

L'enciclica *Haurietis aquas* di Pio XII spiegata da Ratzinger

Contenuto e fondamento profondo della devozione al Sacro Cuore di Gesù – del cardinale J. Ratzinger (1)

1. La crisi della devozione al sacro cuore nell'epoca della riforma liturgica

L'enciclica *Haurietis aquas* venne scritta in un momento in cui la devozione al sacro cuore di Gesù secondo le forme del XIX secolo era sì ancora viva, ma era già chiaramente avvertibile una crisi di questa forma di devozione. Nell'Europa centrale la spiritualità del movimento liturgico ha dominato in modo sempre più forte il clima spirituale nella Chiesa; questa spiritualità, che si nutre del modello classico della liturgia romana, ha tuttavia comportato un deciso allontanamento dal sentimento devozionale del XIX secolo e dal suo simbolismo.

Suo criterio diveniva la forma rigorosa delle orazioni romane, nelle quali il sentimento viene frenato e domina la massima disciplina di un'espressione che s'è affrancata da ogni soggettività. A ciò corrispondeva un modello teologico che voleva orientarsi totalmente alla Sacra Scrittura e ai Padri e doveva prendere le sue misure in modo altrettanto rigido sulle leggi oggettive del cristiano; i punti di forza di natura più emozionale che l'epoca moderna aveva trasmesso, dovevano essere di nuovo ricondotti a questa forma oggettiva.

Ciò significava anzitutto che la devozione mariana, ma anche le forme moderne di preghiera a carattere cristologico, come la Via Crucis e la devozione al Sacro Cuore di Gesù, passavano in seconda linea o dovevano cercarsi nuove forme.

A partire dalla penetrazione del movimento biblico e liturgico erano iniziati anche gli sforzi di fondazione ed approfondimento biblico e patristico tanto dell'adorazione del sacro cuore che della devozione mariana, al fine di mantenere l'eredità dell'epoca moderna della Chiesa e di inserirla nella nuova predilezione per le origini cristiane.

Nell'area linguistica tedesca deve qui essere citato soprattutto Hugo Rahner (2) che ha rivelato la connessione di Maria e Chiesa nella teologia dei Padri ed è così stato tra i primi a preparare la strada alla mariologia del concilio Vaticano II.

Egli cercò di dare una nuova fondazione alla adorazione del sacro cuore, collegandola con l'interpretazione patristica di Gv 7, 37-39 e di Gv 19, 34. Entrambi i passi trattano del fianco aperto di Gesù, di sangue ed acqua, che fuoriescono da questo fianco.

Entrambi i testi sono espressione del mistero pasquale: dal cuore crocifisso del Signore scaturisce la fonte viva dei sacramenti; il chicco di grano morente diviene spiga — esso porta attraverso le epoche il frutto della Chiesa vivente.

Entrambi i testi sono inoltre l'espressione dell'unità di cristologia e pneumatologia: l'acqua di vita, che scaturisce dal fianco del Signore, è lo Spirito Santo; egli è la fonte viva che rende il deserto una terra fiorente.

Con questo cade nello stesso tempo sotto lo sguardo anche la connessione di cristologia, pneumatologia ed ecclesiologia: Cristo si comunica nello Spirito Santo; ed è lo Spirito Santo che trasforma l'argilla in corpo vivente, ossia unisce gli uomini divisi nell'unico organismo dell'amore di Gesù Cristo. È ancora mediante lo Spirito Santo che la parola di Adamo secondo la quale «i due saranno una sola carne», guadagna un nuovo significato in rapporto al secondo Adamo: «Ma chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito» (1 Cor 6,17).

Il movimento liturgico aveva trovato il punto centrale della devozione cristiana nel mistero pasquale. Con le sue ricerche Hugo Rahner aveva cercato di mostrare che anche la devozione al Sacro Cuore non è altro che sguardo portato al mistero pasquale e si riferisce quindi interamente al nocciolo della fede cristiana.

L'enciclica *Haurietis aquas* inizia con quelle parole profetiche di Is 12,3: delle quali il Signore, in Gv 7, 37-39, annuncia di essere lui stesso il compimento nel suo mistero pasquale.

Con le sue parole iniziali essa raccoglie, così, anche gli sforzi di uomini come Hugo Rahner. Anche all'enciclica stava a cuore di superare l'ormai pericoloso dualismo tra devozione liturgica e devozione del XIX secolo, di far fecondare entrambe reciprocamente e di portare l'una verso l'altra in un rapporto fecondo, senza dissolverle semplicemente l'una nell'altra.

L'enciclica era evidentemente consapevole che le riflessioni di Hugo Rahner non potevano bastare da sole per una nuova fondazione e per la sopravvivenza della devozione al Cuore di Gesù. Infatti Hugo Rahner aveva sì chiarito in modo convincente che tale devozione è ordinata ad una centrale realtà biblica — essa è devozione pasquale.

Egli aveva posto davanti all'anima della cristianità la grande immagine del fianco aperto di Gesù, da cui scaturiscono sangue ed acqua, per così dire come nuova immagine di meditazione, come icona biblica della devozione al Sacro Cuore di Gesù ed aveva invitato a tradurre in atto nella meditazione di questa immagine la parola profetica di Zc 12, 10, che Giovanni stesso cita in questo contesto: «Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto» (cfr. Gv 19, 37; Ap 1, 7; cfr. altresì Gv 3, 14).

Rimangono tuttavia due obiezioni con le quali H. Rahner non si è confrontato:

1. In entrambi i testi, Gv 7 e Gv 19, che egli ha esaminato come fondamento della devozione al sacro cuore di Gesù, la parola «cuore» non compare.

Per colui che suppone che l'adorazione del cuore di Gesù sia già una realtà all'interno della Chiesa, questi testi possono diventare il fondamento interno ed il contenuto più profondo di tale devozione, poiché in effetti essi spiegano il mistero del cuore.

Ma non possono spiegare da sé il motivo per cui il cuore del Signore è centro dell'immagine pasquale.

2. Si potrebbe però domandare in modo ancor più radicale: se la devozione al sacro cuore di Gesù è un tipo di devozione pasquale, che cosa ha essa di specifico? Non è inoltre superfluo guardare al mistero della Pasqua devozionalmente mediante un'immagine sensibile, invece di partecipare realmente là dove esso in mysterio si dà realmente, ossia nei Sacramenti, vale a dire nella liturgia della Chiesa?

Non è inoltre la partecipazione devozionale, l'attualizzazione sensibile del mistero pasquale una forma secondaria di devozione cristiana, un tipo secondario di mistica, rispetto alla mistica primaria del mistero, ossia alla liturgia?

Non ha essa forse la sua ragion d'essere nel fatto che non si conosceva più questa mistica primaria, non la si comprendeva più nella forma sclerotizzata dell'antica liturgia? Non viene a decadere nel momento in cui questa stessa liturgia si risveglia?

2. Elementi per una nuova fondazione della devozione al sacro cuore a partire dall'enciclica *Haurietis aquas*

Dopo il concilio le suddette domande hanno portato a ritenere che tutto ciò che era stato detto prima della riforma liturgica sia ora caduco. Esse hanno contribuito alla completa scomparsa della devozione al Sacro Cuore di Gesù. Questo è senza dubbio un fraintendimento del concilio Vaticano II: l'enciclica *Haurietis aquas* aveva dato una risposta proprio a tali domande, una risposta che viene presupposta nella riforma liturgica del concilio e non è superata da essa.

Così non è solo l'occasione esterna del venticinquesimo della pubblicazione di questa enciclica ad imporci di riflettere di nuovo sul suo messaggio; lo esige la situazione stessa della devozione nella Chiesa. Nelle mie considerazioni io vorrei semplicemente cercare di riprendere le fondamentali risposte dell'enciclica a queste domande e di riassumere e chiarire un po' di più la sua impostazione alla luce del lavoro teologico svolto da allora ad oggi.

Contenuto e fondamento della devozione al Sacro Cuore di Gesù

Fondazione in una teologia dell'incarnazione

L'enciclica sviluppa un'antropologia ed una teologia della corporeità nella quale individua il fondamento filosofico ed anche psicologico del culto del Sacro Cuore: il corpo non è esterno allo spirito, è l'autoaffermazione di esso, la sua «immagine».

Ciò che costituisce la vita biologica, è nell'uomo costitutivo anche per la persona.

La persona adempie se stessa nel corpo ed il corpo è perciò sua espressione; in esso si può vedere la realtà invisibile dello spirito. Poiché il corpo è la visibilità della persona, ma la persona è l'immagine di Dio, il corpo, in tutto il suo ambito relazionale, è ad un tempo lo spazio nel quale il divino si raffigura, diventa dicibile e visibile.

La Bibbia ha perciò fin dall'inizio rappresentato il mistero di Dio con le immagini del corpo e del mondo a lui ordinato. Essa non crea perciò immagini esteriori in luogo di Dio, ma sa usare realtà corporee come immagini, sa raccontare Dio in parabole; infatti tutte queste cose sono realmente immagini.

Con questo discorso per similitudini la Sacra Scrittura non stravolge il mondo corporeo, ma designa in esso ciò che gli è proprio, il nocciolo di ciò che è. Interpretandolo come luogo di immagini per la storia di Dio con l'uomo, essa mostra la sua vera essenza e rende Dio visibile in ciò con cui egli s'esprime realmente. È in questo contesto che la Bibbia intende anche l'incarnazione: l'assunzione del mondo umano, della persona umana che s'esprime nel corpo, nella parola biblica, la sua trasformazione in similitudine e immagine di Dio attraverso l'annuncio biblico, è già anticipazione dell'incarnazione.

Nell'incarnazione del logos si compie ciò che già dall'inizio sta avvenendo nella storia biblica. La parola, per così dire, trae a sé ininterrottamente la carne, la rende sua carne, spazio di vita per se stesso. Da una parte l'incarnazione può accadere solo perché la carne è da sempre forma con cui lo spirito s'esprime ed in tal modo possibile domicilio della parola; dall'altra l'incarnazione del Figlio dà in modo definitivo il suo vero significato all'uomo e al mondo visibile.

Con questa filosofia e teologia della corporeità l'enciclica completa il punto di vista pasquale che era dominante in Hugo Rahner: certo l'incarnazione non è a sé; per la sua essenza tende al trascendimento e quindi alla dinamica del mistero pasquale. Essa anzi si fonda sul fatto che Dio, nel suo amore paradossale, si trascende nella carne e nella passione della natura umana; ma in questo trascendimento di Dio solo inversamente viene alla luce quel trascendimento interno dell'intera creazione in essa collocato dal Creatore.

Il corpo è movimento di superamento di sé nello spirito e lo spirito in Dio. La visione dell'invisibile nel visibile è un evento pasquale.

L'enciclica lo vede illustrato in modo sintetico in Gv 20, 26-29: l'incredulo Tommaso che ha bisogno di vedere e toccare per poter credere, mette la sua mano nel fianco aperto del Signore e, nel toccare, conosce l'intoccabile e lo tocca realmente, guarda all'invisibile e lo vede veramente: «Mio Signore e mio Dio» (20, 28).

L'enciclica lo illustra con le belle parole della «Vigna mistica» di Bonaventura, la quale è uno dei permanenti punti di riferimento di ogni devozione al Cuore di Gesù: «La ferita del corpo mostra dunque la ferita spirituale... Guardiamo attraverso la ferita visibile alla ferita invisibile dell'amore!».

Così tutto rimane qui ultimamente orientato verso la Pasqua. Ma risulta evidente quale fondamento si trovi alla base del mistero pasquale, quale contesto ontologico e psicologico presupponga: l'unità di corpo e spirito, di Logos, spirito e corpo, che fa del Logos incarnato la «scala» sulla quale possiamo salire guardando, sentendo e provando.

Noi tutti siamo come Tommaso, l'incredulo; ma noi tutti, come lui, possiamo toccare lo scoperto Cuore di Gesù ed in esso toccare, guardare il Logos stesso e così, mano e cuore rivolti a questo cuore, giungere alla confessione: «Mio Signore e mio Dio!».

L'importanza dei sensi e del sentimento per la devozione

In questo che abbiamo appena detto abbiamo già ricordato la conclusione finale che l'enciclica trae dalla sua teologia della corporeità e dell'incarnazione: per accostarsi al mistero di Dio l'uomo ha bisogno di vedere, di fermarsi a vedere, e di fare sì che tale vedere divenga un toccare.

Egli deve salire la «scala» del corpo, per trovare su di essa la strada alla quale la fede lo invita.

Nell'orizzonte dei problemi del nostro tempo si potrebbe dire: la cosiddetta devozione oggettiva della partecipazione alla celebrazione della liturgia non basta.

Nel nome d'una riscoperta della Bibbia e dei Padri lo straordinario approfondimento spirituale portato dalla mistica del medioevo e dalla grande devozione ecclesiale dell'epoca moderna non può essere lasciato in disparte in quanto superato o addirittura in quanto erroneo. La stessa

liturgia può essere celebrata conformemente alla sua particolare esigenza, solamente se è preparata ed accompagnata da un atteggiamento meditativo nel quale il cuore inizia a guardare e a comprendere, e così anche i sensi si trovano ad essere parte della visione del cuore, giacché «solo con il cuore si vede bene», come Saint-Exupéry fa dire al suo piccolo principe, che può essere inteso come simbolo di quel diventare come bambini che dalla dotta follia del mondo degli adulti ritorna di nuovo alla realtà vera dell'uomo, la quale si sottrae al puro intelletto. La teologia della corporeità, esposta dall'enciclica, è dunque in pari tempo un'apologia del cuore, dei sensi e del sentimento, in modo particolare nell'ambito della devozione. A tal fine l'enciclica si basa tra l'altro su Ef 3, 18s.: «...siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza...».

Già nei Padri, e in particolare in quelli della tradizione derivante da Dionigi Areopagita, questo passo aveva portato a porre l'accento sui limiti della ratio. Nella tradizione dionisiana nasce da ciò l'espressione ignote cognoscere, cognoscere nel non co-noscere, che in seguito conduce all'espressione docta ignorantia; nasce la mistica dell'oscurità nella quale solo l'amore vede ancora .

Sarebbero qui da citare molti testi, e forse prima di tutti l'espressione di Gregorio Magno: amor ipse notitia est; poi la frase di Ugo di S. Vittore: intrat dilectio et appropinquat, ubi scientia foris est; oppure la bella formula di Riccardo di S. Vittore: amor oculus est et amare videre est.

L'enciclica si sofferma qui sul versetto 18, su ampiezza e lunghezza, altezza e profondità, e lo interpreta in tal modo: «bisogna rendersi conto che l'amore di Dio non è solo spirituale».

Gli enunciati dell'Antico Testamento, dei Salmi in particolare e del Cantico dei Cantici sono espressione di un amore totalmente spirituale, «mentre quell'amore che parla attraverso il vangelo, gli Atti degli Apostoli e la rivelazione personale,... non esprime solamente l'amore divino, ma anche la forma sensibile dell'amore umano... infatti il Verbo di Dio non ha assunto un corpo fittizio e insignificante...» .

Qui, dunque, si invita espressamente ad una devozione espressa coi sensi, che corrisponda al carattere corporeo dell'amore divino-umano di Gesù Cristo.

Per l'enciclica la devozione espressa coi sensi, tuttavia, è nella sua essenza devozione del cuore, poiché il cuore è il fondamento che riassume in sé i sensi, il luogo dell'incontro e della compenetrazione di sensibilità e spirito, i quali nel cuore sono una cosa sola.

La devozione espressa coi sensi corrisponde alla devozione intesa dal Cardinal Newman come un segno distintivo: cor ad cor loquitur — un'espressione che si può forse indicare come la più bella sintesi di ciò che è la devozione del cuore in quanto devozione diretta al Cuore di Gesù.

A queste riflessioni tradizionali della devozione al sacro cuore di Gesù, l'enciclica aggiunge un altro importante nucleo di ragioni: il cuore è l'espressione delle pàthe (passiones) dell'uomo — delle sue passioni ed in tal modo delle passioni della natura umana in generale.

Rispetto all'ideale stoico dell'apatia, rispetto al dio aristotelico, che è il pensiero del pensiero, il cuore si presenta come l'essenza delle passioni, senza le quali non potrebbe darsi la passione del Figlio.

L'enciclica cita Giustino, Basilio, Crisostomo, Ambrogio, Girolamo, Agostino, Giovanni Damasceno, per veder rispecchiata in diverse variazioni un'unica espressione quale patrimonio comune della cristologia patristica:... passionum nostrarum particeps factus est (egli è diventato partecipe delle nostre «passioni»).

Per i Padri, che avevano davanti a sé l'ideale morale della Stoa, l'ideale dell'atarassia dei sapienti, nel quale saggezza e volontà dominano il sentimento irrazionale, per essi era proprio questo uno dei punti nei quali era più difficile la sintesi di eredità greca e fede biblica.

Il Dio dell'Antico Testamento, capace di ira, compassione, amore, appariva, talvolta, più vicino agli dei delle superate religioni che all'alto concetto di Dio della filosofia antica, mediante il quale era stata possibile la penetrazione del monoteismo nel mondo mediterraneo.

Agostino non poté trovare la via per ritornare alla Bibbia partendo dall'Hortensius di Cicerone; forte rimase, così, la tentazione di quella gnosi che separava il Dio dell'Antico Testamento dal Dio della nuova alleanza. D'altra parte non si poteva nemmeno ignorare che la figura di Gesù, il quale prova angoscia, è adirato, si rallegra, spera e si scoraggia, si trova nella linea della

concezione veterotestamentaria di Dio, addirittura in lui, il Logos incarnato, gli antropomorfismi dell'Antico Testamento raggiungono la loro estrema radicalizzazione e la loro ultima profondità. Il tentativo docetista di spiegare il dolore di Gesù come semplice apparenza, era palesemente nella prospettiva della Stoa.

Ad ogni lettore senza pregiudizi della Bibbia deve però essere chiaro che, così, era messo in dubbio il centro pulsante della testimonianza biblica di Cristo — il mistero pasquale.

Non si può mettere in dubbio il dolore di Cristo, non c'è tuttavia Passio senza passiones — la sofferenza presuppone la capacità di soffrire, la forza delle passioni.

Nell'epoca dei Padri fu certamente Origene colui che comprese nel modo più profondo la tematica del Dio sofferente ed affermò apertamente che questo tema non si può ridurre all'umanità sofferente di Gesù, ma tocca la stessa visione cristiana di Dio. Lasciare che il Figlio soffra è in pari tempo la passione del Padre.

Inoltre, qui patisce anche lo Spirito, del quale Paolo dice che in noi geme, in noi e per noi porta la passione della nostalgia della salvezza piena (Rm 8, 26s.).(3)

Origene, inoltre, fu anche colui che ha dato l'interpretazione più autorevole del tema del Dio che soffre: quando senti parlare delle sofferenze di Dio, è sempre in relazione all'amore.

Dio è un sofferente, poiché è un innamorato; la tematica del Dio che soffre deriva dalla tematica del Dio che ama e rimanda immediatamente ad essa. Il vero e proprio superamento del concetto antico di Dio da parte di quello cristiano sta nella conoscenza che Dio è amore.

Il tema del Dio che soffre è oggi diventato un tema quasi di moda, per il distacco, non del tutto immotivato, da una teologia caratterizzata unilateralmente dalla ragione e da un immiserimento tanto della figura di Gesù come di una rappresentazione di Dio nella quale l'amore di Dio è svilito nella mera benevolenza del buon Dio.

Su questo sfondo il cristianesimo coincide con un miglioramento filantropico del mondo e l'eucarestia si riduce a cena fraterna.

Ma la tematica del Dio sofferente può rimanere pura solo se è ancorata nell'amore a Dio e nell'apertura orante al suo amore. Nell'orizzonte dell'enciclica Haurietis aquas le passioni di Gesù che nel cuore appaiono contenute e riassunte fondano e giustificano il fatto che nel rapporto dell'uomo con Dio deve essere incluso anche il cuore, ossia la capacità di sentire, l'emozionalità dell'amore. La devozione incarnata deve essere devozione appassionata, devozione di cuore in cuore ed essa è, proprio in tale modo, devozione pasquale, poiché in quanto mistero della sofferenza il mistero della Pasqua è nella sua essenza un mistero del cuore.

L'evoluzione successiva al concilio ha confermato proprio questa prospettiva dell'enciclica. Oggi certamente la teologia non è più posta a confronto con l'ethos stoico dell'apatia, ma si trova di fronte a una razionalità tecnica che svilisce la realtà emozionale dell'uomo ad irrazionale ed in modo simile fa del corpo una semplice realtà strumentale.

A ciò corrisponde un certo disprezzo per l'aspetto emozionale presente nella devozione al quale, nel frattempo, è seguita un'ondata emozionale spesso caratterizzata però da un'assenza di ordine e di legami.

Si potrebbe dire che il disprezzo del pathos porta alla sua trasformazione in patologia, si dovrebbe invece procedere alla sua integrazione nella totalità dell'esistenza umana e del nostro essere di fronte a Dio. In modo simile la rinuncia ad una devozione contemplativa e visiva a vantaggio d'una attività esclusivamente comunitaria ha suscitato una moda della meditazione che s'affianca del tutto irrelata ai contenuti della realtà cristiana o addirittura prova fastidio di fronte ad essi.

Proprio questi sviluppi mostrano quanto è andato perduto nella vita della Chiesa nel momento in cui s'è creduto di poter accantonare in quanto insignificante tutta la devozione di due millenni cristiani e di potersi accontentare di ciò che si ritiene essere la pura devozione della Bibbia e dei primi secoli.

Antropologia e teologia del cuore nella Bibbia e nei Padri

Tutto ciò mostra che la devozione cristiana include i sensi, i quali dal cuore ricevono il loro ordine e la loro unità; essa include i sentimenti, i quali hanno il loro centro nel cuore. Così risulta manifesto che questa devozione il cui centro è il cuore corrisponde alla visione del Dio cristiano secondo la quale Dio ha un cuore; risulta manifesto che tutto questo è ultimamente espressione

e interpretazione del mistero pasquale, nel quale la storia d'amore di Dio con l'uomo trova la sua ricapitolazione.

Ora però bisogna ancora domandarsi: una siffatta accentuazione del termine «cuore» corrisponde non solo nel contenuto, ma anche nel linguaggio alla tradizione?

Infatti se il concetto di cuore è così basilare come è stato descritto, anche in quanto termine deve trovare almeno un appiglio fondamentale nella Bibbia e nella tradizione.

A tale riguardo vorrei presentare infine due osservazioni:

a) Nella mistica medioevale, fu anzitutto determinante, per lo sviluppo della devozione al Sacro Cuore di Gesù, per quanto posso vedere, il linguaggio del Cantico dei Cantici; è il caso dell'espressione «Tu mi hai rapito il cuore» (4, 9) o del versetto citato anche dall'enciclica: «Mettimi come sigillo sul tuo cuore... perché forte come la morte è l'amore» (8, 6).

Al pari dei grandi teologi ed oranti del medioevo, i Padri, in questo linguaggio appassionato di questo canto d'amore, avevano trovato espresso tanto il tema dell'amore di Dio alla Chiesa e all'anima come della risposta dell'uomo; tali parole erano così in grado di integrare tutta la passione dell'amore umano nel rapporto dell'uomo con Dio. Nella misura in cui nell'epoca moderna sotto il dominio di un pensiero storico irrigidito scompariva la capacità di operare il trascendimento delle parole nel mistero, s'esauriva anche la forza di questa fonte.

Proprio per questo la possibilità di un rinnovamento della Chiesa e della devozione dipende sicuramente anche dal fatto che sia ristabilita la capacità di comprendere nella sua interezza la Bibbia nel suo movimento storico che a causa di singoli eccessi è stata falsamente demonizzata sotto la voce allegoria.

Non vorrei però, qui, continuare a seguire questa traccia decisiva da un punto di vista storico, ma rinviare ad un testo veterotestamentario, nel quale il tema del cuore si trova espresso in modo assolutamente chiaro ed anche l'autotrascendimento dell'Antico Testamento nel Nuovo è a tal punto palese che difficilmente si può sottrarsi ad esso.

Mi riferisco al capitolo 11 del libro di Osea che Heinrich Gross ha brevemente confrontato con 1Cor.13 ed ha denominato «il cantico dell'amore di Dio».

I primi versetti di questo capitolo descrivono tutta la dimensione dell'amore col quale Dio s'è rivolto ad Israele dall'alba della sua storia: «Quando Israele era giovinetto, io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato mio figlio».

Ma a questo infaticabile amore di Dio, che addirittura rincorre Israele, non corrisponde nulla da parte del popolo: «Ma più li chiamavo, più si allontanavano da me...» (versetto 2).

Secondo il principio di giustizia del Deuteronomio ad un simile comportamento dell'uomo deve seguire una commisurata risposta: Israele devia continuamente dalla sua vocazione, è per così dire sempre sulla via del ritorno al momento precedente la Pasqua salvifica, tanto che necessariamente segue: «Ritorerà al paese d'Egitto» — ciò che nelle circostanze date significa: «Assur sarà il suo re».

Israele diviene di nuovo un popolo esule, un popolo sotto il dominio straniero, in schiavitù. «La spada farà strage nelle loro città, sterminerà i loro figli, demolirà le loro fortezze» (versetto 6).

Immediatamente, però, questo discorso di Dio muta: Israele può ritornare alla condizione precedente la sua liberazione, può rinnegare la sua elezione, ma Dio lo può fare?

«Come potrei abbandonarti, Efraim, come consegnarti ad altri, Israele?... Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione. Non darò sfogo all'ardore della mia ira... perché sono Dio e non uomo; sono il santo in mezzo a te e non verrò nella mia ira» (versetti 8s.).

Heinrich Gross ha richiamato l'attenzione sul fatto che del cuore di Dio si parla 26 volte nell'Antico Testamento. Esso viene considerato l'organo della sua volontà, rispetto al quale l'uomo viene giudicato. Il dolore che il cuore di Dio prova per i peccati dell'uomo è la causa per cui decide il diluvio.

All'opposto l'accorgersi da parte del cuore di Dio della debolezza dell'uomo è la ragione del fatto che egli in futuro non vorrà mai più tenere un tale giudizio.

Questa linea viene assunta da Osea 11 e condotta ad una profondità del tutto nuova.

Dio dovrebbe revocare la vocazione di Israele, dovrebbe consegnarlo ai suoi nemici, ma: «il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione».

Il cuore si commuove — qui è usato il medesimo verbo che la Bibbia usa per descrivere il giudizio di Dio sulle città peccatrici di Sodoma e Gomorra (Gn 19, 25) — è l'espressione di un

completo capovolgimento: nessuna pietra rimane su un'altra. Questo termine indica ora il rivolgimento dell'amore nel cuore divino a favore del suo popolo.

Il rivolgimento dell'amore divino nel cuore di Dio annienta... il suo decreto contro Israele; l'amore misericordioso di Dio riporta la vittoria sulla sua intangibile e, nonostante tutto, intatta giustizia.

Come mai in questo rivolgimento dell'amore la giustizia rimane nondimeno intatta?

Ciò si chiarisce solo nel Nuovo Testamento, nel quale il rivolgimento dell'amore compiuto dal cuore di Dio compare davanti a noi come reale passione di Dio: il rivolgimento del cuore consiste nel fatto che ora Dio stesso sopporta nel suo Figlio il ripudio di Israele, che in Osea viene da Dio chiamato «mio Figlio», con una formula che Matteo applicherà a Cristo: «Dall'Egitto ho chiamato il mio figlio» (11, 1; Mt 2, 15).

Dio stesso prende su di sé il destino dell'amore distrutto, subentra al posto del peccatore e rende di nuovo libero per gli uomini, non più solo per Israele, ma per tutti i popoli, il posto di figlio.

Nella prospettiva di Osea 11 la passione di Gesù coincide con il dramma del cuore divino: «il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione». Il cuore trafitto del crocifisso è il compimento letterale della profezia del cuore di Dio, che capovolge la sua giustizia per compassione e proprio in tal modo rimane giusto.

Solo in questa sintonia tra Antico e Nuovo Testamento può essere conosciuto in tutta la sua grandezza l'annuncio biblico del cuore di Dio, del cuore del divin Salvatore. La devozione al Sacro Cuore di Gesù ha mosso i suoi primi passi nella cerchia di Bernardo di Clairvaux, poiché allora si leggevano entrambi i Testamenti nella loro unità, si percepiva nel Cantico dei cantici dell'Antico Patto il cantico d'amore di Gesù per la sua Chiesa.

Anche oggi essa può essere nuovamente fondata solo se noi l'accogliamo secondo la totalità della testimonianza biblica e dunque recepiamo «la lunghezza e l'ampiezza, l'altezza e la profondità», la cui comprensione ci è ordinata da Paolo (Ef 3, 18).

b) Ma qual è la situazione presso i Padri? Secondo Hamon il primo millennio passò sotto silenzio il tema del cuore di Gesù; infatti l'espressione sembra affiorare per la prima volta con Anselmo di Canterbury, senza però aver trovato il suo significato specifico.

Con i suoi studi dell'interpretazione patristica di Gv 7, 37-39 e Gv 19, 34 Hugo Rahner ha incluso i Padri nella storia della devozione al sacro cuore di Gesù; rimane però, come già detto, il fatto che i Padri non usano in questo contesto il termine «cuore».

Al di là di ciò che Hugo Rahner ha detto, tuttavia, i Padri offrono una significativa fondazione della devozione al sacro cuore di Gesù attraverso ciò che si potrebbe definire la loro teologia e filosofia del cuore, che comunque ha una tale importanza per tutto il loro pensiero che ad esempio Anton Maxsein ha potuto scrivere una ricerca sulla philosophia cordis secondo Agostino.

Chi ha letto le sue Confessioni sa quale importanza vi ha la parola «cuore» come centro di una antropologia dialogica. È palese che qui il fiume della terminologia biblica e con essa della teologia e dell'antropologia biblica è entrato nel suo pensiero e s'è unito con la concezione platonica dell'uomo totalmente diversa, nella quale non è presente un significato simile del concetto di «cuore».

Rimane da chiedersi fino a quale misura qui s'è ottenuta una sintesi effettiva; più volte nella letteratura s'incontra il sospetto che nei Padri il mondo biblico dell'immagine ed il mondo platonico del concetto non si siano compenetrati; così come il sospetto che nella sfera concettuale Agostino sia rimasto pienamente platonico.

Il problema delle due antropologie era pienamente percepito; lo mostra, ad esempio, un'espressione di Gerolamo, il quale afferma che il centro dell'uomo per Platone ed i platonici è il cervello, per Cristo invece è il cuore. Se si studia ancor più a fondo la questione, si vede che qui, però, non vi è semplicemente platonismo in opposizione alla Bibbia, ma che, ad un tempo, è all'opera anche il contrasto tra antropologia platonica e stoica, la cui tensione diede ai Padri la possibilità di delineare una nuova sintesi antropologica a partire dalla Bibbia.

Secondo l'antropologia platonica si possono distinguere singole potenze dell'anima, che ad un tempo si trovano l'una rispetto all'altra all'interno di un rapporto gerarchico ordinato: intelletto, volontà, sensazione.

La Stoa, che pensa l'uomo come un microcosmo in esatta corrispondenza con il macrocosmo, rifiuta questa rappresentazione: l'intero cosmo è stato formato dal fuoco originario, che in sé e per sé è senza forma, ma di volta in volta si trasforma in ciò che da sé fa nascere.

Una scintilla di tale originario fuoco divino che pervade il corpo, forma ed anima egualmente il corpo umano. Nello sviluppo delle funzioni vitali, che sono tutte preposte al mantenimento dell'essere vivente, quest'unica forma vivificante (pneuma puros) si trasforma immediatamente in udito, in vista, in pensiero, in rappresentazione: è sempre la stessa realtà e tuttavia opera in una diversità che è una sorta di scala dell'interiorità.

Il fuoco originario che mantiene il cosmo si chiama logos: la sua scintilla in noi è giustamente chiamata «il logos in noi». Si può facilmente intuire quale possibilità offrivano tali concezioni per la comprensione del mistero di Cristo.

La Stoa ha paragonato questo centro del cosmo al sole, che infatti porta il nome di «cuore del cosmo». Conformemente la scintilla del fuoco originario ha la sua sede nel cuore, ossia nell'organo dal quale s'irraggia il calore vitale nell'intero organismo. Il cuore è il sole del corpo, è il logos in noi. E all'opposto il logos è il cuore del mondo: la Stoa conosce in questo senso una teologia ed antropologia del cuore del tutto caratteristica rispetto all'intellettualismo dei platonici. In sé le concezioni della Stoa sono un singolare miscuglio di banale naturalismo e profonda intuizione filosofica.

In correlazione alla tradizione platonica ed alla fede biblica, per i Padri esse rappresentavano una straordinaria chance di una nuova sintesi, cui fu posta mano nel modo più energico di nuovo da Origene.

L'occasione di riprendere questa concezione gli venne offerta dalle parole di Giovanni Battista tramandate da Gv 1, 26: «in mezzo a voi sta uno che voi non conoscete».

Egli afferma a riguardo: è il logos che — senza che noi ce ne accorgiamo — di noi tutti è il centro, infatti il centro dell'uomo è il cuore, ma nel cuore vi è l'egemonikón — la forza direttrice dell'intero che è il logos.

È il logos per il quale noi stessi siamo conformi al logos; è l'immagine di Dio, secondo la quale siamo stati creati.

La parola cuore, superando la nozione di intelletto, viene ora a denominare «un più profondo strato dell'esistenza spirituale, nel quale ha luogo un diretto contatto con il divino».

Qui, nel cuore ha luogo la nascita del logos divino nell'uomo, l'unione dell'uomo con la personale ed incarnata parola di Dio.

Endre von Ivànka ha mostrato in modo affascinante come da queste riflessioni di Origene s'è sviluppata quella corrente di devozione e di pensiero che in Guglielmo di Saint-Thierry e nelle monache tedesche del medioevo porta alla fioritura della devozione al Sacro Cuore di Gesù ed in generale a quella mistica che conosce il primato del cuore sull'intelletto, dell'amore sulla conoscenza.

Da qui si tende l'arco sino al principio di Pascal: «Dieu sensible au coeur, non à la raison». «Le coeur a ses raisons, qui la raison ne connaît pas» (4). E naturalmente in questa linea della tradizione si trova anche il già menzionato motto di Newman «cor ad cor loquitur; cuore a cuore i colloqui».

Per questo il ricorso al cuore quale luogo dell'incontro salvifico con il Logos è profondamente fondato nella nuova sintesi del pensiero patristico, come sostiene, ad esempio, Agostino richiamandosi ai Salmi: «Redeamus ad cor, ut inveniamus Eum» («Ritorniamo al cuore per trovarlo»). Sarebbe bello mostrare come da qui s'ampliano e s'approfondiscono i fondamenti antropologici della devozione al sacro cuore di Gesù. Ma sarebbe superare di molto lo spazio qui stabilito.

A conclusione mi sia ancora concesso solo un accenno. La Stoa vede nel cuore il sole del microcosmo, la forza che permette all'organismo umano e all'uomo di vivere e di mantenersi. Essa definisce sunteresis — avendo il compito di conservare — la funzione di questo egemonikón, o forza direttrice. Cicerone precisa il senso di questo conservare nel principio: «Omne animal... id agit, ut se conservet — Ogni bestia ... che lo fa al fine di preservare».

In modo simile l'esprime Seneca: «...omnia...feruntur in conservationem suam» (ogni cosa ha come scopo l'autoconservazione). L'autoconservazione, il mantenimento di sé è il compito del cuore. Il cuore trafitto di Gesù ha veramente «capovolto» tale definizione (cfr. Os 11, 8).

Questo Cuore non è autoconservazione, ma autodonazione. Esso salva il mondo aprendosi. Il rivolgimento del cuore aperto è il contenuto del mistero pasquale. Il cuore salva, certo, ma salva donandosi. Nel cuore di Gesù è così posto di fronte a noi il centro del cristianesimo.

In esso è detta tutta la novità veramente rivoluzionaria che accade nel Nuovo Patto. Questo cuore invoca il nostro cuore.

Ci invita ad uscire dall'inutile tentativo di autoconservazione e di trovare nell'amare insieme, nel dono di noi stessi a lui e con lui la pienezza dell'amore che sola è eternità e che sola conserva il mondo.

NOTE

1) dal libro "Guardare al Crocefisso" pag. 43-61 – Capitolo secondo – IL MISTERO PASQUALE – Contenuto e fondamento profondo della devozione al sacro cuore di Gesù – tratto da una Conferenza tenuta dall'allora cardinale Ratzinger sul Sacro Cuore di Gesù a Toulouse 24-28 luglio 1981, per il 25° dell'Enciclica Haurietis aquas di Papa Pio XII del 15 maggio 1956

2) Hugo Rahner, anche lui gesuita e citato spesso da Ratzinger per specificare meglio certa teologia tedesca, è da non confondere con il fratello Karl Rahner, il "doctor ambiguitatis" –

3) Cfr. Origene, Ezech. h 6, 6 ed. Baehrens vni, pp. 384s.: «...Il Padre stesso non è senza compassione (impassibilis). Quando egli viene implorato, si impietosisce e sente dolore, soffre qualcosa a motivo dell'amore e (attraverso esso) si trasferisce in coloro nei quali egli non può essere in vista della sua sublime natura».

4) Dio è sensibile al cuore, non alla ragione; Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce.