il Mistero della salvezza secondo gli aspetti suggeriti dal riferimento al Cuore di Cristo, il che costituisce un'impostazione abbastanza nuova e ricca di implicazioni spirituali.

Si può ad esempio dubitare della idoneità della nozione di oggetto formale a significare il movimento spirituale indotto dal culto del Sacro Cuore. Meglio parlare del riferente richiamato alla mente di colui che contempla la scena del Costato trafitto, ossia del Cuore di Cristo come viene presentato dal vangelo di Giovanni.

[5] Cfr. Filograssi G., *De obiecto cultus SS. Cordis Jesu in Litt. Encyc. Haurietis aquas*, in *Cor Jesu*, I, *op. cit.*, pp. 97-114.

[6] *Ibid.*, p. 114.

In realtà, è così che il movimento spirituale viene vissuto attraverso la celebrazione liturgica di un mistero.

Ogni mistero celebrato si rifà necessariamente alla totalità del Mistero della salvezza da cui trae il suo significato salvifico: in tal senso possiamo celebrare i santi o, ad esempio, il mistero della Trasfigurazione. Mai queste singole celebrazioni vanno separate dalla totalità della vita liturgica.

Tale allargamento della visione spirituale è giustificato dalla natura stessa dell'atto di fede il quale, secondo l'insegnamento di san Tommaso, « ha come termine la realtà significata e non la proposizione particolare ». Questa si propone di esprimere un aspetto del mistero, il quale d'altronde è articolato all'insieme della Rivelazione [7]. Chi si ferma ad un mistero particolare aderisce in effetti alla totalità del Mistero della salvezza considerato un complesso inscindibile.

Questo vale in particolare per il mistero del Cuore di Cristo; esso infatti è stato tramandato alla Chiesa dal racconto evangelico e dall'esperienza dei fedeli, e non a partire dalla considerazione previa del cuore come tale.

Senza escludere la risonanza della parola e dell'immagine del cuore, il racconto evangelico va interpretato secondo il suo senso pieno, cioè mediante le articolazioni esegetiche che ci permettono di intendere meglio l'intenzione di san Giovanni e il senso globale del mistero il quale prolunga la rivelazione dell'Antico Testamento.

Concludiamo dicendo che la tradizione spirituale si riferisce non a un concetto astratto, bensì ad una scena concreta vissuta nell'esperienza sotto la rappresentazione del Cuore di Cristo. Il senso attuale del culto non va mai separato dall'esperienza che ne è all'origine storica e ne dischiude il significato profondo.

In altre parole, il culto va interpretato alla luce della devozione e della spiritualità che si riferiscono alla scena del Costato trafitto e ne costituiscono lo sviluppo legittimo nella tradizione spirituale della Chiesa.

[7] Le proposizioni particolari principali si chiamano *articuli fidei*, a significare la loro essenziale appartenenza alla totalità del Mistero della fede.

II. LA DEVOZIONE

La nozione di devozione dice al tempo stesso di meno e di più di quella di culto. Dice di meno perché, mentre il culto esprime la comprensione liturgica ed ecclesiale del mistero celebrato, la devozione si riferisce di preferenza all'aspetto personale e alla religiosità popolare; dice di più, però, in quanto non riguarda soltanto la celebrazione liturgica ma l'atteggiamento interiore delle persone e le diverse pratiche spirituali che fanno parte integrante della devozione popolare, la cui origine risale spesso all'esperienza di grandi mistici.

1. Il senso personale della devozione

Nel senso latino originario, la parola " 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 non solo il rapporto interpersonale con Dio ma anche il suo servizio, il quale, a sua volta, può essere considerato servizio liturgico o servizio apostolico in Cristo. Normalmente, infatti, la dedizione al servizio di Dio si manifesta esteriormente sia per mezzo di pratiche cultuali, sia per mezzo di azioni che derivano dall'impegno religioso. Sempre secondo san Tommaso, la " devozione " è la manifestazione principale della pietà, virtù derivata da quella di religione.

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

Nel campo della vita religiosa ogni devozione comporta quindi una finalità spirituale interpersonale che giustifica la pratica esterna; questa infatti appartiene all'ordine dei mezzi che suscitano, nutrono e accrescono l'unione sostanziale a Dio mediante la fede, la speranza e la carità; ed è in rapporto a tale finalità che noi giudichiamo il valore della devozione in genere ed il suo valore per la singola persona. Inoltre, in quanto deve esternarsi, la devozione comprende una concretizzazione morale, cultuale e immaginativa.

La concretizzazione della devozione

Poiché una 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. — essa implica uno sforzo di concretizzazione, il quale deriva dalla limitatezza della nostra coscienza spirituale. Come la vita liturgica è praticamente costretta a presentare al culto dei fedeli vari aspetti particolari dell'unico Mistero della fede, così — e con maggior libertà — la devozione particolare 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 anche 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 le quali si inseriscono in una storia. Ora tale storia è necessariamente sottomessa ad evoluzioni più o meno profonde che riguardano l'ambiente sociale e i singoli individui. Ne segue la necessità di non assolutizzare una determinata forma storica di devozione: tutto va considerato al livello dei mezzi spirituali, e non a quello sostanziale della vita teologale.

Tale carattere storico delle devozioni ne può certamente spiegare la nascita e il declino. Tutto, infatti, dipende dalle necessità e dalle disposizioni che ad un certo momento si manifestano e che, col passare del tempo, possono affievolirsi e perfino scomparire.

L'organizzazione della vita spirituale

Come possiamo osservare nell'esperienza spirituale, la particolarità della devozione consiste nel fatto che orienta verso un'organizzazione della vita spirituale a partire da un centro.

Tale centro può essere dottrinale, la Provvidenza di Dio, ad esempio, o riguardare principalmente un atteggiamento spirituale: fiducia, abbandono o interiorizzazione ecc.

In tal senso, la devozione profonda « non è una somma di pra-

tiche minuziose, una giustapposizione di slanci sporadici, bensì uno sforzo di sintesi di tutta la vita spirituale attorno a un concetto centrale, abbastanza fecondo per arricchirla e completarla, e abbastanza concreto per non lasciarla svanire in sogni inconsistenti »[8].

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, le devozioni al Cuore di Cristo, all'eucaristia o alla Madonna appaiono privilegiate e in qualche modo si impongono a tutta la Chiesa.

Considerata nella sua funzione organizzatrice e sintetica, la nozione di devozione profonda passa verso il concetto più moderno di spiritualità, come verrà spiegato in seguito. Parliamo così di spiritualità eucaristica o di spiritualità mariana.

Il supporto sensibile-immaginativo

Il problema più delicato posto dalla devozione particolare riguarda il suo supporto sensibile-immaginativo: ogni devozione si nutre di una raffigurazione, e spesso si riferisce ad un avvenimento storico[9].

Ritroveremo questo problema quando parleremo dei simboli presenti nella spiritualità del Cuore di Cristo; notiamo per il momento che la devozione, quale è apparsa nella storia della Chiesa, è incentrata sulla raffigurazione convenzionale del Cuore di Gesù circondato dalla corona di spine e da cui si sprigionano fiamme, con una croce che domina il tutto. Altre raffigurazioni sono possibili: san Giovanni che riposa sul petto di Gesù o la scena del Costato trafitto, oppure l'Agnello mistico.

[8] Flachaire Ch., *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du 17e siècle*, citato in *DSAM*, art. *Dévotion*, III, col. 749.

[9] Sulla giustificazione del supporto sensibile-immaginativo, cfr. Bernard Ch. A., *Teologia spirituale*, Edizioni Paoline 1983², pp. 173-184; e la sezione successiva sul simbolismo.

2. *La devozione al Sacro Cuore quale esercizio spirituale* [10]

Nel Seicento, accanto a grandi mistici, vi sono anche molti maestri spirituali che includono la considerazione del Cuore di Cristo nella ricerca della perfezione. Questo sforzo ascetico è incentrato sulle virtù da esercitare o su talune disposizioni spirituali da acquistare, come la fiducia. Il Cuore di Gesù appare il modello perfetto che bisogna imitare.

In questa prospettiva, le preghiere e le aspirazioni che erano il frutto di esperienze mistiche vengono proposte a tutti. Il loro contenuto dogmatico ed esperienziale rischia allora di affievolirsi: così si chiede di rendere il proprio cuore simile a quello di Gesù, di cambiare cuore: « Vivi ormai... spogliato del tuo cuore, di questo cuore tutto umano e terreno, e poi sii pieno del cuore di Cristo ». Simili espressioni corrispondono in realtà ad esperienze diverse a seconda della qualità spirituale di chi le pronuncia.

Quale atteggiamento tenere di fronte alle molteplici pratiche di devozione proposte dai maestri spirituali?

Non dimentichiamo mai che la sostanza della vita spirituale consiste nella fede, nella speranza e nella carità; tutti gli esercizi spirituali devono dunque essere orientati a tale finalità e il loro valore, per l'individuo come per un gruppo, va misurato secondo quest'unico metro. Il maggior valore oggettivo di un esercizio non si traduce necessariamente in un progresso soggettivo proporzionato.

Riteniamo comunque che le pratiche di devozione sono una introduzione concreta alla vita spirituale e possono quindi essere proposte, seppure con discrezione. Esse, infatti, costituiscono dei mezzi nei confronti dei quali bisogna agire con grande libertà: c'è chi vi si trova a proprio agio e chi, per ragioni talvolta puramente individuali ed affettive, prova ripugnanza. Oppure per altri non è ancora giunto il tempo: molti giovani di oggi, anche se dimostrano generosità e religiosità, non possiedono alcuna formazione dottrinale e non hanno ricevuto uno spirito di pietà. In questo caso, una prima formazione, che consenta loro di comprendere meglio la devozione proposta, diventa una necessità assoluta.

[10] Cfr. Bainvel J.V., *La dévotion au Sacré-Coeur de Jésus, op. cit.*, terza parte, c. V; sforzi speciali per organizzare e per diffondere la devozione: san Francesco di Sales, i Gesuiti.

Bisogna guardarsi inoltre dalla tendenza della religiosità popolare di annettere alle pratiche un'efficacia quasi meccanica. I risvegli sono pericolosi; si pensi alle " promesse " diffuse in seguito all'esperienza spirituale di santa Margherita Maria e non di rado accolte con uno spirito superstizioso, estraneo al vero spirito religioso cristiano.

Nel proporre di partecipare ad un tipo di devozione, la prudenza è tanto più necessaria, quanto più forte è la carica affettiva veicolata da certe pratiche e che può suscitare reazioni negative.

3. La religiosità popolare

Riconosciamo che, storicamente, la devozione al Sacro Cuore non si è accontentata del racconto dei mistici la cui esperienza si incentrava sulla scena del Costato trafitto, ma si è concretizzata in varie pratiche cultuali che partecipano alla mentalità della religiosità popolare. In particolare, la devozione parodiana fu all'origine di tutta una vita devozionale molto radicata nel popolo cristiano: la comunione dei primi venerdì del mese, le varie novene, l'adorazione riparatrice, la consacrazione ecc.

Cerchiamo di individuare meglio le caratteristiche di tale movimento popolare, il quale ha contribuito a definire « la devozione al Sacro Cuore » e che, appoggiandosi al culto ufficiale della Chiesa universale, è stato di grande utilità per il Popolo di Dio.

Alla religiosità popolare bisogna ricondurre ad esempio la scarsa attenzione per l'espressione estetica: le immagini convenzionali sono più accettate o, comunque, non creano difficoltà a chi le usa.

Anche un atteggiamento in un certo modo utilitaristico della religione appartiene a questo tipo di religiosità: si sente la necessità — come peraltro fanno le sette — di ricollegare certi riti, semplici e paraliturgici, al senso della sicurezza di ottenere la salvezza e a quello della protezione divina che si manifesta in tutte le circostanze concrete della vita. Ne seguono manifestazioni di viva gratitudine.

Inoltre la religiosità popolare si rifà non soltanto alla tradizione universale della Chiesa ma anche ad avvenimenti storici (quali rivelazioni, vita dei mistici, apparizioni ecc.) il cui signi-

ficato è profondo: manifestare cioè che Dio non è un essere lontano ma vicino, il quale continua ad agire nella Chiesa con l'effusione delle sue grazie e dei suoi benefici. In questo senso non si può esagerare l'influsso di Paray-le-Monial nella diffusione e nella formalizzazione della devozione al Sacro Cuore: in essa tutto concordava con i vari tratti della devozione popolare [11].

4. L'aspetto affettivo

Se torniamo alla definizione di " devozione " quale dedizione personale, è chiaro che essa implica una dimensione affettiva; e tale constatazione viene corroborata dall'esperienza che riconosce nel fenomeno della devozione una forte carica affettiva, ravvisandovi un pericolo latente.

Quali sono i vettori dell'elemento affettivo nella devozione al Sacro Cuore?

In primo luogo, il supporto immaginativo e simbolico: l'immagine, infatti, secondo l'esperienza comune, convoglia l'energia affettiva [12].

Inoltre, l'origine storica della devozione come tale e il suo collegamento ad esperienze spirituali eccezionali ne accentuano il carattere affettivo: anche se il fondamento ultimo va ricercato nella Rivelazione, l'origine prossima è quasi sempre un avvenimento spirituale recepito dalla Chiesa come significante ed opportuno. La devozione al Sacro Cuore in particolare risponde a tale criterio: molti hanno insistito sul nesso storico tra l'espandersi della devozione e la reazione contro il Giansenismo di un ambiente tutto moralizzante e che insisteva unilateralmente sul senso del peccato, del castigo e del timore. Rifacendosi ad una esperienza di tipo profetico, la devozione ne raccoglie la carica affettiva: anch'essa vuole essere una parola di Dio nel tempo.

Nel caso poi della devozione al Sacro Cuore, è il contenuto stesso a richiamare l'aspetto affettivo.

Il cuore, infatti, è considerato simbolo dell'amore. Quanti han-

[11] Sulla religiosità popolare, cfr. art. *Religiosità popolare* in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline 1985[4], pp. 1316-1331, e Verwilghen A., *La religiosité populaire dans les documents récents du Magistère* in *NRT* 109 (1987) 521-539.

[12] Nella *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline 1978, ho messo in rilievo la dinamicità dell'immagine e del simbolo: cfr. pp. 347-365.

no contemplato il Cuore di Cristo vi hanno scoperto la presenza di un triplice amore: amore umano come tale, amore di carità soprannaturale e amore divino. Certo, molte saranno le sfumature che derivano dal rapporto a tale amore di Cristo; tutte però portano ad arricchire la carica affettiva convogliata dalla devozione al Cuore di Cristo.

Di per sé, la dimensione affettiva dovrebbe essere percepita come una ricchezza umana e spirituale. Bisogna tuttavia tener conto della diffidenza che molti teologi, in virtù probabilmente della loro formazione quasi esclusivamente intellettualistica, ostentano contro questo aspetto affettivo.

Quale atteggiamento indicare nei confronti di un aspetto affettivo così marcato?

Bisogna riconoscere in primo luogo la realtà del pericolo di « sentimentalismo »; esso viene additato nell'enciclica *Haurietis aquas*. Tale pericolo è radicato nel distacco della devozione particolare (e della religiosità popolare) dalla vita liturgica ecclesiale più sobria e più dottrinale, soprattutto se il distacco si accompagna al rifiuto o alla grande difficoltà di nutrire la devozione dal punto di vista dottrinale. Più che sulla sostanza della devozione, l'attenzione si fissa allora sulle condizioni storiche ed immaginative che le hanno dato origine.

Per sfuggire all'impoverimento e all'indebolimento dell'autentico senso religioso, bisogna sforzarsi di raggiungere un livello di affettività più profondo, radicato nella sostanza della vita teologale di fede, di speranza e di amore soprannaturale ed effettivo.

Tale carica affettiva — ricordiamolo — può avere una funzione di equilibrio nei confronti di una vita spirituale troppo intellettualizzata.

III. LA SPIRITUALITÀ

Abbiamo appena descritto la devozione al Sacro Cuore; confrontiamola adesso con un'altra forma di vita cristiana che può essere denominata " spiritualità ". Questa non si distingue adeguatamente dalla devozione, ma ne manifesta l'aspetto più profondo, e cioè il fatto che il rapporto all'oggetto di una devozio-

ne può essere considerato all'interno di un progetto di vita spirituale, la quale tende alla pienezza della fede personalmente vissuta.

Chiamiamo quindi " spiritualità particolare " la forma assunta dalla vita cristiana in quanto si rifà non alle pratiche cultuali ed esteriori, ma al dinamismo interiore di conoscenza e di adesione che tende alla pienezza della vita personale.

1. *Le direttrici del dinamismo spirituale*

Gioverà in primo luogo precisare le direttrici del dinamismo spirituale che porta alla realizzazione piena della fede.

L'elevazione: il dinamismo richiede sempre un certo distacco dalla realtà immediata, percepita dai sensi 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 della vita spirituale 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 verso la realtà divina. Notiamo inoltre che al cuore di Cristo viene quasi sempre abbinata l'elevazione della Croce, la quale è portatrice di un valore simbolico di pienezza cosmica.

L'approfondimento: il movimento spirituale deve poi portare all'unità interiore, la quale si ottiene mediante un'adesione alla realtà spirituale contenuta nel Mistero della salvezza. 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 stato aperto dalla lancia; e il Signore ci ha invitato ad andare a lui: « Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò. Prendete il mio giogo su di voi e imparate da me che sono mite ed umile di cuore » (Mt 11,28-29).

La presenza: la vita spirituale richiede inoltre la coscienza di una presenza viva di Dio alla persona e della persona a Dio. Tale presenza viene vissuta nella preghiera e, più profondamente, nella contemplazione. Il Cuore di Cristo, in quanto è parte della persona stessa, permette di vivere la presenza divina mediante la contemplazione: « Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto » (Gv 19,37).

La partecipazione: nella vita spirituale non si tratta solo di contemplare ma di partecipare all'effusione della vita che è la finalità del mistero della Redenzione. Tale effusione di vita attraverso l'umanità di Cristo deve operare in noi gli stessi effetti che ha operato in Cristo.

Ogni forma di contemplazione conduce alla partecipazione al mistero: la contemplazione infatti è interamente contenuta nella sfera dello Spirito Santo presente nel mistero e presente nella coscienza di colui che contempla.

Nel riferimento alla scena del Costato trafitto, la forma principale della partecipazione è simboleggiata dall'effusione del sangue e dell'acqua; quali segni dei sacramenti dell'eucaristia e del battesimo, nonché della Redenzione e dell'effusione dello Spirito Santo, essi ci indicano le articolazioni più importanti della nostra vita cristiana.

In tal modo diventa possibile la nozione di partecipazione apostolica al mistero della Redenzione: battesimo, eucaristia, effusione dello Spirito rimandano alla vita della Chiesa nel tempo della storia così come l'immedesimazione delle sofferenze di Cristo a quelle del suo Corpo mistico fonda il mistero della Compassione: il sangue e l'acqua, quali simboli dei sacramenti della Chiesa, indicano il mistero della Redenzione compiuta da Cristo e che si completa nella Chiesa.

Per precisare la descrizione della nozione di spiritualità aggiungiamo ora alcune considerazioni.

Di per sé, una spiritualità comprende tutti i movimenti di cui abbiamo parlato; concretamente però le varie direttrici non vengono percorse nella loro interezza da tutti: l'una o l'altra viene privilegiata a seconda delle necessità dei vari periodi storici e dei singoli individui. Verificheremo tale diversità attraverso un breve prospetto storico.

Perché poi si possa parlare di una spiritualità del Cuore di Cristo è necessario non solo accennare al significato profondo che essa esprime (cioè l'amore di Dio), ma anche al supporto concreto ed immaginativo, e cioè alla scena giovannèa del Cuore trafitto [13].

Noi tratteremo della spiritualità del Cuore di Cristo tenendo conto delle due osservazioni precedenti. E, per meglio eviden-

[13] Non sembra quindi molto indovinata la scelta del vangelo del Buon Pastore per la messa *C* del Cuore di Cristo.

ziare subito la varietà degli aspetti della spiritualità del Sacro Cuore che emergono dalla storia della spiritualità, proponiamo un riassunto del libro di Stierli il quale li presenta con molta chiarezza [14].

2. *Prospetto storico*

Nel periodo patristico (da Origene in poi) l'attenzione si fissa sul dramma del Calvario e sui simboli del sangue e dell'acqua come sorgenti dei sacramenti. Dal Costato del Salvatore nasce la Chiesa.

Nel Medioevo la spiritualità si evolve nella direzione di una interiorità maggiore. Si ricerca l'unione a Cristo e già appare il simbolo del cuore come tale, simbolo dell'amore.

Tale spiritualità è di indole soprattutto affettiva, ma sorretta da un contenuto dottrinale ricchissimo.

Con san Giovanni Eudes e santa Margherita Maria, si passa alla devozione nel senso moderno; questa comprende, come abbiamo detto, un culto a Cristo mediante il segno del Cuore e un contenuto dottrinale incentrato sul cuore quale simbolo dell'amore. In particolare guarda alla ferita del cuore quale simbolo dell'amore misericordioso. Tale devozione, diffusa in tutta la Chiesa a partire dal '600, ha suscitato un rinnovamento della vita cristiana in funzione della frequentazione eucaristica. Il suo elemento più originale consiste nel collegamento fra il senso del peccato e la solidarietà dell'umanità nel Corpo mistico di Cristo. La devozione di Paray-le-Monial mette in rilievo la finalità della riparazione che si esprime attraverso pratiche particolari (ora santa, offerta alla giustizia divina).

Infine l'enciclica *Haurietis aquas* (15 maggio 1956), anche se mantiene una certa continuità con l'enciclica *Miserentissimus Redemptor* (1928) che ha fondato le due pratiche della riparazione e della consacrazione (quest'ultima già presente in *Annum sacrum*, 1899), si sofferma sui fondamenti dottrinali della spiritualità del Cuore di Cristo: pur insistendo sul cuore come tale (e non sulla scena del Costato trafitto), tratteggia la storia della rivelazione dell'amore di Dio fino alla manifestazione suprema del Cuore di Cristo.

[14] Stierli J., *Cor Salvatoris*, Brescia, Morcelliana 1956.

In tale prospettiva la devozione parodiana appare come un momento importante della storia della spiritualità, ma non l'essenza stessa della spiritualità del Cuore di Cristo.

In realtà, questa spiritualità rimane sempre feconda e capace di suscitare nuove percezioni del mistero del Cuore di Cristo.

Capitolo secondo

IL COSTATO TRAFITTO

Come abbiamo osservato all'inizio del capitolo precedente, altro è la spiritualità del Cuore di Cristo incentrata sulla scena del Costato trafitto, altro la devozione al Sacro Cuore incentrata sulla considerazione del cuore come tale, che peraltro non appare direttamente nel vangelo di Giovanni.

Tale differenza però non significa che non ci sia un passaggio storico e logico dal primo aspetto al secondo; ed è quello che cercheremo di mettere in luce.

In ogni caso, bisogna sempre risalire al fondamento scritturistico: solo questo infatti è normativo, perché contenuto nel messaggio della fede. E nessun movimento spirituale può distaccarsi dalla fede. Inoltre il fondamento è anche il principio: soltanto attraverso una lunga evoluzione — non conclusasi — l'immagine del cuore si è presentata come raffigurazione condensata del mistero del Cuore trafitto: il suo significato profondo va quindi sempre ricondotto al senso del vangelo.

Questo fondamento rimane sorgente perenne. Tale è l'insegnamento chiaro della *Haurietis aquas*; la devozione sorta dall'esperienza di santa Margherita Maria non va quindi privilegiata sì da considerarla punto di arrivo; è un momento importante, ma non risolutivo, e non esclude ulteriori sviluppi.

I. SIMBOLISMO DELLA TRASFISSIONE

Per intendere meglio lo sviluppo della spiritualità del Cuore di Cristo, gioverà molto ripercorrere il cammino storico e quin-

di soffermarsi sulla scena del Costato trafitto, considerandola innanzitutto secondo il suo senso simbolico; esso infatti è caratteristico del vangelo di Giovanni.

1. Il simbolismo giovannèo

Giovanni è l'unico a presentarci, per due volte, il segno del Costato trafitto (Gv 19,31-37; 20,24-29); e la sua narrazione, nella scena di capitale importanza della Trasfissione, si integra deliberatamente in un sistema simbolico. Per evidenziarne il significato, dobbiamo prima approfondire l'interpretazione simbolica del testo giovannèo.

Quando si apre il vangelo di Giovanni, si è subito colpiti dalla semplicità essenziale del suo vocabolario in cui sfolgorano grandi immagini: « In principio era il Verbo... In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini; la luce splende nelle tenebre » (Gv 1,1.4.5). Nello svolgimento di questo vangelo, la presentazione di Cristo, della sua persona e della sua opera, fa continuamente appello ad immagini: egli è la vigna, il pastore, il pane. La mente del lettore si lascia trasportare nella direzione suggerita da queste parole semplici e profonde, tanto vicine alla vita.

Se pure appartengono alla simbologia universale, Giovanni attinge le sue grandi immagini più immediatamente dall'Antico Testamento. Lo sforzo esegetico si trova così portato verso lo studio comparato del loro uso nell'Antico Testamento e nel vangelo di Giovanni.

È dunque legittimo distinguere due livelli nel simbolo giovannèo. Il primo si pone nella storia della Rivelazione e manifesta la continuità delle Alleanze divine; il secondo è comune: ogni simbolo ha una portata universale. Non vi è quindi ragione alcuna di imprigionare l'interpretazione simbolica del testo giovannèo unicamente nel sistema dei riferimenti scritturistici. D'altronde, in che modo lo stesso Antico Testamento determina il senso dei simboli introdotti, se non in funzione del loro significato universale che la cultura semitica accoglie conferendo loro valenze particolari? L'acqua viva è per tutti simbolo di vita; il sangue ne è il veicolo visibile nella debolezza della carne. Ecco perché, lungi dal sentirsi schiavi del senso storico dei simboli giovannèi, i mistici hanno agito con grande libertà, e vi è un punto decisivo in cui questa libertà si manifesta con evi-

denza: là dove san Giovanni parlava del Costato trafitto di Gesù, essi hanno introdotto il simbolo, dalle illimitate risonanze, del cuore. Ci interrogheremo sulla legittimità e sul significato di tale slittamento.

Il grande segno

È chiaro comunque che nel suo vangelo il grande contemplativo ha voluto attirare l'attenzione sui segni primari che svelano la portata del messaggio e dell'opera di Cristo. La parola " segno ", *sēmeîon*, 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.

Gesù stesso lo aveva annunciato: « Come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna » (Gv 3,14-15). Durante l'esodo del popolo giudaico il serpente di bronzo, fabbricato da Mosè, serviva da antidoto ai morsi dei serpenti velenosi; colui che dopo essere stato morso lo guardava, era salvo (cfr. Nm 21,6-9). Adesso tutti gli uomini, vittime dell'antico serpente, se contemplano il Crocifisso, trovano in lui il medico delle loro anime.

Il collegamento stabilito da Cristo tra un episodio lontano nella storia del popolo ebraico e l'avvenimento della Crocifissione ci meraviglia forse, e non riusciamo a comprendere come l'immagine occasionale possa divenire il simbolo di una scena storica così ricca di significato.

Il passaggio da un'immagine dell'Antico Testamento al senso pieno proprio della Nuova Alleanza si giustifica soltanto tenendo presente il valore del contesto. Nel caso del serpente di bronzo elevato nel deserto, bisogna pensare al lungo dramma di liberazione dell'Esodo. Gesta del Dio salvatore, le sue peripezie diventano significative di ogni dramma di liberazione. Applicando alla Redenzione, da lui stesso attuata, le immagini veterotestamentarie, Gesù le riempie di un significato nuovo. Se oggi proviamo qualche difficoltà a lasciarci portare dai simboli tipici veicolati dall'Antico Testamento, non sarà forse perché, a differenza di Gesù e degli scrittori del Nuovo Testamento,

il nostro spirito non si orienta verso quell'unico centro di riferimento di tutta la Scrittura che è la salvezza compiuta dal Padre in Gesù Cristo? Per Gesù tutto parlava dell'opera che il Padre suo perseguiva sin dalla fondazione del mondo e ovunque ne coglieva i segni.

È interessante notare che, poco prima della venuta di Cristo, l'autore del libro della Sapienza, meditando sulla storia del popolo eletto, vedeva nel serpente di bronzo un segno salvifico, un « simbolo di salvezza ». Anche per lui, l'immagine conteneva una significazione più profonda e nascosta, era un simbolo. Leggiamo il suo testo così significativo:

> Quando infatti li assalì il terribile furore delle bestie e perirono per i morsi di tortuosi serpenti, la tua collera non durò sino alla fine. Per correzione furono spaventati per breve tempo, avendo già avuto un simbolo di salvezza a ricordare loro i decreti della tua legge. Infatti chi si volgeva a guardarlo era salvato non da quel che vedeva, ma solo da te, Salvatore di tutti (Sap 16,5-7, trad. mod.).

Non è difficile, in questo passo, discernere il senso dello sguardo di fede (cfr. Eb 11,1) applicato agli eventi storici: percepire, al di là della realtà sensibile, un'altra realtà invisibile; al di là del serpente di bronzo, Dio che salva; al di là della Croce, il Padre che guarisce e riconcilia gli uomini a sé.

Proprio questa, come abbiamo indicato, è la maniera giovannèa di contemplare le cose. Certo, il segno del Crocifisso non è esclusivo di Giovanni; né potrebbe esserlo. Ma, d'altro canto, in nessun altro luogo se non negli scritti giovannèi si trova citata la ferita del Costato di Gesù. Come non vedere in questo fatto un'intenzione formale di Giovanni? Il Costato trafitto del Salvatore elevato sulla Croce appartiene certamente ai " segni " la cui presenza si impone lungo tutto il quarto vangelo.

Il riferimento profetico

La solenne attestazione di Giovanni ne sottolinea l'importanza ed egli avvalora la propria testimonianza con un duplice riferimento profetico. Lungi dal diminuire il valore storico della Trasfissione: « Chi ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera. Ed egli sa che dice il vero » (Gv 19,35), le profezie ne rivelano il senso profondo; la Trasfissione è « segno

di salvezza »: « Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto » (Gv 19,37), e si riferisce al mistero dell'agnello pasquale: « Non gli sarà spezzato alcun osso » (Gv 19,36). La *Prima lettera di san Giovanni*, poi, sottolinea l'avvenimento che accompagna la Trasfissione: « E subito ne uscì sangue e acqua » (Gv 19,34), indicandone il senso: « Questi è colui che è venuto con acqua e sangue, Gesù Cristo; non con acqua soltanto, ma con l'acqua e con il sangue » (1Gv 5,6). Conforme all'intenzione dell'apostolo il quale si oppone alle eresie spiritualizzanti, questa lettera, oltre a menzionare l'acqua simbolo dello Spirito, addita l'effusione del sangue, simbolo dell'umanità concreta assunta dal Verbo di Dio.

Se, con alcuni esegeti, consideriamo il capitolo 21 del vangelo di Giovanni un'aggiunta riguardante la missione della Chiesa, dobbiamo convenire che il grande libro dei segni operati da Gesù si chiude sulla manifestazione gloriosa delle piaghe di Cristo e specialmente quella del Costato. Tutti questi segni dovevano suscitare e confermare la fede: « Chi ha visto ne dà testimonianza (...) perché anche voi crediate » (Gv 19,35). Così, quando avrà toccato le piaghe del Salvatore, Tommaso pronuncerà la più esplicita professione di fede di tutto il Vangelo: « " Metti qua il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano e mettila nel mio costato; e non essere più incredulo ma credente ". Rispose Tommaso: " Mio Signore e mio Dio " » (Gv 20,27-28).

2. *Il mistero pasquale*

L'intenzione di Giovanni non può essere quella di fissare l'attenzione del lettore su un episodio aneddotico; egli si propone piuttosto di portare alla fede nel mistero di Cristo. E, più precisamente, di aprire lo sguardo del credente sul significato profondo del mistero pasquale. Non si può quindi staccare il mistero del Cuore di Cristo dalla sua cornice storica che è il mistero pasquale. Da tale considerazione derivano alcune conseguenze spirituali.

Anche se è legittimo considerare o contemplare un momento particolare del mistero pasquale: Getsemani, Passione, Morte, non si può fermare la contemplazione a questi momenti, ma bisogna obbedire al dinamismo che porta alla considerazione della totalità del Mistero fino alla Risurrezione, l'Ascensione, la Pentecoste.

Il mistero pasquale, nella sua realtà ed efficacia spirituale, è perennemente presente al cospetto di Dio, anzi, nella Persona del Verbo incarnato e glorificato, appartiene ora alla realtà eterna. Il disegno eterno del Padre, dispiegatosi nella Storia della salvezza, si è riavvolto per così dire in Cristo glorificato ed assiso alla destra del Padre. Di conseguenza, ogni sguardo al Cuore di Cristo si estende a tutta la Storia della salvezza.

Il mistero pasquale infine non è solo oggetto di contemplazione ma fonte di energia per l'apostolato. Ogni tipo di vita del credente vi trova dunque significato.

Tali sono le dimensioni della scena del Costato trafitto, nella quale troviamo espresso il significato centrale del mistero di Cristo.

Il Cristo pasquale

Tornando adesso al vangelo di Giovanni, ci accorgiamo che in realtà la sua sostanza « non è altro che Cristo »[1]: una conclusione che si impone ad ogni lettore! E possiamo aggiungere una precisazione: la contemplazione di Giovanni si fissa sul Cristo nel suo mistero pasquale. Tra le feste che scandiscono lo svolgersi della vita di Cristo, quella della Pasqua occupa infatti un posto privilegiato: Giovanni distribuisce il ministero pubblico di Gesù in tre periodi segnati dalla festa di Pasqua. Profondamente impregnato di fede ebraica nutrita di Sacra Scrittura, Giovanni, esplicitamente e implicitamente, si riferisce dunque a quella grande Pasqua che fu l'Esodo per proiettare la luce sul mistero di Gesù. Quanti segni giovannèi, fa notare padre Mollat, non si comprendono che in funzione del racconto dell'Esodo!

> Secondo il pensiero giudaico, l'opera messianica doveva riprodurre, in modo ancor più grandioso, le meraviglie dell'epoca mosaica. Ora, questa idea sembra aver guidato san Giovanni nella scelta dei suoi *sēmeîa*. Molti riprendono quelli dell'Esodo: il segno dell'acqua, il segno della manna, il segno della luce, il segno della vite, il segno del Figlio dell'uomo elevato come il serpente nel deserto, il segno dell'agnello al quale non vengono spezzate le ossa. I discepoli esplicitano in vari casi il riferimento a Mosè, così per l'allusione al serpente di bronzo (3,14); così nelle discussioni che fanno se-

[1] Grossouw W., *Pour mieux comprendre saint Jean*, Paris, DDB 1942, p. 24.

guito al miracolo di Bezatha (5,39.45-47); nel discorso sul pane di vita (6,31-33,49s.58), nella disputa che oppone il cieco guarito ai discepoli accecati di Mosè (9,28); così per la morte di Cristo interpretata alla luce del rituale della Pasqua (19,36) [2].

Come indicano i riferimenti di questa citazione, la scena della Trasfissione è tra quelle più chiaramente interpretate in funzione della prima Pasqua.

Morte e vita

Se la Pasqua ebraica significava la liberazione del Popolo eletto, la Pasqua definitiva è prima di tutto passaggio dalla morte alla vita: Cristo muore per risuscitare. Più ancora che di passaggio, si potrebbe parlare di una trasformazione della morte in vita: « È giunta l'ora che sia glorificato il Figlio dell'uomo. In verità, in verità vi dico: se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce frutto » (Gv 12,23-24). Nel segreto della terra, senza che si possa discernere un'interruzione, avviene la trasformazione della morte in vita.

Applicando simbolicamente alla propria morte la legge fondamentale della vita naturale, Gesù invita il contemplativo a ritrovare la manifestazione dell'avvenimento della Passione. Quel grande simbolista che fu san Giovanni non poteva non raccogliere un simile invito.

Per sviluppare questo tema, possiamo seguire il profondo e denso studio di P. Glotin [3]. La scena della Trasfissione insiste sulla simultaneità della morte di Gesù e dello sgorgare della vita. Sulla Croce, come afferma P. Glotin, noi contempliamo

> un cuore morto e ferito nella morte; ma è un cuore che dal più profondo di questa morte, nell'istante stesso in cui è annientato, lascia prorompere la sorgente della vita, l'Acqua e il Sangue, segni di risurrezione. Come dice Origene, « non fu come gli altri morti; ma dal più profondo della morte manifestò segni di vita nell'acqua e nel sangue e fu per così dire un morto nuovo ». Bisogna cogliere bene la radicale novità dell'avvenimento che si compie in seno al-

[2] Mollat D., *Le semeion johannique* in *Sacra pagina*, Paris, Lecoffre 1959, vol. II, p. 214.
[3] Glotin E., *Il m'à aimé*, Paris, Apostolat des Éditions 1979, pp. 17-22.

l'antico sonno; esso costituisce uno di quei segni gloriosi di cui è piaciuto a Giovanni costellare tutto il racconto della Passione. Questo cadavere appeso al patibolo maledetto è già il corpo del risorto [4].

Notiamo che, nel segno del Costato trafitto, la figura della tensione del mistero morte-vita raggiunge la massima intensità: « Subito ne uscì sangue ed acqua » (Gv 19,34). Se ci atteniamo alla traduzione latina, *continuo*, vediamo che il testo sottolinea la continuità. Nella più stretta unità temporale, si opera una duplice azione storica e simbolica: da un lato, la Trasfissione che costituisce l'ultimo rito d'immolazione praticato sul vero Agnello pasquale ed era profetizzata dal divieto di spezzare le ossa della vittima (Gv 19,36; Es 12,46); dall'altro, l'apertura della sorgente d'acqua viva che rappresenta la prima effusione dello Spirito, profetizzata da Gesù Cristo:

> Nell'ultimo giorno, il grande giorno della festa, Gesù levatosi in piedi esclamò ad alta voce: « Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me; come dice la Scrittura, fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno ». Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui; infatti non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato (Gv 7,37-39).

Questo avvenimento, paradigma di ogni effusione vitale nello Spirito, si verifica al centro stesso della storia del mondo, nell'ora in cui il Figlio, nella sua umanità storica, passa da questo mondo al Padre. Morendo nella debolezza della carne, Gesù effonde lo Spirito.

La stessa tensione morte-vita che dà significato alla scena della Trasfissione, si ritrova nel simbolismo più particolare del sangue e dell'acqua. L'insistenza di Giovanni sulla loro effusione simultanea ci rinvia, per un altro verso, al mistero pasquale.

Per gli ebrei, infatti, il sangue significa la vita vissuta nella debolezza della carne. Se è vero che Gesù è stato generato « non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio » (Gv 1,13), il realismo della sua Incarnazione lo ha condotto ad assumere la nostra condizione di uomini ed a parteci-

[4] *Ibid.*, p. 18. La citazione di Origene è tratta dal *Contra Celsum*, II, 69, PG 11, 904.

pare così, come noi, « al sangue e alla carne » (Eb 2,14), divenendo in tal modo capace di consegnarsi alla prova e alla morte. È quel che fa il Venerdì Santo, e il colpo di lancia del soldato attesta solennemente che Gesù ha subito la nostra morte.

Ma il movimento pasquale è passaggio dalla morte alla vita, e ad una nuova vita. A questo proposito dobbiamo comprendere bene che la risurrezione di Gesù non è semplice ritorno alla vita anteriore — come quella di Lazzaro votata di nuovo alla morte — ma ingresso in una nuova condizione di vita. Per farsene un'idea giusta, conviene riferirsi all'espressione di san Paolo: attraverso la sua risurrezione, Cristo è divenuto « spirito datore di vita » (1Cor 15,45). Ormai l'umanità di Cristo appartiene totalmente alla sfera divina; una volta per tutte, è entrata nel santuario celeste per esservi trasformata dallo Spirito di Dio, e non soltanto possiede per sé la plenitudine conferitale dallo Spirito di Dio, ma diventa capace di comunicarla. Tutti coloro che si uniscono a Cristo e divengono membra del suo Corpo, ricevono da lui, che è la vera Vite, una partecipazione alla sua vita risorta. Anche loro appartengono, incoativamente, ma realmente, alla sfera dello Spirito fonte di vita.

L'effusione del sangue e dell'acqua esprime questo mistero pasquale. Come il sangue ricordava la debolezza dell'umanità di Cristo sottomessa alla passione e alla morte, l'acqua che sgorga manifesta già la risurrezione e la vita nello Spirito. Insistiamo ancora sul fatto che per Giovanni questo mistero di passione-morte-risurrezione si compie nell'istante voluto dal Padre, quell'" ora " che il Cristo aveva desiderato.

La sorgente eterna

Contemplando nei simboli del sangue e dell'acqua il compiersi del mistero pasquale, non abbiamo però ancora esaurito il senso della scena della Trasfissione. Dobbiamo ora chiederci perché l'acqua sgorghi dal seno di Gesù. Un'attenta analisi di questo simbolismo ci condurrà fino alla fonte prima di tutto il mistero della salvezza: il mistero trinitario.

« Dal suo seno » (Gv 7,38), o, secondo una traduzione più realista, « dal suo ventre », e ad ogni modo dal centro portatore di vita, scorreranno fiumi d'acqua. Il punto decisivo per comprendere la portata di questa affermazione giovannèa è il fatto che Gesù non riceve, come noi, uno Spirito effuso, ma è egli

stesso sorgente di acqua viva. Per noi, lo Spirito Santo è il dono per eccellenza, quello che Gesù annuncia alla Samaritana: « Chi beve dell'acqua che io gli darò, non avrà mai più sete, anzi, l'acqua che io gli darò diventerà in lui sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna (Gv 4,14). Questo testo è doppiamente notevole: da una parte attesta l'autorità di Gesù sull'acqua viva dello Spirito, e dall'altra afferma che il cuore del fedele diventerà a sua volta sorgente di acqua zampillante. Duplice mistero di interiorità: dal suo seno, Cristo effonde nel cuore del fedele l'acqua dello Spirito.

Il simbolo di interiorità deve essere completato da quello che indica la trascendenza; Cristo, infatti, produce lo Spirito in quanto è il Verbo di Dio. Seguiamo ancora san Giovanni. Per lui, Cristo è « di lassù » (Gv 8,23), proprio come lo Spirito che fa rinascere « dall'alto » (Gv 3,3). Lo Spirito effuso dal seno di Gesù appartiene alla sfera celeste, e se Gesù può donarlo è perché, come diceva l'evangelista, le ricchezze del Verbo sono comunicate allo Spirito:

> Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future. Egli mi glorificherà perché prenderà del mio e ve lo annunzierà. Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà del mio e ve lo annunzierà (Gv 16,13-15).

È chiaro, da questo testo, che il Padre è la fonte prima da cui tutto deriva in Dio stesso e nel mondo; ma il Padre comunica al Figlio tutto quanto possiede.

Non c'è dunque da meravigliarsi se Cristo è simile al Padre e può essere chiamato lui stesso sorgente di acqua viva e datore dello Spirito. La simbolica apocalittica si sforza precisamente di raffigurare questo mistero. Secondo Ezechiele, una sorgente esce « sotto il lato destro del Tempio » (Ez 47,2); similmente, nell'*Apocalisse* di Giovanni, « un fiume di acqua viva limpida come il cristallo scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello » (Ap 22,1).

Contemplando l'acqua che sgorga dal Costato di Cristo, siamo dunque rimandati ai misteri dell'origine eterna e della consumazione del Disegno salvifico di Dio. Lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio ed è lui che riempirà ogni cosa; l'acqua viva

della sorgente pervaderà l'universo per vivificarlo e ricrearlo.

Per quel grande contemplativo che fu san Giovanni, il collegamento fra il principio e la fine del tempo sta a significare l'atto eterno del Padre che stabilisce " l'ora ". Come il fiotto d'acqua riporta alla sorgente eterna dove lo Spirito ha origine, così il mistero dell'Incarnazione redentrice, dall'Annunciazione fino alla Pentecoste (la quale si prolunga fino al ritorno di Cristo), non è che il dispiegarsi nel tempo della comunicazione eterna tra le Persone della Trinità. Dal punto di vista contemplativo, si può dunque considerare che Gesù consegna lo Spirito nel momento della morte e poi il suo Costato viene aperto [5]. Dal punto di vista del tempo storico, l'effusione dello Spirito segue la Risurrezione e il giorno della Pentecoste ne costituisce la solenne, pubblica manifestazione.

II. DAL COSTATO AL CUORE DI GESÙ

Finora ci siamo attenuti strettamente al testo evangelico e abbiamo sempre contemplato la ferita del Costato. Ma sappiamo che il movimento spirituale, nato dalla contemplazione giovannèa, ne ha sviluppato l'intenzione, incentrandosi sulla rappresentazione del Cuore di Gesù. Prima ancora di studiare questo simbolo, dobbiamo dimostrare subito che, impiegando l'espressione « Cuore di Gesù », ci si colloca nell'immediato prolungamento del simbolo giovannèo.

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 (Zc 14,8; Ez 47,1) e che annunciava la nascita di una sorgente rigeneratrice.

Il testo di Zaccaria (14,8) parla delle acque vive che escono da Gerusalemme nel giorno dell'ultimo combattimento; dopo la caduta di Gerusalemme, la sua rovina e l'esilio, ecco splendere di nuovo la luce e sgorgare l'acqua dappertutto. Non ci

[5] Cfr. Lefevre A., *La blessure du coté*, in *Le Coeur*, coll. Études Carmélitaines, Paris, DDB 1950; « Consegnare lo Spirito », nota l'autore, è un'espressione singolare: p. 110.

deve stupire il fatto che Giovanni applichi al seno di Gesù ciò che il profeta riferiva a Gerusalemme: nell'una e nell'altro abita Dio, sorgente di ogni vita. Similmente Ezechiele (47,1) vedeva l'acqua uscire dal tempio; e anche in questo contesto l'accostamento dell'evangelista e del profeta si giustifica: il corpo di Gesù è il vero tempio (Gv 2,21).

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 *koilía*, 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 *kardía*, il cuore, venendo così ad indicare l'interno dell'uomo [6].

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?

Vi è un altro accostamento, fatto da numerosi mistici, e che li ha condotti fino al Cuore di Gesù: san Giovanni, l'evangelista della Trasfissione, non 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 » (1Gv 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 do (il nome) di discepola diletta del mio Cuore ».

[6] Cfr. Heer J., *Der Durchbohrte*, Roma, Herder 1966, pp. 63-64; sul senso biblico del cuore come interiorità spirituale, cfr. Rahner H., *Fondamenti della devozione al Sacro Cuore di Gesù* in Stierli J., *op. cit.*, pp. 31-47; sull'equivalenza pratica fra *kardía*, *koilía* e *splánchna*, cfr. Fil 1,7-8.

1. *La dilatazione dello sguardo di fede*

Sia quando si tratta della celebrazione del culto del Sacro Cuore, sia quando si tratta di investigarne le ricchezze simboliche, siamo invitati ad allargare sempre le prospettive della vita spirituale.

La celebrazione del culto infatti richiede l'intelligenza spirituale del mistero celebrato; ed è chiaro che il mistero del Cuore di Cristo si rifà necessariamente a quello della rivelazione dell'amore di Dio attraverso la Storia della salvezza: tale è il messaggio dell'enciclica *Haurietis aquas*:

> Da quel che abbiamo finora esposto, appare evidente che è nei testi della Sacra Scrittura, nella Tradizione e nella Sacra Liturgia che i fedeli devono ricercare le sorgenti limpide e profonde del culto al Cuore sacratissimo di Gesù, se desiderano penetrare nella sua intima natura e dalla pia meditazione trarne alimento per nutrire e incrementare il loro religioso fervore (n. 63).

Ed è lo stesso procedimento di dilatazione della prospettiva che ritroviamo nell'espressione simbolica. Ogni spiritualità incentrata sulla scena giovannèa del Cuore ferito di Gesù vede incessantemente allargarsi il suo orizzonte, partecipando ad una legge della simbolica che P. Glotin chiama legge d'interdipendenza:

> Nessun segno è intelligibile separatamente, ma reclama un contesto. Questo vale particolarmente per i segni cristiani. Ciascuno, preso in particolare, non è comprensibile se non in relazione all'insieme del discorso di Dio, ma diventa tanto più comprensibile in quanto viene collegato ad una maggiore molteplicità di segni biblici o liturgici. Si può dire che l'approfondimento della fede è sempre correlativo al grado d'esperienza dei segni religiosi [7].

Questa interconnessione dei segni, come abbiamo notato, è già largamente applicata da san Giovanni stesso nel racconto della Trasfissione, ed è ciò che conferisce al simbolo del Cuore ferito di Gesù una « densità particolare » [8].

[7] Glotin E., *Il m'à aimé, op. cit.*, p. 34.
[8] *Ibid.*, p. 35.

Quando si adopera la parola " cuore ", si rimanda necessariamente al significato proprio del termine che non fa più riferimento al testo evangelico, ma dipende dalla lingua e dalla cultura. Dobbiamo dunque domandarci ora in che modo " cuore " venga inteso: come immagine comune, come concetto o come simbolo naturale che, praticamente, appartiene a tutte le culture.

Mentre il testo evangelico, come abbiamo visto, ci mette di fronte a vari simboli che rimandano alla realtà storica e visibile del corpo di Gesù o ancora, adoperando il simbolo dell'agnello, fa un riferimento esplicito alla Pasqua dell'Antico Testamento, il culto del Sacro Cuore ci propone un'immagine simbolica.

Anche nell'enciclica *Haurietis aquas* è sottinteso che si tratta di giustificare l'immagine del cuore; e il referente di tale immagine, cioè il suo significato univoco, è quello dell'amore. Ci si trova così nell'ambito della problematica dell'oggetto del culto, anche se si può notare che la *Haurietis aquas* allarga la nozione di amore al triplice amore di Cristo.

In tal modo, l'interpretazione dei teologi passa quasi naturalmente dalla considerazione dell'immagine simbolica al concetto di amore il cui significato viene formalizzato a seconda delle posizioni teologiche.

La situazione non è molto diversa nella prospettiva di K. Rahner[9]. Invece dell'immagine-simbolo, egli considera la parola " cuore " e si domanda quale ne dia il significato: la parola, considerata nelle varie lingue, supera il significato tecnico di " organo fisiologico " per passare immediatamente, in quanto è una parola fondamentale, a significare una realtà al tempo stesso corporale e spirituale; diventa inutile quindi sdoppiare il movimento di comprensione in due: uno che consideri la realtà fisica, l'altro quella spirituale.

Il cuore, dice il noto teologo, « significa il centro più intimo della persona umana dal quale dipende tutto il resto e nel quale sfocia " tutto l'essere concreto dell'uomo " »[10]. Il cuore quindi non significa l'amore direttamente, ma il centro della persona, il quale, in Cristo, è « tutto amore ».

Riconosciamo con K. Rahner che la considerazione del Cuore di Cristo non muove da una immagine fisica che poi si sdop-

[9] Rahner K., *Alcune tesi per una teologia della devozione al Sacro Cuore* in Stierli J., *op. cit.*, pp. 147-189.

[10] Rahner K., *ibid.*, p. 161.

pierebbe, ma considera una realtà insieme fisica e spirituale: in altre parole, il cuore è un simbolo naturale il cui significato non è mai dato al di fuori del procedimento simbolico.

Storicamente, però, il culto o la devozione hanno come punto di partenza la contemplazione del Crocifisso, e la devozione al Sacro Cuore è stata come una contrazione della devozione alle Cinque Piaghe, il cui referente era il mistero della Redenzione e la sua sorgente, ovvero l'amore di Dio manifestatosi nell'oblazione di Cristo sulla Croce: egli è il Servo di Jahwè che prende su di sé i peccati della moltitudine. Per comprendere il movimento della devozione, non c'è bisogno quindi di partire da una parola-simbolo preesistente all'avvenimento storico. È sempre meglio, invece, tornare alla scena del Costato trafitto e chiedersi come si sia arrivati allo sguardo sul Cuore, inteso nel senso dei grandi mistici che hanno incentrato la loro vita spirituale sul rapporto contemplativo al Costato trafitto in cui indovinavano la presenza nascosta del Cuore.

In tal caso, il significato simbolico del cuore va preso da quello conferitogli dai mistici, i quali poi erano molto vicini alla mentalità ebraica sempre concreta: per loro il cuore fisiologico dà immediatamente origine ad un senso simbolico; la percezione primaria rimane però quella dell'organo della vita [11] inteso immediatamente nella sua duplice valenza: fisica e spirituale.

2. *La composizione simbolica*

In realtà se consideriamo la raffigurazione quale appare ad esempio in una incisione ispirata al racconto di santa Margherita Maria, ci accorgiamo che si tratta di una figura complessa, peraltro già presente nei libri del tardo Medioevo: il Cuore, stilizzato e non conforme alla realtà fisiologica, è ferito; circondato da una corona di spine, è aperto verso l'alto e sprigiona fiamme; sopra al tutto è piantata una croce.

Di tale composizione la stessa Santa fornisce l'interpretazione:

> Questo cuore divino mi fu presentato in un trono di fiamme, più raggiante di un sole e trasparente come un cristallo, con quella

[11] Cfr. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris, Gabalda 1923, pp. 109-128.

piaga adorabile, ed era circondato da una corona di spine, le quali significavano i nostri peccati, e al di sopra una croce la quale significava che, fin dai primi momenti della sua Incarnazione, cioè fin dal momento in cui questo Sacro Cuore fu formato, vi fu piantata la croce.

Limitiamoci a notare quanto segue.

Non si tratta, come presuppongono i teologi, del cuore comune di cui si ricercherebbe il senso simbolico, bensì di un cuore inserito nel dramma storico della croce di Cristo ed inoltre già glorioso, come indica il senso simbolico delle espressioni: cristallo, più raggiante del sole, trono.

Tale raffigurazione allegorica ed emblematica non richiede una previa indagine sul senso simbolico del cuore umano come tale, ma costringe il contemplativo ad un movimento spirituale fondato sulla fede nell'avvenimento storico della Passione di Cristo.

L'espressione « fin dai primi momenti della sua Incarnazione » è più che significativa: " sua " sottintende infatti la sineddoche Sacro Cuore = Cristo; la parte vale per il tutto.

La visione evoca quindi tutte le ricchezze e le armoniche della contemplazione del Cuore trafitto di Cristo.

Capitolo terzo

L'IMMAGINE DELLA PERSONA

Il primo problema posto dal culto al Sacro Cuore è il rapporto con la persona: tale è l'impostazione dei teologi che, trovandosi di fronte ad un culto rivolto direttamente al Cuore di Cristo, cercano di giustificarlo. Essi partono da un concetto comune di cuore e si chiedono in quale modo lo si possa riferire alla persona di Cristo. Per studiare tale problematica, proponiamo di verificare la validità dell'espressione tratta dalla *Haurietis aquas* in cui il cuore viene considerato l'immagine della persona.

Per i teologi si trattava innanzi tutto di giustificare il culto liturgico reso al Cuore di Gesù. Essi quindi si sforzarono di scrutare il senso simbolico del cuore come tale, e a questo scopo partirono da una nozione biologico-scientifica del cuore umano per fondare il passaggio all'amore di Cristo, vero oggetto del culto. Così, ad esempio, P. de Gallifet aveva considerato il cuore quale " organo " dell'amore (altri mitigheranno l'espressione usando il termine " sede "); ma proprio questa pretesa pseudo-scientifica è stata la ragione del rifiuto da parte delle autorità romane (1729) di concedere una messa propria. Il futuro papa Benedetto XIV insistette precisamente sull'impossibilità di fondare su una base " filosofica " — cioè scientifica — il culto come tale. Bisogna quindi evitare di appellarsi a discutibili teorie fisiologiche sulla funzione affettiva del cuore umano [1].

Basta attenersi alla percezione comune che mette il cuore in rapporto con la vita affettiva, senza determinare il come e sen-

[1] Cfr. Tucci R., *art. cit.*, p. 565; Bainvel J., *op. cit.*, pp. 163-175.

za dare una valore " scientifico " a questo linguaggio comune.

La giustificazione va quindi considerata sia storicamente che teologicamente.

Storicamente, tutto parte dalla considerazione di Cristo che compie la Redenzione mediante la sua morte in Croce. Tutto quanto ricorda il mistero dell'Incarnazione redentrice e in particolare la Passione può diventare oggetto della contemplazione credente e del culto come tale: così, il Venerdì Santo, adoriamo la Croce quale strumento di Redenzione; oppure, più tardi, la Sindone diventa oggetto di venerazione, così come le reliquie, le immagini, in particolare quella del Volto di Cristo (l'icona acheròpita), le Cinque Piaghe, il Preziosissimo Sangue ecc. Come sappiamo, l'attenzione cultuale e contemplativa si è fissata sulla piaga del Costato, abbracciando tutta la scena della Trasfissione.

In tale contesto storico non si pone la domanda che riguarda il rapporto della persona di Cristo con il suo Costato (o Cuore), dato che tale rapporto è evidente; non così invece quello del rapporto del cuore, inteso nel senso comune, con la Persona del Verbo incarnato.

Il contesto immediato è quindi quello del Mistero redentore a partire dal quale va considerato il significato sia del culto che della contemplazione del Cuore di Cristo.

Come troviamo espresso nell'enciclica *Haurietis aquas*:

> Sempre infatti ci sono stati uomini i quali (...) hanno tributato all'Umanità santissima di Cristo, e in modo speciale alle piaghe aperte nel suo corpo dai tormenti della passione, il culto di adorazione, di ringraziamento e di amore (n. 58).

Teologicamente, l'obiezione riguardo al culto reso alle immagini viene risolta dal principio generale espresso da san Tommaso e sottinteso a tutta la prassi liturgica (si pensi al problema dell'iconoclasmo risolto a favore dell'uso delle immagini): « Non viene reso un culto alle immagini secondo quanto significano in se stesse come se fossero una realtà, ma per il fatto che sono immagini che conducono al Dio incarnato »[2]. E sappiamo che l'immagine di Cristo è il prototipo di tutte le immagini sacre e ad essa, in virtù del mistero dell'Incarnazione prolungato nella Chiesa, queste vanno ricondotte.

2 *Summa Theologica*, II,II,81,3 ad 3.

Se dall'immagine rappresentativa si passa alla realtà corporea del Santo Volto, del Sacro Cuore ecc., pur tenendo conto della valenza simbolica di ogni parte del corpo — in tal senso, il cuore è « parte nobilissima » —, bisogna trarre la giustificazione della venerazione, e più precisamente, qui, dell'adorazione, dal principio generale ricordato dall'enciclica:

> Il primo — comune anche alle altre sacrosante membra del Corpo di Gesù Cristo — è costituito dal fatto che il suo Cuore, essendo una parte nobilissima dell'umana natura, è unito ipostaticamente alla Persona del Verbo di Dio. Ad esso, pertanto è dovuto il medesimo culto di adorazione con cui la Chiesa onora la Persona dello stesso Figlio di Dio incarnato.
>
> Si tratta di una verità di fede cattolica, solennemente definita nei Concili Ecumenici Efesino e Costantinopolitano II [3].
>
> L'altro motivo, che spetta in modo speciale al Cuore del divin Redentore e conferisce al medesimo un titolo tutto proprio al culto di latrìa, proviene dal fatto che il Cuore, più di ogni altro membro del suo corpo, è l'indice naturale e simbolico della sua immensa carità per il genere umano. « È insita nel Sacro Cuore — come osservava il nostro predecessore Leone XIII di immortale memoria — la qualità del simbolo e di espressiva immagine dell'infinita carità di Gesù Cristo, che ci muove a ricambiarlo col nostro amore » (n. 14).

Notiamo inoltre che nel linguaggio corrente la parola " cuore " è spesso usata, secondo la figura chiamata sinèddoche, per designare la persona sotto il profilo affettivo e morale. Margherita Maria dice: questo Sacro Cuore, come se dicesse: Gesù. Così potremmo dire ad esempio: il Sacro Cuore benedirà le nostre famiglie. E ritengo che quando santa Margherita Maria scrive: « Vedevo il Sacro Cuore su un trono », si tratti in realtà della persona di Gesù nell'atto di indicare il proprio cuore.

Si può parlare del cuore anche in senso metaforico dicendo: un grande cuore, un cuore buono.

Elimineremo ogni difficoltà artificiosamente creata se, invece di considerare l'organo fisiologico per sé, distaccato, lo consideriamo nel corpo stesso che è la persona in quanto è visibile.

[3] Il concilio di Efeso (431) ha definito che Maria era *theotókos* e quindi che Cristo era Dio e uomo; quello di Costantinopoli (553) ha definito la duplice natura di Cristo.

In altre parole, il corpo va considerato non corpo-oggetto ma corpo soggetto, cioè il soggetto espresso attraverso il corpo-proprio [4].

Tale era già la prospettiva antropologica dell'Antico Testamento: l'uomo vi è considerato globalmente e così si stabilisce una certa continuità fra cuore, volto e occhio. Il volto rappresenta l'elemento di esteriorità del cuore e nel volto l'occhio, organo della visione, riflette le intenzioni profonde del cuore, come il desiderio, la speranza, l'umiltà, la pietà.

Non tutti i teologi però hanno posto il problema muovendo dalla considerazione particolare del cuore. Anizan, ad esempio [5], parte dalla persona di Cristo per passare al suo Cuore come parte viva del corpo del Verbo incarnato. La sua posizione è rimasta incompresa da Bainvel, il quale, pur essendo molto aperto, privilegiava in modo assoluto la nozione di cuore quale simbolo dell'amore. Altri teologi, come Hugon [6], concordavano con l'impostazione di Anizan.

È chiaro che Anizan non fa altro che ripercorrere il cammino storico che ha portato a fissare l'attenzione sul Cuore di Cristo, in quanto tale immagine concentrava al massimo tutta la scena giovannèa del Costato trafitto. Altro è concentrare la ricchezza di un avvenimento, altro staccare lo sguardo da una scena complessa per restringerlo ad un oggetto particolare il cui significato viene definito a partire da una simbologia comune. E, in realtà, neppure santa Margherita Maria aveva agito così: si trattava sempre di raffigurare il Cuore ferito di Gesù, quindi il cuore storico del Salvatore, coronato di spine e sormontato dalla Croce.

Se la considerazione del Cuore di Cristo ci rimanda necessariamente alla Persona del Verbo incarnato, si pone il problema di precisare il taglio particolare sotto il quale tale rapporto si presenta: non quello, ad esempio, del messaggio rivelato più morale e dottrinale, né quello dell'oblazione visibile sulla Croce più centrato sul sacrificio, bensì quello dell'interiorità.

Tale interiorità è caratterizzata dalla perfetta corrisponden-

[4] Sul senso del corpo, cfr. Bernard Ch. A., *Teologia spirituale*, Edizioni Paoline 1983², pp. 213-219.

[5] Anizan, *Qu'est ce donc que le Sacré-Coeur?*, Paris, 1910 (cfr. Degli Esposti, *La teologia del Sacro Cuore*, Roma 1967, pp. 103-110).

[6] Hugon E., *Les fondements théologiques de la dévotion au Sacré-Coeur* in *La Vie spirituelle* 2 (1920) 161-186.

za al Disegno salvifico del Padre: questi manda il proprio Figlio quale mediatore della Nuova Alleanza; ora, secondo la *Lettera agli Ebrei*, l'Alleanza è legata al sacrificio e al sacerdozio. Gesù vive queste realtà nell'intimo del suo cuore.

È questa la prospettiva di san Giovanni Eudes e, in parte, di santa Margherita Maria o del beato La Colombière. Per loro, l'intimo di Gesù, che è tutto amore, si dispiega in varie direzioni: vita morale, santità, amore del Padre, consacrazione.

Per meglio intendere questa dimensione di interiorità, preciseremo il senso dell'Alleanza; e poi considereremo la nozione di consacrazione: nel Cuore di Cristo, infatti, queste realtà fondamentali dell'Antico Testamento vengono perfettamente interiorizzate.

I. LA NUOVA ALLENZA

1. L'unico Mediatore

Nell'ora della Trasfissione Gesù dà lo Spirito di vita: nel capitolo precedente abbiamo sottolineato quanto sia importante, per una chiara intelligenza del mistero del Cuore di Cristo, evidenziarne tutta la dimensione teologica; si evitano così riduzioni dannose del suo significato. Dobbiamo ora completare tale prospettiva considerando il rapporto di Cristo con il Padre. Tale rapporto viene enunciato con forza fin dal capitolo 1 del vangelo di Giovanni e ripetuto costantemente. In questa luce va quindi considerata la scena del Costato trafitto, completata da quella dell'apparizione a Tommaso.

Per Giovanni, il Padre « ha tanto amato il mondo da mandare a noi il suo unico Figlio » (Gv 3,16). Questa missione visibile costituisce il centro di tutta la storia dell'umanità: tutto quanto è preceduto era preparazione; tutto quanto segue è compimento.

Essendo il rapporto di Dio con l'umanità fondamentalmente un rapporto di alleanza [7], l'Incarnazione del Figlio appare come la Nuova Alleanza perfetta e definitiva. Perfetta, perché non si può concepire un rapporto della creatura con Dio più stretto

[7] Cfr. Ciappi L. M., *Il Cuore di Cristo, centro del Mistero della Salvezza*, Roma, C.d.C. 1981.

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 non si può immaginare un solo istante in cui tale unione sia venuta meno — ciò vale quindi anche per l'istante della morte e della Trasfissione o per l'intervallo fra il Venerdì Santo e la Pasqua —, tanto meno ora che Gesù è glorificato.

Ne consegue che ogni nostro rapporto con il Cuore di Cristo passa alla Persona del Figlio e quindi a quella del Padre. Non è possibile frammentare questa realtà ontologica, viva e dinamica. Separare i vari momenti 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).

2. *Il Rivelatore*

Non si raggiunge la pienezza dell'Alleanza se prima la Persona del Verbo incarnato non è stata oggetto dell'adesione di fede: Cristo è la rivelazione del Padre che nessuno ha mai conosciuto (Gv 1,18). Anche qui ci troviamo di fronte ad 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 l'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 es-

senza 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 [8].

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.

[8] Bérulle Pierre de, *Oeuvres de Piété*, XVIII, col. 941.

II. L'AVVICINARSI DI DIO ALL'UOMO ATTRAVERSO LE ALLEANZE

Poiché l'Incarnazione del Figlio di Dio costituisce il culmine dell'unione della Divinità con l'Umanità, 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. Questo spiega come le istituzioni e gli avvenimenti dell'Antico Testamento siano stati riferiti al loro compimento in Cristo e interiorizzati nel suo Cuore: così hanno fatto gli autori degli inni al Sacro Cuore inseriti nell'Ufficio liturgico. Ispirandoci a questi inni, proponiamo adesso alcune considerazioni sul processo dell'interiorizzazione delle realtà spirituali nel Cuore di Cristo.

1. *L'interiorizzazione della legge*

Cor arca legem continens: Cuore, arca che contiene la legge.

Il dono della legge veniva considerato nell'Antico Testamento una prova dell'elezione del Popolo di Dio. *Tôrah*, 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 i suoi precetti.

Bisogna notare però come lo stesso Antico Testamento attesti che negli ultimi tempi, con la Nuova Alleanza, la legge subirà a sua volta una profonda trasformazione. Quella *Tôrah* che il Dio di Israele avrebbe insegnato a tutti i popoli dal suo monte santo (Is 2,3), quella regola che il Servo di Jahwè avrebbe portato sulla terra (Is 42,1.4), non avrebbero forse superato in valore religioso la legge 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). In tal modo, come l'arca conteneva le tavole della legge, così

il Cuore di Cristo diventa l'arca che contiene la legge nuova. Questa legge è legge di amore; nell'amore infatti essa si compendia.

Gesù insegna la nuova legge non solo con la sua parola ma a partire dal suo essere profondo, che si manifesta in tutta la sua esistenza: « Io sono mite ed umile di cuore » (Mt 11,28-30).

Alla legge antica segnata dal timore succede quella dell'amore misericordioso.

2. *L'interiorizzazione del sacrificio*

Cor sanctuarium novi intemeratum foederis / Templum vetusto sanctius: Cuore di Cristo, santuario immacolato della Nuova Alleanza, tempio più santo dell'antico Tempio.

All'Alleanza corrisponde il sacerdozio, la cui funzione è di offrire un culto a Dio mediante il sacrificio; perciò il Cuore di Cristo deve manifestarsi come Tempio nuovo del nuovo Sacerdote.

Anche sotto questo aspetto del sacrificio verifichiamo 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 contrizione: « 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).

Se vogliamo tracciare brevemente l'evoluzione della nozione di sacrificio, vediamo che, all'inizio, i sacrifici offerti a Dio sono oblazioni esterne il cui rituale è descritto nel libro del *Levitico*. Nei libri sapienziali, che raccolgono l'insegnamento dei profeti, l'accento si sposta invece sul sacrificio interiore: l'osservanza della legge, l'umiltà di cuore, la fiducia. Ecco, ad esempio, come scrive il Siracide, poco prima della venuta di Gesù:

> Chi osserva la legge moltiplica le offerte;
> chi adempie i comandamenti offre un sacrificio di comunione.
> Chi serba riconoscenza offre fior di farina;

chi pratica l'elemosina fa sacrifici di lode.
Cosa gradita al Signore è astenersi dalla malvagità,
sacrificio espiatorio è astenersi dall'ingiustizia.
Non presentarti a mani vuote davanti al Signore,
tutto questo è richiesto dai comandamenti.
L'offerta del giusto arricchisce l'altare,
il suo profumo sale davanti all'Altissimo.
Il sacrificio dell'uomo giusto è gradito,
il suo memoriale non sarà dimenticato.
Glorifica il Signore con animo generoso,
non essere avaro nelle primizie che offri (Sir 35,1-10).

Infine, con Cristo, il sacrificio consisterà nell'oblazione della propria esistenza, consacrata fin dall'inizio. Infatti, 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 viene evidenziata 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, nel quale Cristo prende su di sé la loro morte di peccatori »[9].

Come vedremo meglio nel capitolo terzo, 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.

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. Benché essi, in realtà, non abbiano dato molte spiegazioni, è un fatto che si sono sempre rivolti con insistenza al mistero eucaristico. Così G. 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 ed a donarsi a noi nel santissimo sacramento dell'altare »[10]. 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'a-

[9] Vanhoye A., *Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel*, in *NRT* 97 (1975) 193-207; qui p. 195, citato da Muzj M.G., *La preghiera eucaristica*, Russia Ecumenica, Roma 1979, pp. 152-153.

[10] Citato da Bainvel J., *op. cit.*, p. 137.

more. Inoltre, entrambi compendiano tutto il mistero pasquale e in qualche modo lo contengono; uno in modo simbolico, l'altro in modo sacramentale-reale.

L'eucaristia, infatti, è una riattuazione sacramentale dell'unico sacrificio della Croce: ne contiene l'efficacia e rende presente il Sacerdote unico che è al tempo stesso la vittima. 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 cultuale si identifica con la realtà concreta. Come abbiamo già notato, è questo aspetto a suscitare le maggiori difficoltà per la mentalità moderna; al contrario, per la mentalità di quei secoli che ponevano al primo posto il valore del sacro e l'attività cultuale, tale prospettiva appariva evidente.

Risalendo alla simbologia giovannèa [11], 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 quindi 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 [12].

III. LA NOSTRA RISPOSTA: LA CONSACRAZIONE

Un altro aspetto collegato a quello del sacerdozio e del sacrificio è quello della consacrazione, così importante nella devozione e nella spiritualità del Cuore di Cristo.

Consacrare significa far passare nella sfera divina rendendo sacro, cioè separato dal profano, e riconoscendo il dominio esclusivo di Dio sulla persona o sulla cosa consacrata.

Alla nozione di *devotio*, la quale indica la volontà soggettiva

11 Cfr. Prefazio della Messa del Sacro Cuore.

12 La traduzione cultuale di tale prospettiva è la devozione al Cuore eucaristico di Gesù (cfr. artt. *Eucharistie* ed *Eucharistique (Coeur)* in *DSAM* IV/2, coll. 1533-1653. Anche: Bertrand del Margerie, *El humanésimo sacramental, respuesta del Corazón Eucarístico de Jesus a las necesidades y a los problemas del hombre moderno* in *Cor Christi. Historia, Teología, Espiritualidad y Pastoral*, a cura di Vekemans R., Bogotá, IICJ 1980, 877-891; *Le Coeur de l'Agneau de Dieu*, Rome, Apostolat de la Prière, 1972; tr. sp.

di dedicarsi al servizio di Dio, quella di *consecratio* aggiunge l'aspetto oggettivo di possesso da parte di Dio [13].

Per meglio intendere dunque la pratica della consacrazione (delle persone o delle famiglie), sforziamoci adesso di rispondere a due interrogativi: perché la consacrazione appartiene alla spiritualità del Sacro Cuore? Che cosa aggiunge alla consacrazione il rapporto al Cuore di Cristo?

1. *La consacrazione di Cristo*

Poiché deriva dal mistero stesso dell'Incarnazione, essa è radicale: Cristo è consacrato al Padre nella sua esistenza. L'umanità di Cristo, infatti, in quanto è unita ipostaticamente alla Persona del Verbo, appartiene totalmente ed esclusivamente alla sfera divina; secondo l'espressione di san Tommaso, l'umanità di Cristo è « instrumentum conjunctum » della Divinità.

Tale consacrazione del Messia, dell'Unto, è stata manifestata sia nel Battesimo di Gesù che nella Trasfigurazione. Gesù ha ricevuto l'unzione dello Spirito Santo in vista della sua missione di rivelazione, di redenzione, di santificazione (Lc 4,16-21). Come sottolinea l'enciclica *Dominum et vivificantem* (1986) il senso dell'unzione di Gesù si ricollega all'annuncio profetico del Servo di Jahwè.

È importante considerare come lo Spirito Santo sia totalmente presente e attivo nel Messia per portarlo dal di dentro, cioè dal profondo del suo Cuore, ad aderire senza alcuna riserva al compimento del Disegno di salvezza che procede dall'amore del Padre: « Dio ha tanto amato il mondo... » (Gv 3,16). Seguendo su questo punto l'enciclica *Dominum et vivificantem*, possiamo sottolineare il mistero di interiorità che caratterizza la figura del Messia. Il testo principale si riferisce alla profezia di Isaia, sia all'inizio del libro sia nei canti del Servo di Jahwé caratteristici del secondo Isaia. Viene così annunziato che sul Messia si poserà « lo Spirito di Jahwè » (Is 11,1-3). Come nota il Santo Padre (*Dom. et viv.*, n. 15), lo Spirito qui viene inteso non tanto come soffio carismatico impersonale, quanto come persona e dono, o meglio la Persona-dono:

[13] Adoperando la parola *affidamento* invece di *consacrazione*, si pone l'accento sull'atto soggettivo di mettersi sotto la protezione speciale di Dio o della Madonna.

Lo Spirito del Signore è su di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione (Is 61,1-2).

Dicendo " unzione ", il testo suggerisce l'interiorità radicale della presenza del Signore e l'adattabilità a tutte le situazioni. In realtà, come sappiamo, lo Spirito di Dio deve abilitare il Messia alla missione di Redenzione universale. Possiamo quindi intuire che proprio nella docilità totale allo Spirito e nell'obbedienza alle sue mozioni il Messia sarà in grado di compiere la propria missione.

Inoltre, secondo la testimonianza solenne del Battesimo di Gesù nel Giordano, manifestazione che apre il periodo pubblico della vita di Gesù, il Messia appare come portatore dello Spirito. Non si tratta più di conferire l'investitura profetica al Messia, bensì di ricollegare la sua figura al mistero trinitario:

È una *teofania trinitaria*, che rende testimonianza all'esaltazione di Cristo in occasione del Battesimo al Giordano. Essa non solo conferma la testimonianza di Giovanni Battista, ma svela una dimensione ancora più profonda della verità su Gesù di Nazareth come Messia. Ecco: *il Messia è il Figlio prediletto del Padre*. La sua solenne esaltazione non si riduce alla missione messianica del « Servo del Signore ». Alla luce della teofania del Giordano, questa esaltazione raggiunge il mistero della stessa persona del Messia. Egli è esaltato, perché è il Figlio del divino compiacimento. La voce dall'alto dice: « Il Figlio mio » (*Dom. et viv.*, n. 19).

Andiamo ancora più in profondità considerando le parole di Cristo riportate da Matteo:

Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenute nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te. Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare (Mt 11,25-27).

La testimonianza esterna del Giordano si tramuta adesso in una manifestazione dell'essere intimo di Gesù, del suo Cuore quale soggettività radicale:

Ciò che durante la teofania del Giordano è venuto, per così dire, " dall'esterno ", dall'Alto, qui proviene " dall'interno ", cioè *dal profondo di ciò che è Gesù*. È un'altra rivelazione del Padre e del Figlio, uniti nello Spirito Santo. Gesù parla solo della paternità di Dio e della propria figliolanza; non parla direttamente dello Spirito che è amore e, per questo, unione del Padre e del Figlio. Nondimeno, *quello che dice del Padre e di sé-Figlio scaturisce* da quella *pienezza dello Spirito*, che è in lui e che si riversa nel suo cuore, pervade il suo stesso " io ", ispira e vivifica dal profondo la sua azione. Di qui, quell'« esultare nello Spirito Santo ». L'unione di Cristo con lo Spirito Santo, di cui egli ha perfetta coscienza, si esprime in quell'" esultanza " che in certo modo rende percepibile la sua arcana sorgente. Si ha così una speciale manifestazione ed esaltazione, che è propria del Figlio dell'uomo, di Cristo-Messia, la cui umanità appartiene alla Persona del Figlio di Dio, sostanzialmente uno con lo Spirito Santo nella divinità (*Dom. et viv.*, n. 21).

Siamo sempre rimandati alla persona di Gesù. Il suo Cuore non può essere altro che un cuore filiale, principio anch'esso dello Spirito Santo e, in quanto cuore umano, totalmente permeato dallo stesso Spirito. Gesù è totalmente consacrato.

Gesù ratifica questa consacrazione ontologica mediante un abbandono totale di sé al Padre e, nello stesso tempo, chiama gli apostoli ad una consacrazione simile alla sua (Gv 17,17-21).

Secondo la dottrina espressa da santa Margherita Maria, la quale si rifà a Bérulle e a san Giovanni Eudes, la consacrazione di Gesù è realtà vissuta in primo luogo nel suo Cuore. Essa è una consacrazione totalmente interiorizzata e corrisponde, come abbiamo già notato, all'aspetto soggettivo della *devotio* [14]. Per essere totale, questa consacrazione deve iniziare con l'esistenza stessa di Gesù. E tale è la conclusione della Scuola francese. La grande difficoltà è che non riusciamo a concepire il modo in cui si è potuta attuare una simile consacrazione attiva; atteniamoci dunque al testo della *Lettera agli Ebrei*:

Avendo infatti la legge solo un'ombra dei beni futuri e non la realtà stessa delle cose, non ha il potere di condurre alla perfezione, per mezzo di quei sacrifici che si offrono continuamente di an-

[14] Cfr. Glotin E., *Jean Paul II à Paray-le-Monial ou Pourquoi le Coeur* in *NRT* 108 (1986) 692.

no in anno, coloro che si accostano a Dio. Altrimenti non si sarebbe forse cessato di offrirli, dal momento che i fedeli, purificati una volta per tutte, non avrebbero ormai più nessuna coscienza dei peccati? Invece per mezzo di quei sacrifici si rinnova di anno in anno il ricordo dei peccati, poiché è impossibile eliminare i peccati con il sangue di tori e di capri. Per questo 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 ».

Dopo aver detto prima: « Non hai voluto e non hai gradito né sacrifici né offerte, né olocausti per il peccato », cose tutte che vengono offerte secondo la legge, soggiunge: « Ecco io vengo a fare la tua volontà ». Con ciò stesso egli abolisce il primo sacrificio per stabilirne uno nuovo. 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 10,1-10).

Notiamo bene come a partire da questa problematica la nozione di cuore quale centro della persona trovi una sua applicazione privilegiata, conducendoci al mistero della persona di Gesù, Figlio di Dio « ante saecula »; tale era già la concezione di Bérulle e di san Giovanni Eudes per i quali il cuore « significa l'atto originario della persona, una forma di atto fondatore grazie al quale trova la sua unità il mistero dell'Incarnazione redentrice » [15].

2. *La nostra consacrazione*

Ogni consacrazione del cristiano deriva dalla consacrazione battesimale che ci ha fatti passare dal regno del peccato a quello del Figlio. Attraverso il battesimo, Dio abita in noi e noi di-

[15] Glotin E., *art. cit.*, p. 695.

ventiamo il suo possesso. Inoltre, secondo la dottrina ribadita dal Concilio Vaticano II, la consacrazione comporta un aspetto sacerdotale che, stando al pensiero della teologia classica, si innesta sul carattere sacramentale.

Tale consacrazione ontologica, di solito previa al nostro consenso libero, va ratificata, e questa ratifica può assumere varie forme. Esaminiamo ora la consacrazione al Sacro Cuore, sia individuale che di un gruppo sociale.

Essa non si confonde con l'impegno personale di vivere il Vangelo e in tal modo di corrispondere alla realtà ontologica dell'essere cristiani (tale impegno deriva infatti dall'essere battezzati), ma aggiunge necessariamente una prospettiva particolare che implica una conformazione al Cuore di Cristo, il quale per primo ha ratificato il disegno di Dio sull'umanità.

Basandosi sul dono della persona e sulla ricerca dell'unione con Cristo, la consacrazione è vissuta secondo le necessità spirituali della singola persona: chi insiste sulla riparazione, chi sulla conversione, chi sull'oblazione, chi sull'abbandono all'amore ecc. Il punto importante è la considerazione dell'impegno spirituale in unione con i sentimenti e le disposizioni del cuore stesso di Gesù.

Nell'ordine però dell'alleanza, la consacrazione implica una certa reciprocità e, per così dire, un certo diritto ad un aiuto speciale da parte di Dio che ci considera ormai attraverso il Cuore di Gesù. È chiaro, come abbiamo già spiegato, che tale prospettiva è caratteristica della devozione popolare, la quale insiste sempre sull'attualità del rapporto fra Dio e l'uomo, in particolare nelle circostanze della vita concreta. In questo senso si sono impegnati sia P. Mateo, che ha dedicato la propria vita all'opera dell'intronizzazione del Sacro Cuore nelle famiglie e in tutti gli strati sociali, sia García Moreno, che ha consacrato l'Ecuador al Sacro Cuore nel 1873, e ancora Leone XIII, il quale gli ha consacrato il mondo nel 1899, sotto l'invito pressante di Maria Droste zu Vischering.

Per evitare gli eccessi della devozione popolare sempre pronta a pensare la salvezza in modo quasi meccanico, bisogna insistere sul fatto che la consacrazione si presenta non solo come punto di arrivo, ma anche come punto di partenza: punto di arrivo, in quanto ogni consacrazione personale implica una preparazione spirituale senza la quale è priva di contenuto serio; punto di partenza, perché ogni consacrazione che è frutto di

un atto di volontà libera esige una messa in atto continua, tale da trasformare tutta l'esistenza secondo i valori veicolati dalla spiritualità stessa. Nel nostro caso si tratta di far propri i sentimenti del Cuore di Cristo e di partecipare all'opera della Redenzione a seconda della vocazione personale.

Capitolo quarto

IL TESTIMONE DELLA REDENZIONE

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, il Cuore di Cristo rimanda alla Persona del Verbo incarnato. È chiaro però che tale riferimento richiede la considerazione della finalità redentrice dell'Incarnazione: il Cuore è trafitto sulla Croce, quando la morte è già avvenuta e quindi quando si trova compiuta la Passione-sacrificio di Cristo.

Questo secondo aspetto pone una serie di problemi: non si tratta più principalmente del culto al Cuore di Cristo, quanto del significato per noi della contemplazione del Cuore trafitto. Storicamente, è l'aspetto della riparazione ad essere collegato con l'atto ultimo della vita terrena di Gesù, la Trasfissione del Cuore: « Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto » (Gv 19,37).

I. LA TESTIMONIANZA GIOVANNEA

Nel capitolo primo abbiamo già studiato il simbolismo riguardante la scena della Trasfissione. Ora ci limitiamo a notare il posto di tale scena nel vangelo e nel pensiero teologico di san Giovanni.

Nei capitoli 13-17 san Giovanni ha messo in luce il significato profondo della Passione: è un atto di amore (« *in finem dilexit eos* »), di umiliazione (la lavanda dei piedi), di donazione totale (Gv 15,13), di consacrazione (Gv 17).

Notiamo in particolare come la preghiera sacerdotale mani-

festi i pensieri del Cuore di Cristo prima di entrare nella Passione. È chiaro infatti che ogni preghiera esprime il desiderio del cuore: non è soltanto un pensiero oppure un atto di libertà, ma l'espressione della persona nel suo centro intimo: è adesione al Disegno salvifico del Padre, accettazione della sua volontà [1]. Non possiamo quindi distaccare il racconto della Passione dal suo significato, quale Gesù lo esprime prima di entrare nella notte della Passione e della morte.

Come abbiamo notato nel primo capitolo, la Trasfissione è l'ultimo rito compiuto sul vero Agnello paquale, già additato dal Battista: « Ecco l'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo » (Gv 1,29); è quindi tutta la vita di Gesù ad apparire sotto la luce del sacrificio redentore.

1. *Il sacrificio eterno*

Come il sacrificio che sta ad indicare, così il segno del Cuore trafitto si compie perennemente nella gloria.

Dall'apparizione, nel Cenacolo, del Risorto che porta impressi i segni delle piaghe sulle mani, sui piedi (Lc 24,40), e nel costato (Gv 20,20), la tradizione cristiana ha tratto la conclusione che le piaghe di Cristo rimangono eternamente visibili: egli rimane l'Agnello sgozzato (Ap 5,6), sempre vivo per intercedere a nostro favore (Eb 7,25).

In quest'apparizione, quale la riferisce san Giovanni (Gv 20,19-29), due segni manifestano come il Risorto che mostra le sue piaghe sia già salito al Padre nella gloria: egli manda lo Spirito (Gv 21,22), e questo non poteva succedere prima della sua morte (Gv 14,24-28; 7,37-39); quando poi Tommaso mette la mano nel suo costato ed esclama: « Mio Signore e mio Dio » (Gv 20,28), Gesù lo invita ad un atto di fede: in questo modo l'apostolo anticipa lo stato della Chiesa che dopo la Pentecoste riporrà la sua fede nell'Agnello immolato (Ap 5,6).

Tale è l'insegnamento dell'enciclica *Haurietis aquas*:

> Dopo che il Salvatore nostro ascese al cielo e si assise alla destra del Padre nello splendore dell'umanità glorificata, non ha cessato di amare la Chiesa, sua Sposa, anche con quell'ardentissimo amore

[1] Cfr. Bernard Ch. A., *La preghiera cristiana*, Roma, LAS 1976, pp. 8-30.

che palpita nel suo Cuore. Egli, infatti, ascese al cielo recando nelle ferite delle mani, dei piedi e del costato i trofei luminosi della sua triplice vittoria: sul demonio, sul peccato e sulla morte. Recò altresì nel suo Cuore, come riposti in un preziosissimo scrigno, quegli immensi tesori di meriti, frutti del suo triplice trionfo, che adesso dispensa largamente al genere umano redento.

È questa la verità consolante, affermata con le seguenti parole dall'apostolo delle genti: « Ascendendo in cielo ha portato con sé prigionieri, ha distribuito doni agli uomini... Colui che discese è lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli, per riempire tutte le cose » (Ef 4,9-10) (n. 49).

Intendiamo meglio così il significato dell'Ascensione come mistero di salvezza. Secondo la dottrina espressa da san Tommaso d'Aquino:

> Come nell'Antico Testamento il Sommo Sacerdote entrava nel santuario per stare alla presenza di Dio ed intercedere per il popolo, così Cristo è entrato nel cielo « per intercedere a nostro favore » (Eb 7,25). L'ostensione di sé secondo la natura umana che ha portato in cielo, costituisce un'intercessione a nostro favore: così per il fatto che ha esaltato in Cristo la natura umana, Dio ha pietà di coloro per i quali il Figlio di Dio ha assunto la natura umana [2].

La Trasfissione, in quanto manifesta definitivamente la morte salvifica di Gesù, ricollega la vita storica del Verbo incarnato alla sua esistenza glorificata presso il Padre.

In tal senso il Cuore trafitto è diventato il testimone perenne della nostra redenzione (HA, n. 34).

2. *Il sangue*

Un altro simbolo si ricollega naturalmente a quello del cuore trafitto, quello del sangue che esce dal Costato.

Per gli Ebrei, infatti, il sangue significa la vita vissuta nella debolezza della carne. Se è vero che Gesù è stato generato « non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio » (Gv 1,13), il realismo della sua Incarnazione lo ha con-

[2] *Summa Theologica*, III,57,6.

dotto ad assumere la nostra condizione di uomini ed a partecipare così, come noi, « al sangue e alla carne » (Eb 2,14), divenendo capace di consegnarsi alla prova ed alla morte. È quel che fa il Venerdì Santo, ed il colpo della lancia del soldato attesta solennemente che Gesù ha subìto la nostra morte.

Bisogna inoltre tener conto, come spiega P. de la Potterie, di un'altra valenza del sangue che sgorga da costato di Gesù:

> Quale portata simbolica bisogna attribuire al *sangue* che esce dal costato di Gesù? Bisogna muovere da un dato biblico fondamentale: il sangue è la sede della vita (Lv 17,11.14). Ma il sangue *versato* è segno di morte. Non bisognerebbe però concluderne troppo presto che il simbolismo del sangue ha un carattere bivalente (vita e morte). Si deve distinguere tra segno e simbolismo: il sangue che cola dal costato trafitto di Gesù è semplicemente il segno del fatto materiale che la sua morte è già sopravvenuta; ma poiché il sangue è anche un simbolo, è necessariamente un simbolo di vita. È quanto suggerisce il contesto del racconto giovannèo. L'esegeta inglese Wescott ha trovato la formula esatta. « Il sangue di Cristo rappresenta la vita di Cristo ». Il sangue che *esce* dal costato di Gesù già morto diventa per i testimoni evocazione e simbolo della vita profonda di Gesù prima della sua morte; è il segno visibile di ciò che era restato invisibile: la coscienza di Gesù. Il sangue che " esce " dal suo costato trafitto ci lascia " penetrare " nella sua intimità, in quello che la spiritualità, a partire dal medioevo, chiamerà il " cuore " di Gesù. Si può allora restituire tutto il suo valore ad un tema tradizionale a partire da sant'Agostino, quello del costato *aperto*: non certo a motivo dell'espressione « latus eius *aperuit* », che non è di san Giovanni, ma a motivo del verbo " uscì ", che orienta ugualmente l'attenzione verso ciò che era " all'interno ", a motivo anche del simbolismo del sangue, evocatore di quella che era la vita profonda di Gesù. Il che, d'altra parte, è confermato e precisato dall'indicazione precedentemente desunta dalla struttura letteraria: la parola " sangue " del versetto 34 ci rimanda a ciò che nei versetti 28 e 30 veniva detto di Gesù *prima* della sua morte [3].

Essendo simbolo della vita umana, il sangue rimanda a tale vita in quanto è vissuta interiormente, cioè alla sua sorgente che è il Cuore di Gesù.

[3] Cfr. De La Potterie I., *Le symbolisme du sang et de l'eau en Jn 19,34* in *Didaskalia* 14 (1984) 215.

Alla preghiera sacerdotale di san Giovanni, corrisponde nei vangeli sinottici la notte nel Getsemani durante la quale Cristo anticipa nella preghiera la Passione che egli sta per affrontare. Inoltre la *Lettera agli Ebrei* (Eb 5,7-10)[4] riprende in un altro contesto il tema della preghiera di supplica del Cristo, mettendola in relazione con il mistero della Passione.

È chiaro che la devozione al Sacro Cuore ha sempre privilegiato il momento del Getsemani: considerando i motivi di questa preferenza, scopriremo il significato di tale accostamento.

Due aspetti caratterizzano questo momento che richiede una meditazione personale, perché il testo scritturistico è molto sobrio e descrive l'avvenimento esterno, senza soffermarsi sulla realtà interiore.

In primo luogo non si può parlare della preghiera in genere e di quella di Gesù in particolare senza far riferimento al cuore: nella preghiera, infatti, si esprime il cuore quale centro personale davanti a Dio. E ciò vale in modo privilegiato per la preghiera nel Getsemani: « Abbà, Padre, tutto è possibile a te » (Mc 14,36).

Inoltre, la notte nel Getsemani può essere considerata la passione interiore che anticipa la passione esterna e cruenta, mentre la preghiera sacerdotale definiva le disposizioni interiori del Redentore già pronto all'oblazione.

1. *L'interiorizzazione della Passione*

Bisogna quindi meditare questi testi nella loro connessione per penetrare meglio, come hanno fatto i santi, nel Cuore di Cristo. Potremo così diventare anche noi spiritualmente presenti al mistero del Getsemani. Lì percepiremo la ripercussione nel Cuore di Cristo dell'esigenza del Padre che non ha risparmiato il proprio Figlio; lì constateremo la tensione tra la sua volontà e quella del Padre suo; lì penetreremo il mistero doloroso della preghiera.

È da notare che nella Passione di Cristo il Vangelo non con-

[4] Cfr. Vanhoye A., *La preghiera nell'epistola agli Ebrei* in *Vita consacrata* 20 (1984) 172-186.

sidera tanto il fatto esteriore di una morte orrenda, quanto l'atto stesso mediante il quale Cristo si offre in sacrificio. Volontariamente, in piena chiarezza e lucidità, Cristo vive interiormente il significato della sua croce: sottomettendosi alla morte, vincere la morte; morendo alla propria volontà, vivere per Dio; obbedendo al Padre, entrare una volta per tutte nel santuario. Questo, egli lo vive innanzitutto nella sua preghiera: « Sedetevi qui, dice, mentre io prego » (Mc 14,32). E i medesimi tre apostoli, che lo avevano visto trasfigurato nella preghiera del Tabor, lo considerano ora nell'angoscia e nella tristezza.

È un fatto nuovo. E dobbiamo tenere il debito conto di tale novità nell'esistenza di Gesù: Gesù ha voluto sottomettersi pienamente alla temporalità, caratteristica della natura umana. Questo vale in particolare per la sua coscienza affettiva che si ferma sul sentimento dominante: ora la gioia, ora la tristezza; ora l'ammirazione di fronte alla bellezza dei gigli dei campi, ora la delusione lucida davanti al tradimento di Giuda; nel Getsemani la sua anima è triste fino a morire.

In realtà, nulla nel Vangelo ci impedisce di dire che il fanciullo di Nazareth, il quale cresceva in grazia e sapienza, gustasse allora una felicità semplice e tranquilla. Nel Getsemani invece Gesù « comincia », dice il testo di Marco, a provare tristezza e angoscia; poi sarà il tempo della derelizione. I momenti si succedono e si riflettono in diversi modi nella sua coscienza affettiva, ossia nel suo cuore. Mistero della *kénōsis*, cioè dell'estremo spogliamento dell'Incarnazione.

2. *Preghiera e Redenzione*

Appellarsi al Cuore di Cristo per parlare della sua preghiera significa evocare il mistero dell'Incarnazione del Figlio per porre il problema del valore redentivo del sacrificio della Croce e della preghiera che ne manifesta il lato interiore. Tale è la posizione della *Lettera agli Ebrei* che ricollega strettamente la preghiera, l'obbedienza e la missione redentrice del Figlio.

Consideriamo tale problema a partire dall'espressione più sconcertante della *Lettera agli Ebrei* (Eb 5,7-10): « Gesù è stato esaudito a cagione della sua pietà ». Ecco come P. Vanhoye intende questo brano:

L'esaudimento non ha significato per Gesù sfuggire alla prova, ma ha avuto l'aspetto di una trasformazione della sofferenza in mezzo di salvezza. La stessa frase lo dice subito dopo: presentata la preghiera e l'esaudimento, l'autore prosegue in questi termini: « Pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza dalle cose che patì; e, reso perfetto, divenne causa di salvezza... ». In queste espressioni così dense, possiamo riconoscere i diversi aspetti dell'esaudimento, le sue tappe successive: obbedienza, perfezione, fecondità salvifica. Il primo aspetto può sembrare sconcertante: noi non l'avremmo potuto pensare. Ma esso è fondamentale: il primo frutto di una preghiera autentica è imparare l'obbedienza a Dio: più esattamente consiste nel dare un esito spirituale positivo alle prove e alle sofferenze che, di per sé, tendono a produrre un esito negativo di rivolta e di divisione. Grazie alla preghiera, la sofferenza e la morte stessa sono state superate e hanno cambiato senso; anziché produrre il male hanno prodotto il bene: sono servite a stabilire una relazione più stretta e più profonda tra l'uomo e Dio [5].

3. *Preghiera e obbedienza*

Come la disobbedienza di Adamo prese la forma di un rifiuto interiore della volontà amorosa di Dio, così l'obbedienza del Cuore di Cristo manifestatasi nella preghiera fu accettazione della volontà del Padre. Non un'accettazione superficiale, ma la sottomissione profonda del Cuore del Figlio mediante l'abbandono alla volontà del Padre; in tal modo, attraverso la sofferenza, si trasforma l'uomo di carne e di sangue; con la risurrezione, poi, si manifesterà l'apparizione dell'uomo secondo lo Spirito; ed in questo consiste il secondo esaudimento:

> La nostra natura di « carne e di sangue », che egli aveva accettato di condividere, era deformata dalla disobbedienza, e aveva bisogno di essere raddrizzata; bisognava che fosse rifusa nel crogiolo della sofferenza e trasformata dall'azione di Dio. Nessun figlio di Adamo era mai stato in grado di accogliere nel modo dovuto questa azione divina, profonda oltre ogni misura. Soltanto Cristo, che non ne aveva bisogno per se stesso, fu capace di accoglierla debitamente e di sottomettersi ad essa effettivamente nel dramma della

[5] Vanhoye A., *La preghiera nella Lettera agli Ebrei* in *Vita consacrata* 20 (1984) 172-186, qui p. 177.

sua Passione. Egli imparò l'obbedienza, non per sé ma per noi. In lui, grazie alla sua sofferenza trasformata dalla preghiera, è stato creato un uomo nuovo, capace di corrispondere perfettamente all'intenzione divina, perché si è costituito nell'obbedienza più totale.

Il secondo risultato della preghiera di Cristo, il secondo esaudimento, consiste precisamente in questo: Cristo è stato « reso perfetto », dice l'autore: è diventato l'uomo nuovo, l'uomo perfetto, pienamente conforme al progetto di Dio, pienamente gradito a Dio [6].

Seguendo sempre il pensiero di P. Vanhoye, possiamo precisare il rapporto fra preghiera e obbedienza: la preghiera è il mezzo più profondo per giungere alla trasformazione del cuore in modo che esso accetti pienamente la volontà del Padre.

Usando la parola " cuore " invece di " volontà ", insistiamo di nuovo sull'aspetto affettivo che accompagna ogni forma di preghiera. Infatti, uscendo dalla preghiera, il cuore di Cristo venne confortato dalla presenza degli angeli: « Gli apparve allora un angelo dal cielo a confortarlo » (Lc 22,43).

III. IL SENSO DEL PECCATO

Poiché il Cuore di Cristo è testimone della nostra Redenzione, dobbiamo chiederci adesso quale sia il senso profondo di tale Redenzione cui siamo invitati a cooperare. Ciò significa in primo luogo determinare il senso del peccato.

Proprio questo punto pone il problema più acuto per la comprensione della devozione al Sacro Cuore basata sulla tradizione parodiana che mette in rilievo la nozione di riparazione (cfr. *Miserentissimus Redemptor*, Pio XI, 1928). Ora tale nozione non è univoca, ma presenta aspetti diversi anche se in realtà complementari: da questo fatto derivano differenze nel vivere l'unione al Cuore di Cristo: la riparazione può essere infatti vissuta come un nuovo rapporto con la giustizia o con l'amore di Dio.

[6] Vanhoye A., *ibid.*, p. 180.

1. *Il peccato quale ingiustizia e offesa a Dio*

La prima prospettiva sul peccato è quella classica fondata sulla nozione oggettiva del rapporto a Dio quale obbligo della creatura verso il Creatore. In tal senso la virtù di religione è parte della giustizia e riguarda innanzi tutto l'espressione esterna del riconoscimento della condizione di creatura, vale a dire il culto reso a Dio come primo principio e fine di tutte le cose.

È chiaro che il peccato non può " ferire " Dio in se stesso, ma in quanto manifesta la sua volontà che è sempre una volontà di amore, sia che tale amore si esprima attraverso la legge naturale e positiva sia che instauri un'alleanza fra Dio e l'uomo. Peccando, l'uomo non riconosce la volontà di Dio e si sottrae, per quanto dipende da lui, all'obbedienza dovuta al suo Creatore e Signore.

Inoltre, secondo l'insegnamento di san Paolo, al di là dei singoli atti peccaminosi bisogna considerare il loro principio: essi sono nell'uomo peccatore l'espressione e l'esteriorizzazione di quella forza ostile a Dio e al suo regno di cui parla in particolare san Giovanni. In tale senso il peccato viene designato come *hamartía*, cioè come potenza del peccato. Si tratta dunque di una potenza reale, oggettiva, così come era oggettivo il disordine introdotto dagli atti peccaminosi dell'uomo.

Di fronte a tale nozione del peccato, come appare la Redenzione operata da Cristo?

Come abbiamo appena visto, Cristo opera la Redenzione del mondo con un atto di obbedienza al Padre (Rm 5,19; Eb 5,7-10); tale obbedienza comportava però necessariamente un atto di amore in risposta all'amore del Padre.

Tuttavia nella misura in cui l'uomo era obbligato a rispondere all'amore di Dio e non vi ha risposto, l'oblazione volontaria di Cristo (Is 52,13 - 53,12) è anche un atto di giustizia. E, come spiega san Tommaso, il fatto che Dio non abbia voluto semplicemente condonare l'offesa recatagli dal peccato, ma abbia predisposto che l'umanità partecipi in Cristo alla propria redenzione, fu un atto di misericordia nonché di giustizia: così, infatti, l'uomo non era soltanto recettivo, ma veniva chiamato a un atto di giustizia ed elevato alla dignità di cooperatore di Dio nel Disegno della salvezza.

In quanto la Redenzione di Cristo si inserisce nell'ordine della virtù di religione (quale parte della giustizia), essa si è svolta

sotto la forma del sacrificio: Cristo ha dato se stesso come vittima totale esercitando quindi un sacerdozio che gli apparteneva in virtù dell'Incarnazione ed è stato portato alla perfezione mediante la risurrezione.

Il suo sacrificio è stato lo strumento della nostra liberazione. Il racconto giovannèo della Passione vuol mettere in rilievo questo carattere volontario della morte di Cristo (ad es. Gv 18,4-8), come fa, ancor più chiaramente se possibile, nei sinottici, il racconto della cena eucaristica in cui Cristo si vota letteralmente in anticipo alla morte.

In virtù del sacrificio di Cristo offerto al Padre a nome dell'umanità viene distrutta la potenza del peccato: il Principe di questo mondo è già giudicato e gettato fuori. In tal modo è riparata l'opera nefasta del peccato, l'umanità è restaurata, " redenta ", riunita a Dio, nuovamente in possesso della vita eterna. Secondo l'antico oracolo (Ez 36,27), alla carne è stato comunicato lo spirito stesso di Jahwè. Ma la profezia si è compiuta con una pienezza inaspettata ed insospettabile, mediante cioè l'atto supremo dell'oblazione di amore del Figlio stesso di Dio fatto uomo.

Viene infine restaurata l'alleanza fra Dio e l'uomo. Da questo punto di vista, la Redenzione va considerata un atto del Padre che mantiene la sua fedeltà verso il popolo ingrato e manda il proprio Figlio in segno di amore (Gv 3,16; 17,23; 1Gv 4,8-16); da parte di Cristo, poi, il dono di se stesso è atto di amore verso il Padre e verso di noi.

Soffermiamoci un po' sull'atteggiamento riparatore corrispondente alla nozione di peccato quale ingiustizia e offesa a Dio. In quanto, infatti, tale atteggiamento era comune nei secoli passati, le nostre riflessioni ci permetteranno di capirlo meglio. A questo scopo ci gioverà considerare la spiritualità di santa Teresa di Lisieux, la quale ha proposto invece un altro approccio al senso del peccato e della riparazione.

Entrando nel Carmelo, la cui regola era ispirata alla spiritualità della Scuola francese, ella vi trovava queste parole:

> Fine dell'ordine del Carmelo è onorare l'Incarnazione e gli annientamenti del Signore, unirsi più strettamente al Verbo fatto carne e glorificare Dio, imitando la sua vita nascosta, sofferente ed immolata. E inoltre pregare per i peccatori, offrirsi per loro alla giustizia divina e supplire, mediante i rigori di una vita austera e cro-

cifissa, alla penitenza che non fanno. (...) Quest'Ordine richiede dunque anime generose, mortificate, zelanti, che rinuncino a se stesse e si sostituiscano con coraggio quali vittime, al posto del nostro divin Maestro ormai impassibile, al fine di essere immolate come lui a gloria del Padre suo e per la salvezza delle anime [7].

A Teresa non piaceva probabilmente l'idea di considerarsi non facente parte dell'umanità peccatrice e non si sentiva tanto coraggiosa e mortificata, ma preferiva sentirsi umile e abbandonata alla misericordia di Dio. Infatti, il senso di Dio che corrispondeva alla sua esperienza era quello di un Dio misericordioso il cui amore si diffonde continuamente e scende verso i piccoli, i deboli e i peccatori. Alla nozione di riparazione secondo giustizia, si poteva sostituire quella di mediazione, proprio come indicava il testo già citato:

Una carmelitana è incaricata di continuare e completare in qualche modo l'opera di mediazione di Gesù Cristo [8].

Su questo punto, come su altri, santa Teresa di Gesù Bambino ritrovava la spiritualità di san Bernardo, anch'egli grande contemplatore dell'Amore misericordioso:

È perciò evidente che ha sbagliato colui che disse: « Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono » (Gn 4,13). Il fatto è che non era membro di Cristo. Così non se li attribuiva come propri e non diceva suo quello che era realmente suo, come doveva fare, essendo il membro tutta cosa del capo.

Io invece, quanto mi manca, me lo approprio con fiducia dal cuore del Signore, perché è pieno di misericordia, né mancano le vie attraverso le quali emana le grazie.

Hanno trapassato le sue mani e i suoi piedi, e squarciato il petto con la lancia; e attraverso queste ferite io posso « succhiare miele dalla rupe e olio dai ciottoli di roccia » (Dt 32,13), cioè gustare e sperimentare quanto è buono il Signore.

Egli nutriva pensieri di pace ed io non lo sapevo. Infatti chi conobbe il pensiero del Signore? O chi gli fu consigliere? (cfr. Rm

[7] Testo tratto da *Le trésor du Carmel*, ripubblicato dal Carmelo di Tours nel 1879, pp. 245-248.
[8] *Ibid.*

11,34). Ora, il chiodo che è penetrato è diventato per me una chiave che apre, onde io possa gustare la dolcezza del Signore. Cosa vedo attraverso la ferita? Il chiodo ha una voce, la ferita grida che Dio è davvero presente in Cristo e riconcilia a sé il mondo. La spada ha trapassato la sua anima e il suo cuore si è fatto vicino, per cui sa ormai essere compassionevole di fronte alle mie debolezze.

Attraverso le ferite del corpo si manifesta l'arcana carità del suo cuore, si fa palese il grande mistero dell'amore, si mostrano le viscere di misericordia del nostro Dio, per cui ci visiterà un sole che sorge dall'alto.

E perché le viscere non dovrebbero rivelarsi attraverso le ferite? Infatti in qual altro modo se non attraverso le tue ferite sarebbe brillato più chiaramente che tu, o Signore, sei soave e mite e di infinita misericordia? Nessuno infatti dimostra maggior amore che quando dà la sua vita per chi è condannato a morte [9].

2. *Il peccato quale rottura dell'alleanza di amore*

Come abbiamo appena notato parlando del peccato come offesa a Dio, è chiaro che la prospettiva giuridica del peccato deve necessariamente passare in una prospettiva più personalistica, basata sul rapporto di amore che sta alla sorgente dell'Alleanza (*Deus caritas est*). Ciò non toglie che nella mentalità e nella pratica della devozione al Sacro Cuore tale concezione non sia per molti quella prevalente. Abbiamo fatto l'esempio dell'opposizione fra l'offerta alla giustizia divina come veniva intesa nel Carmelo di santa Teresa di Lisieux e l'offerta della Santa all'Amore misericordioso; ne vedremo in seguito le conseguenze sugli aspetti concreti della riparazione.

Prima però dobbiamo mettere in rilievo il senso interiore del peccato, cioè la sua natura di rifiuto dell'Alleanza di amore con Dio. Su questo punto seguiremo l'enciclica *Dominum et vivificantem*, la quale dimostra con grande forza, nella seconda parte, come solo lo Spirito Santo, interiore a Dio e interiore all'uomo, possa farci capire che cos'è il peccato nella sua essenza.

Se consideriamo, infatti, la realtà profonda del peccato, ne dobbiamo mettere in rilievo il carattere radicale di rifiuto della salvezza proposta all'uomo dal Dio-amore. Fin dall'inizio della

[9] Bernardo di Chiaravalle, *Discorsi sul Cantico dei Cantici*, Disc. 61,3-5; *Opera omnia*, II, pp. 150-151.

storia dell'umanità il peccato appare come rifiuto della fede in Cristo, crocifisso e risorto, già presente all'inizio quale Parola di Dio creatore; disobbedienza e rifiuto della volontà di Dio, menzogna e rifiuto del dono e dell'amore di Dio al punto che Dio viene considerato nemico dell'uomo e, ancora, atto contrario alla volontà salvifica di Dio e quindi offesa al suo amore.

Conforme a questa realtà essenziale del peccato, è chiaro che solo una nuova iniziativa di Dio poteva ristabilire l'Alleanza distrutta. Anzi, secondo il pensiero del Santo Padre, solo lo Spirito Santo, quale Persona divina, avrà la capacità di andare fino alla radice del peccato e di controbilanciare il rifiuto dell'amore. Se, in un primo momento, l'azione dello Spirito sarà di manifestare all'uomo e al mondo la realtà del peccato nella sua dimensione divina e umana, in un secondo momento si farà protagonista della redenzione dal peccato, proprio in quanto si effonderà dal Cuore di Cristo.

3. Il peccato e il dramma della salvezza

Come già si intuisce dalle nostre prime osservazioni, non si può separare nella meditazione del peccato e della Redenzione il rapporto con Cristo da quello con lo Spirito. La missione dello Spirito, infatti, sarà precisamente di manifestare il peccato del mondo nei confronti di Cristo:

> E quando sarà venuto, egli convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia e al giudizio. Quanto al peccato, perché non credono in me (Gv 16,8-9).

Ecco il commento che l'enciclica *Dominum et vivificantem* fa di quest'affermazione di Gesù:

> Il peccato, in questo passo, significa l'incredulità che Gesù incontrò in mezzo ai " suoi ", cominciando dai concittadini di Nazareth. Significa il rifiuto della sua missione, che porterà gli uomini a condannarlo a morte. Quando successivamente parla della " giustizia ", Gesù sembra avere in mente quella giustizia definitiva, che il Padre gli renderà circondandolo con la gloria della risurrezione e dell'ascensione al Cielo: « Vado al Padre ». A sua volta, nel contesto del " peccato " e della " giustizia " così intesi, " *il giudizio* "

significa che lo Spirito di verità dimostrerà la colpa del " mondo " nella condanna di Gesù alla morte di Croce. Tuttavia, il Cristo non è venuto nel mondo solamente per giudicarlo e condannarlo: *egli è venuto per salvarlo*. Il convincere del peccato e della giustizia ha come scopo la salvezza del mondo, la salvezza degli uomini. Proprio questa verità sembra essere sottolineata dall'affermazione che " il giudizio " riguarda solamente il « principe di questo mondo », cioè Satana, colui che sin dall'inizio sfrutta l'opera della creazione contro la salvezza, contro l'Alleanza e l'unione dell'uomo con Dio: egli è « già giudicato » sin dall'inizio. Se lo Spirito consolatore deve convincere il mondo proprio quanto al giudizio, è per continuare in esso l'opera salvifica di Cristo (n. 27).

Non si può quindi separare l'intelligenza del mistero di Cristo Salvatore dalla considerazione dello Spirito.

Anzi, la comprensione più profonda del mistero della Redenzione passa attraverso il senso della sua realtà interiore. Tale è il senso difficile del passo che troviamo in Mt 12,31-32 sulla bestemmia contro lo Spirito:

> Qualunque peccato e bestemmia sarà perdonata agli uomini, ma la bestemmia contro lo Spirito non sarà perdonata. A chiunque parlerà male del Figlio dell'uomo sarà perdonato; ma la bestemmia contro lo Spirito non gli sarà perdonata né in questo secolo, né in quello futuro.

Seguiamo ancora il commento dell'enciclica:

> Secondo tale esegesi la " bestemmia " non consiste propriamente nell'offendere con le parole lo Spirito Santo; consiste, invece, *nel rifiuto di accettare la salvezza che Dio offre all'uomo mediante lo Spirito Santo*, operante in virtù del sacrificio della Croce. Se l'uomo rifiuta quel « convincere quanto al peccato », che proviene dallo Spirito Santo ed ha carattere salvifico, egli insieme rifiuta la " venuta " del Consolatore — quella " venuta " che si attua nel mistero pasquale, in unità con la potenza redentrice del sangue di Cristo: il sangue che « purifica la coscienza dalle opere morte » (n. 46).

Questo testo riveste un'importanza decisiva per la comprensione del ruolo dello Spirito Santo. La bestemmia contro il Figlio dell'uomo potrebbe infatti rimanere alla superficie del mi-

stero, senza costituire il rigetto totale del disegno divino; in tale senso è suscettibile di un ulteriore perdono. Quella contro lo Spirito Santo, invece, nega la sostanza stessa di tutta la disposizione divina riguardo all'elargizione dell'amore e della vita; essa costituisce quindi un rifiuto globale e definitivo della via della salvezza.

Ora il peccato, quale rottura con il Disegno salvifico di Dio, rifiuta in ultima analisi il mistero della Trinità che ne è la sorgente. E di tale dimensione trinitaria soltanto lo Spirito Santo, « che scruta le profondità di Dio » (1Cor 2,10) e sgorga dal Costato trafitto, può rendere cosciente il peccatore, portandolo quindi alla conversione, condizione della salvezza: « Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto ».

La rottura dell'alleanza, inoltre, era già avvenuta nel peccato dei protogenitori. Il peccato originario, infatti, era rifiuto della verità contenuta nella Parola di Dio, la quale è lo stesso Verbo, cioè la Persona divina. La prima trasgressione, quindi, quale atto di disobbedienza compiuto attraverso un peccato particolare, conteneva in se stessa una dimensione in qualche modo infinita di rifiuto della verità « che è nel Verbo di Dio e si esprime nell'onnipotenza amorosa del Creatore: onnipotenza e amore di Dio-Padre, creatore del cielo e della terra » (n. 33).

Possiamo quindi dire che nell'atto stesso della creazione era contenuto tutto quanto diverrà la materia della Storia della salvezza. In particolare, il fatto per l'uomo di essere creato « ad immagine e somiglianza » di Dio, significa la capacità di un rapporto personale con Dio e quindi con le Persone divine:

> E contemporaneamente lo stesso uomo della propria umanità riceve in dono una speciale « *immagine e somiglianza* » di Dio. Ciò significa non solo razionalità e libertà come proprietà costitutiva della natura umana, ma anche, sin dall'inizio, capacità di un *rapporto personale* con Dio, come " io " e come " tu ", e, dunque, *capacità di alleanza* che avrà luogo con la comunicazione salvifica di Dio all'uomo. Sullo sfondo dell'« immagine e somiglianza » di Dio, « il dono dello Spirito » significa, infine, *chiamata all'amicizia*, nella quale le trascendenti « profondità di Dio » vengono, in qualche modo, aperte alla partecipazione da parte dell'uomo. Il Concilio Vaticano II insegna: « Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con loro per invitarli e ammetterli alla comunione con sé » (n. 34).

Il Figlio unico, invece, quale « immagine del Padre », vive un rapporto singolare con il Padre e, quando si incarna, manifesta nella sua umanità l'accoglienza totale e la corrispondenza perfetta all'amore del Padre. Infine, facendosi « obbediente fino alla morte e alla morte di croce », egli ristabilisce sia oggettivamente che nelle dimensioni del suo Cuore il giusto rapporto di amore nell'obbedienza e « reso perfetto » diventa per l'umanità l'unico Redentore e Sacerdote.

Sofferenza divina e sacrificio redentore

Se si considera il peccato sotto questa luce — realtà contraria alla volontà salvifica di Dio che procede dal suo amore — non si può far a meno di porre il problema della sofferenza di Dio, sofferenza veramente misteriosa e che solo lo Spirito il quale scruta le profondità di Dio può manifestare:

> Il « convincere del peccato » non dovrà, dunque, significare anche il *rivelare la sofferenza? Rivelare il dolore*, inconcepibile ed inesprimibile, che, a causa del peccato, il Libro sacro nella sua visione antropomorfica sembra intravedere nella « profondità di Dio » e, in un certo senso, nel cuore stesso dell'ineffabile Trinità? La Chiesa, ispirandosi alla Rivelazione, crede e professa che *il peccato è offesa a Dio*. Che cosa nell'imperscrutabile intimità del Padre, del Verbo e dello Spirito Santo corrisponde a questa " offesa ", a questo rifiuto dello Spirito che è amore? La concezione di Dio, come essere necessariamente perfettissimo, esclude certamente da Dio ogni dolore, derivante da carenze o ferite; ma nelle « profondità di Dio » c'è un amore di Padre che, dinanzi al peccato dell'uomo, secondo il linguaggio biblico, reagisce fino al punto di dire: « Sono pentito di aver fatto l'uomo ». « Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra... E *il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo*... Il Signore disse: " *Sono pentito di averli fatti* " (Gn 6,5-7). Ma più spesso il Libro sacro ci parla del Padre, che prova compassione per l'uomo, quasi condividendo il suo dolore. In definitiva, questo imperscrutabile e indicibile " *dolore* " *di padre genererà* soprattutto *la mirabile economia dell'amore redentivo* in Gesù Cristo, affinché, per mezzo del *mistero della pietà*, nella storia dell'uomo l'amore possa rivelarsi più forte del peccato. Perché prevalga il " dono " » (*Dom. et viv.*, n. 39).

Con questo testo l'enciclica allude al dibattito teologico odierno sulla sofferenza di Dio dove viene affermata l'assenza del dolore, in quanto implicherebbe una carenza ontologica, ma al tempo stesso la sua presenza misteriosa nel cuore di Dio. Il cuore di Dio, infatti, è sempre pronto al dono dell'amore, e proprio sotto questo punto di vista appartiene allo Spirito come Persona-Dono il rivelare tale mistero.

Inoltre, essendo la sofferenza per l'uomo il frutto del peccato, lo Spirito entrerà « nella sofferenza umana e cosmica con una nuova elargizione, che redimerà il mondo » (*Dom. et viv.*, n. 39).

La Redenzione appare quindi come un mistero totalmente basato sull'amore fedele di Dio.

Per quanto riguarda il nostro tema, possiamo affermare la partecipazione totale al Cuore di Cristo a tale mistero ed insistere sull'azione dello stesso Spirito nel portare a compimento il Mistero redentore (Gv 7,37-39).

Se lo Spirito conosce e manifesta il senso del peccato quale causa, in qualche modo, di sofferenza in Dio, è chiaro che egli parteciperà attivamente alla soluzione di una simile situazione quando il Padre la vorrà raddrizzare: Cristo infatti offrirà il sacrificio della Redenzione secondo il disegno del Padre, « in uno Spirito eterno ».

> Il valore redentivo del sacrificio di Cristo è espresso con parole molto significative dall'autore della *Lettera agli Ebrei*, il quale, dopo aver ricordato i sacrifici dell'Antica Alleanza, in cui « il sangue dei capri e dei vitelli... purifica nella carne », soggiunge: « Quanto più il sangue di Cristo, *il quale con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio*, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte, per servire il Dio vivente? » (Eb 9,13s). Pur consapevoli di altre possibili interpretazioni, le nostre considerazioni sulla presenza dello Spirito Santo in tutta la vita di Cristo ci portano a ravvisare in questo testo come un invito a riflettere sulla presenza del medesimo Spirito anche nel sacrificio redentore del Verbo incarnato (*Dom. et viv.*, n. 40).

Insistendo dunque sul ruolo dello Spirito di amore nel sacrificio della Croce, il Santo Padre mette in rilievo che si tratta di un sacrificio di amore e, per descriverlo, usa il simbolo del fuoco.

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 profonda spiritualità derivante 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.

Di questa interiorità radicale del mistero testimonia la spiritualità di san Giovanni Eudes e di santa Margherita Maria, i quali poi si rifanno alla spiritualità della Scuola francese. Ne esamineremo più a lungo i vari aspetti [10].

10 Sull'aspetto affettivo e la sofferenza in Dio, cfr. Bernard Ch. A., *Teologia affettiva*, Edizioni Paoline 1985, pp. 86-108.

Iniziamo le nostre considerazioni sulla riparazione concreta con una precisazione terminologica: anche se la parola " riparazione " è stata usata quale sinonimo di " Redenzione " e veniva applicata all'opera redentrice di Cristo, bisogna riservarne l'uso alla riparazione ecclesiale, la quale dipende tutta dalla Redenzione cristica e ne costituisce in qualche modo una partecipazione.

Notiamo quindi che, essendo l'amore di Dio per noi storicamente un amore redentore, non si può distinguere realmente l'amore che si rivolge a Dio da un amore riparatore che verrebbe così qualificato in un secondo momento: ogni amore rivolto al Padre mediante Cristo è riparatore del peccato (cfr. HA, nn. 63-64). Ciò è tanto più evidente nella spiritualità del Cuore di Cristo, in quanto questo Cuore è ferito a causa dei nostri peccati.

Tale carattere riparatore di ogni atto di amore soprannaturale non significa però che ogni coscienza amante abbia l'intenzione attuale e chiara di offrire una riparazione, ma che, come vedremo, ogni atto di amore distrugge o indebolisce il mondo del peccato in noi e nel mondo. La spiritualità del Cuore di Cristo come tale ha come funzione specifica di destare la coscienza della riparazione e di compierne gli atti.

Tutto quanto nell'Antico Testamento era ordinato alla presa di coscienza del peccato e alla sua soddisfazione religiosa prefigurava la riparazione di Cristo. Cristo, infatti, porta a compimento tutto il processo di esperienza del peccato fin dall'inizio della storia della Redenzione:

> Avendo infatti la legge solo un'ombra dei beni futuri e non la realtà stessa delle cose, non ha il potere di condurre alla perfezione, per mezzo di quei sacrifici che si offrono continuamente di anno in anno, coloro che si accostano a Dio. Altrimenti non si sarebbe forse cessato di offrirli, dal momento che i fedeli, purificati una volta per tutte, non avrebbero ormai più alcuna coscienza dei peccati? Invece per mezzo di quei sacrifici si rinnova di anno in anno il ricordo dei peccati, poiché è impossibile eliminare i peccati con il sangue di tori e di capri. Per questo, 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 ».

Dopo aver detto prima: « Non hai voluto e non hai gradito né sacrifici né offerte, né olocausti né sacrifici per il peccato », cose tutte che vengono offerte secondo la legge, soggiunge: « Ecco, io vengo a fare la tua volontà ». Con ciò stesso egli abolisce il primo sacrificio per stabilirne uno nuovo. 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 10,1-10).

Anche noi, in quanto membri del Corpo mistico di Cristo, siamo chiamati a partecipare alla Redenzione operata da Cristo.

Stringendovi a lui, pietra viva, rigettata dagli uomini, ma scelta e preziosa davanti a Dio, anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale, per un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo. Si legge infatti nella Scrittura:

« Ecco io pongo in Sion
una pietra angolare, scelta, preziosa,
e chi crede in essa non resterà confuso ».

Onore dunque a voi che credete; ma per gli increduli

« la pietra che i costruttori hanno scartato
è divenuta pietra angolare,
sasso d'inciampo e pietra di scandalo ».

Loro v'inciampano perché non credono alla parola; a questo sono stati destinati. Ma voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce; voi, che un tempo eravate non-popolo, ora invece siete il popolo di Dio; voi, un tempo esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia (1Pt 2,1-10).

1. *Fondamento teologico: il Cristo totale*

Muovendo dai due testi fondamentali appena ricordati e da tutta la teologia paolina quale viene espressa in particolare nelle *Lettere della cattività*, possiamo e dobbiamo mettere in luce la dottrina del Corpo mistico di Cristo e cioè che Cristo va considerato nella sua dimensione di « Cristo totale », il quale include non solo la persona e l'opera di Gesù storico, ma anche quella di tutti noi in quanto membri del suo corpo mistico, il che vale poi per ogni aspetto del suo mistero [11].

Soffermiamoci ora su due aspetti: la nostra inclusione nel mistero vissuto da Cristo e la nostra partecipazione ad esso mediante la carità.

Noi siamo di Cristo: notiamo bene l'aspetto paradossale del nostro rapporto a Cristo. Da una parte, Cristo quale Verbo di Dio è il termine della nostra intenzione spirituale (preghiera, sacrificio, affetto); dall'altra, egli dirige tutta la sua intenzione verso il Padre e, sotto questo profilo, quale « Cristo totale » ci contiene: questo Cristo totale offre al Padre la propria preghiera, il proprio sacrificio, il proprio amore, il proprio dolore, e noi siamo inclusi in tale offerta: così il sacrificio di Cristo e tutte le sue intenzioni contenevano anche la partecipazione che i cristiani avrebbero unito alla sua attività (cfr. *Miserentissimus Redemptor*, nn. 17-19).

Questo mistero era oggetto, da parte di Cristo, di una adesione totale nell'amore. In tal senso si può dire con Paolo: « Il Figlio di Dio mi ha amato e ha dato se stesso per me » (Gal 2,20).

Conforme alla dottrina classica, P. Glotin [12] insiste sul fatto che dobbiamo riconoscere in Gesù una scienza di visione grazie alla quale egli ci poteva amare individualmente e conoscere sia i nostri peccati che i nostri atti di amore ancora da venire.

Senza negare la possibilità di una simile scienza di visione, non sembra sia necessaria all'intelligenza del mistero del Cuore di Cristo: l'amore infatti non ha bisogno per unirsi agli altri di conoscerli distintamente; è sufficiente che siano oggetto di un'intenzione globale. In Cristo, poi, questa intenzione procedeva dallo Spirito Santo che lo guidava in tutte le sue azioni; e, d'al-

[11] Sulla dottrina di Cristo capo del Corpo mistico, cfr. Bernard Ch. A., *Teologia spirituale*, Edizioni Paoline, 1983², pp. 111-138.

[12] Cfr. *Jean Paul II à Paray-le-Monial ou pourquoi le « Coeur »* in *NRT* 108 (1986) 685-714; art. *Réparation* in *DSAM* XII, col. 410.

tra parte, egli si sottometteva alla temporalità dell'Incarnazione.

Tale interpretazione è consona all'insegnamento della *Commissio theologica internationalis* (1986) la quale afferma: « Questa relazione del Figlio incarnato al Padre si esprime in modo kenotico [13]. Per poter realizzare l'obbedienza perfetta, Gesù rinuncia liberamente (Fil 2,6-9) a tutto ciò che potrebbe ostacolare tale atteggiamento (...); Gesù riceve dal Padre suo tutto ciò che gli permette di compiere la sua opera di rivelazione e di redenzione universale (cfr. Gv 3,11.32; 8,38-40; 15,15) ».

Bisogna forse, seguendo Bérulle e san Giovanni Eudes, ritenere che tale annientamento abbia portato Cristo, fin dal primo istante della sua esistenza, « a privarsi di tutte le consolazioni che poteva ricevere in questa vita, ricevendo soltanto quelle alle quali non poteva sottrarsi »? [14]. Questa considerazione non sembra tener sufficiente conto della specificità della coscienza affettiva la quale si sviluppa nel tempo e dipende necessariamente dall'esperienza vissuta nel mondo. Sarà meglio, su questo punto, attenersi all'insegnamento evangelico che distingue nella vita di Cristo momenti di gioia e di sofferenza: così l'agonia come tale costituisce un avvenimento particolare della notte successiva alla Cena, come era avvenuto per la tentazione nel deserto, quando « il Diavolo si allontanò da lui per ritornare al tempo fissato » (Lc 4,13). Gesù non vuole anticipare " i momenti " predisposti dal Padre né sottrarvisi.

Dopo queste precisazioni sui vari modi di interpretare gli effetti dell'Incarnazione nella coscienza di Cristo, chiediamoci quale sia l'insegnamento del Vangelo sulla sofferenza di Cristo.

Innanzi tutto non possiamo negare alla coscienza di Gesù l'intelligenza del messaggio di Isaia sul Servo di Jahwé (Is 52,13 - 53,12). All'inizio del suo ministero Gesù stesso infatti, come ricorda san Luca (Lc 4,16-21), si è applicato le parole di Isaia e ha preannunziato la propria passione (Mt 16,21).

In realtà, nel Vangelo la sofferenza di Gesù viene sempre riferita alla Redenzione che ad alcuni appare inutile (Mt 23,37-39). Gesù si lamenta su Gerusalemme « che uccide i profeti » (Mt 23,37) ed avverte le Figlie di Gerusalemme: « Se trattano così il legno verde, che avverrà del legno secco? » (Lc 23,28-29). Ha previsto sia il tradimento di Giuda che il rinnegamento di Pie-

[13] Cioè in quanto il Figlio nell'Incarnazione si svuota della sua gloria (N.d.A.).
[14] Cfr. Glotin E., *art. cit.*, p. 699.

tro. Ed è ugualmente consapevole della finalità ultima della propria missione: « Quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me » (Gv 12,32).

Durante la preghiera del Getsemani, Gesù ha sofferto interiormente la passione che si avvicinava e in questa sofferenza era inclusa non solo la prospettiva di un amore rifiutato ma quella dell'amore non pienamente corrisposto: Giuda, tipo di tutti quanti non hanno accettato il mistero della Redenzione; Pietro, tipo di tutti quanti dimostrano debolezza ed imperfezione nella risposta d'amore.

La nostra partecipazione alla Redenzione

Per noi la Redenzione è innanzi tutto un dono ricevuto gratuitamente mediante il battesimo e la giustificazione, ma deve essere anche un mistero al quale partecipiamo, non soltanto corrispondendo attivamente al dono di Dio fatto a noi, ma anche a quello fatto a tutti gli uomini. E proprio in relazione a questo secondo aspetto possiamo parlare di riparazione.

Condizione essenziale di tale riparazione è l'amore: amore a Cristo grazie al quale aderiamo alla sua volontà redentrice, volontà presente dall'inizio della sua esistenza terrena (« Entrando nel mondo... », Eb 10,1-10) sino alla fine del mondo (« Io sono con voi fino alla fine del mondo », Mt 28,20); amore agli altri mediante il quale facciamo nostro il Disegno di Dio che vuole tutti salvi.

Tenendo conto della necessità della carità per vivere autenticamente la riparazione, possiamo anche concludere che tale atteggiamento presuppone una certa vita spirituale e non appartiene quindi a quelli che vivono nel peccato e che devono prima convertirsi per poi vivere il desiderio della conversione altrui.

2. *La riparazione dei peccati*

Il primo aspetto della riparazione riguarda la distruzione del peccato. Ritroviamo qui quanto abbiamo spiegato sul senso del peccato: storicamente, infatti, la pratica della riparazione considerava innanzi tutto la nozione di peccato quale ingiustizia ed offesa a Dio ed era intesa come compensatrice dei peccati

particolari: a questi doveva corrispondere un atto contrario di virtù informata dall'amore. Ciò che il Salvatore aveva compiuto una volta per sempre nella sua passione e morte veniva ripreso dai singoli cristiani in virtù della loro partecipazione al mistero di Cristo, capo del suo Corpo mistico, a pro degli uomini anch'essi redenti da Cristo e chiamati a far parte del suo Corpo nella carità. In particolare, venivano cosiderati i peccati di quanti avrebbero dovuto rispondere pienamente all'amore di Cristo. Secondo la dottrina dell'enciclica *Miserentissimus Redemptor*:

> Nella consacrazione s'intende, principalmente, ricambiare l'amore del Creatore con l'amore della creatura; ma quando questo amore increato è stato trascurato per dimenticanza o oltraggiato con l'offesa, segue naturalmente il dovere di risarcire le ingiurie, qualunque sia il modo con cui sono state recate. È quel dovere che comunemente chiamiamo " riparazione " (n. 11).

Notiamo bene che quando tale riparazione, ossia soddisfazione, riguarda un valore spirituale (la gloria di Dio oltraggiata, il suo amore dimenticato) essa si esprime in modo simbolico: ammenda onorevole, confessione pubblica, richiesta di perdono, umiliazione del colpevole [15].

Storicamente, però, la riparazione si è espressa in modo da offrire un compenso per le offese particolari [16]. L'attenzione di molti spirituali, infatti, si è rivolta specificamente ai peccati contro la virtù di religione: a questi peccati cultuali (offese da parte di persone consacrate, irriverenze nei confronti dell'eucaristia) venivano contrapposti atti di riparazione nel senso più stretto della parola.

È chiaro come oggi sia proprio questo aspetto a suscitare le maggiori difficoltà. Perché?

Incominciamo con l'affermare il valore intrinseco di questo modo di considerare la riparazione (MR, nn. 11-15). Oggi però viene meno il senso del peccato nella sua realtà oggettiva e quindi la nozione di un compenso oggettivo per il peccato.

Anche il senso cultuale si affievolisce, per cui molti non in-

15 Cfr. art. *Réparation* in *DSAM* XII, col. 372.

16 Cfr. *Atto di riparazione* di Pio XI e tutta la storia della nozione di riparazione qual è descritta nel *DSAM, art. cit.*, XII, coll. 378-409.

tendono bene a che cosa possa corrispondere una riparazione simbolica qual è l'ammenda onorevole. Così ci troviamo di fronte ad un profondo cambiamento di mentalità. Bisogna accettarlo oppure rifiutarlo? Constatiamo soltanto che è un fenomeno difficilmente trascurabile.

Un'altra via, però, si offre a noi: passare alla considerazione del peccato come mancanza di amore, ossia come rottura dell'Alleanza. Bisogna interiorizzare il senso del peccato e della riparazione: essa diventa essenzialmente *redamatio*, risposta d'amore: come ci insegna la scena giovannèa del triplice rinnegamento di Pietro compensato con la triplice confessione di amore e la triplice accettazione di Cristo (Gv 21,15-19).

Ricordiamo che secondo l'enciclica sullo Spirito Santo, il peccato di Adamo fu peccato contro la luce e l'amore: disobbedienza e rifiuto della parola di Dio, menzogna e rifiuto del dono e dell'amore e infine atto contrario alla volontà salvifica e quindi offesa di Dio. L'atto redentore di Cristo, al contrario, fu atto di obbedienza e cioè atto di amore totale nella consacrazione di tutta la sua esistenza (cfr. Gv 17); anche la sua preghiera va considerata un atto di obbedienza alla volontà del Padre. In tal modo tutto il processo di rottura viene riparato, e alla morte succede il dono della vita, frutto del sacrificio di Cristo unico sacerdote.

Il fedele che, mosso dalla carità, vuol partecipare alla Redenzione di Cristo, si offre quindi quale vittima unita a Cristo capo del Corpo mistico e fa della sua esistenza un sacrificio di riparazione nell'amore. In tal caso, come spiega l'enciclica *Miserentissimus Redemptor*, viene perfettamente applicato il secondo aspetto della riparazione: una riparazione globale fatta innanzi tutto di partecipazione all'unico sacrificio di amore di Cristo (cfr. nn. 16-20).

3. Rapporto con l'eucaristia

Come abbiamo già notato nel capitolo precedente, poiché ogni atto di riparazione si rifà all'unico sacrificio di Cristo, è chiaro che la sua attuazione viene rafforzata dalla partecipazione al sacrificio eucaristico. Questo infatti è istituito da Cristo quale sacrificio di amore la cui funzione è di rendere presente, sotto la forma sacramentale, l'unico sacrificio della Croce. In tal mo-

do la Chiesa rinnova sempre la propria partecipazione all'oblazione e al sacerdozio di Cristo.

Non deve quindi stupire il fatto che, storicamente, la riparazione si sia concentrata sul mistero eucaristico, soprattutto in quei tempi in cui la partecipazione eucaristica veniva vissuta in chiave molto realistica: riparare i peccati contro l'eucaristia significava riparare i peccati contro l'amore di Cristo manifestatosi nella passione e nella morte.

Attualmente, invece, poiché l'eucaristia è considerata soprattutto in rapporto alla comunità che la celebra, il senso riparatore nei confronti dell'amore di Cristo tende a diminuire.

Sarebbe però un impoverimento della spiritualità voler dimenticare tutto il contenuto del messaggio di santa Margherita Maria, il quale ha ispirato la vita del Popolo di Dio e la ispira tuttora.

Per quanto infatti riguarda la riparazione, è chiaro che a santa Margherita Maria compete un posto eminente. Lo capiremo meglio, vedendo come nella sua prospettiva confluiscano i vari aspetti da noi messi in luce.

Anche nel suo caso è molto significativo che la mediazione venga assicurata dal mistero eucaristico. Certo, la tradizione di Paray-le-Monial considera l'eucaristia sotto il suo aspetto cultuale e quale punto di condensazione del senso del peccato: la riparazione non vuole forse compensare soprattutto le mancanze 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 di 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.

A confortare tale dottrina rimane certo assai valida l'osservazione dell'enciclica *Haurietis aquas*:

> 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 » (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 un'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.

Nelle rivelazioni a santa Margherita Maria emergono tre elementi costitutivi della riparazione: l'amore divino non corrisposto, l'onore di Dio oltraggiato, la divina giustizia che esige riparazione.

Secondo la testimonianza della Santa, il Signore le aveva fatto vedere in se medesimo due santità: una di amore e un'altra di giustizia.

La riparazione è offerta direttamente a Cristo e al suo Cuore, ma Cristo stesso e il suo Cuore sono offerti in riparazione al Padre, soprattutto nell'eucaristia.

4. *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'affetto (cfr. MR, n. 24: « Da mihi amantem et sentit quod dico »). Per molti una tale nozione, pur valida a livello mistico, non ha senso concreto.

La compassione presuppone il senso della copresenza 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 gode della beatitudine, rimane quest'umanità storica che porta le stimmate della Passione. È dunque possibile, come santa Teresa di Lisieux, restare « 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 pena di raccoglierlo 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 [17].

Inoltre bisogna considerare che è impossibile non ricorrere ad espressioni affettive simboliche per significare la conformità della nostra volontà alla volontà attuale di Dio e di Gesù glorificato. Il simbolo è del tutto legittimo e viene usato nella Sa-

[17] Santa Teresa di Gesù Bambino, *Manoscritti autobiografici*, A 45, V°.

cra Scrittura. Come abbiamo osservato, possiamo in qualche modo parlare di sofferenza del Dio dell'Alleanza, cioè della Trinità stessa [18].

Più profondamente ancora, la Redenzione è stata vissuta da Cristo nel suo Cuore, nel luogo della sua soggettività divino-umana. Perciò colui che si unisce a Cristo Redentore è spinto a unirsi al suo Cuore in cui prendono radice il suo amore, la sua obbedienza, la sua preghiera.

Citiamo infine un'altra testimonianza, quella della beata Maria dell'Incarnazione; ella vive la riparazione in un modo più globale inserendosi nella comunicazione trinitaria dal Figlio al Padre:

> Ecco più o meno come mi comporto, quando sono libera, parlando all'eterno Padre: è attraverso il cuore del mio Gesù, mia via, mia verità e mia vita, che mi avvicino a te, eterno Padre. Attraverso questo cuore divino, io ti adoro per tutti quelli che non ti adorano; ti amo, per tutti quelli che non ti amano; ti riconosco, per tutti i ciechi volontari che per disprezzo non ti riconoscono. Voglio attraverso questo cuore divino soddisfare al dovere di tutti i mortali... Li abbraccio per presentarteli attraverso di lui, e attraverso di lui io ti chiedo la loro conversione... Oh, fai che vivano grazie a questo cuore divino [19].

L'esperienza della compassione

Bisogna notare che l'esperienza della partecipazione alle sofferenze di Cristo si iscrive in una vita spirituale integrale, la quale raggiunge l'unione a Cristo risorto. Di conseguenza, anche se l'unione alle sofferenze introduce in uno stato psico-somatico che presenta aspetti negativi, l'effetto di tale vita mistica è sempre non solo l'elevazione della mente ma anche l'unificazione della coscienza spirituale. In tal modo il mistico raggiunge una pace e una libertà interiore che sono il segno della vera vita spirituale. Ciò si verifica ad esempio nella vita di santa Margherita Maria [20]. Si noti la coesistenza della sofferenza e della gioia e, comunque, della pace, la quale è segno dell'equilibrio psico-somatico.

[18] Cfr. Bernard Ch. A., *Teologia affettiva*, Edizioni Paoline 1985, pp. 86-107, in particolare pp. 89-91; 106-108.

[19] Maria dell'Incarnazione, *Correspondance*, Lettre n. CLIII.

[20] Cfr. anche art. *Paul de la Croix* in *DSAM* VIII, coll. 546-511.

La compassione di Maria

Per meglio comprendere tutta la dottrina della partecipazione e della riparazione, si può benissimo considerare il mistero della Madonna, quale è descritto nell'enciclica *Redemptoris Mater* (1987), notando questi punti: tutto si svolge nell'ambito della fede, concepita come obbedienza della fede. Ecco alcuni argomenti sviluppati dal Santo Padre nell'enciclica: la compassione della Madre alla " kenosi " del Figlio (n. 18); la riparazione della disobbedienza di Eva (n. 19); la maternità spirituale nella fede (n. 20); la partecipazione al mistero di Cristo e della Chiesa (n. 21).

Il fedele non si propone altro che imitare Maria nella sua partecipazione integrale al mistero dell'Incarnazione redentrice. Anch'egli vive nella fede e si rende contemporaneo del mistero storico della Redenzione operata da Cristo.

5. La partecipazione attiva: l'apostolato

Come nota l'enciclica *Miserentissimus Redemptor*, Cristo è presente nel suo Corpo mistico: « Rimangono, dice sant'Agostino, le sofferenze di Cristo nel suo Corpo » (n. 27). È quindi giusto che Cristo, mentre continua a soffrire nel suo Corpo mistico, auspichi che siamo associati a lui nella sua espiazione. Viene così delineato un nuovo principio della riparazione, che ne riguarda il prolungamento attivo nel tempo della Chiesa.

Tale dimensione ci porta quindi a considerare l'attività caritativa — soprattutto quella diretta verso i poveri ed i sofferenti — quale partecipazione alla sofferenza e all'azione redentrice di Cristo. E, di fatto, molti apostoli della carità hanno attinto al Cuore di Cristo forza e luce.

In realtà si potrebbe estendere all'insieme dell'attività apostolica il rapporto con la riparazione. Bisogna, a tale scopo, considerare 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 [21].

21 Cfr. Van den Bosch V., *Le coeur apostolique de Jésus*, Anvers, 1928.

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 » (Eb 7,25), e alla sua attività vivificatrice 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 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 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 apostolica 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. 2Cor 5,14-15). Partendo da questa conformità con il desiderio profondo e sempre attuale del Cuore di Cristo, altri sentimenti spirituali potranno svilupparsi, come l'amore del Padre e per la santificazione del suo nome.

Notiamo inoltre che tale attività apostolica si dispiega nella vita della Chiesa. Sempre Paolo ha avuto coscienza della complementarità 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); affermazione 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 di Cristo 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 [22].

Il capitolo successivo svilupperà ulteriormente la nozione di partecipazione apostolica.

Si potrebbe addirittura dire che il vero esercizio dell'apostolato, il quale è lotta contro le potenze malvage, ci costringe in qualche modo ad abbracciare i sentimenti del Cristo Salvatore. Tale è l'impronta particolare conferita alla vita apostolica dall'unione al Cuore di Cristo! Su questo punto P. Lochet esprime in una pagina mirabile il movimento spirituale del sacerdote che si associa al Cuore di Cristo; e quel che egli dice del sacerdote può applicarsi a qualunque anima la quale si doni pienamente all'opera della Redenzione:

> Ciò che vi è di misterioso nel sacerdote, è che egli entra progressivamente nei sentimenti di Cristo. (...) Infatti la più grande sofferenza di Cristo è stata certo quella di vivere in una umanità così distolta da Dio, così indifferente al divino, così opaca alla luce. Egli è la Parola che non viene ascoltata, è il Dio che non viene accolto, è il Testimone che non viene creduto. È il Pastore che le pecore abbandonano: « I suoi non lo hanno accolto »... Questa sofferenza dell'Incarnazione, in una umanità che rifiuta Dio, è la sofferenza del sacerdote. Egli soffre, alle dimensioni del mondo, di ogni miseria, di ogni impurità, di ogni odio, di ogni ingiustizia, di ogni peccato. Soffre con Cristo, più che di ogni altra cosa, di questa indifferenza al divino, di questa chiusura alla grazia, di questa opacità, di questo tedio, di questo disgusto di Dio. È preso in questo mistero di un Dio che ama e che non è amato. Lui stesso tante volte incompreso e rifiutato, lui stesso tante volte condannato dai Farisei e consegnato ai pagani, possa almeno comprendere che questa sofferenza è la medesima sofferenza di Cristo. Poiché è la condizione stessa del Salvatore il portare Dio dove c'è il rifiuto di Dio;

[22] Cfr. Maria dell'Incarnazione, *Autobiografia mistica*, nn. XXXVIII-XXXIX, Edizioni Paoline 1987, pp. 137-142.

e per finire, questa passione, a causa del peccato del mondo, offerta fino in fondo, è l'opera stessa della Redenzione. Ecco perché una tale sofferenza non può inaridire in lui le sorgenti della gioia [23].

Dal punto di vista dell'atteggiamento spirituale, questo ricorso al Cuore di Gesù arricchisce considerevolmente l'apostolo. Innanzi tutto conferisce una dimensione interiore alla sua attività apostolica.

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 unicamente 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. Egli fa sua quella di Cristo. Ora, per il Figlio unigenito, la missione redentrice consiste essenzialmente nella manifestazione del Disegno d'amore del Padre nascosto sin dalle origini:

> Così parlò Gesù. Quindi, alzati gli occhi al cielo, disse: « Padre, è giunta l'ora, glorifica il Figlio tuo, perché il Figlio glorifichi te. Poiché tu gli hai dato il potere sopra ogni essere umano, perché egli dia la vita eterna a tutti coloro che gli hai dato » (Gv 17,1-2).

Conclusione: dottrina e spiritualità

Sia il culto che la devozione al Sacro Cuore pongono molti problemi dottrinali, ma questo aspetto dottrinale non fornisce la chiave per capire ciò che succede nella vita della Chiesa, e cioè lo sviluppo e il declino del riferimento spirituale al Cuore di Cristo. In realtà, tale evoluzione dipende dal contesto generale in cui vive la Chiesa. Cerchiamo quindi in conclusione di individuarne alcuni aspetti.

Innanzi tutto, il tema della riparazione quale venne presentato dalla devozione parodiana implica un senso del peccato come trasgressione la cui riparazione richiede un atto opposto di

[23] Lochet L., *Le prêtre, sacrement de Jésus-Christ* in *L'Anneau d'or*, nn. 63-64 (1955) 296.

virtù. È chiaro però che la mentalità odierna (anche se non pienamente a ragione) stenta ad accertare tale senso di peccato e di giustizia compensativa.

Più vicino a noi, e più profondo in un certo senso, è il concetto di peccato come mancanza all'alleanza di amore. In tal caso si abbandonano le nozioni categoriali di peccato e di riparazione per passare ad una partecipazione al mistero della Redenzione considerato nella sua sostanza, quale ricupero di amore e di vita.

Alcuni temi, come quelli della riparazione per i peccati altrui e della partecipazione affettiva, presuppongono una vita spirituale profonda e un'unione personale a Cristo: il che appartiene più alla sfera mistica o almeno alla vita fervorosa incentrata sull'amore personale a Cristo che non alla vita cristiana comune. Passando al livello dell'esercizio spirituale e della religiosità popolare, tali nozioni ingenerano spesso atteggiamenti sentimentali superficiali e non una vera partecipazione affettiva.

Un altro problema di primaria importanza è quello del rapporto fra culto e vita. Molte espressioni di persone spirituali dei secoli passati indicavano negli atti di culto (consacrazione, riparazione, preghiera) il mezzo privilegiato dell'efficacia pastorale. Tale convincimento però non è evidente: i profeti dell'Antico Testamento hanno sempre ribadito la precedenza di una vita fedele alla parola di Dio sugli atti di culto. Dire ad esempio: « La riparazione per mezzo del puro amore, ecco la soluzione della questione sociale » (Dehon), se non si considera l'attuazione concreta della riparazione a livello della società, è confondere la sorgente di ogni vita veramente cristiana ed i mezzi di attuazione dei valori cristiani nella società in particolare.

Bisogna quindi considerare ora la spiritualità del Sacro Cuore, cioè il mistero in quanto ispiratore della vita spirituale profonda.

Capitolo quinto

IL SIMBOLO DELL'AMORE

Immagine della persona, testimone della Redenzione, il Cuore di Cristo è anche il simbolo dell'amore. Questa valenza, come sappiamo, è quella che ha sollecitato di più la ricerca dei teologi. Anzi, come si è potuto constatare, su di essa si sono cristallizzate le varie opinioni riguardanti il senso della devozione al Sacro Cuore. Da parte nostra, avendo già messo in rilievo gli altri aspetti, è chiaro che anche questo va considerato in riferimento ad essi.

Il simbolo del cuore

Dal punto di vista della mentalità comune — e nonostante le precisazioni scientifiche — il cuore è simbolo dell'affettività. E poiché l'amore è il moto fondamentale di ogni energia affettiva, il cuore è comunemente considerato simbolo dell'amore.

Se passiamo poi alla cultura ebraica e quindi all'insegnamento scritturistico, la conclusione non è molto diversa. La grande differenza riguarda la nozione di centro della persona, volontà e libertà, quale si manifesta attraverso il cuore. Ma, per la Bibbia, tale centro (il cuore " etico " di cui hanno parlato alcuni teologi tedeschi) contiene indissolubilmente un elemento affettivo.

Non è tanto utile però indagare sulla semantica della parola " cuore "; essa, infatti, può presentare diversi significati nell'uso delle varie lingue e a seconda delle varie epoche, nonché delle prospettive differenti degli autori. Su questo punto il discorso si è sempre rinnovato [1].

[1] Cfr. *Le Coeur*, coll. Études carmélitaines, Paris, DDB 1950, e ivi, in particolare, A. Guillaumont, *Le sens des noms du coeur dans l'Antiquité*, pp. 41-81.

Meglio seguire l'insegnamento della *Haurietis aquas*. Questa enciclica considera che l'insieme del mistero dell'Alleanza e della salvezza si rivela come mistero di amore divino, il quale richiede una risposta di amore. Quindi la storia dell'amore divino trova il suo apice nella manifestazione del Cuore di Cristo. Inoltre Cristo stesso manifesta il suo amore attraverso i suoi doni. In tal senso « mai il Cuore di Cristo cesserà di proclamare il triplice amore che unisce il Figlio di Dio al suo Padre celeste e a tutta la famiglia umana di cui, di pieno diritto, è il capo mistico » (n. 28). Precisamente questa storia dell'amore divino forma l'oggetto del culto e della spiritualità del Cuore di Cristo.

Sia il culto specifico al Cuore di Cristo che la devozione si presentano quindi come il frutto di una lunga evoluzione dell'attività contemplativa incentrata sul mistero del Costato trafitto; costituiscono perciò un punto di arrivo e come una cristallizzazione nell'ordine cultuale di una corrente che non è mai venuta meno nella Chiesa. Tale cristallizzazione però, per essere autentica, chiede di ripercorrere per così dire tutto il cammino che ha portato le anime contemplative a concentrare la loro attenzione sul mistero dell'amore manifestato nel Cuore di Cristo.

In altre parole, la considerazione del valore simbolico del Cuore di Cristo implica un atteggiamento contemplativo in grado di percepire l'unità del mistero divino sotto la forma dell'amore.

E proprio la funzione centrale dell'amore nel mistero diventa oggetto di un ventaglio di considerazioni parziali che ora, attraverso alcuni tipi di esperienze, cercheremo di sviluppare.

I. LA TESTIMONIANZA DI SAN PAOLO

Anche se san Paolo non fa menzione diretta del Cuore di Cristo, la sua testimonianza è valida per due ragioni: egli è il testimone dell'amore di Cristo per lui e al tempo stesso di una piena risposta personale, diventando così esempio per tutti i cristiani, in particolare per quelli che vivono l'amore del Cuore di Cristo; inoltre egli testimonia del senso dell'amore quale centro di tutto il Mistero della salvezza (cfr. Ef 3,8-15); a lui perciò si riferiranno i contemplativi per fondare dogmaticamente la spiritualità del Cuore di Cristo!

1. Cristo e il cuore dell'apostolo

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. Ecco le principali testimonianze dell'apostolo.

> E quando colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia si compiacque di rivelare in me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani, subito senza consultare nessun uomo, senza andare a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, mi recai in Arabia e poi tornai a Damasco (Gal 1,15).

La vocazione di Paolo è eterna, frutto d'un'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:

> Infatti, mentre noi eravamo ancora peccatori, Cristo morì per gli empi nel tempo stabilito. Ora a stento si trova chi sia disposto a morire per un giusto; forse ci può essere chi ha il coraggio di morire per una persona dabbene. Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi. A maggior ragione ora, giustificati per il suo sangue, saremo salvati dall'ira per mezzo di lui. Se infatti, quando eravamo nemici, siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, molto più ora che siamo riconciliati saremo salvati mediante la sua vita (Rm 5,6-10).

Non c'è distanza fra l'amore di Dio per noi e l'amore di Cristo:

Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato ed ha dato se stesso per me (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:

Rendo grazie a colui che mi ha dato la forza, Cristo Gesù Signore nostro, perché mi ha giudicato degno di fiducia chiamandomi al ministero: io che per l'innanzi ero stato un bestemmiatore, un persecutore e un violento. Ma mi è stata usata misericordia, perché agivo senza saperlo, lontano dalla fede; così la grazia del Signore nostro ha sovrabbondato insieme alla fede e alla carità che è in Cristo Gesù.

Questa parola è sicura e degna di essere da tutti accolta: Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori e di questi il primo sono io. Ma appunto per questo ho ottenuto misericordia, perché Gesù Cristo ha voluto dimostrare in me, per primo, tutta la sua magnanimità, a esempio di quanti avrebbero creduto in lui per avere la vita eterna.

Al Re dei secoli incorruttibile, invisibile e unico Dio, onore e gloria nei secoli dei secoli. Amen (1Tim 1,12-17).

Come vediamo, qui san Paolo passa dalla coscienza dell'amore di Cristo alla lode del Padre.

L'amore di Cristo si trasforma in energia spirituale

La parola *enérgeia* 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:

E questo perché io possa conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme nella morte, con la speranza di giungere alla risurrezione dei morti. Non però che io abbia già conquistato il premio o sia ormai

arrivato alla perfezione; solo mi sforzo di correre per conquistarlo, perché anch'io sono stato conquistato da Gesù Cristo. Fratelli, io non ritengo ancora di esservi giunto, questo soltanto so: dimentico del passato e proteso verso il futuro, corro verso la meta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù.

Quanti dunque siamo perfetti, dobbiamo avere questi sentimenti; se in qualche cosa pensate diversamente, Dio vi illuminerà anche su questo. Intanto dal punto a cui siamo arrivati continuiamo ad avanzare sulla stessa linea.

Fatevi miei imitatori, fratelli, e guardate a quelli che si comportano secondo l'esempio che avete in noi (Fil 3,10-16).

Cristo abita nel cuore di San Paolo e lo spinge sempre in avanti. Paolo vive in sinergia con Cristo e tale sinergia si manifesta in tutta la sua vita: dall'azione al pensiero e all'affettività:

Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina,
non considerò un tesoro geloso
la sua uguaglianza con Dio;
ma spogliò se stesso,
assumendo la condizione di servo
e divenendo simile agli uomini;
apparso in forma umana,
umiliò se stesso
facendosi obbediente fino alla morte
e alla morte di croce (Fil 2,5-8).

La comunione ai sentimenti di Cristo e soprattutto alla sua radicale umiltà vale sia per la comunità che per ogni singolo cristiano come valeva in modo così profondo per san Paolo.

Alla luce di questa trasformazione spirituale si possono leggere i capitoli 2-7 della *Seconda lettera ai Corinzi* nei quali san Paolo descrive la figura dell'apostolo tutta riferita a Cristo, interiormente ed esteriormente.

2. *Cristo è il centro della predicazione apostolica*

Dopo aver scoperto che Cristo sta al centro della sua vita personale, san Paolo mette in luce che il mistero di Cristo è il cen-

tro 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 si presentano nella luce del mistero pasquale di Cristo.

Cristo appare come la vita della Chiesa, il Capo dell'unico Corpo [2].

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: entrambe le encicliche *Redemptor hominis* (1979) e *Dives in misericordia* (1980) invitano a considerare il mondo in rapporto all'amore eterno del Padre manifestatosi 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, il quale poi è sostenuto dalla presenza dello Spirito di Cristo.

Teniamo quindi conto della realtà spirituale che pone Cristo al centro dell'universo:

> Egli è immagine del Dio invisibile,
> generato prima di ogni creatura;
> poiché per mezzo di lui
> sono state create tutte le cose,
> quelle nei cieli e quelle sulla terra,
> quelle visibili e quelle invisibili:
> Troni, Dominazioni,
> Principati e Potestà.
> Tutte le cose sono state create
> per mezzo di lui e in vista di lui.
> Egli è prima di tutte le cose
> e tutte sussistono in lui.
> Egli è anche il capo del corpo, cioè la Chiesa;
> il principio, il primogenito di coloro
> che risuscitano dai morti, .
> per ottenere il primato su tutte le cose.
> Perché piacque a Dio
> di fare abitare in lui ogni pienezza
> e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose,

2 Cfr. Bernard Ch. A., *Expérience spirituelle et vie apostolique en saint Paul* in *Gregorianum* 49 (1968) 38-57.

rappacificando con il sangue della sua croce,
cioè per mezzo di lui,
le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli (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 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 totale. Tutto l'universo, dopo aver assaporato 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 raggiunga 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. IL CUORE DI CRISTO NELLA MISTICA MEDIEVALE

Dopo la considerazione della spiritualità di san Paolo, passiamo subito a quella del periodo medievale contraddistinta da una estrema intensità e incentrata sul rapporto interpersonale. Infatti, mentre nel periodo patristico, la contemplazione del Costato trafitto da cui sgorgano sangue ed acqua si sviluppa in un senso oggettivo-storico a rappresentare la fonte della Redenzione e di tutti i doni di salvezza per l'umanità, i mistici del Medioevo passano gradatamente alla contemplazione del Cuore di Gesù in senso oggettivo-personale. I Padri, insistendo sulla Chiesa e sui sacramenti, manifestano in realtà la teologia contenuta nel testo di san Giovanni; i mistici medievali, dal canto loro, pur tenendo in massimo conto i sacramenti e in particolare l'eucaristia, ricercano nella contemplazione del Cuore di Cristo una via sicura e rapida all'unione con Dio.

Per non soffermarci su tutte le ricche esperienze mistiche di questa epoca privilegiata, cerchiamo ora di precisare le grandi strutture di questo movimento spirituale che contempla ardentemente il mistero del Cuore di Cristo.

Il Medioevo era al tempo stesso realista e spiritualista. Realista, in quanto viveva profondamente a contatto con la natura e si riferiva alla realtà percepita dai sensi; spiritualista in quanto viveva una fede indiscussa e praticamente comune a tutti, il che gli permetteva di contemplare la presenza e l'azione di Dio in tutte le cose.

Tali sono le premesse per la formazione di quella mentalità simbolica, caratteristica del Medioevo, che si trova espressa nella liturgia e nella produzione poetica di quel periodo.

Il realismo religioso si è nutrito in particolare del contatto con la Terra Santa conosciuta durante le Crociate; molte sono le " reliquie " portate in Occidente. Ciò non poteva che accentuare l'importanza dei misteri della Passione nella mistica e nella religiosità popolare. In pratica, meditare significava contemplare i misteri della Passione.

Vi è poi un terzo aspetto tipico del mondo medievale e cioè il ruolo dell'affettività nella cultura. Considerando la teologia monastica possiamo parlare di teologia affettiva; questa consiste in una integrazione profonda della realtà affettiva nella riflessione teologica, la quale viene unita concretamente alla dimensione mistica. Allo stesso tempo, notiamo nella cultura pro-

fana l'importanza dei romanzi cavallereschi e la diffusione dell'amor cortese in cui viene valorizzato il rapporto interpersonale percepito in una dimensione mistica[3].

Dal punto di vista della spiritualità, tale impostazione perdura fino al XVII secolo. Sant'Ignazio, santa Teresa d'Avila, santa Margherita Maria dipendono, per alcuni tratti dalla loro spiritualità, da questa dominante medievale. Quando, infatti, la teologia si è trasformata in una scienza astratta, concettuale e perfino nominalista, l'elemento affettivo, spesso però slegato dal suo supporto dottrinale, è stato convogliato nella spiritualità.

Il riferimento alla Scrittura privilegia in particolare *Il Cantico dei Cantici*, in cui l'amore profano simboleggia l'amore divino.

Per concludere, si può dire che tutto era pronto per permettere alla devozione al Sacro Cuore di nascere e di svilupparsi: senso del simbolo, senso dell'affettività e presenza sempre crescente della figura evangelica di Cristo, in particolare nella sua Passione e nel sacramento dell'eucaristia (si pensi alla festa del *Corpus Domini*, istituita nel 1264).

Non potendo che sorvolare un periodo così ricco, ne scegliamo alcuni aspetti più rivelatori.

1. Lo scambio dei cuori

Un'immagine molto popolare e altamente simbolica del rapporto spirituale col Cuore di Gesù era, per il Medioevo, quella di san Giovanni appoggiato sul petto del Signore. Origene aveva già notato che l'evangelista aveva attinto al Cuore di Cristo la sapienza vera. Tale riferimento servirà a molti mistici (anche a santa Margherita Maria, « la dilettissima discepola del mio Cuore », 27 dic. 1673; prima grande visione) e non poteva che spingere a ricercare l'intimità col Cuore di Cristo.

Così, ad esempio, leggiamo di santa Lutgarda d'Aywières:

> Quel giorno Lutgarda aveva appuntamento con il giovane che la corteggiava; ella lo attendeva seduta. Improvvisamente un altro si presenta, Cristo, nella forma umana che aveva assunto quando viveva tra gli uomini; scopre il suo petto, mostra sul Costato la fe-

[3] Sull'argomento, cfr. Bernard Ch. A., *Teologia affettiva*, Edizioni Paoline 1985, terza parte.

rita rosseggiante di sangue fresco. E le dice: « Non ricercare più le lusinghe di un amore vano. Guarda qui e d'ora in poi contempla quel che devi amare. Qui ti prometto di farti gustare delizie di estrema purezza »[4].

Quando la partecipazione affettiva raggiunge un grado molto elevato, può avvenire una trasformazione spirituale descritta come scambio dei cuori: conforme all'insegnamento di Ezechiele, il fedele acquista un « cuore nuovo » (Ez 18,31 e 36,26.27); ciò avviene in un'esperienza mistica che è descritta come una specie di operazione chirurgica. In realtà, se non vogliamo andare incontro a difficoltà insuperabili, è più semplice considerare tale scambio dei cuori secondo una modalità simbolica, il cui significato è precisamente l'acquisto di un « cuore nuovo » spirituale; una nuova volontà di conformarsi in tutto ai suggerimenti dello Spirito[5].

2. *La mistica del Cuore di Cristo*

Durante tutto il Medioevo, la devozione all'umanità di Cristo è stata il fondamento di una vera e propria spiritualità del Cuore di Cristo, attraverso grandi mistici come san Bernardo, san Bonaventura, le monache di Helfta (santa Mechtilde e santa Gertrude), Caterina da Siena, Dionigi il Certosino.

Per le monache di Helfta, il Cuore di Cristo è innanzi tutto il Cuore di Cristo glorificato, seduto alla destra del Padre e mediatore universale presso la Trinità. La loro spiritualità si rifà alla liturgia attraverso la quale esse vivono la propria vita spirituale. La considerazione del Cuore di Cristo vi aggiunge una profonda dimensione affettiva in cui si ritrova l'eco della cultura del tempo.

L'influsso di san Bonaventura è stato considerevole nel determinare una vera e propria mistica del Sacro Cuore: tutta incentrata sulla figura di Cristo, la sua spiritualità integra il mistero della Passione nella ricerca dell'unione mistica; mentre al-

[4] Citato da Debongnie in *Le Coeur*, coll. Études carmélitaines, Paris, DDB, p. 155.

[5] Cfr. art. *Coeurs (échange des)* in *DSAM* II/1, coll. 1046-1051; Maria dell'Incarnazione, *Autobiografia mistica*, Edizioni Paoline 1987, nn. XVI-XVII, pp. 70-72 e nota p. 76.

cuni riservavano alla mistica astratta il privilegio di giungere all'estasi, san Bonaventura si appella all'esperienza di san Francesco, per il quale la conformazione a Cristo crocifisso definisce il passaggio (l'estasi) verso la Divinità. In tali condizioni, e tenendo conto della prospettiva medievale fondata sull'interiorità, è chiaro che l'opuscolo bonaventuriano *Vitis mistica*, in cui viene presentato allegoricamente tutto il mistero di Cristo e che è basato sull'unione al Cuore di Cristo, può essere il sostegno della più alta spiritualità.

Quest'ultima comporta un primo momento di dimora nel Cuore di Cristo: « Anch'io ho trovato il Cuore del Signore, mio Re, mio fratello, mio amico Gesù »; e un secondo momento di elevazione fino al mistero trinitario mediante il simbolo del Cuore:

> Perché ferito? Perché mediante la ferita visibile, ci fosse rivelata la ferita invisibile dell'amore. Nulla, infatti, ci poteva mostrare meglio il suo ardore di questo ferro che ha attraversato non solo il suo corpo ma anche il cuore [6].

A sostenere tale mistica viene commentato con predilezione il *Cantico dei Cantici*, in particolare il versetto: « *Vulnerasti cor meum, soror mea sponsa mea* » (Ct 4,9).

III. LA PROSPETTIVA APOSTOLICA

Come abbiamo notato a proposito di san Paolo, la contemplazione del mistero di Cristo quale mistero di amore si dilata alle dimensioni della Storia della salvezza, includendo lo spirito apostolico. Proponiamo ora qualche riflessione sulla prospettiva apostolica per mettere in rilievo un altro aspetto della spiritualità del Sacro Cuore.

1. Spiritualità ignaziana

Anche qui, sebbene non troviamo in sant'Ignazio un preciso riferimento al Cuore di Cristo, dobbiamo constatare che lo spirito ignaziano, quale traspare negli *Esercizi*, si trova in profon-

[6] S. Bonaventura, *Vitis mistica* in *Opera omnia*, VIII, Quaracchi 1898, p. 163.

da sintonia con la spiritualità del Cuore di Cristo; questo spiega perché la Compagnia di Gesù si sia ufficialmente impegnata in tale direzione.

Notiamo soltanto qualche accostamento più chiaro. Innanzi tutto, l'insistenza di sant'Ignazio sulla centralità della persona di Cristo e sulla necessità di giungere alla conoscenza interiore di lui orienta l'esercitante verso l'approfondimento del Mistero di Cristo. Non si tratta né soltanto né principalmente dell'assimilazione teologica di tale mistero di fede, bensì « di amare e seguire » e finalmente di offrirsi totalmente « al Signore di tutte le cose » per consacrarsi al compimento della sua missione redentrice. In ultima analisi, poi, come dimostra la *Contemplatio ad amorem*, tale mistero si risolve interamente nel mistero dell'amore divino che si diffonde in tutto e tutto a sé attira.

Che poi sant'Ignazio fosse ancora vicino alla spiritualità di interiorità affettiva caratteristica del Medioevo, lo indica chiaramente la preghiera *Anima Christi* che apre il libretto degli *Esercizi*. In questa preghiera medievale sono presenti tratti ben precisi della spiritualità del Cuore di Gesù: « Sanguis Christi inebria me, Aqua lateris Christi lava me... Intra tua vulnera absconde me ». Anche se la contemplazione di sant'Ignazio si incentrava di preferenza sul movimento stesso della comunicazione trinitaria e del ritorno al Padre di tutto il creato redento da Cristo — apparendo così come spiritualità fondamentalmente apostolica —, ciò non impediva la considerazione della radicale interiorità spirituale di tale movimento mediante il riferimento a Cristo Redentore che chiama tutti gli uomini, ciascuno secondo la propria vocazione, a partecipare alla missione redentrice e ricapitolatrice del Figlio incarnato.

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 (ha pubblicato diverse 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 [7].

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

> La preghiera preparatoria consiste nel chiedere grazia a Dio nostro Signore affinché tutte le mie intenzioni, azioni, attività siano puramente ordinate al servizio e lode della sua divina maestà.

2. *Il centro dinamico: Teilhard de Chardin*

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 un'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 inteso come centro dell'Universo una dinamicità oggettiva e storica. In tal senso, anch'egli va considerato un mistico del cuore di Cristo.

Nel linguaggio simbolico l'immagine del " cuore " coincide spesso, infatti, con quella del " 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, è il Principio assoluto; nella dimensione antropologica, è sorgente di vita; nella dimensione personale, è luogo segreto della libertà e dell'amore, il cuore, nel senso ebraico.

Più che all'interiorità giovannèa, Teilhard de Chardin si riferisce alla prospettiva storico-cosmica già presente in san Paolo e che costituisce un approccio moderno del mistero di Cristo. Come abbiamo avuto spesso occasione di constatare, le pro-

[7] Citato da Richstatter K., *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, Regensburg, Kosel. Pustet 1924, p. 284.

spettive spirituali si succedono, non annullando quelle precedenti ma sostituendole con nuove, complementari, suscitate da nuove percezioni della vita umana e cristiana.

Anche se non mancano negli scritti di san Paolo i riferimenti alla nozione di storia universale che include il creato nella Storia della salvezza (Rm 8,18-25; 1Cor 15; Col 1,15-20; Ef 3,1-20), l'originalità di P. Teilhard de Chardin consiste proprio nell'accentuare il senso dell'importanza del cosmo quale materia della Storia della salvezza e nell'integrare in esso una prospettiva evoluzionistica.

Non è necessario seguire passo passo le concezioni di Teilhard de Chardin; a noi basta sottolineare la prospettiva universalistica che si ricollega al senso della Provvidenza quale, ad esempio, lo esprime il secondo Isaia (Is 40-55). Possiamo inoltre insistere sulla presenza attiva dell'amore misericordioso in tale storia: è anche questo un tema fondamentale della spiritualità del Sacro Cuore, la cui presenza nella vita e nel pensiero di Teilhard de Chardin è innegabile.

Seguendo tale pensiero, cogliamo nel vivo la dinamica del simbolo. Mentre molti mistici si compiacciono nella contemplazione della vulnerabilità del Cuore ferito, riconoscendovi il segno della vulnerabilità dello stesso amore divino, Teilhard de Chardin è attratto dall'aspetto glorioso della raffigurazione classica del Cuore di Gesù:

> Per me, vedere una misteriosa macchia porpora-e-oro disegnarsi proprio in mezzo al petto del Salvatore fu, fin dal primo istante, il modo per sfuggire finalmente a tutto ciò che tanto mi feriva nell'organizzazione complicata, fragile e individuale del Corpo di Gesù [8].

In modo chiaramente unilaterale — ma si tratta di un processo consueto nella vita spirituale — P. Teilhard dimentica l'aspetto della sofferenza, per fissarsi unicamente sul rosso associato all'oro, colori che costituiscono « il simbolo essenziale della forza vitale. Il rosso incarna l'ardore e la bellezza » [9], e così passa al livello del Cristo glorificato e datore di vita.

Pur rimanendo molto originale, il pensiero di Teilhard si ri-

[8] Teilhard de Chardin, *Le Coeur de la matière*, Paris, Éd. du Seuil 1976, p. 54.
[9] Chevalier J., art. *Rouge* in *Dictionnaire des symboles*, p. 644.

collega alla tradizione spirituale in un duplice modo: da una parte richiamandosi al mistero eucaristico e dall'altra riscoprendo il desiderio medievale di intimità quale lo esprime un autore mistico (probabilmente Canisio):

> Ed ora, Gesù, che velato sotto le potenze del Mondo, siete divenuto veramente e fisicamente tutto per me, tutto intorno a me, farò passare in una stessa aspirazione l'ebbrezza di ciò che posseggo e la sete di ciò che mi manca e vi ripeterò, seguendo il vostro servo, quelle parole infiammate in cui, sempre più chiaramente, ne ho la certezza incrollabile, si riconoscerà il Cristianesimo di domani: « Signore, chiudetemi nel più profondo delle viscere del vostro Cuore. E, quando mi ci terrete, bruciatemi, purificatemi, infiammatemi, sublimatemi, fino alla perfetta soddisfazione dei vostri gusti, fino al completo annichilimento di me stesso » [10].

Notiamo ancora una volta l'esigenza interiore che spinge i mistici ad unire la considerazione dell'eucaristia a quella del Sacro Cuore. In entrambi i misteri si scopre la presenza di Cristo nella sua realtà più essenziale di essere Spirito vivificante e trasformante. Ecco un'ultima citazione di Teilhard de Chardin:

> Fate, Signore, che, per me, la vostra discesa sotto le Specie universali non sia solamente amata e accarezzata come il frutto di una speculazione filosofica, ma divenga per me veramente una Presenza reale. In potenza e di diritto, che lo vogliamo o no, voi siete incarnato nel mondo, e noi viviamo sospesi a voi [11].

[10] Teilhard de Chardin, *La Messe sur le Monde* in *Le Coeur de la matière*, *op. cit.*, p. 152.
[11] *Ibid.*, p. 148.

CONCLUSIONE

Concludendo questo studio sul mistero del Cuore di Cristo, possiamo porre un interrogativo che da molti è considerato essenziale: qual è il futuro della spiritualità del Sacro Cuore?

A partire dalla storia che abbiamo ricordata, è chiaro che la risposta non può essere univoca.

Se si tratta infatti del culto reso al Cuore di Cristo non si vede nessuna ragione che debba indurre la Chiesa ad eliminarlo dalla liturgia universale. Qualcuno probabilmente avanzerà qualche dubbio sull'opportunità stessa di proporre questo culto; ma ora siamo meglio in grado di comprendere le ragioni di un simile atteggiamento, in quanto è sempre apparso difficile definirne l'oggetto e molti lo giudicano esclusivamente in rapporto con la devozione popolare. Quest'ultima, si sa, tende a privilegiare e quasi ad assolutizzare un aspetto particolare della fede. Ciò vale per la devozione alla Madonna o anche ai santi, a santuari, ecc. Tuttavia, quando si tratta del Cuore di Cristo, tale privilegio sembra inutile: non è Cristo forse il centro di tutto il culto liturgico? In realtà, il fatto di privilegiare, nel culto, l'eucaristia, il Preziosissimo Sangue o il Sacro Cuore non reca nessun danno alla pietà autentica ma ne permette un'espressione meglio percepibile. Accogliendo il culto del Cuore di Cristo, la Chiesa è consapevole di aiutare il Popolo cristiano a penetrare il mistero del Salvatore e ad aderire più saldamente alla sua Persona.

La devozione originata dalle rivelazioni di Paray-le-Monial presenta un quadro più complesso e più discusso.

Con essa il processo di sintesi giunge al suo punto estremo:

tutta la scena giovannèa del Costato trafitto si concentra nella realtà non direttamente indicata: il Cuore trafitto dalla lancia del soldato. L'avvenimento storico, il cui racconto appare così ricco di elementi diversi, si riduce ad un aspetto quasi statico; e le raffigurazioni che esprimono il mistero accentuano l'unilateralità del significato simbolico: il cuore è simbolo dell'amore.

È questa semplicità ed essenzialità della devozione a spiegarne la straordinaria diffusione. Chi non capisce, secondo una gradazione infinita, il contenuto del simbolo del cuore e la nozione dell'amore? Per i mistici del Medioevo e per santa Margherita Maria, contemplare il Cuore di Gesù in cui si manifesta l'Amore era frutto del dono della sapienza che permette di considerare tutte le cose nella loro sorgente: l'Amore eterno nascosto nel cuore del Padre e manifestatosi nel Sacro Cuore.

Il fatto che per il Popolo cristiano non ci sia, per così dire, nessuna distanza fra la conoscenza concessa ai mistici in virtù del dono della sapienza e l'unica Rivelazione contenuta nei libri sacri, suscita nei teologi una forte reazione negativa. E hanno ragione. Ma non devono dimenticare che i mistici non hanno probabilmente fatto altro che esprimere il mistero nel linguaggio adatto al periodo e all'ambiente in cui vivevano. L'accoglienza che hanno ricevuto ne dà testimonianza; e l'approvazione della Chiesa assicura la concordanza fondamentale fra la devozione originata nell'esperienza mistica e il messaggio rivelato.

Un altro interrogativo assai delicato è suscitato dalle dichiarazioni dei mistici: quale valore attribuire alle loro affermazioni riguardanti l'elargizione della grazia divina a chi segue le pratiche devozionali da essi suggerite?

Nella misura in cui la devozione al Sacro Cuore non è altro che la sintesi del Mistero redentore e le pratiche si presentano come una via breve a portata di tutti, esse partecipano alla distribuzione della grazia concessa a chi vive autenticamente il culto cristiano. Non è neppure escluso che Dio annetta, per così dire, grazie speciali ad una devozione il cui effetto è di portare all'unione profonda con il Verbo incarnato. Ciò non significa però che tale elargizione di grazia spetti soltanto a coloro che si dedicano alle pratiche cultuali proprie della devozione al Sacro Cuore! Ogni cristiano che vive il rapporto a Dio mediante i sacramenti istituiti da Cristo e la liturgia in cui la Chiesa esprime il suo culto, attinge alle grazie della Redenzione.

In tal senso, la questione che si pone riguarda soltanto l'adattamento spirituale della devozione alle persone e ai gruppi che ad essa sono attirati dalle mozioni dello Spirito. Nella misura in cui una persona o un gruppo sono attirati dalla devozione al Sacro Cuore sotto una determinata forma, non si vede perché si impedirebbe loro di vivere in questa luce il Mistero cristiano e di partecipare così alla grazia di tanti santi riconosciuti come tali dalla Chiesa.

Nel corso della nostra trattazione non abbiamo nascosto le difficoltà a cui vanno incontro oggi i concetti e le pratiche della devozione parodiana incentrata sulla riparazione. Questa, in realtà, può essere intesa in vari modi: o insistendo sulla nozione di giustizia, o appellandosi alla nozione di apostolato, o basandosi sulla concezione più profonda dell'amore di Dio misericordioso. All'incessante proposta di amore offerta da Dio deve corrispondere una risposta di amore personale ossia di *redamatio*. È del tutto legittimo quindi aprire alla riparazione prospettive diverse.

Quando passiamo alla nozione di spiritualità del Sacro Cuore, non siamo più legati alle forme fissate dal culto e dalla devozione. Certo, la vita spirituale riferita in modo privilegiato alla scena giovannèa del Costato trafitto non le esclude: perché non nutrire la propria spiritualità alle sorgenti liturgiche e rifiutare *a priori* di partecipare alla grande e feconda tradizione parodiana? Ma la spiritualità dei Padri e quella dei mistici del Medioevo hanno preceduto sia il culto che la devozione. Questa costituisce un processo di concentrazione del rapporto a Cristo mediante il riferimento concreto all'istante in cui per san Giovanni appare simboleggiato tutto il mistero pasquale. E la ricchezza simbolica del racconto evangelico è tale da permettere di moltiplicare gli approcci a tale mistero; è quanto avviene effettivamente per tutti quanti nella storia della spiritualità si rifanno al Costato trafitto.

Quale effetto generale avrà il richiamarsi a questa grande immagine?

Innanzi tutto — ed è il compito di ogni devozione profonda — quello di rivolgere lo sguardo di fede ad un centro storico e simbolico.

Partendo da questo centro, tutta la Storia della salvezza, come ricorda l'enciclica *Haurietis aquas*, appare unificata: tutto quanto precede il mistero pasquale è preparazione della supre-

ma manifestazione del Disegno di Dio; tutto quanto segue ne dimostra la fecondità. Il Cuore di Cristo rimanda quindi alla salvezza, prima concepita nel cuore del Padre e poi attuata dal Figlio incarnato. Tale mistero si compie nello Spirito Santo.

Se poi consideriamo il Cuore di Cristo quale centro simbolico del Mistero della fede, ci colpisce prima di tutto la sua sovrabbondanza di significato. Nell'effusione del sangue e dell'acqua i Padri hanno colto il segno del dono dei sacramenti. Oppure, secondo un'altra valenza simbolica autorizzata dallo stesso Giovanni, l'hanno considerata un riassunto di tutto il Mistero della salvezza: sangue e acqua rimandano alla Redenzione e all'effusione dello Spirito Santo. Nel Cristo innalzato sulla Croce si può ugualmente contemplare il grande segno soteriologico dato all'umanità, così come nel deserto fu innalzato il serpente di bronzo a salvezza del Popolo eletto.

E come dimenticare l'aspetto più centrale del simbolo del Cuore? Il possente movimento spirituale che vivifica il cristianesimo medievale si incentra sul Cuore quale simbolo dell'amore. In tal modo, tutto il Mistero della fede appare come un mistero di amore che si effonde sull'umanità. Tutto procede dal Dio-amore, passa per il Cuore di Cristo che contiene la pienezza di ogni amore e giunge a noi per mezzo dello Spirito Santo, Amore-Persona. Il dinamismo dell'amore poi può essere contemplato sotto molteplici forme: l'amore sta all'inizio della creazione, ne accompagna lo svolgimento storico e trionferà nella trasfigurazione dell'universo. E questo amore infinito, quando si rivolge all'uomo debole diventa amore misericordioso, perdono e salute, grazia e nuova bellezza. All'uomo apostolico che contempla la ricchezza di questo mistero del Cuore di Cristo, si aprono tante prospettive che possono vivificare in profondità il suo operare; egli può attingere liberamente a questa sorgente inesauribile.

Più che precisare in quale misura sia ancora attuale il riferimento alla scena del Cuore trafitto, preferisco dunque, per concludere queste considerazioni sul mistero del Cuore di Cristo, evocare un ultimo simbolo: il Cuore di Cristo rimane aperto e ci invita a penetrare nelle sue profondità; questo significa penetrare nell'intimo stesso di Cristo mediante l'amore e fissare la nostra contemplazione sulla ferita offerta al nostro sguardo di fede: « Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto ».

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

1. *Le encicliche*

Tre encicliche trattano direttamente del mistero del Cuore di Cristo:

Annum Sacrum, Leone XIII, 25.5.1899, sulla consacrazione del genere umano al Sacro Cuore (AS);
Miserentissimus Redemptor, Pio XI, 8.5.1928, sulla riparazione (MR);
Haurietis aquas, Pio XII, 15.5.1956. Presentazione sintetica di tutta la dottrina comune (HA).

Il testo italiano delle tre encicliche si può trovare in *Le fonti della vita spirituale*, I, a cura di P. Cattin, U.T. Conus, G. Barbero, Roma, Ed. Paoline 1964, pp. 189-289 (rispettivamente: AS pp. 189ss, MR pp. 201ss, HA pp. 225ss).

2. *Pubblicazioni generali*

Aa.Vv., *Cor Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas Pii PP. XII « Haurietis aquas »*, 2 voll., Roma, Herder 1959; cfr. soprattutto nel v. II: Tucci Roberto, *Storia della letteratura relativa al culto del S. Cuore di Gesù dalla fine del secolo XVII ai nostri giorni*, 499-638; contiene una presentazione ragionata e critica degli studi sul Sacro Cuore.
Vekemans R. (cur.), *Cor Christi. Historia, Teología, Espiritualidad y Pastoral*, Bogotá, IICJ 1980.

Bekker Gerald de, *Lexique du Sacré-Coeur*, Paris, Tequi 1978; indica le persone, le pubblicazioni, i congressi ed i temi che riguardano la teologia del Sacro Cuore. Contiene molte indicazioni bibliografiche.

Aa.Vv., *La encíclica Haurietis aquas*, Madrid, Editorial y libreria CO. CUL 1958.

Stierli Joseph, *Cor Salvatoris*, Brescia, Morcelliana 1956.

Questi libri contengono l'insieme della problematica storica, esegetica, spirituale e dogmatica del mistero del Cuore di Cristo; essi presentano un sostanziale *consensus* sulle principali questioni. Tale *consensus* deriva dall'impostazione dell'enciclica *Haurietis aquas*, la quale fa un bilancio molto ricco ed equilibrato delle ricerche teologiche.

3. Opere principali

Aa.Vv., *Le coeur*, Études carmélitaines, Paris, Desclée De Brouwer 1950.

Heer Joseph, *Der Durchbohrte*, Roma, Herder 1966.

Ledit Joseph, *La plaie du côté*, Roma, Istituto Orientale 1970; presenta 300 testi liturgici orientali.

Bainvel J.V., *La dévotion au Sacré-Coeur de Jésus. Doctrine et Histoire*, Paris, 1906 (trad. it.: *La devozione al Sacro Cuore di Gesù*, Milano, Vita e Pensiero 1941).

Hamon A., *Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur*, 5 voll., Paris, 1923-1940.

Galot J., *Il culto del Sacro Cuore*, Torino, 1954.

Tessarolo A., *Il culto del Sacro Cuore*, Bologna 1957.

Degli Esposti Francesco, *La teologia del Sacro Cuore di Gesù da Leone XIII a Pio XII*, Roma, Herder 1967.

Solano Jesús, *Sviluppo storico della riparazione*, Roma, Ed. CdG 1980.

Id., *Pregare e amare col Cuore di Cristo*, Roma, Ed. CdG 1983.

Ladame J., *Vatican II et le culte du Coeur de Jésus*, Paray-le-Monial 1967.

Schönborn Christoph, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni Paoline 1988.

INDICE

Introduzione pag. 5

Capitolo primo
PROBLEMATICA GENERALE

I. IL CULTO » 9

1. Culto e vita » 10
2. I problemi teologici sollevati dal culto del Sacro Cuore » 12

II. LA DEVOZIONE » 15

1. Il senso personale della devozione » 15
   La concretizzazione della devozione » 16
   L'organizzazione della vita spirituale » 16
   Il supporto sensibile-immaginativo » 17
2. La devozione al Sacro Cuore quale esercizio spirituale » 18
3. La religiosità popolare » 19
4. L'aspetto affettivo » 20

III. LA SPIRITUALITÀ » 21

1. Le direttrici del dinamismo spirituale » 22
2. Prospetto storico » 24

Capitolo secondo
IL COSTATO TRAFITTO

I. SIMBOLISMO DELLA TRASFISSIONE » 27

1. Il simbolismo giovannèo » 28
   Il grande segno » 29

Il riferimento profetico pag. 30
2. Il mistero pasquale » 31
Il Cristo pasquale » 32
Morte e vita » 33
La sorgente eterna » 35

II. DAL COSTATO AL CUORE DI GESÙ » 37

1. La dilatazione dello sguardo di fede » 39
2. La composizione simbolica » 41

Capitolo terzo

L'IMMAGINE DELLA PERSONA

I. LA NUOVA ALLEANZA » 47

1. L'unico Mediatore » 47
2. Il Rivelatore » 48

II. L'AVVICINARSI DI DIO ALL'UOMO ATTRAVERSO LE ALLEANZE » 50

1. L'interiorizzazione della legge » 50
2. L'interiorizzazione del sacrificio » 51
Sacro Cuore e mistero eucaristico » 53

III. LA NOSTRA RISPOSTA: LA CONSACRAZIONE » 54

1. La consacrazione di Cristo » 55
2. La nostra consacrazione » 58

Capitolo quarto

IL TESTIMONE DELLA REDENZIONE

I. LA TESTIMONIANZA GIOVANNEA » 61

1. Il sacrificio eterno » 62
2. Il sangue » 63

II. L'AGONIA: LA PREGHIERA NEL GETSEMANI » 65

1. L'interiorizzazione della Passione » 65
2. Preghiera e Redenzione » 66
3. Preghiera e obbedienza » 67

III. IL SENSO DEL PECCATO pag. 68
1. Il peccato quale ingiustizia e offesa a Dio » 69
2. Il peccato quale rottura dell'alleanza di amore » 72
3. Il peccato e il dramma della salvezza » 73
Sofferenza divina e sacrificio redentore » 76

IV. L'ATTUAZIONE DELLA RIPARAZIONE » 79
1. Fondamento teologico: il Cristo totale » 81
La nostra partecipazione alla Redenzione » 83
2. La riparazione dei peccati » 83
3. Rapporto con l'eucaristia » 85
4. La partecipazione affettiva: la compassione » 88
L'esperienza della compassione » 89
La compassione di Maria » 90
5. La partecipazione attiva: l'apostolato » 90
Conclusione: dottrina e spiritualità » 93

Capitolo quinto
IL SIMBOLO DELL'AMORE

Il simbolo del cuore » 95

I. LA TESTIMONIANZA DI SAN PAOLO » 96
1. Cristo e il cuore dell'apostolo » 97
L'amore di Cristo si trasforma in energia spirituale » 98
2. Cristo è il centro della predicazione apostolica » 99

II. IL CUORE DI CRISTO NELLA MISTICA MEDIEVALE » 102
1. Lo scambio dei cuori » 103
2. La mistica del Cuore di Cristo » 104

III. LA PROSPETTIVA APOSTOLICA » 105
1. La spiritualità ignaziana » 105
2. Il centro dinamico: Teilhard de Chardin » 107

CONCLUSIONE » 111
Indicazioni bibliografiche » 115