

SEMINARIO TEOLOGICO
“Theologia Cordis”

Lisbona, 9-14 Marzo 2008

STUDIA DEHONIANA 52
Cento Generale Studi
Roma - 2009

ISBN 978-83-7519-

Wydawnictwo Księży Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel./fax: 012 290-52-98
e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl
www.wydawnictwo.net.pl

Druk:

INDICE

APERTURA	
P. Gonzalo ARNAIZ, scj	3
Allocuzione del Superiore Generala	
P. José ORNELAS CARVALHO, scj	7
« Theologia cordis ». Pour une réinterprétation	
P. Joseph FAMERÉE, scj	17
L'esistenza patica e pratica	
Il cuore tra anima e spirito	
P. Elmar SALMANN, osb	31
La nascosta bellezza del cuore	
Dalla Philokalia al pensiero russo	
Natalino VALENTINI	45
Un acercamiento bíblico a la T-eologia cordis	
P. Carlos Luis SUÁREZ CODORNÍU, scj	67
« Tradition et actualité de la mystique médiévale »	
Sainte Gertrude d'Helfta	
P. André PERROUX, scj	83
Uma <i>Theologia cordis</i> em Léon Dehon?	
O Coração de Jesus na sua mente e na sua mística	
P. João Carlos ALMEIDA, scj	121
“Penetrate to the Heart”	
The Dehonian Way to Christ	
Fr. Paul J. MCGUIRE, scj	173

A pedagogia do coração: mistagogia consequências pastorais no plano humano e cristão a partir de uma teologia do coração P. Adérito GOMES BARBOSA, scj	199
L'«idea» di Dio nell'orizzonte della devozione al Sacro Cuore Marcello NERI, scj	221
Testimonianze SCJ Philippine District: Living the Sint Unum Fr. Delio RUIZ, scj	235
Come vivere e testimoniare l'amore sperimentato... P. Stefan TERTÜNTE, scj	243
Théologie du Cœur du Christ et inculturation : le cas de Madagascar P. Yvon MATHIEU, scj	247

Apertura

P. Gonzalo ARNAIZ, scj

Vivat Cor Jesu, per Cor Mariae.

Sono qui davanti a voi a nome del comitato di teologi scj (comitato formato dai padri: André Perroux; Joseph Famerée; Marcial Maçaneiro; Stefan Tertünte; Eugenius Ziemann e chi vi parla, Gonzalo Arnaiz), creato dal Superiore Generale e suo Consiglio, con la finalità di promuovere la riflessione teologica tra i membri della Congregazione su temi che toccano prospettive precise della nostra particolare spiritualità.

Le mie prime parole sono state quelle che p. Dehon indicava come opportune per iniziare o finire le azioni importanti del giorno. Queste parole indicano proprio la fonte della nostra spiritualità che è il Cuore di Gesù.

Il comitato, durante i tre anni della sua vita, ha lavorato su diversi impegni quali la supervisione del programma dehoniano per i corsi di formazione dei formatori o di formazione permanente della Congregazione; su temi riguardanti il processo di beatificazione di p. Dehon, in particolare il tema dell'antisemitismo, qualche pubblicazione nelle nostre riviste dehoniane, la connessione con il Centro Studi di Roma, etc. L'opera più importante, però, di questo comitato, in obbedienza alle indicazioni proposte dal Direttivo Generale, è stata l'organizzazione del "Seminario sulla *Theologia Cordis*" a cui stiamo dando inizio in questo momento.

Abbiamo creduto che per stimolare la riflessione teologica tra noi, era opportuno iniziarla toccando l'elemento centrale della nostra spiritualità: "La spiritualità del Cuore di Cristo (tradizionalmente detta del Sacro Cuore)".

Questa scelta non è stata fatta per novità o perché ci sia stata una dimenticanza nella riflessione teologica lungo la vita della Congregazione.

Abbiamo fatto questa scelta in primo luogo perché la spiritualità del Sacro Cuore è in se stessa inesauribile e permanentemente riformulata. In secondo luogo, ci sembra che questa spiritualità venga oggi spesso screditata dalla cultura moderna e da una determinata teologia contemporanea come una spiritualità superata, devozionalista e sentimentale.

Abbiamo constatato che questa spiritualità nelle sue espressioni più tradizionali e nei suoi esercizi di pietà è oggi ripresa o riutilizzata in un modo letterale e acritico da certune comunità o da alcuni movimenti “tradizionalisti”. Questo ricupero e questa assenza di ermeneutica accrescono ancora di più la squalifica di questa spiritualità, almeno nella cultura moderna.

Per avviare la riflessione su questo tema, in un primo incontro come questo di Lisbona, ci è sembrato opportuno farsene l’approccio dal contesto di un’antropologia più unitaria, più concreta e integrale, che consideri la persona umana in tutte le sue dimensioni (la dimensione sensibile, storica, corporale, affettiva, intellettuale, spirituale) per domandarci se una filosofia ed una teologia (simbolica, metaforica) del cuore, compreso il Cuore di Gesù, non troverebbe nuove possibilità di sviluppo capaci di offrire un contributo attuale e pertinente alla fede vissuta, sperimentata e professata ai nostri giorni. Una tale riflessione potrebbe superare le dicotomie che, in gran parte, portarono la devozione al Sacro Cuore di Gesù e la sua teologia a certi impasse, come la dicotomia tra cuore e persona di Cristo, tra affettività e storicità del Verbo incarnato, tra devozione affettiva e prassi effettiva.

Per stimolare la nostra riflessione, ci è parso opportuno invitare nove specialisti in diversi campi, perché con la loro parola possano illuminare e facilitare il nostro lavoro sui temi sottoposti a dibattito.

Le diverse relazioni fanno riferimento a contesti antropologici, filosofici, biblici, tradizione medievale, teologia orientale, mistagogia in riferimento al cuore. Inoltre, come dehoniani, faremo un accostamento alla spiritualità di p. Dehon, per vedere le tracce che in essa si trovano di una possibile “*theologia cordis*”.

Ci sarà anche un tempo per verificare la realizzazione concreta di una spiritualità del “cuore” nel “vissuto” di 4 comunità dehoniane che abitano in diversi contesti geografici e sociali.

Il p. Generale, nelle sue parole di apertura porterà chiarimento a molte delle cose qui abbozzate e ci darà indicazioni precise e preziose per guidare i nostri lavori in questi giorni.

Prima di cedere la parola a Lui, voglio ringraziare il lavoro prezioso che hanno fatto i membri dell'equipe di religiosi dehoniani portoghesi che hanno lavorato insieme al comitato teologico per preparare la realizzazione di questo seminario.

P. Manuel Joaquim Gomes Barbosa, Superiore Provinciale, P. José Agostinho de Figueiredo, Superiore locale di Alfragide, P. Aderito Gomes Barbosa e P. Fernando Fonseca, hanno lavorato efficacemente e con passione per poter portare avanti questo evento congregazionale.

In questo momento, il P. Generale prende la parola per procedere, con il suo intervento, all'apertura dei lavori di questo seminario sulla "*theologia cordis*".

Allocuzione del Superiore Generale

P. José ORNELAS CARVALHO, scj

È con grande soddisfazione che mi rivolgo a voi, con una parola di saluto e di benvenuto, all'inizio del nostro convegno sulla "Teologia Cordis", in questo seminario di Alfragide, recentemente rinnovato.

È, infatti, motivo di grande gioia la presenza di confratelli provenienti da tutta la Congregazione e dei teologi che ci aiuteranno a riflettere sul tema proposto al nostro studio. Il fatto di dedicare questa settimana alla riflessione biblico-teologica delle radici della nostra spiritualità, inserita nelle grandi correnti di spiritualità ecclesiale, ha già un elevato significato per la Congregazione. È un segno della nostra decisione di prendere rinnovata coscienza di quello che siamo e del nostro ruolo nella Chiesa e nel mondo di oggi, a partire dall'eredità spirituale che ci è pervenuta tramite la vita e l'opera di P. Dehon.

Il fatto che questo incontro si realizzi qui ad Alfragide è anche motivo di soddisfazione, non soltanto per me, date le grate memorie del passato che evoca, ma anche per la Provincia Portoghese e per la comunità che ci ospita. È molto gratificante poter dire che il primo incontro internazionale della Congregazione realizzato in questa casa, dopo la sua ristrutturazione, è un seminario sulla "Teologia del Cuore". Questo è il miglior modo di fare giustizia alla vocazione del seminario di Alfragide e a tutti gli scolasticati della Congregazione, come case di formazione per la vita religiosa dehoniana. Possa quest'ideale dell'educazione del cuore a partire dalla riflessione seriamente fondata nella Bibbia e nella tradizione costituire un'abbondante sorgente di fedeltà e di rinnovamento del nostro Istituto e della sua azione nella Chiesa.

Grazie alla Provincia Portoghese e, in modo speciale, alla comunità di Alfragide, per l'accoglienza e per l'accurato appoggio all'organizzazione di questo evento e a quanti in esso partecipano.

Questo sentimento di gratitudine si estende naturalmente a tutti quelli che hanno preso parte all'organizzazione del seminario: il Comitato Teologico della Congregazione, il gruppo d'appoggio logistico e organizzativo a livello della Provincia e in modo molto speciale tutti quelli che daranno il loro contributo di riflessione, lungo questa settimana. Grazie di cuore e che questo sforzo comune di tante persone produca i suoi frutti, nella riflessione proposta e nell'incontro tra di noi.

1. Continuando una tradizione di studio e di rinnovamento

La realizzazione di questo seminario rappresenta un passo importante nella concretizzazione del programma di rinnovamento teologico della nostra spiritualità, richiesto dall'ultimo Capitolo Generale e proposto dal Governo della Congregazione, dopo consultazione all'assemblea dei Superiori Maggiori. Non partiamo dal nulla, ma si cerca di usufruire degli sforzi fatti in passato, promuovendo, con i nuovi mezzi che sono a nostra disposizione, un ritmo nuovo di interscambio e di riflessione.

Dopo il Concilio Vaticano II, la nostra Congregazione, come tutti gli istituti religiosi, è passata per un significativo e fecondo periodo di ripensamento che, alimentandosi del rinnovamento biblico e teologico che animava la Chiesa, ha portato ad una profonda riformulazione del nostro carisma, alla ricerca di una fedeltà dinamica all'eredità ricevuta da P. Dehon. Questo movimento trova una delle sue espressioni più significative nel rinnovato testo delle costituzioni, punto di arrivo di un ampio movimento di investigazione e di riflessione, che continua ad essere la sorgente basilare delle nostre norme e della nostra vita come dehoniani.

Negli ultimi decenni, è stata pubblicata una seria riflessione sul nostro carisma, frutto del competente e dedicato lavoro di ricerca di numerosi confratelli. Anche con il rischio di dimenticare contributi significativi, vorrei ricordare carissime persone, che oggi già contemplan in pienezza quello che tra noi hanno investigato, intuito e proclamato: Giuseppe Manzoni, Albert Bourgeois, Marcel Denis, tra altri. I loro lavori sono stati continuati da altri dehoniani di cuore e di lavoro, le cui pubblicazioni

costituiscono importante riferimento e alimento per tutta la Congregazione, come André Perroux, Yves Ledure, Paul McGuire, per citare soltanto quelli che hanno avuto più diffusione. I temi della spiritualità dehoniana stanno penetrando negli ambienti accademici attraverso significative tesi dottorali, come quelle di Luís M. Damasceno, Marcello Neri, Stefan Tertünte e João Carlos de Almeida o ancora le numerose tesi di Maestrato e lavori di Licenza elaborati un po' dovunque nella Congregazione e che hanno come autori una generazione di giovani dehoniani sempre più interessata alla nostra storia e tradizione. Molti altri continuano ad alimentare con il loro studio le riviste della Congregazione, come "Dehoniana", che spera di poter conoscere nuovi orizzonti di diffusione e collaborazione, attraverso la sua disponibilità nell'internet. Degno di menzione è anche il contributo di molti confratelli nella traduzione dei nostri testi fondamentali in diverse lingue, rendendoli più accessibili ai dehoniani e al crescente numero di laici che, dalla nostra spiritualità attingono ispirazione e luce per la propria vita ed impegno ecclesiale e sociale.

Non voglio trattenermi troppo su quest'anamnesi dei tempi recenti, ma è giusto fare una speciale menzione del notevole lavoro del Centro di Studi Dehoniani di Roma e delle persone che ad esso si sono dedicate anima e cuore, stabilendo le basi documentali che permettono il lavoro di molti altri. Oltre a molti di quelli che ho già riferito sopra, ricordo con speciale gratitudine i lavori di Marcel Denis e Angelo Vassena, nel passato, continuati da Egidio F. Driedonkx e Andrea Tessarolo. Oggi, continuiamo a contare soprattutto con l'instancabile e competente dedizione di André Perroux e Rafael Gonçalves da Costa, qui presenti, adesso sostenuti da P. Nivaldo Alves de Souza. Speriamo che, grazie al loro lavoro personale e all'organizzazione di numerose altre collaborazioni, dentro e fuori la Congregazione, possiamo disporre, a partire dal prossimo anno, di una prima edizione elettronica di tutti gli scritti di P. Dehon, sulla quale potranno lavorare tutti quelli che hanno interessi per la sua opera.

Abbiamo verso tutti questi confratelli un enorme debito di gratitudine e il modo migliore di manifestare il nostro ringraziamento è quello di utilizzare bene gli strumenti messi a nostra disposizione, come mezzi per rinnovarci a partire dalle nostre radici.

2. Nel contesto attuale della Congregazione e della Chiesa

La Congregazione e la Chiesa, inserite in un mondo in vertiginoso cambiamento, hanno estremo bisogno di una tale riflessione. Come la quasi totalità degli istituti di diritto pontificio che hanno una proiezione internazionale, i dehoniani stanno vivendo un cambio epocale di carattere geografico e culturale. Siamo nati nel nord dell'Europa, qui ci siamo sviluppati e da qui è partita la dimensione missionaria della Congregazione, che ha raggiunto gli altri continenti. Fino a questo momento, ancora la maggioranza dei dehoniani si trova in Europa, come i più grandi centri di riflessione e di governo e di diffusione dell'istituto. Lo stile della nostra vita è ancora molto in connessione con l'ambiente culturale delle nostre origini storiche.

Ma questa situazione sta cambiando rapidamente. La drastica riduzione delle vocazioni nell'emisfero nord (Europa e America del Nord), contrastando con l'adesione sostanzialmente positiva di nuovi membri nelle terre del sud (America Latina, Africa ed Asia) stanno determinando una nuova distribuzione della Congregazione nel mondo. Lo spostamento a sud, comune alla maggioranza degli istituti religiosi e alla Chiesa in generale, deve essere presa molto seriamente, nelle sue implicazioni in tutti i campi, a cominciare da quello dell'identità carismatica che ci distingue.

La Congregazione si è allargata a nuove culture negli ultimi tempi e si è arricchita con confratelli di differenti contesti culturali che richiedono nuove forme di comprensione e di espressione inculturate nella loro tradizione. D'altra parte, il mondo globalizzato in cui viviamo, le sfide della scienza, il secolarismo che invade soprattutto le culture del nord, come il sincretismo e le sette quelle del sud, richiedono da tutti noi, un ripensamento di quello che siamo e del nostro ruolo nella Chiesa e nella società. Abbiamo bisogno di nuove soluzioni per problemi e orizzonti nuovi.

D'altra parte, noi non abbiamo inventato adesso né la chiesa, né la Congregazione. Abbiamo ricevuto una nobile, validissima e appassionante tradizione evangelica, letta e precisata attraverso il dono carismatico di P. Dehon, che dà l'indirizzo al nostro cammino. Egli ha cercato di rispondere in forma coerente e profonda ai problemi del suo tempo tramite due atteggiamenti che si completano a vicenda: l'inserimento nelle grandi correnti della spiritualità del suo tempo, e una creatività spirituale e pastorale come risposte alle sfide del suo tempo.

Noi siamo eredi, non soltanto dei contenuti di questo patrimonio, ma anche dello spirito di ricerca e d'innovazione che è alle sue origini. Abbiamo il compito di guardare alla nostra tradizione con rigore e fedeltà, ma, allo stesso tempo, di guardarci intorno e di interrogarci sulla forma di ridare vita e futuro all'eredità che abbiamo ricevuto. Solo così la tradizione può continuare viva e promotrice di vita.

Questo è un cammino di ermeneutica e accoglienza, che cerca di dare vita alla tradizione attraverso una lettura che la rispetti nella sua origine, ma che la riporti come sorgente intelligibile di vita per la comunità che la riceve. È un cammino sociologico, ecclesiale e congregazionale, dato che questa rilettura attualizzante della tradizione, non solo ci fa conoscere il passato, ma costituisce il patrimonio comune che mantiene la vita, l'unità e la missione della comunità dehoniana, non come copia del passato, ma come organismo vivo e capace di adattarsi alle nuove situazioni, senza sfigurarsi ne perdere la propria funzione.

Ma è soprattutto un cammino spirituale, che parte dal principio che lo Spirito che ha dato origine all'intuizione carismatica di P. Dehon continua presente e attuante in mezzo a noi. La ricerca, lo studio, l'adesione al progetto comune della Congregazione, sono elementi della presenza dello Spirito di Dio che guida la sua Chiesa e ognuna delle sue cellule vive come questa nostra Congregazione dei Sacerdoti del Cuore di Gesù.

È questo che l'ultimo Capitolo Generale ha chiesto di promuovere nella Congregazione, parlando di "rifondazione" e di necessità di attualizzazione/aggiornamento del nostro carisma. Non intendiamo con questo collocare un altro fondamento, distinto da quello indicato e vissuto da P. Dehon. Vogliamo, sì, tornare alla fondazione, capire lo spirito che l'ha animata e caratterizzata, per comprendere da dove siamo venuti e quale è la nostra missione. Ma questo necessario sguardo al passato deve assolutamente completarsi con la nozione della situazione attuale, alla quale si deve rispondere con uguale accuratezza e generosità.

Questo mi sembra anche il miglior modo di rispondere alle esigenti sfide del mondo, della Chiesa e della Congregazione, a cui ho fatto riferimento. Sapere chi siamo, alla luce del progetto congregazionale delle origini, costantemente attualizzato, crea la base della nostra unità nella diversità della culture, senza aver paura di trovare in ciascuna di esse nuove espressioni del comune patrimonio condiviso da tutti. In un mondo in veloce cambiamento, non vogliamo proporre semplicemente l'immobilità di una

verità pietrificata, ma la serena e dinamica presenza feconda dello Spirito che trova forme nuove di comprensione, espressione e trasformazione in ogni tempo e cultura, senza perdere l'unità e la chiarezza di Se stesso.

3. Il ruolo del nostro seminario di studio

Al nostro seminario di studio spetta un ruolo importante in questo compito che si è data la Congregazione. Abbiamo visto che essa dispone di persone capaci di portare avanti questa riflessione. Un primo passo consiste nel mettere queste persone in contatto le une con le altre e iniziare un lavoro serio di ricerca, sistemazione e proposte ai confratelli e alla Chiesa. Evidente che non si pretende che questo si faccia in un unico evento. Per questo, è previsto che incontri di questo genere assumano un carattere abituale, a scadenze regolari, in modo da poter motivare le persone, scambiare idee e delineare un percorso di ricerca e dialogo.

Importante è creare l'interesse, il gusto e l'abitudine di ricercare seriamente sulla spiritualità che ci caratterizza. Abbiamo altri spazi di riflessione destinati ad ambiti diversi di riflessione nella Congregazione. Questo deve distinguersi per la qualità della ricerca biblica teologica, che possa costituirsi come base e sorgente di altri sviluppi nei diversi campi della vita della Congregazione e della Chiesa.

Non vogliamo lavorare in un cerchio chiuso, tra dehoniani, ma in dialogo con la comunità scientifica ed ecclesiale. Siamo all'inizio e dobbiamo fare passi a misura delle nostre gambe, ma questo progetto si deve aprire sempre di più al dialogo biblico, teologico, storico e pastorale, all'interno della Chiesa, da dove P. Dehon ha bevuto la spiritualità che ha vissuto, sviluppato e lasciato in eredità alla sua Congregazione. Senza pretese né sogni di realtà superiori alle nostre forze, vogliamo dare alla comunità ecclesiale il contributo della ricchezza che lo Spirito ha suscitato in essa, nella persona di P. Dehon.

4. Il richiamo del Cuore

Non è mio compito né desiderio entrare nella discussione e nemmeno presentazione del tema di questo seminario. Vorrei, comunque, concludere queste parole di apertura con un richiamo a tre considerazioni di

carattere generico, sulla spiritualità del Cuore di Gesù, che mi sembrano importanti, per lo svolgimento di questo seminario e per la sua auspicabile continuazione.

a) La prima è l'importanza del ruolo della spiritualità del Cuore di Gesù, durante parecchi secoli nella vita della Chiesa, sia tra il popolo semplice, sia nello studio, nella predicazione, nella devozione e nella pratica pastorale. Per i cattolici di numerose generazioni, questa corrente spirituale ha costituito il cammino semplice e concreto per accedere al volto umano e tenero di Dio e per trovare speranza nella vita e nella salvezza, con conseguenze profonde a livello devozionale e dell'impegno ecclesiale e sociale.

Certamente che molte forme di comprendere e di esprimere queste devozioni hanno bisogno di essere riviste, sia dal punto di vista del loro fondamento biblico-teologico, sia dell'espressione collegata con una cultura e sensibilità che sono cambiate. Tornare a questa "Teologia del Cuore" non può essere un ritorno nostalgico e acritico al passato, come certi movimenti cercano di fare. Deve anzi rappresentare un cammino di ermeneutica teologica ed ecclesiale, che permetta di cogliere l'importante contributo di una teologia della saggezza, dell'interiorizzazione, dell'amore, per la vita delle persone e delle comunità, nel seno della Chiesa. Questo nostro studio è un'occasione per aiutare a ridare alla vita delle famiglie e delle comunità cristiane il contributo di questo "cammino del Cuore".

b) La seconda osservazione, collegata con la prima, è un richiamo all'influsso della spiritualità del Cuore di Gesù nella Vita Consacrata. Molte decine d'istituti religiosi, nati soprattutto nel secolo XIX, come il nostro, fanno riferimento alla Spiritualità del Cuore di Gesù – spesso anche nel nome che portano – come parte sostanziale del proprio carisma. La maggioranza di queste congregazioni sono di vita apostolica, ma trovano precisamente nel richiamo contemplativo della spiritualità del Cuore di Cristo la motivazione profonda del proprio impegno ecclesiale e sociale. Questo contraddice l'accusa spesso fatta a questo approccio spirituale di favorire un intimismo emotivo scollegato dalla realtà. Al contrario, per molti fondatori e fondatrici, come P. Dehon, la contemplazione del Cuore di Cristo fu, invece, il punto di partenza per il più serio impegno in favore dell'uomo, in tutte le sue dimensioni, concretizzato nell'idea del "Regno del Cuore di Gesù".

La vita consacrata, nelle sue diverse forme, costituisce infatti un campo molto propizio a questo “richiamo del Cuore”: del cuore umano al Cuore di Dio, fatto di sete di vita, di comunione e di speranza. Del Cuore di Dio al Cuore dell’uomo, fatto di appello, dono, trasformazione e pienezza, rivelatosi nella più radicale solidarietà con l’umanità in Gesù Cristo. Condividendo con tanti altri istituti religiosi un così importante nucleo ispirativo, sentiamo anche la sfida a fare insieme con loro questo cammino di ricerca e di proposta ecclesiale. Mi auguro che, in futuro, si possa camminare sempre di più in questa direzione, come importante contributo per la vita consacrata nella Chiesa.

c) Finalmente, la terza osservazione viene dall’idea centrale della “Teologia Cordis”. Il simbolismo del cuore viene spesso limitato, soprattutto nella cultura occidentale, ad una prospettiva sentimentale ed affettiva, molto riduttrice, riguardo alla tradizione biblica e patristica. Quest’ultima, sottolinea, invece, alla luce di questo campo simbolico, l’idea dell’intelligenza, della saggezza del cuore, alleata alla visione globale e integrale della persona, a partire del suo essere più intimo e vero.

Viviamo in un’epoca che sente la crescente necessità di una specializzazione sempre più specifica nei diversi campi del sapere, ma in cui si avverte anche il rischio della frammentazione e strumentalizzazione della persona e delle istituzioni a dei sistemi molto efficaci ma poco umani e adeguati a riempire la sete di vita, di felicità e di pienezza. Una teologia del cuore si rivela particolarmente capace di rispondere a questa connaturale sete dell’essere umano.

Il “richiamo del cuore” è un appello a tornare alla centralità antropologica della persona nella propria unicità e integralità, nella sua realtà incarnata e nel suo destino di trascendenza. L’incontro con il Cuore di Gesù, l’uomo nuovo nella pienezza dello Spirito, costituisce il cammino d’incontro e di risposta di Dio a questa ricerca dell’uomo, la sorgente di acqua viva che colma la sua sete (cf. Gv 7,38). Ma è ugualmente il punto di partenza per la trasformazione del cuore (dell’essere dell’uomo) ad opera dello Spirito di Dio. Questa trasformazione, non lo aliena dal mondo, ma, a immagine del Cuore di Gesù (“Imparate da me che sono mite ed umile di Cuore” – Mt 11,29), lo rende radicalmente solidale con l’umanità nella costruzione di un mondo nuovo. Questa visione olistica e integrativa del mistero cristiano, nella sua dimensione antropologica, teologica ed etico-prammatica,

corrisponde a quell'ideale della saggezza del cuore, che lo Spirito, sin dai grandi testi sapienziali della tradizione biblica non cessa di raccomandare all'umanità. La Chiesa, negli ultimi documenti del magistero e in molti saggi di ricerca teologica, sta rivolgendo lo sguardo a questa dimensione del Cuore come luogo di riflessione integrativa della persona e come punto di apertura verso il mistero di Dio.

Possa essere questo il nostro cammino di riflessione in questi giorni, ripetendo, come preghiera il desiderio del salmista: "Insegnaci a ben contare i nostri giorni, affinché possiamo arrivare al cuore della saggezza" (Sl 90,12).

« Theologia cordis ». Pour une réinterprétation

P. Joseph FAMERÉE, scj*

1. Bref historique du séminaire

Quand le P. Général avec son Conseil a créé un Comité théologique de la Congrégation (P. Arnaiz, P. Maçaneiro, P. Perroux, P. Tertünte, P. Ziemann et moi-même), il nous a donné, entre autres, comme mission de favoriser l'approfondissement et l'actualisation de la spiritualité dehonienne, notamment en préparant des séminaires ou des congrès qui impliquent les spécialistes de notre Congrégation.

C'est ainsi que nous nous sommes mis à la recherche d'un thème central de notre spiritualité qui puisse être l'objet d'une réinterprétation fructueuse. Il nous a semblé assez rapidement que la spiritualité du Cœur du Christ était la thématique à la fois la plus englobante et la plus centrale pour les Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus.

* Le Père Joseph Famerée, scj, est professeur d'ecclésiologie, d'oecuménisme et de théologie des Eglises orientales à l'Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve), en Belgique. Il a publié plusieurs études sur Yves Congar, sur le Concile de Vatican II, en ecclésiologie et sur plusieurs questions oecuméniques. Il est membre de l'Académie Internationale des sciences religieuses et également du Groupe des Dombes. Il fait partie du praesidium de l'Association européenne de théologie catholique. Il est aussi membre de notre comité de théologie scj. Il lui a été confié la responsabilité de présenter l'horizon qui a inspiré le travail de notre Séminaire. Un de nos points de départ était précisément notre impression que cette spiritualité du Sacré Cœur aujourd'hui est souvent discréditée par la culture moderne et par un courant de la théologie contemporaine: elle est considérée comme une spiritualité dépassée, dévotionnelle et sentimentale. Il a été demandé au Père Famerée de proposer une réflexion sur la nécessité de repenser la théologie du Sacré Cœur de Jésus, puis de donner un regard historique sur divers écarts ou impasses qui ont vu le jour au cours des derniers siècles.

L'intuition, dès le départ, était que la spiritualité du Sacré-Cœur ou du Cœur de Jésus demandait à être repensée radicalement et recadrée d'un point de vue proprement théologique, mais aussi anthropologique. Le pressentiment était aussi que cet effort de réinterprétation pouvait être prodigieusement fécond. C'est ce que je voudrais esquisser maintenant avec ma propre analyse, sans engager les autres membres du Comité théologique.

2. Pour une théologie du cœur ou une réinterprétation de la spiritualité du Sacré-Cœur

Dans un premier temps, je n'hésiterai pas à faire une critique radicale de la spiritualité traditionnelle du Sacré-Cœur et de ses formes passés. Je le ferai à partir de la culture moderne d'Europe occidentale et du monde francophone, une petite partie du monde actuel. Dans un second temps, je tracerai des pistes d'une reconstruction et d'une réinterprétation possibles et pertinentes à mes yeux.

2. 1. Déconstruction

La spiritualité du Cœur du Christ, traditionnellement dite « du Sacré-Cœur », est aujourd'hui souvent discréditée par la culture moderne et la théologie contemporaine (en Europe occidentale du moins) comme une spiritualité dépassée, dévotionnelle et sentimentale.

La culture moderne, qui marque profondément les sociétés occidentales, mais *mutatis mutandis* également toutes les sociétés du monde, est caractérisée, depuis la Renaissance, par une triple différenciation ou autonomisation de la (1) science, d'abord, par rapport à la tutelle du religieux (chrétien en l'occurrence) et de la théologie (pensons à l'affaire Galilée : la science ne prétend pas dire comment on va au ciel, mais comment va ou fonctionne le ciel), autonomisation du (2) politique, ensuite, par rapport à l'Église (la gestion de la cité est un domaine propre, qui, en tant que tel, a ses propres lois et ne saurait dépendre d'injonctions ou directives d'autorités ecclésiastiques ou religieuses ; pensons aux séparations juridiques, plus ou moins violentes, de l'Église et de l'État en Allemagne et en France au XIXe et au début du XXe siècle), autonomisation, enfin, de la (3) vie sociale et culturelle, mais aussi de la conscience individuelle par

rapport au (caractère obligatoire du) magistère de l'Église (catholique tout spécialement, singulièrement en matière de comportement moral)¹. Cette triple différenciation semble bien constituer une lame de fond en Occident, même si ce qu'on appelle de manière discutable la « post-modernité » manifeste depuis quelques décennies un mouvement de revalorisation du « sentiment » et du « sacré », ainsi que la résurgence d'un fondamentalisme (chrétien aussi) en matière scientifique (le créationnisme) et politique (les lobbys chrétiens aux États-Unis, par exemple), précisément contre le rationalisme scientifique. Il s'agirait de « réenchanter » le monde et de le rendre à nouveau « magique » ou « merveilleux » contre son désenchantement par la science². Par rapport à ce mouvement récent, somme toute plutôt superficiel, l'individualisme, qui n'est pas nécessairement négatif, reste le paramètre majeur, profond et tenace de la modernité occidentale (et peu ou prou universelle) : il nous marque tous, même les religieux. On pourrait l'appeler aussi le « souci de soi », pour reprendre une expression de Michel Foucault³.

Une telle culture, imprégnée par la science et ses procédures d'observation, de mesure et de vérification, éprise de démocratie, par définition pluraliste et indépendante de tel ou tel pouvoir religieux, « sécularisée » (le mot n'est pas négatif dans mon esprit, je le rappelle) collectivement et individuellement, en ce sens que ce n'est plus le religieux comme tel qui détermine la vie collective et individuelle, une telle culture qui touche peu ou prou toutes les grandes villes du monde actuel, quel que soit le continent, ne peut qu'être très mal à l'aise, voire dans une position

¹ Cette triple différenciation essentielle du monde humain désigne ce que j'entends, de manière neutre, par « sécularisation ». Pour désigner une dérive ou une maladie de ce mouvement culturel « objectif », j'emploierais le mot « sécularisme », qui accorde à la science le monopole du sens et de la rationalité en considérant le religieux comme irrationnel (scientisme) ou qui entend exclure le religieux de l'espace public en le reléguant dans les marges de la société et dans la vie privée (laïcisme).

² Sur ce dernier, cf. M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

³ Non loin de notre couvent dehonien de Bruxelles, vient de s'ouvrir un « Ego centre » : c'est un institut de beauté pour femmes et pour hommes. On y propose des soins (payants) du visage et du corps, manucure et pédicure, massage du dos... Peu m'importe. Ce qui m'intéresse, c'est le nom : « Centre du moi », souci de soi... Voilà qui est caractéristique de notre temps.

de rejet pur et simple, vis-à-vis des formes « classiques » de la spiritualité du Sacré-Cœur.

(1) Cette dernière, dans ses expressions traditionnelles, met l'accent sur les sentiments et engendre un sentimentalisme piétiste, un peu mièvre (je renvoie au langage et au contenu de certaines prières) ou au contraire doloriste (pensons à une certaine compréhension de la réparation liée à cette dévotion, individualiste et populaire à la fois). Les « exercices » de piété, comme les litanies, peuvent présenter un caractère très extérieur et quasi « mécanique ». Tous ces aspects ne peuvent qu'apparaître irrationnels et non pertinents dans une culture pénétrée de rationalité scientifique, parfois scientifique, et technicienne.

(2) Certaines formes historiques du courant issu de Paray-le-Monial, en raison même de son lien originel avec la royauté française d'Ancien Régime et du réemploi de ce lien après 1789 dans un sens anti-révolutionnaire, ne peuvent que rebuter ou tout au moins éveiller le soupçon de l'esprit démocratique moderne, féru des droits de l'homme et opposé à tout pouvoir politique de droit divin. L'ambiguïté politique de la spiritualité parodienne doit nécessairement être levée sous peine de disqualification irrémédiable de cette dernière dans une culture politique post-chrétienne.

(3) Le langage du « sacré » (avec les « sacralisations » ou « absolutisations » religieuses et violentes qu'il implique) ne peut aussi que susciter la suspicion et la critique de la part de sociétés et d'individus déliés des autorités religieuses ou sacrées prétendant leur dicter leur conduite, suspicion également de la part d'une certaine culture moderne hyperrationnelle qui accuse volontiers la religion ou le sacré d'être la source de comportements irrationnels et violents (c'est notamment l'islam qui est visé aujourd'hui).

Discréditée dans ses formes traditionnelles par la culture moderne, la spiritualité du Sacré-Cœur l'est aussi jusqu'à un certain point par la théologie contemporaine pour les mêmes raisons de perte de pertinence culturelle (on ne saurait s'en étonner si la théologie, comme il se doit, est en interaction – critique certes – avec son temps), mais aussi pour des raisons intrinsèques à la théologie elle-même, qu'il faudrait pouvoir développer. Je pointe :

- une concentration christologique (quelque peu au détriment du Père et de l'Esprit) qui entraîne paradoxalement
- au moins deux réductions ou déséquilibres christologiques

- * son nom même « spiritualité du Sacré-Cœur », si on ne prend pas soin d'ajouter « de Jésus », induit un détachement du Cœur (comme objectivation ou substitut objectif) de la totalité du sujet ou de la personne concrète, historique, de Jésus de Nazareth, mort et ressuscité pour les hommes
 - * par sa focalisation sur la consolation de Jésus au Jardin des oliviers (heure sainte) et la réparation des injures qui lui sont infligées (premier vendredi du mois), cette dévotion déséquilibre le mystère pascal, essentiellement réduit à la Passion, sans prise en considération de la résurrection comme telle. Elle insiste sur la participation (anthropologique individuelle) à la Passion de Jésus, sans prendre en compte la dimension globale, collective et cosmique de la Résurrection.
- on pourrait aussi discuter l'exercice spirituel de l'adoration eucharistique (et de la communion réparatrice) qui est traditionnellement lié à cette dévotion et la conception de l'Eucharistie qu'il implique.

Malgré tous ces facteurs de non-pertinence culturelle et théologique, certains cercles catholiques ont tendance à reproduire et à réutiliser de manière littérale et a-critique les formes les plus traditionnelles de cette dévotion. Je pense notamment à ses exercices de piété (mot terrible que celui d'« exercices » de piété, à saveur pélagienne, comme s'il ne s'agissait pas fondamentalement d'un don de Dieu et d'une passivité essentielle du récepteur humain de la grâce de Dieu) : litanies, amende honorable, heure sainte, adoration du Saint-Sacrement, culte public, voire national... Parce que cela marche et répond à une certaine demande populaire ou pastorale, est-ce suffisant pour reproduire telles quelles et encourager ces pratiques datées ? Quelle image de l'être humain ou de Dieu et du salut véhiculent-elles en effet ?

J'ai parlé de « certains cercles catholiques » : je fais allusion à des mouvements traditionalistes, mais aussi à certaines communautés dites nouvelles (du renouveau charismatique, par exemple) ou au regain des exercices de piété que j'ai évoqués dans la pastorale de certaines paroisses. Ce qui me pose question, c'est la « repristination » de ces pratiques de dévotion, c'est-à-dire la « récupération » ou la « reproduction » littérale, matérielle, dirais-je, de celles-ci sans déployer l'indispensable effort de réinterprétation, de recontextualisation ou de « ré-inculturation » d'une

spiritualité parodienne née en France au XVII^e siècle et mise au service, tout au long du XIX^e siècle, d'une reconquête chrétienne *contre* la modernité et l'un de ses événements emblématiques, la Révolution française.

Si cette « récupération » peut avoir un certain succès pastoral momentané, son absence d'herméneutique la condamne aujourd'hui à une inadaptation en profondeur à la culture moderne et ne peut qu'accentuer sa disqualification par celle-ci, voire son insignifiance radicale.

2. 2. Re-construction

Et pourtant, la spiritualité du Cœur du Christ est susceptible, j'en suis convaincu, d'une riche réinterprétation ou revalorisation culturelle.

a) Au plan *linguistique* d'abord, une spiritualité du cœur (du Christ en l'occurrence) peut retrouver une vraie pertinence culturelle. Dans beaucoup de langues aujourd'hui, le « cœur » reste un symbole (concret) très parlant. Je me limite au français.

Une brève observation de cette langue fait découvrir la richesse et l'ampleur du mot « cœur ». Ses sens sont multiples mais symbolisent toujours le centre profond et l'essentiel de la personne humaine : siège des émotions, du désir, de l'honneur, de la sensibilité morale, des sentiments altruistes ; source des qualités de caractère ; siège du sentiment intérieur ou siège de la mémoire...

Ne parle-t-on pas d'un homme de cœur, d'une personne qui a le cœur sur la main (pour caractériser une personne généreuse), ou tout simplement d'un cœur vaillant (pour désigner un homme vaillant, courageux) ? Le « cœur » se retrouve dans bien d'autres expressions françaises : agir de tout son cœur (de tout son être), apprendre par cœur (mémoriser), donner son cœur (se donner soi-même à l'être aimé), aller droit au cœur ou au fond du cœur (atteindre le centre le plus profond et le plus « névralgique » d'une personne).

Dans le langage courant (et c'est vrai pour la plupart des langues européennes), la symbolique du cœur se révèle donc disponible pour exprimer l'être humain tout entier dans ses aspects les plus typiques : l'amour, les émotions, le courage, la volonté, l'intériorité... Il y a donc là un patrimoine linguistique et culturel très riche qui ne demande qu'à être

exploité pour renouveler et élargir la sémantique du cœur, ou conférer à ce dernier une épaisseur sémantique nouvelle dans une spiritualité du même nom.

Cette tâche linguistique et culturelle se justifie et se recommande d'autant plus qu'une certaine alliance ou concordance existe entre la sémantique culturelle du cœur et sa sémantique biblique.

b) Au plan *biblique*, j'évoquerai synthétiquement l'ouvrage de P. Bernard DE GERADON, o.s.b., *Le cœur, la langue, les mains. Une vision de l'homme*⁴: dans la Bible, on peut discerner une triade « cœur/langue/mains ». Cette triade désigne l'homme total sous trois angles fondamentaux et inséparables : l'intention profonde (cœur), l'expression parlée (langue) et la réalisation concrète (mains). Unique vitalité de l'homme à trois aspects indissociables. Homme tridimensionnel, pourrait-on dire, contrairement à l'homme unidimensionnel de la « société de consommation » dénoncé par Marcuse⁵.

Dans le langage ordinaire, avons-nous vu, le cœur renvoie plutôt, sans y être réduit, à la vie affective de l'être humain : émotions, sentiments, amour. Dans la Bible, le cœur désigne d'emblée toute la personnalité consciente, intelligente et libre d'un être humain ; il vise l'intériorité de l'homme, son intimité et sa liberté : siège de l'affectivité, mais aussi de l'intelligence, source de la mémoire, centre des projets et de la volonté, de la conscience morale et religieuse. En un mot, le cœur est le vrai *centre* de la personnalité humaine. La Bible n'hésite même pas à parler du « Cœur de Dieu » : il est sans cesse question du Seigneur qui aime et projette le salut de son peuple, et celui de toutes les familles de la terre (« Les projets de son cœur subsistent d'âge en âge⁶ »).

Le cœur biblique a un corrélatif externe : les yeux, qui reflètent la vie intérieure : les intentions profondes du cœur, comme le désir, l'espérance, l'humilité, la pitié, mais aussi la dureté, la convoitise... Paradoxalement, c'est donc tout le domaine du « visible » qui est couvert par le cœur, associé

⁴ Paris, DDB, 1974, 199 p.

⁵ H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Éd. de Minuit, 1968 (éd. originale anglaise, 1964).

⁶ Ps 33,11 (Psautier œcuménique liturgique).

aux yeux (« On ne voit bien qu'avec le cœur », selon Antoine DE SAINT-EXUPÉRY dans *Le Petit Prince*), alors que les domaines de l'« audible » et du « tangible » sont couverts respectivement par la langue, associée aux oreilles, et les mains, associées aux pieds.

Il est très éclairant de relire les Psaumes notamment selon cette triade anthropologique concrète. Il est également possible de faire une lecture renouvelée des Évangiles en étant tout particulièrement attentif au cœur et aux yeux de Jésus. Sans cesse, Jésus lève les yeux, regarde et est touché au cœur : « *Voyant* les foules, il fut *pris de pitié* (ému aux entrailles) pour elles... » (Mt 9,36) Pensons aussi à la profonde émotion de Jésus au tombeau de Lazare (Jn 11,1-45)...

Je retiens de cette évocation de l'anthropologie biblique son caractère à la fois unifié (holistique : c'est l'être humain comme un tout) et pluridimensionnel (c'est l'être humain tout entier tout entier qui est chaque fois considéré sous un aspect particulier ou différent : intentionnalité profonde, expression parlée et réalisation concrète). Une même approche holistique se retrouve aussi dans la tradition *patristique, orientale notamment*, avec sa riche psychologie spirituelle ou pneumatologique du cœur. Je pense qu'il vaut la peine aussi de redécouvrir l'anthropologie sous-jacente à la mystique cistercienne féminine du Moyen Âge, celle de sainte Gertrude, de sainte Mechtilde de Magdebourg... Elle est en effet le lieu natal d'un nouveau mouvement spirituel : la spiritualité *mystique* du Cœur du Christ ou plus exactement de son Côté transpercé (une mystique de l'intériorisation personnelle très différente du courant dévotionnel, extériorisant avec ses exercices de piété, né à Paray-le-Monial). Il y a grand profit à relire critiquement ces traditions chrétiennes qui nous précèdent et nous façonnent.

c) Cette anthropologie judéo-chrétienne holistique (unitaire) me paraît être en phase avec les requêtes de l'*anthropologie contemporaine*, insatisfaite de trop de morcellements et de parcellarisations engendrés par une mentalité techno-scientifique qui, par méthode, doit segmenter et fragmenter le réel pour pouvoir l'étudier de manière précise et approfondie (même la médecine moderne a tendance à fragmenter le malade en organes multiples à soigner au lieu de le traiter dans toutes ses dimensions, ce qui est aujourd'hui redécouvert comme une nécessité pour la santé physique

elle-même de la personne : le malade est un être *psycho*-somatique et pas seulement somatique). Dans cette logique, on aspire à réunifier l'homme concret au-delà de tous les dualismes corps-âme/esprit. On aspire aujourd'hui à l'appréhender dans toutes ses dimensions : sensible, affective, charnelle, intellectuelle et spirituelle.

Dans le cadre de cette nouvelle anthropologie contemporaine qui se cherche, une anthropologie du cœur peut trouver une toute nouvelle pertinence en s'inspirant, entre autres, de la tradition judéo-chrétienne évoquée, mais aussi dans la ligne d'une redécouverte renouvelée du symbole et de la métaphore.

Il faudrait ici notamment faire droit à la démarche novatrice du philosophe français Paul RICOEUR, dans son bel ouvrage *La symbolique du mal*⁷. Celui-ci s'inscrit dans une réflexion philosophique sur la volonté. Le premier volet s'intitule : *Le volontaire et l'involontaire*, le deuxième *Finitude et culpabilité*, comprenant lui-même deux volumes : *L'homme faillible* est le premier, *La symbolique du mal* le second. Dans ce dernier, Ricoeur fait le pari qu'au-delà ou en-deçà d'une pensée pure, logique et métaphysique, une interprétation ou une herméneutique renouvelée des mythes bibliques fondateurs et de leur symbolique « donne à penser », autrement et à partir d'autres bases. Il s'agit de penser « à partir » du symbole, car « le symbole donne généreusement à penser ».

La pensée symbolique a trop longtemps été considérée à tort comme une pensée archaïque que la pensée philosophique devait démythifier et combattre. Au contraire, Ricoeur veut réhabiliter cette pensée et ce langage symboliques ou « figurés » : il y trouve des réserves ou ressources de sens inconnues de la pensée abstraite ou conceptuelle. Certes, il faut d'abord les passer au crible de la critique moderne (des trois maîtres du soupçon : Marx, Nietzsche et Freud), mais c'est pour leur accorder ensuite une écoute de la « seconde naïveté », selon l'expression ricoeurienne, une vraie naïveté, mais seconde, purifiée de certaines illusions par la critique moderne.

Repris selon une seconde naïveté, par-delà le désert de la critique, les symboles peuvent à nouveau émerveiller et interpeller, ils peuvent alors recréer leur langage, manifester et déployer leur potentiel et leur impulsion sémantiques, signifiant plus et plus concrètement, plus charnellement, plus expérimentiellement, plus holistiquement qu'une notion ou un concept

⁷ Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

(abstrait), mobilisant toutes les dimensions du récepteur humain (bien plus que son seul intellect). Ainsi en est-il du symbole du « cœur » par rapport à la notion ou au concept d'« amour ». Le « cœur » dit plus et plus totalement : il sollicite aussi l'affectivité et l'imaginaire. C'est une métaphore (grec : *méta-phérô*) : elle porte le sens au-delà dans l'ordre du spirituel, elle « trans-porte »⁸...

Cela rejoint d'ailleurs les observations de la psychanalyse freudienne : l'amour ne peut être compris d'une manière uniquement abstraite et « immatérielle ». Nous avons perdu une certaine forme de naïveté première : l'amour n'est pas uniquement *agapè*, amour désintéressé, il est aussi et d'abord *érôs*⁹ ; l'amour a un corps et se vit dans la corporéité (l'amour humain est « incarné », pétri de chair et de sang, il est sexué, masculin ou féminin, traversé par le désir et les pulsions). En ce sens, le symbole ou la métaphore du cœur a une épaisseur et des résonances charnelles que n'a pas le mot plus abstrait d'amour.

Dans une ligne plus phénoménologique, du point de vue philosophique, et proprement christologique, du point de vue théologique, c'est une reprise critique analogue du symbole du cœur de Jésus, symbole du Logos incarné, que réalise Marcello NERI dans son ouvrage *Gesù, affetti e corporeità di Dio. Il Cuore e la fede*¹⁰. Je voudrais simplement souligner l'intérêt, à mes yeux, de sa démarche théologique : il s'agit de vérifier la pertinence de ce qu'il appelle « une esthétique [perception] christologique de la foi ». En prenant au sérieux l'*incarnation* du Logos, il cherche à penser la figure du *vécu de Jésus* comme *affectivité et corporéité de Dieu* ainsi que le lien corrélatif entre ce vécu de Jésus, cette *vita Jesu* et la *vita fidei*, le vécu de la foi, des réalités bien négligées, il est vrai, par une théologie intellectualiste. Pour cette prise en compte renouvelée et féconde de la corporéité tant de l'homme que de Dieu (et qui a des incidences évidentes pour une théologie du Cœur du Christ), je vous renvoie aussi aux actes d'un colloque qui s'est tenu à l'Université catholique de Louvain à Louvain-la-Neuve et publiés sous la direction d'A. GESCHÉ et de P. SCOLAS, *Le corps, chemin de Dieu*¹¹,

⁸ Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

⁹ Cf. l'encyclique de BENOÎT XVI, *Deus caritas est*, du 25 décembre 2005.

¹⁰ (Coll. *Studi cristologici*), Ed. Cittadella, 2008.

¹¹ Paris, Éd. du Cerf, 2005.

ambiguïté voulue du titre (chemin [de l'homme pour aller] vers Dieu, mais aussi chemin de Dieu [pour venir] vers l'homme).

Nous sommes passés, comme vous avez pu le remarquer, d'une anthropologie philosophique à une anthropologie théologique. Je voudrais à présent esquisser brièvement un indispensable « recentrage » ou « rééquilibrage » christologique de la théologie et de la spiritualité du Cœur du Christ, d'un point de théologie dogmatique cette fois (plutôt que de théologie fondamentale).

d) Dans cette perspective *christologique*, je ne m'arrêterai pas aux thématiques spirituelles majeures (oblation, immolation ou sacrifice, consolation, satisfaction et réparation) qui gravitent traditionnellement autour de la dévotion au Sacré-Cœur. Elles ont été repensées, et de manière essentielle, dans notre *Règle de Vie* de 1972/1986. Neri leur consacre aussi un chapitre novateur dans son ouvrage.

Je voudrais insister pour ma part sur le nécessaire renouvellement christologique de la spiritualité du Cœur de Jésus en tant que telle. En d'autres termes, il s'agit de réarticuler à nouveaux frais cette dévotion à son origine scripturaire, il s'agit donc de la « ressourcer » ou de retourner aux sources de l'Évangile pour la refonder sur cette base¹².

(1) Un premier aspect de ce nouveau christologique serait de renvoyer en permanence à la *personne de Jésus de Nazareth*. Trop souvent, ai-je déjà signalé, la dévotion au Cœur de Jésus s'est développée de façon autonome, faisant du « Sacré-Cœur » une sorte de nom propre, un substitut du Christ (cf. les litanies, certaines représentations du Sacré-Cœur en soi, coupé de la personne concrète de Jésus-Christ) : on risque un dédoublement insupportable de la personne du Christ ; on risque aussi de verser dans un certain « nominalisme », comme si le simple « nom » de Sacré-Cœur pouvait tenir lieu de « contenu » d'une spiritualité chrétienne. Dans le nom même de cette spiritualité, l'articulation avec la personne de Jésus-Christ doit être strictement signifiée. Aussi le nom courant de notre Congrégation

¹² Cf. Yves LEDURE, *Le Code du Royaume. Léon Dehon et la spiritualité du Cœur de Jésus (Clairefontainer Studien, Bd 4)*, Clairefontaine, Heimat und Mission Verlag, 2001 ; voir mon commentaire critique dans *Inter fratres. Informations EF*, 2003 – Octobre-novembre-décembre, p. 4-11.

« Prêtres du Sacré-Cœur » me paraît-il problématique à la longue ; notre nom officiel l'est moins : « Prêtres du Sacré-Cœur *de Jésus* ». Par sensibilité à la culture contemporaine et pour des raisons théologiques, je préférerais omettre l'adjectif « sacré » et préciser « Jésus-Christ » ou « Christ » seul : « Prêtres du Cœur *de Jésus-Christ* » ou « du Cœur *du Christ* ».

Ceci dit, avant de souligner le titre de Christ, je voudrais dire toute l'importance du nom propre « Jésus » et même « Jésus *de Nazareth* ». Dans ce nom propre « Jésus », je vois l'humanité intégrale et radicale du Logos, du Verbe, du Fils de Dieu fait chair. Il faut reprendre la pleine mesure de la chair et de la corporéité de Jésus de Nazareth, communes aux nôtres, avec leur affectivité, leurs passions, leurs pulsions, avec leur part d'opacité et d'inconscient, hormis le péché. « Le Verbe [Logos] s'est fait chair et il a dressé sa tente [habité] parmi nous » (Jn 1,14). Les conséquences de l'incarnation sont abyssales pour le Fils de Dieu, et le Dieu trinitaire lui-même. Il est capital de toujours référer le Cœur à cette humanité historique de Jésus, le Cœur étant le symbole et la manifestation concrète, sensible, de l'*agapè* insondable qui motive l'incarnation du Fils. Une humanité de Jésus engagée historiquement, et à ses risques et périls, pour la libération totale des autres humains, qu'ils soient aliénés spirituellement (pensons aux possédés, aux démoniaques et aux pécheurs), physiquement (par la maladie, le handicap) ou socialement (exclus de la société, pauvres économiquement...). Sur tous ces plans conjugués, Jésus a annoncé et instauré le Règne de justice de Dieu.

La spiritualité du Cœur de Jésus ne saurait être une spiritualité profondément évangélique, si on la coupe de l'épaisseur historique de l'humanité de Jésus. On ne saurait voir dans le Cœur de Jésus la manifestation d'une *agapè* (abstraite) coupée, d'une part, de l'*érôs* qui marque toute humanité charnelle véritable et, d'autre part, de l'existence historique risquée menée par Jésus pour libérer tout (l') être humain sur le plan individuel et collectif.

S'il faut reprendre la mesure de tout ce qu'implique le nom humain de Jésus, du Jésus pré-pascal, on ne saurait le détacher de son titre et de son être post-pascaux, Jésus-Christ¹³.

¹³ Voir le livre classique de Walter KASPER, *Jesus der Christus*, Mayence, Matthias Grünewald-Verlag, 1974 ; trad. française, Paris, Éd. du Cerf, 1976.

(2) Si la Passion est l'aboutissement de la *pro-Existenz* de Jésus, de sa vie pour les autres (Jean-Baptiste METZ), de son existence risquée et dangereuse, la mort sur la Croix n'en est pas le terme, cette mort ténébreuse et dramatique ouvre, contre toute espérance, sur la Résurrection ou le Relèvement d'entre les morts, sur la Transfiguration de cette vie-donnée-pour les autres et pour la création tout entière. Aussi pouvons-nous confesser avec Paul que Jésus est *Kyrios, Seigneur, Christ*. La spiritualité du Cœur de Jésus ne saurait donc s'arrêter à la Passion de Jésus ou à un de ses moments (Agonie de Jésus au Jardin des oliviers, chemin de la croix), fût-ce le moment crucial ou le climax de celle-ci (la mort de Jésus sur la Croix : « Tout est consommé », et la transfixion de son Côté : « D'un coup de lance, un soldat lui perça le côté »). Une spiritualité du Cœur de Jésus est appelée à relire tout le mystère pascal jusqu'en son aboutissement résurrectionnel pour devenir une authentique spiritualité du Cœur du *Christ*, symbole du Dieu-Amour (*Agapè*) tout entier à l'œuvre dans cette traversée pascalle, symbole de l'auto-donation radicale et féconde de celui qui dit un jour selon l'Évangéliste Jean : « Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul ; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. » (Jn 12,24).

Dans la quadruple direction indiquée (linguistique et culturelle, biblique, anthropologique et christologique), notre Comité théologique de la Congrégation est convaincu que la Spiritualité du Cœur du Christ peut retrouver une pertinence évangélique et culturelle. Une telle réflexion peut en effet permettre de dépasser les dichotomies mortifères qui, plus d'une fois, ont conduit la dévotion au Sacré-Cœur et sa théologie à une impasse : dichotomie entre cœur et personne du Christ Jésus, dichotomie entre dévotion piétiste et praxis de vie, entre dévotion individualiste et transformation collective de la société, articulation insuffisante entre la Passion et la Résurrection avec, pour corollaire, une accentuation sacrificielle et victimale problématique...

Notre Comité est persuadé qu'une théologie ainsi renouvelée du Cœur du Christ pourrait constituer une approche du mystère de l'homme et de Dieu manifestant le caractère intégral de l'anthropologie et de la théologie chrétiennes face à tant de dichotomies modernes. C'est dans cette perspective que nous avons organisé le « séminaire » de cette semaine comme un premier pas pour élaborer les critères d'une *theologia cordis* pertinente aujourd'hui. C'est dans cet esprit également que nous avons invité des

spécialistes de notre Congrégation ou extérieurs à celle-ci à approcher de manière nouvelle une théologie du cœur selon l'angle particulier de leur spécialisation (anthropologie, patristique, exégèse biblique, histoire de la spiritualité, œuvre du P. Dehon, pédagogie, christologie, inculturation d'une théologie du Cœur du Christ).

Que tous les intervenants à ce colloque soient très cordialement remerciés, de même que tous les confrères dehonien, qui marquent leur intérêt pour cette semaine de réflexion et peut-être de refondation, en venant y participer des quatre coins de notre Congrégation.

L'esistenza patica e pratica

*Il cuore tra anima e spirito**

*P. Elmar SALMANN, osb***

Cercherò di riflettere, sul livello *kairologico*, cosa è successo negli ultimi 40 anni, le mito-biografie degli ultimi 40 anni, e quale possa essere il ruolo del cristianesimo riveduto. Seguo tre schemi¹:

- Lo schema dei quattro petali: schema antropologico, mistico e biografico.
- Il secondo schema è dialogico: cosa significa dialogico di incontro, d'in-veramento reciproco? Cosa significa essere un corpo ed un'anima sola?
- Il terzo è teologico-cristologico-simbolico.

* Il presente testo è la trascrizione della conferenza proferita a Lisbona, possibile grazie alla registrazione fatta.

I segretari ringraziano la gentilezza di p. António Teixeira, scj-VEN, per aver reso possibile la trascrizione di questa registrazione. Per la trascrizione, si ha avuto il permesso dell'autore che ha rivisto il testo.

** P. Elmar Salmann è un teologo tedesco, nato a Hagen (Westfalia), nel 1948. Ha fatto il dottorato in Filosofia, Letteratura e Teologia a Paderborn, Viena d'Austria e Münster, rispettivamente. Da prima come prete diocesano, nel 1973 fa il suo ingresso nei Benedettini, presso l'Abbazia di Gerleve. Dal 1981, insegna Filosofia e Teologia, presso la Pontificia Università di Sant'Anselmo e la Pontificia Università Gregoriana a Roma. Nell'Università di Sant'Anselmo, ha fondato la cattedra "Filosofia e Mistica". Si interessa molto al rapporto tra esperienza e simbolismo, tra cultura moderna e cristianesimo, e anche tra filosofia e mistica. Alcuni dei suoi libri pubblicati riflettono questo interesse: *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*; *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*; *Presenza di spirito. Il Cristianesimo come gesto e pensiero*.

¹ Gli schemi si trovano alla fine di questo articolo.

1. Schema antropologico-mistico-biografico

Questo primo schema, tratta di quattro parabole che si incrociano, e che distendono le braccia verso l'infinito. Potremo anche parlare di quattro calici sparsi, di ricettacoli e di vasi, che parlano della in-vasione e della e-vasione dell'uomo.

Se vediamo la prima parabola, a sinistra, potremo dire che chi ha un cuore è legato al ricordo, sa ri-cordare; ha un rapporto positivo con la memoria, sa che il 98% di ciò che è e ha lo ha preso in prestito dalla tradizione: la lingua madre, i riti, l'affettività; sa onorare queste premesse promettenti della sua esistenza; sa confessarsi figlio: figliolanza, figlio dei propri genitori, che non amerà quasi mai, ma forse onorerà, già, per rispetto alla sua propria libertà. Normalmente, non si amano i padri – è troppo – ma onorare sì. Sono in un rapporto fecondo con uno sfondo storico; ricevo la mia libertà e mi rapporto con esso. Più mi so ricevente e più mi conservo una libertà nei confronti di ciò che ho ricevuto. Divento simbolo di un retroterra infinito. Questo patrimonio si fa matrimonio con il passato; cioè, mi so come libertà riconosciuta e verità ricevuta; devo la mia libertà, il poco che sono, al riconoscimento della mia libertà da parte dei genitori, dei formatori, degli insegnanti. La mia libertà è riconosciuta dagli altri, ed io divento riconoscente. Questo è avere un cuore. E so che la mia verità è ricevuta; non l'ho inventata io. Più uno si apre all'indicibile della premessa, la riceve, la fa arrivare nel suo cuore e nella sua coscienza, e più diventa anche adulto. Sa di conquistare la libertà e invero la verità che è.

Siamo adesso nella seconda parabola, aperta all'alto. Più, dunque, uno si alza, è in un'andatura diritta, non si in-albera, non si impettisce, ma riceve la luce, si pone di fronte a, è intelligente, ha una mens, si sa illuminato dall'alto e sa rispondere di se stesso; sa anche che ha un orizzonte vasto e che il cielo è più vasto di tutti i nostri orizzonti. Questo fa parte dell'essere adulto: io mi confesso anche come adulto ispirato, e so riconoscermi riconosciuto. Questo è il passaggio dall'adolescente all'adulto. Qui, c'è anche una zona della solitudine irrorata, feconda. Oggi, secondo me, parliamo troppo, nella vita religiosa, dell'aspetto comunitario. La religione è, "in primis", una cosa individuale. Ognuno è *hapax legomenon*, parola che Dio gli ha rivolto. O, in un'altra immagine, ognuno è la posta in bottiglia, che egli riceve sulla spiaggia della sua vita; e nella vita non facciamo altro che

sturare questa bottiglia e decifrare il messaggio. Siamo solitari, gioielli; e il gioielliere, Dio, ci pulisce, ci incastona e ci fa risplendere. Questa è la nostra realtà. Nemmeno nel matrimonio ci comprendiamo del tutto bene. Non c'è una radiografia che possa renderci del tutto trasparenti. La tortura vuole questo, ma non la realtà, poiché siamo mistero perfino per noi stessi; siamo parabola di un indicibile. Nella cultura post-conciliare, questo è del tutto rimasto sotterraneo. Più uno è radicato e aperto verso la luce, e più sarà anche agente; il che non significa solo essere attivi, ma poter iniziarsi all'iniziare. E questo è libertà: iniziare qualcosa con sé stessi, con l'altro e con il mondo: *etwas mit sich und der Welt anfangen können*.

Siamo arrivati così alla terza parabola, che si apre a un futuro. Si tratta di strapparci dalla noia, dalla pigrizia, dalla *pesanteur*; e questo è la volontà di aspirare, di desiderare, di accordarsi all'altro e di poter promettere vita. In questa Parabola, dalla figliolanza all'essere riscontro del Verbo, rieccheggiando il Verbo, passiamo alla paternità e maternità della vita, diventiamo padri, testimoniamo l'amabilità e la vivibilità dell'esistenza; in tedesco, *zeugen und bezeugen*: generare e testimoniare; al meno, secondo l'assonanza musicale, hanno una vicinanza. Si tratta di generare vita e testimoniare l'amabilità della vita; potendo rispondere alla sfida dell'altro, diventiamo promessa e ci si apre un ad-venire.

Ma, ovviamente c'è anche la parabola in basso, quella della *connaissance* del preconcio abissale, della pulsionalità libidinosa, della passionalità. Già S. Tomaso dedica 26 questioni nella *Prima Secundae* alle passioni, in tono del tutto positivo: è un rin-cuorarsi, un considerare le stelle dal basso e anche radicarsi nello sfondo siderale, nella comunanza a priori. Non c'è comunità, non c'è matrimonio, non c'è comprensione, senza un inveroamento di ciò ch'io chiamo qui "comunanza a priori", "l'humus" comune. Per questo, è possibile comprendersi e co-nascere; perfino qui, dove un Benedettino tedesco, che vive in Roma, parla ai Dehoniani. C'è la possibilità di *connaissance* fra la vostra e la mia libertà e sapienza.

Il cristianesimo non è soltanto il luogo della morte, ma il cuore e soprattutto il luogo del compiacersi nella libertà e verità altrui, nella *connaissance* fra me e me, fra me e l'altro. Più queste parabole, queste braccia della croce – potremmo anche dire, perché qui c'è anche una cristologia: un Cristo tutto radicato nel passato, verso l'alto (Io sono ed Io sono che riceve l'Io sono), che promette la vita e che si radica nella sfera

pneumatica della profondità carnale, e per questo sa guarire, sa lasciarsi toccare dai malati. È una cristologia anonima, che si potrebbe anche sviluppare lungamente...

Da questo insieme di quattro parabole, l'uomo sa di essere parabola della vita promessa, similitudine. Per questo, Gesù racconta parabole; trasforma la chiusura dell'uomo in un'apertura, come qui i petali si aprono ad un fiore: è lo spandersi dell'uomo. Attorno a questo, si vede che, più queste quattro parabole si dipanano, si spandono, si realizzano, e più sappiamo l'aura dell'uomo, il suo essere spirito. Ognuno di noi ha, ed è, un campo di irradiazione pneumatica, di attrazione simpatica e, ovviamente, anche di repulsione, perché ci sono sfere personali che non sono fatte l'una per l'altra; con un alta percentuale di confratelli non si entra mai in contatto, perché siamo incompatibili, anche senza odio; scivoliamo l'uno accanto all'altro. Più collaborano, più emergono e più si intrecciano; ed il luogo dell'intreccio delle quattro parabole io lo chiamo cuore e coscienza; la coscienza nel senso di *bewusstsein und gewissen*; dunque, la coscienza morale, ma anche di essere consapevoli delle dimensioni. È il lato intellettuale; il cuore è il lato affettivo incarnato dell'incrocio fra passato e avvenire, fra altezza e profondità abissale. Il cuore sa e realizza, capisce e consente alle quattro dimensioni, a questo albero della sapienza; sa intonarsi alle melodie della vita. Dunque, la coscienza è la parte intellettuale, anche un pò morale; è il cuore più apatico, affettivo pratico, dove c'è l'alchimia fra *pathos* (patisco, ricevo) e prassi (agire, essere liberi). Il cuore media fra la verità ricevuta e la libertà attuata, fra passione ed azione; e il midollo di tutto questo è riconoscersi riconosciuti e riconoscenti. Il cuore maturo si riconosce riconosciuto dagli altri, mentre gli immaturi si sentono sempre malintesi e fraintesi; sono sempre scontenti, mentre un cuore maturo si sa riconosciuto nella misura dell'essere limitato, come parabola, come simbolo, non come piena realtà; e sa, per essere questo, essere riconoscente – l'Eucaristia come midollo del cuore, l'Eucaristia come "eucharistein", "eulogia", "benedicere", parlare bene della vita limitata, benedirli, sapendosi benedetti e saper benedire. Per questo, "l'eulogia" è il centro della religione cristiana; è il gesto primordiale del cuore; è il luogo della *connaissance*. Un uomo che vive tutte queste dimensioni è un uomo che ha un'anima; è animato e rin-cuorato.

Tutto questo è il senso di questo primo schema. Possiamo seguire ancora la mito-biografia, che va dal mondo dell'infante, passando per l'adulto, fino alla sapienza della vecchiaia; che sa abbandonarsi in avanti e al basso. Possiamo seguire questo sotto la traccia di libertà e verità. Libertà riconosciuta e ricevuta, questo è il mondo dell'infante; libertà conquistata e inverata dell'adolescente; verità attestata e arrischiata, nel mondo dell'adulto, che si espone ed è testimonia; libertà inverata e verità incarnata e liberamente corrisposta è il gesto dell'uomo sapiente.

2. Schema Dialogico

Passiamo adesso al secondo schema, quello dialogico: essere un'anima e un cuore solo. Normalmente, uso questo schema per sviluppare la filosofia di Habermas del comprendersi ed intendersi a vicenda e del processo di inveroamento, di verità messianica, di Rosenszweig.

Cosa succede, quando due persone si comprendono, si intendono, trovano una sfera di colloquialità e di amicizia? Più ci avviciniamo all'altro, più troviamo una sintonia con l'altro, e più cresce anche la consapevolezza della diversità, dell'alterità incommensurabile dell'altro. Per questo, in un matrimonio, non c'è mai unità definitiva, perché più mi avvicino all'altro, e più mi accorgo della sua alterità, ma anche del carattere alterante e altercante tra di noi; perché mi accorgo che l'altro ha un rapporto con sé stesso. Per questo, io sono un io che si sa tu e l'altro riflette su di me e su di sé, ciò che Kierkegaard ha chiamato auto-rapporto, che si rapporta con sé stesso. Più la cosa diventa *naïveté*; più, è anche complessa. Per questa situazione ci vuole il tatto squisito, la delicatezza vulnerabile e forte.

Essere amici o vicini non significa essere un tutt'uno, un'uniformità, oppure un stare insieme carino, ma significa il ritmo tra distacco e coinvolgimento. È un ritmo musicale. Più si avvicina l'unione osmotica, per esempio nella sessualità, e più anche la violentazione, l'abuso, sta dietro l'angolo, più mi accorgo che l'altro segue altri ritmi. Dunque, il tatto squisito si lascia arricchire e anche ferire dalla vicinanza altrui; e troviamo un ritmo comune che rispetta la libertà dell'altro e gode della nostra comprensione. Questa è la struttura del tatto squisito di essere un'anima ed un cuore solo, che ovviamente ha tante conseguenze nel condividere la vita,

nella vicinanza sofferta. Oggi parliamo soltanto di vicinanza, anche di Dio, ma ovviamente non sappiamo in che cosa ci coinvolgiamo, come se non costasse nulla. Forse non sappiamo più cosa un Dio è. Non dimentichiamo che anche il Cuore di Gesù è stato trafitto anche da una vicinanza troppo grande di Dio. Questa anima e cuore solo funziona soltanto se non si chiude in sé, se noi ci apriamo al terzo, al bambino, al mondo. Altrimenti, si crea una confusione delle sfere, che poi porta alla delusione.

Quando ci amiamo troppo, una delusione troppo grande sta dietro l'angolo. Dopo la falsa confusione avviene la falsa separazione. Per questo, ci vuole l'attenzione verso il terzo: avere un cuore per il terzo incluso; e ci vuole la sapienza di sapere che non esauriamo mai né me né te né la nostra comunanza. Per questo, nel secondo schema le parabole si aprono di nuovo verso l'*eschaton*. Senza queste parabole, la vita si fa campo di concentrazione. E, soprattutto, c'è qui un ritmo che fa parte del cuore comune. Se sappiamo che l'amore è un comandamento – non una legge, ma un comandamento – e una grazia, possiamo fare tanto per l'amore comune. Se è imposto: “tu puoi amare te stesso, l'altro e il mondo”, e questo è un comandamento; in tedesco, un *Gebot*, che, tradotto, sarebbe offerta e comandamento. Ciò che c'è stato dato e offerto, è anche il comandamento della nostra libertà, non è una legge estrinseca, ma un comandamento insito nel cuore. Dunque, il cuore sa di poter e dover amare, e che gli è concesso di fare così. Quando potere, dovere e concessione (grazia) convergono, si ri-crea e si rin-cuora il cuore: *können, dürfen müssen*. Lì, abbiamo un'unità fra predestinazione e libertà. E questo è il cuore: unità fra predestinazione, vocazione destinazione; il cuore maturo, ovviamente; non quello sentimentale. È qui la vicinanza alla mistica della grazia, ma anche alla missione di una vita.

3. Schema teologico-cristologico-simbolico

Cominciamo adesso il terzo schema, che io definisco cristologico-simbolico e sacramentale. Dunque, un terzo approccio alla realtà indicibile del cuore. La Trinità, il circolo in alto, ha ed è un cuore solo; è *circumcessio*, dinamicità dell'abbracciarsi e del lasciarsi liberi; sono mica innamorati l'uno dell'altro; l'altro lascia che l'altro sia altro; non distanza fredda, ma generosità ed emergere dall'altro. Questo è il girotondo della musica

intradivina. Questo Dio si abbandona nella figura umana, si abbandona nella verità e libertà, che si fanno carne.

Verità è la forza, è la potenza di poter rispondere di se stessi e all'emergenza dell'altro. Libertà è potere iniziare qualcosa; anzi, iniziare se stessi al poter iniziare qualcosa con il mondo, con me stesso e con l'altro. Questa libertà non esiste mai, ma va sempre conquistata; come la verità non è mai constatabile, ma va recuperata, conquistata sempre di nuovo. Verità e libertà vogliono farsi carne, incarnarsi in un volto, in un gesto, in un racconto, in una nascita e in una gestione di vita. Più verità e libertà si fanno carne, e più s'inverano e si svincolano: *entbinden sich*, che significa svincolarsi e partorire. Dunque, le bende si sciolgono: è la metafora dal Vangelo di Lazzaro – bellissimo gesto di Gesù: “toglietegli le bende”; fatelo uscire dalla caverna, dalla tomba. E più la carne è carne – non soltanto corpo –, e più parla di libertà e verità il nostro volto, il nostro sguardo, il timbro della nostra voce, la gestualità della mano, perfino il modo di mangiare, e tante altre cose, per le quali non abbiamo una cultura nei nostri conventi.

Verità e libertà si simboleggiano nella carne. La carne diventa simbolo e metafora aperta per verità e libertà. Questo è il processo vitale della vita. Ma, per fare questo, la carne deve trasfigurarsi, deve aprirsi a una mistica; e verità e libertà devono realizzarsi ed incarnarsi; e quanto queste cose vengono insieme, ci sono attimi di spessore, quando la carne densa diventa metafora e verità e libertà s'incarnano.

Questo avviene nella mistica, il momento intimo del tocco; quando nella mia intimità, nel pozzo inscandagliabile della mia autopresenza, che io non abbraccio mai, vengo scalfito, toccato da un passaggio divino; dove, per un attimo, verità e carne, parola e realtà coincidono. Questo è il momento della mistica.

Lo stesso avviene nel rito del sacramento: parola e carne, verità e libertà ed espressività ed efficacia, per un attimo, coincidono. Il rito è il sacramento esteriore della coincidenza, e la mistica il polo interiore. Rito senza mistica diventa ritualismo, devozionalismo; mistica senza rito, misticismo ed esoterismo. Nella storia del Sacro Cuore, abbiamo il peccato in ambedue le parti. Affinché questo avvenga, ci vuole una biografia, che ho messo nel centro; la biografia di Gesù che si fa *exousia* e *semeion*; dove dal suo Cuore, trovando la parola giusta e guarendo, le parabole di Gesù

vogliono toccare il cuore, affinché il cuore degli uomini si trasformi da cuore di pietra in cuore di carne e di spirito: una promessa del regno, dell'esistenza sciolta e colta ed aperta.

Tutto questo si condensa nell'ultima cena, dove Gesù riassume tutta la sua vita: il suo gestire, il suo agire, il suo patire, le sue parabole. Si dà! Dà il suo Cuore nel gesto eucaristico, e anticipa così e dà un significato alla Croce, alla morte crudele. È una transustanziazione, una transfinalizzazione e una transignificazione della morte crudele, che appare alla luce dell'ultima cena come gesto di libertà e di abbandono e di un sacrificio volontario, se pure imposto. Mi pare che il Cuore è il versante affettivo personale di Gesù, nel suo raccontare parabole, nel suo sanare, dove *exousia* e *semeion* coincidono e si configurano nel gesto dell'ultima cena. Capiamo che abbiamo bisogno di un rito e di una mistica di questo Cuore, per viverlo e rappresentarlo.

Nell'ultimo punto, vorrei parlare sui simboli che accerchiano la mistica del Sacro Cuore, nel prefazio del 1925 di Pio XI: acqua, fuoco e quiete; dunque, ciò che si esclude normalmente, come acqua e fuoco, convergono nella fiamma, ma anche nel gesto generoso, irrorante. Ho parlato di libertà irrorata del Sacro Cuore, che non diventa però un'agitazione, ma è, allo stesso momento, quiete, *sacrarium divinae largitatis*. Co-aperto. Vi ho mostrato tre forme del Cuore aperto, donato, ricevuto e ridonato; tre dinamiche che oscillano tra realizzazione carnale e simbolismo teologico; dunque, tre loci teologici ed antropologici, per parlare in modo sensato del Sacro Cuore. Dopo il Vaticano II, tutto si è un po' liquidato, e abbiamo soltanto il simbolo dell'acqua e della fonte. Il Vaticano II ama la metaforologia della fonte; bella, ma un po' ormai sbiadita e in abuso.

Ora vi darò quattro definizioni di ciò che sono coscienza, anima, spirito e cuore. Sono parole chiavi, quattro dimensioni del medesimo; ciò anche per alleggerire un po' il carattere pesante e sentimentale del Cuore. Perché non si può parlare sempre di Cuore.

Coscienza è la dimensione con-sapevole e co-responsoriale del cuore. È dove l'uomo si riflette; si trova interpellato, provocato e trova la sua collocazione. Lì, deve e può rispondere di sé stesso ad un'istanza maggiore. È una dimensione, di cui non si parla molto.

La dimensione dello spirito si riferisce alla realtà trans-personale, dinamica, ventosa, avventurata, di comunione che ci attraversa. È la realtà divina ed umana che attraversa il cuore, che dà forza e forma al cuore.

Nello spirito, abbiamo il coraggio di incarnarci, ma anche di lasciarci ed abbandonarci, di benedire i propri limiti. Questo è il ritmo dello spirito. Lo spirito è forza di interiorizzazione, di solitudine, e anche di comunione; forza di ordine e dello straordinario del carisma. Così lo spirito è elementare e sublime; è l'energia che ci attraversa, trascina e, allo stesso tempo, ci dà fermezza. Da lì, i diversi simboli personali, elementari-naturali, giuridici e fisici dello Spirito: Avvocato, dono, "paracletos", acqua, fuoco, nube, vento, respiro, sigillo, crisma, dito di Dio ed anche piccione. Lo Spirito rende il cuore dinamico, comunicativo, esposto e solitario.

Anima. L'anima è forse il concetto più enigmatico ed inafferrabile. Significa tante cose: la vitalità, la distanza, co-involgimento; ma – vorrei dirlo, sulla scia di maestro Eckhart – anche come il *quo*, l'ablativo assoluto della nostra identità, che non si esaurisce in nessun *quod*, in nessuna identità circoscritta. Per questo, potremo anche parlare di un vuoto ricettivo e fecondo. Per questo, è il nostro vivere senza perché, la generosità del senza perché, del *quo* e del vuoto ricettivo e relazionale; e, forse per questo, è la dinamica, soprattutto, della preghiera, dell'apertura; realizza le quattro parabole, nel gesto dell'abbandono e del riceversi, nel confronto dell'assoluto. Io amo anche parlare di un foro, la piattaforma di questo *quo*, ma anche di questa apertura, come nel Pantheon di Roma, dove tutto si chiude, ma c'è l'apertura, che trasforma il tempio in un gesto di apertura vulnerabile.

Cuore. Il cuore sarebbe il centro affettivo, pratico, patto, vissuto e, allo stesso tempo, di spessore simbolico; dove anima, spirito e coscienza trovano un riscontro carnale, una realizzazione subita, sofferta e grandiosa nella carne. Il cuore è palpito e ritmo del flusso della vita; è animato dall'anima, interpellato ed incoraggiato dalla coscienza; respira nello spirito, ma è, allo stesso tempo, la realtà umana di queste tre dimensioni antropologiche e, per questo, è il centro della vita umana e un simbolo linguistico, antropologico e teologico inesauribile.

Per ultimo, segnalo tre Gesuiti di tre diverse generazioni, che hanno avuto devozione al Cuore di Gesù:

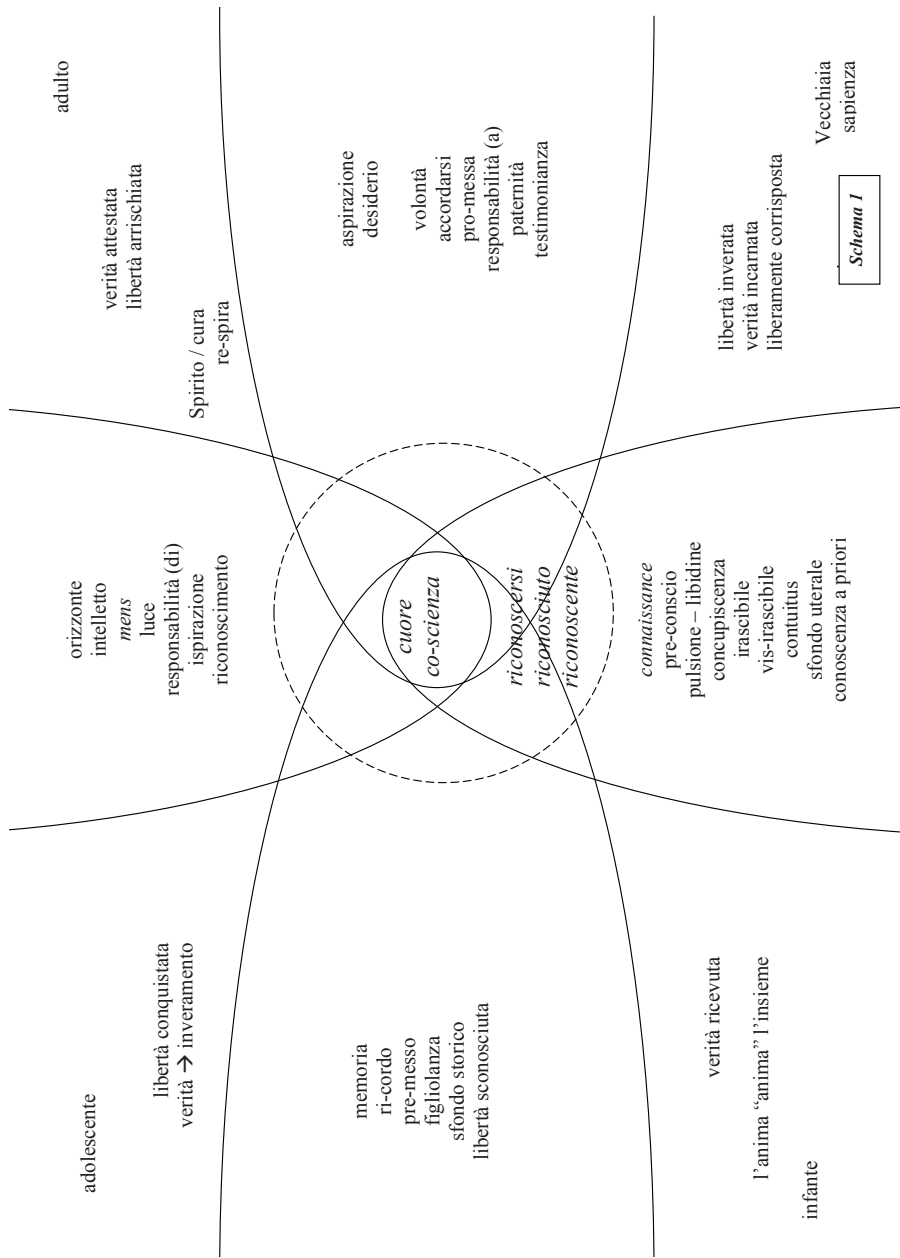
a) Karl Rahner ha sviluppato la sua teologia del Cuore di Gesù in due direzioni: una è quella che fa del Cuore il simbolo condensato di tutte le aspirazioni umane; l'altra è più arcaica e più moderna, che rispolvera la vecchia devozione della condivisione della solitudine di Gesù nel giardino

dell'Uliveto, trasponendolo nel deserto agnostico del nostro tempo: prestare comunione al Dio isolato e solitario, perché Dio è solitario nel nostro mondo, cerca qualcuno che Gli faccia compagnia. Questo è la condivisione della solitudine di Gesù nel postmoderno.

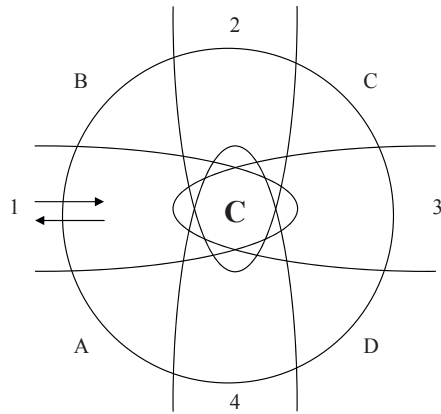
b) Il secondo è Teilhard de Chardin, che ha un passaggio straordinario sulla mistica del Cuore di Gesù in un testo del 1917, sotto il titolo *L'immagine*, e dove ha una visione del Cuore di Gesù come centro delle vibrazioni dell'universo.

c) L'ultimo è Gerald Hopkins, grande poeta, che, in occasione di una predica della festa del Cuore di Gesù, nel luglio del 1981, parla della quiete di questo Cuore in mezzo al brusio del mondo accelerato.

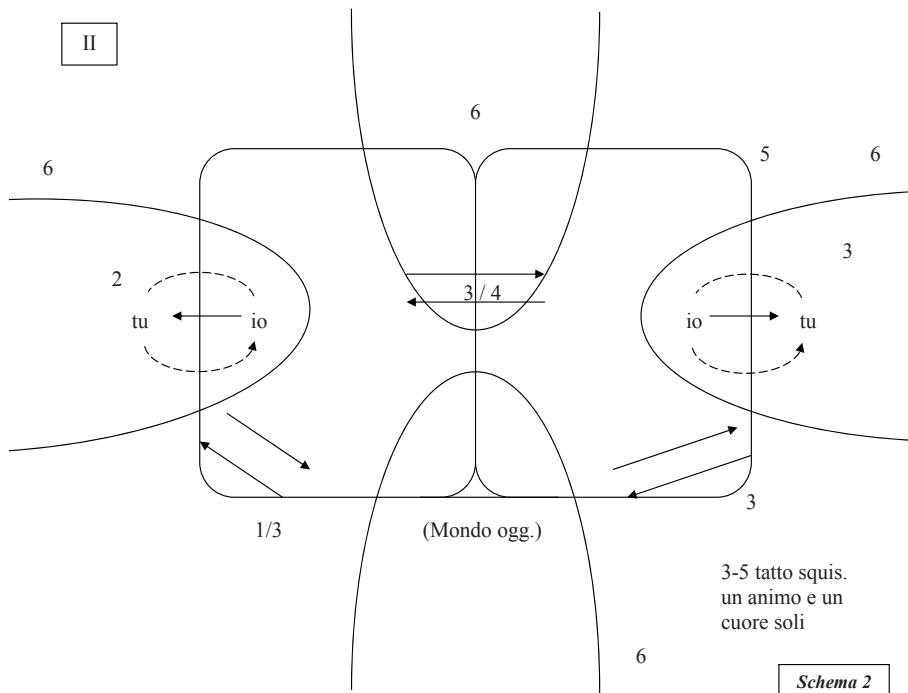
A partire da questi luoghi teologici, potremo fare un bel viaggio nei nostri giorni di Convegno.

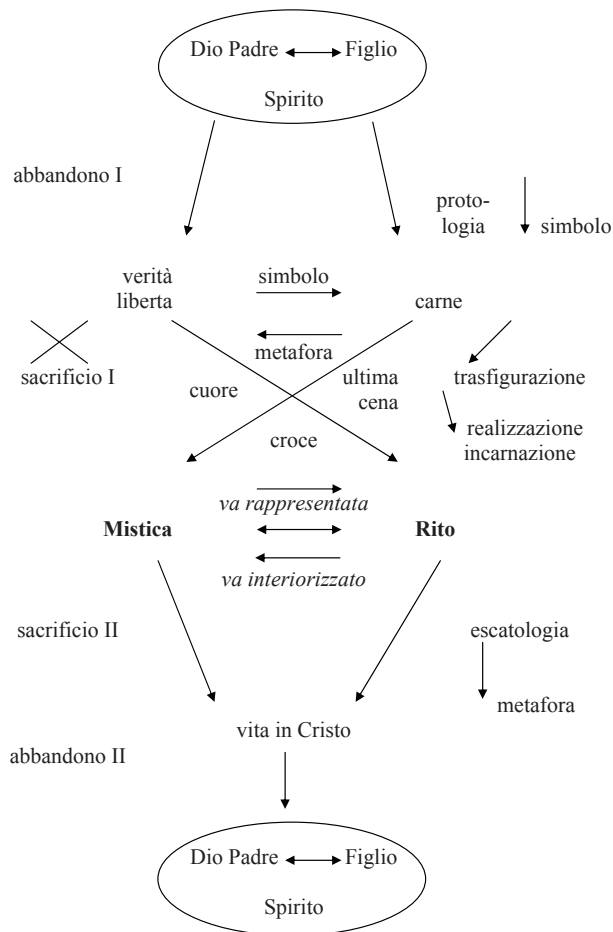


I



II





- Simboli (1925):** acqua – fuoco – quiete
sacrarium divinae largitatis – cor apertum – transfixum
- Vaticano II:** sangue – acqua – sacramenti – fonte – apertura < cuore
- Cuore:** vaso – centro – ritmo di abbandono
 M. BLONDEL, *L'azione*, 477 (374)
 M. ZAMBRANO, *Chiavi del bosco*, 67-83.
 ---, *La confessione come genere letterario*, 58 ss.; 80-6.
- K. Rahner:** simbolo archetipo e kaiologico l'abbandono – oblazione
- Teilhard:** fiamma di trasfigurazione
- Hopkins:** quiete nel turbine del mondo

Schema 3

“Se hai un cuore, allora puoi essere salvato”
(Abba Pambo, IV-V sec.)

La nascosta bellezza del cuore Dalla Philokalia al pensiero russo

*Natalino VALENTINI**

Premesse

La perdita di una precisa nozione di cuore nella nostra cultura contemporanea, così detta “post-moderna”, è certamente uno dei suoi tratti più inquietanti. Mai come nell’ultimo secolo, infatti, in una corsa progressivamente folle, l’uomo ha scisso l’intelligenza dall’amore, la ragione dalla passione, la mente dal cuore. Con l’orgoglio del suo sapere, egli ha creduto di poter essere l’unico artefice del proprio destino (*homo faber*), matrice unica di significato.

Il pensiero filosofico (e in gran parte anche quello teologico) si è da tempo separato dalla sua fonte viva, inaridendosi, ha progressivamente

* Natalino Valentini ha conseguito il Dottorato di ricerca in etica e antropologia filosofica orientale presso l’Università di Lecce, è studioso del pensiero filosofico russo e di teologia ortodossa. Attualmente è direttore dell’Istituto Superiore di Scienze Religiose “Alberto Marvelli” di Rimini, ove è anche docente di Ecumenismo e responsabile dell’Annale “Parola e Tempo”. È inoltre docente incaricato di Storia del pensiero ortodosso presso il corso di laurea specialistica in Antropologia ed epistemologia delle religioni della Facoltà di sociologia dell’Università agli Studi di Urbino. Oltre a numerosi saggi scientifici ha curato e introdotto diversi volumi. Tra le sue pubblicazioni più recenti segnaliamo: Memoria e Risurrezione in Florenskij e Bulgakov, Ed. Pazzini, Verucchio (Rn), 1997; Pavel A. Florenskij: la sapienza dell’amore. Teologia della bellezza e linguaggio della Verità, EDB, Bologna 1997; Pavel A. Florenskij (Ragione e dialettica). Introduzione al pensiero filosofico-teologico, Morcelliana, Brescia 2004. Del pensatore Pavel A. Florenskij ha inoltre curato e introdotto diverse opere inedite apparse presso le edizioni: Piemme, Rusconi, A. Mondadori, San Paolo, Morcelliana, Bollati-Boringhieri, ecc.

innalzato barriere che hanno reso sempre più difficile il rapporto con la radice vivente e vissuta della conoscenza, le barriere del naturalismo e dello storicismo, dell'empirismo e del pragmatismo, dello scientismo e del nichilismo (Cfr. *Fides et Ratio*). Il pluriforme dispiegarsi delle tante correnti della filosofia analitica e delle varie tecniche ermeneutiche, alla ricerca di uno specialismo sempre più esasperato, ha fatto smarrire *l'idea dell'insieme* e dell'*unità integrale* della conoscenza e della persona.

Alla perdita progressiva di una visione d'insieme del senso, di una conoscenza sapienziale e relazionale, è corrisposta una naturale "perdita del centro", una vertiginosa caduta del significato dell'interiorità, dell'*intelligenza del cuore*, e più generalmente dell'*intelligenza spirituale del sentimento*. Di qui un uomo sempre più povero e profondamente smarrito, nonostante l'insistente esibizione della sua *hybris*, della sua presunzione egocentrica, di dominio tecnologico. Un uomo sempre più fragile, che vive sospeso tra l'incapacità di affrontare il presente e l'ansia del futuro. Tra le esperienze più significative di "resistenza" a tale processo, risalta soprattutto il pensiero slavofilo e il pensiero religioso russo, che attingono la loro linfa dalle radici della grande tradizione filocalica.

Con questo mio umile contributo, vorrei proporre quindi all'attenzione di questo prestigioso Convegno internazionale, due passaggi fondamentali del pensiero cristiano sulla *Theologia cordis*:

1. La nozione di cuore presente in alcuni autori della grande *Philokalia*.
2. L'influsso di questa tradizione spirituale e ascetica sullo slavofilismo e il pensiero religioso russo (tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo).

1. Il cuore nella Tradizione patristica filocalica (antropologia e mistica)

Sullo sfondo della *Theologia cordis* elaborata da questa prospettiva di pensiero emerge anzitutto la ricerca di una rinnovata istanza antropologica che avverte l'urgenza ineludibile di riaffermare il primato della *persona* su ogni forma di astrazione concettuale e di cieca reificazione degli enti. L'antropologia cristiana orientale è costante invito a ripensare l'unità di fondo della natura umana, la relazione sostanziale tra corpo, anima e spirito. Un'antropologia pratica frutto di un'esperienza ascetica, tesa alla piena realizzazione della persona, della sua umanità, fino a scorgere la sua

partecipazione alla natura divina (2 Pt 1,4), fino alla “divinizzazione”, alla trasfigurazione di questa umanità in tempio di gloria¹.

La metafora, anzi il simbolo vivo, che meglio rende la portata di questa sfida del pensiero verso una ricerca di unità è sicuramente quella del “cuore”, nonostante l’invasiva presenza di una sbiadita letteratura sentimentalistica abbia ridotto l’esperienza gnoseologica del cuore a stato psicologico. Simbolo vivo e reale, corporeità vivente, identità pulsante, il cuore è per l’intera tradizione filocalica la voce silenziosa, il centro misterioso della persona, il suono e il ritmo che raggiungono l’anima. Per riprendere una felice espressione della pensatrice spagnola Maria Zambrano, il cuore è il luogo di un “appello amoroso”²; la sua profondità cela e insieme disvela l’enigma e la bellezza insondabile dell’animo umano.

Il forte richiamo alla categoria del cuore, e conseguentemente ad una *Theologia e Philosophia cordis*, non è certo invenzione della filocalia e della “Slavia ortodossa”, essa ha le sue radici nella ricca tradizione biblica³, patristica⁴ e in modo speciale in quella rigogliosa tradizione

¹ Per un confronto compiuto e argomentato con queste prospettive dell’antropologia cristiana orientale, a partire dai suoi fondamenti patristici, rimandiamo in particolare a P. NELLAS, *Voi siete dèi. Antropologia dei padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993; M. LOT-BORODINE, *Perché l’uomo diventi Dio*, Qiqajon, Magnano (BI) 1999; M. TENACE, *L’antropologia tra la filosofia e la teologia*, in T. ŠPIDLIK (e altri), *Lezioni sulla Divinumanità*, Lipa, Roma 1995, pp. 367-395.

² Queste diverse varianti della metafora del cuore sono state acutamente indagate, con una sensibilità filosofica molto vicina a quella russa, dalla grande pensatrice spagnola del ‘900, Maria Zambrano, in diverse parti delle sue opere. Si veda in particolare M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell’anima*, Cortina, Milano 1996. Per uno sguardo più ampio sul pensiero filosofico contemporaneo, a partire da un radicale ripensamento del rapporto cuore e ragione, si veda L. BOELLA, *Cuori pensanti (H. Arendt, S. Weil, E. Stein, M. Zambrano)*, Ed. Tre Lune, Mantova 1998.

³ Per un confronto sulla rilevanza biblica del cuore si veda C. GHIDELLI, *Cuore a cuore. Riflessioni bibliche*, Vita e Pensiero, Milano 2000, con una bibliografia dei testi più significativi di carattere biblico sul cuore e sulla teologia spirituale inerente la devozione cattolica al Sacro Cuore di Gesù.

⁴ Un’ottima sintesi su questa estesa rilevanza del cuore nei Padri è stata offerta da T. ŠPIDLIK, *La Theologia cordis nella tradizione patristica*, in AA. VV., *Antonio Rosmini, filosofo del cuore?* (a cura di G. Beschin) Morcelliana, Brescia 1995, pp.77-92. Per una meditazione biblico-patristica si veda M. P. GIUDICI, *Ritornare al cuore*, Ed. Appunti di viaggio, Roma 1999.

ascetica e spirituale che ha saputo coniugare esemplarmente il valore dell'*interiorità* a quello della *libertà* e della *persona* e che a partire da san Paolo⁵ si sviluppa non soltanto lungo il versante della patristica orientale e bizantina, ma anche lungo quello della cultura latina, da sant'Agostino all'intera tradizione cristiana medievale⁶, da Blaise Pascal, che ne recupera tutto il suo portento ontologico e gnoseologico, fino a Schelling e ad alcuni pensatori e pensatrici contemporanei (Rosmini, Guardini, S. Weil, E. Stein, C. Campo, ...), che hanno ricollocato al centro della loro meditazione il nesso interiorità-persona. Tuttavia la "filosofia del cuore" che si è sviluppata negli ultimi due secoli in ambito slavo, e russo in particolare, è il frutto della sedimentazione di quel pensiero che ha nella *Philokalia* la sua fonte generatrice.

Per i Padri filocalici ed esicasti va compiuta anzitutto un'attenta rilettura della sacra Scrittura *sub specie cordis*, essa infatti "insegna che il cuore è l'organo principale della vita psichica e spirituale, e quindi la parte dell'uomo in cui Dio si manifesta"⁷. Anche per questo il "cuore" diviene una delle nozioni più frequenti nella letteratura patristica orientale. Nella *Philokalia*, mirabile sintesi della civiltà cristiana bizantina che riunisce estratti e opere di 36 autori (dal IV al XV secolo) dedicati prevalentemente al tema della preghiera del cuore e della battaglia spirituale, nel solco della tradizione esicasta, il cuore assume una sua decisività.

⁵ Sulla centralità del cuore nella riflessione teologica di Paolo, quale luogo nel quale trova inizio ogni atto e organo del farsi incontro di Cristo e dell'accoglienza dei suoi doni, si veda E. BISER, *Credere con il cuore. Paolo creator e di una Theologia cordis*, in AA. VV., *Antonio Rosmini, filosofo del cuore*, op. cit., pp. 59-75.

⁶ Tra le raccolte più sistematiche intorno alla nozione di cuore nella cultura medievale e rinascimentale si veda in particolare il volume monografico di AA. VV., *Il cuore*, "Micrologus", XI (2003) – *Natura scienza e società medievali*, Ed. del Galluzzo (Fi).

⁷ J. B. DUNLOP, *Amyrosij di Optina*, Qiqajon, Magnano (BI) 2002, p. 17. Sulla "nozione biblica del cuore" in prospettiva ortodossa rimandiamo alle intense pagine di Pavel Evdokimov nelle quali il teologo russo tra l'altro precisa: "Questo termine non coincide assolutamente con il centro emozionale di cui parlano i manuali di psicologia; per gli Ebrei si pensa con il cuore perché esso integra tutte le facoltà dello spirito umano... L'uomo è un essere visitato: lo Spirito lo abita e lo ispira dal di dentro, alla sorgente stessa del suo essere. La sua relazione con il contenuto del cuore, luogo dell'abitazione divina, costituisce la sua coscienza nella quale parla la verità", P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, EDB, Bologna 1981, pp. 91-93. Cfr. anche V. LOSSKU, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 1985, pp. 193-195.

Come sappiamo, l'intenzione principale della *Filocalia*, di questa straordinaria "Encyclopédie dell'adorazione luminosa"⁸ non è certamente di carattere precettistica morale, bensì essenzialmente ascetica, centrata sulla perfezione interiore. Nicodemo Aghiorita nella sua prefazione all'opera "deplora il modo in cui la maggior parte dei cristiani dedica tutte le proprie energie agli sforzi morali esteriori, trascurando "l'unica cosa necessaria", la vigilanza interiore". Importante per lui è la ricerca della *nepsis*, (termine che indica la sobrietà, la temperanza, la lucidità e soprattutto l'attenzione e la vigilanza), e l'*hesychia*, ossia la quiete interiore del cuore, il raccoglimento interiore. Questo il motivo per cui nella *Filocalia* ricorrono con abbondanza espressioni quali: "cura del cuore", "attenzione al cuore", "purezza del cuore", come pure: i "pensieri del cuore", i "desideri del cuore", le "risoluzioni del cuore", rimarcando la "presenza divina nel cuore".

La forma più emblematica di questo esercizio ascetico contemplativo e orante è la celebre "preghiera del Nome di Gesù", denominata anche "preghiera del cuore", una preghiera mistica di derivazione monastica che raggiunge il suo compimento spirituale soprattutto nel medioevo bizantino, attraverso la figura di san Gregorio Palamas. Nella sua estrema

⁸ Un ampio repertorio dei testi più prestigiosi della letteratura e spiritualità patristica del mondo greco orientale e slavo ortodosso sulla bellezza si ritrova nella fondamentale raccolta: *La filocalia* (tr. it. a cura di M.B. Artioli e M.F. Lovato) Torino 1982-87, 4 Vol. L'opera fu pubblicata a Venezia nel 1782 con il titolo "*Filocalia dei Santi temperati raccolti secondo i nostri Santi e teofori Padri, nella quale lo spirito è purificato, illuminato e condotto alla perfezione per mezzo della filosofia morale dell'azione e della contemplazione*". Nell'epoca in cui l'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, cioè il "dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri", tende a dimostrare come l'uomo può impossessarsi dell'universo attraverso il pensiero razionale, artefice di tecnica scientifica, Macario di Corinto e Nicodemo l'Aghiorita pubblicano la *Filocalia* nell'intento di offrire alla comunità cristiana una vera e propria "*Enciclopedia dell'adorazione*", come è stata definita da O. CLEMENT, *L'église orthodoxe*, Paris 1985, (tr. it a cura di S. Manna), Queriniana, Brescia 1989, p.18. L'antologia dei testi filocalici, iniziata nella seconda metà del secolo XIX dopo le controversie sull'esicasmo, va dagli asceti del deserto d'Egitto a quelli del XIV secolo bizantino. Tra gli studi recenti più significativi segnaliamo T. ŠPIDLIK, K. WARE, E. LANGE, M. VAN PARYS, e altri, *Amore del bello. Studi sulla filocalia*, (Atti del "Simposio Internazionale sulla Filocalia", Pontificio Collegio Greco, Roma, Novembre 1989), Comunità di Bose, Magnano (VC) 1991.

semplicità essa recita: “*Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, / abbi pietà di me peccatore*”, implicando direttamente tre movimenti fisici e interiori: la recita dalle labbra alla mente, e da questa al cuore: su di essa si incardina la mistica ortodossa dell’*esicasmo*⁹ e più tardi la raccolta della *filocalia*.

Lungo questa via, fatta propria dalla *Slavia ortodossa* russa, San Serafino di Sarov giunge a definire il cuore “altare di Dio”, luogo della sua presenza e organo della sua ricettività. Tutta la grande tradizione ascetica russa si mostra profondamente ancorata al *luogo del cuore*. Qui è racchiuso certamente uno dei tratti peculiari e costitutivi della sua visione antropologica e spirituale. Da questo “luogo” infatti traggono linfa le più rilevanti correnti spirituali dell’ortodossia¹⁰, a partire dalla decisività del versetto evangelico: “Il regno di Dio è *dentro* di voi” (Lc 17,21).

Lasciandosi interpellare in modo radicale da questo richiamo evangelico, *Isacco il Siro* ci offre il suo prezioso insegnamento spirituale: “La pace abiti nel tuo cuore e il cielo e la terra saranno in pace con te. Sforzati di entrare nel tesoro che è in te e vedrai il regno dei cieli; poiché sono una cosa unica e identica, e penetrando uno, contemplerai entrambi. La scala del regno di Dio è in te ... immergiti profondamente in te stesso e troverai la scala”¹¹. Un insegnamento scaturito dalla profonda convinzione che nel cuore è il centro della natura umana, “l’organo centrale dei sensi interni, il senso dei sensi, perché è la radice” (Isacco il Siro). Il legame con questa

⁹ Molte sono le pubblicazioni apparse in questi ultimi anni sull’*esicasmo*; preziosi in particolare sono i contributi raccolti nel volume degli atti di AA. VV., *Nil Sorskij e l’esicasmo*, (a cura di A. Mainardi), Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 1995. Per lo sviluppo dell’*esicasmo* nell’ortodossia rumena cfr. E. CITTERIO, *La scuola filocalica di Paisij Velichkovskij e la Filocalia di Nicodemo Aghiorita. Un confronto*, in AA. VV., *Amore del bello. Studi sulla Filocalia*, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI), 1991; dello stesso si veda la raccolta di PAISIJ V., *Autobiografia di uno starec*, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1998. Una ricognizione alquanto ampia, a tratti piuttosto vaga, sullo sviluppo di questa disciplina ascetica è stata proposta da L. ROSSI, *I filosofi greci padri dell’esicasmo. La sintesi di Nikodemo Aghiorita*, Il leone verde, Torino 2000.

¹⁰ Molto emblematica è a questo proposito la sintesi offerta da E. BEHR-SIGEL, *Il luogo del cuore. Iniziazione alla spiritualità ortodossa*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1993; tra i contributi più rilevanti in ambito spirituale vanno ricordati soprattutto gli studi di p. Tomas Špidlik, in particolare *Il cuore nella spiritualità dell’oriente cristiano*, in T. ŠPIDLIK (e altri), *Lezioni sulla Divinumanita*, Lipa, Roma 1994, pp.83-98.

¹¹ Isacco il Siro, *Discorso*, 2.

radice non può essere reciso, poiché da esso trae nutrimento la fermezza ontologica del proprio essere. Ogni esperienza di “deserto”, spaesamento, perdita, abbandono, esodo, diventa feconda soltanto se il cuore è custodito con premura: “Custodisci il tuo cuore con ogni cura; poiché da esso sgorga la vita” (Pr 4,23). Dunque il cuore è posto al sicuro non nella cassaforte dei nostri progetti, ma nella precarietà di chi è sempre pronto a partire, ad abbandonare ogni presupposto, ogni sicurezza, nella vulnerabilità di chi con fermezza interiore è sempre pronto a “fare esodo” per rispondere a una chiamata. Solo allora ha inizio un’esperienza religiosa viva e una rinnovata modalità del pensare, poiché “radice del pensiero è il cuore” (Sir 37,17), come sapevano bene i grandi Padri della Chiesa. Il cuore come “radice” della vita e del pensiero, sigillo della propria identità interiore e di ogni apertura verso una trascendenza, una relazione personale.

Penetrando nelle profondità del cuore è possibile scorgere il mistero della persona, ma anche il suo insondabile enigma, poiché “il cuore è un abisso” (Massimo il Confessore, *PG* 34, 633B). L’ascetica orientale sottolinea che è soltanto nelle profondità della nostra natura, innestata alla natura umana del Cristo, che fiorisce la vita divina e ciò accade in modo del tutto singolare nel cuore, quale “corpo interiore al corpo” e “germe del corpo in gloria”, come afferma san Gregorio Palamas. La cristianità ortodossa coglie immediatamente tutta la rilevanza di questa prospettiva spirituale, pronta a deporre ogni forma di concettualizzazione, pur di custodire e purificare il cuore, vera e propria “scienza” della salute spirituale nella quale risiede, secondo Macario, la vocazione cristiana: “Il cuore, infatti, dirige e governa l’intero corpo e quando la grazia si è impossessata dei pascoli del cuore regna su tutte le membra e sui pensieri”¹².

La fioritura di questa spiritualità del cuore, germogliata nel deserto egiziano–palestinese, molto probabilmente nel monastero del Sinai, viene colta nel suo splendore dalle più rilevanti figure della tradizione spirituale, da san Simeone il Nuovo Teologo a san Gregorio Palamas, e trova un fecondo nutrimento e arricchimento tra i monaci del Monte Athos. In seguito, attraverso Paisij Veličkovskij e la sua traduzione slava della *Filocalia* (*Dobrotoljubie*, 1793), si diffonde in Moldavia e in Russia, per poi raggiungere alcuni momenti di particolare intensità spirituale

¹² *Omelie Spirituali*, XV, 20, in PSEUDO MACARIO, *Spirito e fuoco*, a cura di L. Cremonesi, Qiqajon, Rose 1995, pp. 196-197

con I *racconti del pellegrino russo*, ma anche di vigorosa elaborazione teologica con le opere di Teofane il Recluso¹³ e di Ignati Briančanivov¹⁴. In quest'ultimo autore, grande figura di vescovo e maestro spirituale che contribuì notevolmente al rinnovamento della spiritualità monastica del XIX secolo in ambito russo, sulla scia del "rinnovamento filocalico", l'attenzione si concentra ai movimenti interiori del cuore, alla sua "attività interiore" (*vnutrennoe delanie*) e quindi alla pratica e ai metodi di recitazione della preghiera di Gesù, fino al raggiungimento del dono di grazia nell'unione perfetta della mente con il cuore.

Come suggeriva Teofane: "Quando pregate cercate di fare in modo che la vostra preghiera esca dal cuore. La preghiera autentica non è altro che un sospiro del cuore verso Dio; quando manca questo slancio, non si può parlare di preghiera"¹⁵. La sollecitazione è sempre quella di *stare davanti a Dio con la mente nel cuore*. Contro ogni razionalismo teologico si parte dalla convinzione che lo Spirito Santo parla dentro il cuore e l'uomo lo ascolta con il cuore. Il cuore afferra l'ispirazione divina per mezzo dell'intuizione globale. Nonostante qualche possibile ambiguità sulla nozione di "cuore" proposta da Teofane, dovuta all'intreccio delle diverse facoltà che risiedono in questa sede, egli vi coglie fermamente il fulcro di tutta l'attività umana. Il cuore è il centro e il cardine della persona, la radice delle verità e disposizioni interiori, dalle quali dipendono i pensieri e le azioni, e più complessivamente la sua visione spirituale di santità e virtù. Ma Teofane è anche profondamente consapevole della condizione paradossale di questa realtà: "Vi è forse un organo più fragile del cuore? Eppure nulla è più stabile di ciò che esce dal cuore; quando i comandamenti (di Dio) sono fissi nel cuore, il loro adempimento è sicuro"¹⁶.

La questione della *preghiera del cuore* costituisce un aspetto ineludibile dell'antropologia spirituale dell'Oriente cristiano¹⁷, un'esperienza mistica

¹³ Cfr. T. ŠPIDLIK, *La preghiera del cuore nell'insegnamento di Teofane il Recluso*, in AA. VV., *La grande vigilia*, a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano (Bi) 1998, pp. 349-369.

¹⁴ Cfr. R. CEMUS, *La preghiera del cuore in Ignatij Brjancaninov*, in AA. VV., *La grande vigilia*, op. cit., pp. 289-304.

¹⁵ FEOFAN ZATVORNIK, *Sobranie pisem*, I vol, Moskva 1898, Lettera 185, p. 205

¹⁶ Ib. *Lettera* 118, p. 388.

¹⁷ Cfr. l'accurata sintesi teologica e spirituale di M. BRUNINI, *La preghiera del cuore nella spiritualità dell'Oriente cristiano*, Ed., Messaggero, Padova 1997.

di vastissima portata che giunge fino ai nostri giorni e che custodisce la sua forza e sapienza nella capacità di tenere insieme: semplicità e flessibilità, completezza e potenza del Nome, disciplina e ripetizione, adorazione (ascesa) e penitenza (discesa)¹⁸. Per la fiorente tradizione patristica, la vera preghiera è quella che penetra in questo “centro assoluto” della persona. Qui, nel cuore, punto d’incontro tra l’uomo e Dio, luogo della piena autoconoscenza (nel quale l’uomo vede se stesso così come realmente è), ma anche luogo dell’autotrascendenza (nel quale si percepisce il proprio essere come tempio dello Spirito), tutto è mirabilmente raccolto, come intuiva Macario (il grande) nelle sue *Omèlie*: “Vi sono delle profondità insondabili nel cuore: vi è Dio con gli Angeli, vi è luce e vita, il regno e gli apostoli, le città celesti e i tesori di grazia: tutto è nel cuore”.

Nella stessa prospettiva ermeneutica va intesa l’esperienza ortodossa della “paternità spirituale” (*starčestvo*). Infatti, la peculiarità dei *padri spirituali* è la *kardiognosia*, un particolare dono di grazia che consente di intuire e conoscere la condizione interiore delle persone che si presentano a loro. Questa capacità viene interpretata da Lossky come una “sintonia dei cuori”, una partecipazione intima e discreta alla vita dell’altro che si fa conoscenza e discernimento (*diakrìsis*), fino alla “purificazione del cuore”.

¹⁸ Cfr. KALLISTOS WARE, *La potenza del Nome*, ora in appendice al testo di E. BEHR-SIGEL, *Il luogo del cuore. Iniziazione alla spiritualità ortodossa*, Op. cit. Ricordiamo inoltre che la questione del Nome di Gesù genera all’inizio del Novecento una rovente disputa teologica scaturita dalla pubblicazione nel 1908 del libro *Sulle cime del Caucaso* del monaco Ilario, presso il monastero di San Simeone sull’Athos. La questione del “culto del Nome” di Dio, ovvero il movimento *Imeslavie* o dell’*Onomadulia* investe progressivamente non soltanto il pensiero teologico, ma anche quello filosofico e letterario. Oltre a S. Bulgakov e a A. Losev, autori di opere compiute sulla *Filosofija Imeni* (La filosofia del Nome), allo stesso argomento sono stati dedicati importanti saggi specifici, (tra il 1915 e il 1925) da parte di figure di primo piano del pensiero religioso russo quali: P. Florenskij, V. Ern, E. Trubeckoj, O. Mandel’stam, e altri ancora. Per un’attenta ricostruzione del dibattito filosofico e teologico della questione si veda A. NIVIÈRE, *Les moines onomatodoxes et l’intelligentsia russe*, in “Cahiers du monde russe et soviétique”, 2 (1988), pp.181-192. Tra le più recenti e rigorose ricostruzioni storiche e letterarie della questione cfr. I. ALFEEV, *La gloria del Nome*, Ed. Qiqiaon, Comunità di Bose, Magnano (BI), 2002.

2. Il cuore e la nostalgia dell'Eterno nel pensiero religioso russo

Dunque il pensiero *slavo e russo* in particolare, che con più radicalità ha tentato di dar forma ad una “*conoscenza integrale*”, incentrata sulla categoria concettuale, spirituale e fisica del cuore, è giunto negli ultimi due secoli e mezzo ad elaborare alcuni tra i percorsi più significativi verso una “filosofia del cuore”, lontana comunque da facili cedimenti a forme di vago spiritualismo.

La sensibile attenzione *al primato della persona* che il luogo del *cuore* richiama nella sua concretezza, contro qualsiasi tentativo di astrazione concettuale o di riduzione a “cosa”, è certamente uno dei tratti filosoficamente più rilevanti della riscoperta “personalista” compiuta dal pensiero religioso russo tra fine Ottocento e i primi decenni del Novecento. Un orientamento di pensiero che, sia pure nella sua diversità e ricchezza, vede tuttavia nel “cuore” uno dei luoghi privilegiati per un’attenta riconsiderazione del mistero della persona, a patto che la sua nozione non venga fraintesa e ridotta a “sentimentalismo” o “stato d’animo”, ma mantenga invece la sua originaria potenza simbolica. Proprio la difficoltà filosofica di ricondurre la categoria del “cuore” ad una nozione precisa, ad una determinazione concettuale definita, mostra la presenza in esso di un *abisso simbolico* irriducibile, mediante il quale operare una ricomprensione del significato complessivo della persona.

Il cuore, che, come abbiamo sopra fugacemente richiamato, costituisce per la tradizione orientale la sede di tutti i fenomeni più rilevanti della vita fisica e spirituale della persona, il centro¹⁹ della sua integrità, tragicamente cela anche il luogo della sua caduta, infatti la bellezza si disvela come enigmatico e terribile mistero e, come è stato colto con drammatica lucidità dallo stesso Dostoevskij, “è qui che Satana lotta con Dio e il loro campo di battaglia è il *cuore* degli uomini”²⁰. In Dostoevskij la categoria fondamentale del cuore mantiene intatta la sua potenza simbolica e la sua tragica natura antinomica, attraversando in modo problematico gran parte

¹⁹ Ricordiamo che l’equivalente russo del termine “cuore” e “*serce*” che ha una stretta parentela con “*sreda*” vale a dire con “centro”.

²⁰ F. M. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Sansoni, Firenze 1963, 11, 5, p. 174.

della sua opera letteraria²¹ e connotando alcune figure chiave di colpevoli e non credenti quali Raskol'nikov, Stravrogin, Versilov, l'uomo ridicolo del racconto omonimo²². Una prospettiva di ricerca particolarmente suggestiva, che meriterebbe una specifica trattazione, tuttavia ci preme qui sottolineare che la concezione del cuore in Dostoevskij piuttosto che dipendere dal pensiero romantico o utopista, ha una sua precisa matrice biblica e patristica, in particolare la grande familiarità del grande romanziere russo con i Padri della Chiesa orientale, in modo speciale con Isacco il Siro, e la concreta frequentazione degli *starcy* di Optina Pustyn', che praticavano la "preghiera del cuore", il metodo della "discesa con la mente nel cuore", il discernimento delle anime mediante la "conoscenza del cuore". La stessa visione dell'armonia cosmica e della felicità, oppure dell'amore senza limiti, riflettono sempre una particolare condizione interiore, come attesta in modo esemplare il rimando indiretto, presente in diverse opere, alla celebre meditazione di Isacco: "Che cos'è un cuore caritatevole? È un cuore che brucia d'amore per tutta la creazione: per gli uomini, per i demoni, per tutte le creature, così che al loro ricordo o alla vista di essi gli occhi si bagnano di lacrime per la forza dell'amore ... [un cuore caritatevole] prega perfino per i nemici della verità e per la forza di una compassione che si riversa nel suo cuore senza misura"²³. Un richiamo alla limpida purezza del cuore, che accomuna il pensiero di Isacco il Siro al modo di sentire di Kirillov ne *I demoni* o a quello dello *starec* Zosima ne *I fratelli Karamazov*, fino a dischiudere un nuovo senso della presenza del male nel mondo, costante tormento di tanti personaggi di Dostoevskij.

Gran parte dei protagonisti del cosiddetto "rinascimento russo", che hanno ereditato la dilemmatica meditazione dostoevskijana, pur provenendo nella maggior parte dei casi da una solida formazione di

²¹ Opera che da alcuni teologi ortodossi contemporanei (ad es. Ch. Yannaras) è stata interpretata come una delle più compiute sintesi teologiche della modernità, sia pure nel senso della "crisi" e della "caduta".

²² Il quale, tra l'altro, sottolinea che nel sogno "si è sparato al cuore: al cuore e non alla testa; io invece avevo stabilito di spararmi senza farlo alla testa".

²³ Citazione di Isacco il Siro, *Discorso*, 48. Particolarmente significativi ed evidenti sono i rimandi di questo brano di Isacco nella percezione dell'*eterna armonia* colta da Kirillov nel I capitolo della II parte de *I demoni*, e da Makar, nel II capitolo della III parte de *L'adolescente*.

studi logici e matematici, giungono ad elaborare un'acuta *critica ai principi astratti* della filosofia occidentale, proprio a partire da un radicale ripensamento dell'*idea di Persona*. Non si tratta soltanto di intuizioni fugaci, ma di un'attenta e problematica rilettura critica della modernità, così dolorosamente caratterizzata dalla "sovranità dell'io", dalla perdita di una visione unitaria dell'essere e del soggetto, dalla frattura irreparabile tra ragione e passione, tra contemplazione ed azione.

Questo complesso e variegato orizzonte di pensiero ha il suo punto di partenza nella vigorosa riconsiderazione dell'antropologia cristiana che si muove lungo una precisa prospettiva di *filosofia personalista*, incentrata sul *principio-esperienza dell'amore come atto ontologico*. Una filosofia della persona che intende rinsaldare quel nesso vitale tra *idea e ragione* tra *conoscenza razionale e conoscenza simbolica*, persona e simbolo, persona e libertà, conoscenza e amore; tra verità, bene e bellezza.

All'interno di questa prospettiva teoretica si ritrovano insieme, sia pure con accentuazioni differenti, le figure più autorevoli e rappresentative del pensiero russo del Novecento, autori quali N. Berdjaev e L. Šestov, ma soprattutto di P. Florenskij, V. Ern, B. Vyšeslavcev, L. Karsavin, S. Frank, S. Bulgakov, V. Ivanov, Nikolaj e Vladimir Losskij, e altri ancora²⁴.

Sulla base dell'antropologia patristica, questi pensatori delineano un nuovo orizzonte di comprensione della natura umana (dell'*immagine* e della *somiglianza* dell'uomo in rapporto a Dio), del suo cammino verso la *theosis* lungo il sentiero ascetico-spirituale della "purificazione del cuore" fino alla *trasfigurazione* luminosa della persona. La loro comune persuasione è infatti che soltanto all'interno di una *tradizione viva*, di una comunità concreta, di "un'esperienza religiosa viva", sia possibile rintracciare un metodo legittimo per la conoscenza della verità dogmatica e una ricerca credibile di vita nella bellezza per la persona. Ciò accade in modo del tutto speciale all'interno dell'esperienza cristiana, che come afferma S. Frank,

²⁴ Purtroppo un'accurata e puntuale ricostruzione storica e teoretica sulla ricchezza e vitalità del personalismo in Russia, e tra i pensatori della "diaspora" europea all'inizio del Novecento, non esiste ancora. Alcuni spunti significativi sono presenti in O. CLEMENT, *Aperçus sur la Théologie de la personne dans la "diaspora" russe en France*, in AA. VV., *Mille ans de Christianisme russe (988-1988)*, Ymca Press, Paris 1989, pp. 303-309; ID., *Le personalisme chrétien dans la pensée russe des XIX et XX siècles*, in "Contacts", 2 (1987), pp. 206-225.

“è la religione personalista e antropologica, perché per la prima volta l’uomo in essa trova se stesso, trova una dimora (un *ethos*) e un fondamento per ciò che costituisce il suo essere indicibile che, inevitabilmente, resta senza rifugio in questo mondo e di fronte al principio razionalista, normativo e moralistico, trova solo un giudice incomprensibile, insensibile, senza pietà”²⁵.

Questa percezione del luogo del cuore come fulcro della persona appare già nella sua nitidezza teoretica nei *Dialoghi* di Grigorij Skovoroda²⁶. Egli infatti traspone la mistica del cuore della tradizione filocalica in termini filosofici secondo la sua personale interpretazione del socratico “conosci te stesso”, che è il punto di partenza di quel cammino coraggioso e rischioso sugli abissi dell’essere. La sapienza si fa strada nel cuore dell’uomo chiamato a interiorizzare le vie del mondo, non per allontanarsi da esso, ma al contrario per sentirsi in comunione beata con esso. In Skovoroda, anticipatore in terra russa del personalismo cristiano, il cammino verso il Regno passa attraverso il luogo del cuore trasformato, rinnovato, purificato dalla grazia: “Cercate il regno, esso è dentro di voi” (Lc 17,21). Per il filosofo ucraino, “ognuno è ciò che è il suo cuore (...) ognuno è la dov’è il suo cuore”. E il cuore altro non è che il pensiero profondo di ognuno, l’abisso senza fondo dei pensieri. Il cuore è il vero uomo nell’uomo, o per esprimerci con le stesse parole del *Dialogo dei cinque viandanti sulla vera felicità della vita*: “è l’uomo dentro l’uomo... il corpo interno al corpo”, è il

²⁵ S. FRANK, *Dieu est avec nous*, Aubier, Paris, 1955 p. 131.

²⁶ Grigorij Skovoroda (1722-1794) è uno dei primi grandi filosofi russi che appare sulla scena verso la metà del Settecento. Dopo alcuni anni di insegnamento, abbandona ogni incarico e inizia a sperimentare una sorta di *filosofia pellegrinante*, ed è per questo denominato anche “filosofo pellegrino”, e “Socrate russo”. Filosofo, poeta, erudito, cercatore della verità, e autore di numerosi *Dialoghi* nei quali dispiega una concezione filosofica che richiama nei suoi contenuti fondamentali il paradigma personalista del “cuore”. Sulla rilevanza filosofica di questa concezione in relazione allo sviluppo filosofico successivo si veda soprattutto A. ABRAMOV, *Metafizika ljubvi i filosofija serdca v ruskoj filosofskoj kul'ture* (Metafisica dell’amore e filosofia del cuore nella cultura filosofica), in AA. VV., *Filosofia dell’amore*, Političeskaja Literatura, Moskva 1990. Cfr. inoltre D. TSCHIZESKU, *Skovoroda. Dichter, Denken, Mistiker*, W. Fink Verlag, München 1974, e il volume degli atti a lui dedicato, AA. VV., *Skovoroda, philosophe ecrainien. Colloque* (a cura di P. Pascal), Institut d’études Slav, Paris 1976, che raccoglie diversi contributi interpretative dell’opera di Skovoroda in prospettiva personalista.

luogo della sua eternità, il punto di congiunzione dell'umano con il divino. Questo richiamo agostiniano e pascaliano alla categoria biblica del cuore assume, dopo Skovoroda, una forte rilevanza speculativa nel pensiero russo radicato alla grande tradizione slavofila, la quale richiama la filosofia all'anelito interiore di un'autentica "verità vivente", di una "conoscenza vitale", in grado di restituire all'intelletto i ritmi del cuore. Tra le figure preminenti di questa tradizione risalta in particolare quella di Aleksej S. Chomjakov il quale, dopo l'incontro con la filosofia di Schelling, si fa ardito sostenitore di una feconda interazione tra le forze della ragione e del sentimento quale presupposto dell'atto di fede come conoscenza e vita. Ne deriva un "sapere interiore" che si avvale della vera vita della ragione e delle forze vitali dello spirito, una conoscenza che nasce in ultima istanza solo dalla "comunione di amore", la quale ha nell'integrità del cuore il presupposto e il vertice della sua unità²⁷.

Tuttavia l'autore che compie una delle più accurate e sistematiche rielaborazioni di questa tradizione del cuore come fulcro del pensiero e della spiritualità dell'uomo, è certamente Panfil D. Jurkevic²⁸, il più celebre rappresentante della scuola di Kiev, che pubblica nel 1860 un breve ma significativo saggio dal titolo: *Il cuore nella vita spirituale dell'uomo*²⁹. A partire da argomentati presupposti biblici, l'autore sviluppa alcune tesi sulla sua concezione del cuore prevalentemente in prospettiva spirituale e morale, senza trascurare aspetti di carattere biologico e psicologico. Punto fermo di questo articolato percorso teoretico resta comunque il cuore come *centro della persona*; nucleo di unità e unicità della persona. Questa l'idea chiave del saggio: nel cuore quale fulcro metafisico dell'essere umano,

²⁷ Cfr. L. WENZLER, *Il cuore nella tradizione filosofico-teologica della Chiesa ortodossa russa*, Op. cit.

²⁸ Panfil Danilovič Jurkevic (1827-1874), la sua formazione avvenne all'interno dell'Accademia ecclesiastica nella quale divenne docente di filosofia per oltre un decennio, per poi essere invitato alla cattedra di filosofia dell'Università di Mosca, che mantenne fino alla morte. Jurkevic è considerato una delle figure di primo piano di quella corrente di pensiero che va sotto il nome di "ideal – realismo concreto", punto di riferimento e maestro dello stesso V. Solov'ëv.

²⁹ Lo scritto, pubblicato nel 1860 in un volume che raccoglie i più significativi "Contributi dell'Accademia Teologica di Kiev" (conservato presso il Pontificio Istituto Orientale), è stato tradotto anche in italiano nella rivista "L'Altra Europa", 2 (1996), pp. 48-79.

ma anche luogo di inabitazione dello Spirito in cui parla il Verbo, avviene l'incontro concreto della grazia deificante e della natura.

Secondo Jurkevic, il richiamo alla fonte biblica, ci aiuta a comprendere in tutta la sua rilevanza la centralità del cuore nella vita fisica e spirituale dell'uomo, esso è "l'organo fondamentale e la sede più propria di tutte le forze, funzioni, moti, desideri, sensazioni e pensieri dell'uomo (...). Il cuore è la sede di tutti gli atti conoscitivi dell'anima (...) Il centro dei più diversi sentimenti dell'anima, delle sue ansie e delle sue passioni; il centro della vita morale dell'uomo"³⁰.

Occorre inoltre ricordare che la nozione biblica del cuore (sia il termine ebraico *leb*, che quello greco *kardia*) non ha nulla a che vedere con una vaga concezione psicologica ed emozionale, quanto piuttosto al nucleo più intimo e segreto della struttura stessa dell'essere umano, non riducibile ad alcuna definizione formale: "Nel cuore dell'uomo è racchiusa la fonte di tutti i fenomeni caratterizzati da particolarità che non possono essere attribuite a nessun concetto o legge generale"³¹. Nel cuore così inteso trova fondamento il principio metafisico dell'amore per il bene come atto morale e l'idea di una conoscenza integrale, capace di superare l'opposizione tra conoscenza e amore, già abbozzata dagli slavofili e che sulla scia di Jurkevic verrà poi attualizzata e sistematizzata da Solov'ëv³².

³⁰ *Ibidem*, pp. 49-53.

³¹ *Ibidem*, p. 69.

³² V. Solov'ëv è una delle figure più rilevanti della filosofia russa della seconda metà del XIX secolo, autore di opere fondamentali di filosofia della religione e della storia, ma anche di epistemologia, etica ed estetica (gran parte delle sue opere sono presenti anche in edizione italiana). In alcune di queste opere (quali *La conoscenza integrale* del 1877 e *Il significato dell'Amore*, del 1892) traspare non soltanto una concezione integrale della conoscenza che trae alimento da una ragione relazionale, quale principio della verità, ma anche la convinzione di una conoscenza relazionale "che procede dal cuore". Nel suo pensiero emerge dunque l'idea del cuore come facoltà dell'amore, sede del sentimento amoroso e al contempo della fedeltà e dell'affidabilità. Su questi aspetti si veda in particolare L. WENZLER, *Die Freiheit und das Bose nach Vladimir Solov'ëv*, Freiburg i. Br. – München 1978; e dello stesso, *Il cuore nella tradizione filosofico-teologica ...* Op. cit.

3. Cuore e integrità della persona

Fedele custode e sapiente innovatore di questa rigogliosa tradizione filocalica e slavofila, Pavel A. Florenskij³³ ha colto tutta la rilevanza ontologica e spirituale del cuore quale fondamento di una rinnovata filosofia della persona. Egli infatti, già nel tracciare una breve autobiografia, osservava come la sua prospettiva di pensiero si muovesse verso la negazione di ogni forma puramente astratta a favore del concreto manifestarsi del pensiero quale *rivelazione della persona*. Questo è in effetti il tratto dominante del suo capolavoro, *La colonna è il fondamento della verità*, che contrappone la filosofia della *cosa* (caratterizzata dall'unità esteriore – cioè dalla somma delle sue caratteristiche) alla filosofia della *persona*, che si qualifica per la sua unità interiore. Ora se il razionalismo, vale a dire la filosofia del concetto e del raziocinio, è – come egli osserva – “la filosofia della cosa e dell'immobilismo senza vita; totalmente legata alla legge dell'identità”, al contrario la filosofia cristiana di derivazione patristica, cioè la filosofia dell'idea e della ragione, la *filosofia della persona* e dell'ascetismo creativo, “si basa sulla possibilità di superare la legge dell'identità”. Se la prima può essere definita come “filosofia dell'*omoiusia*”⁴, una filosofia reificata nella quale l'amore è uno stato psicologico, la seconda appare come “filosofia dell'*homoousia*”, nella quale l'amore è inteso come atto ontologico riferito alla persona. Nello *Stolp* non senza intento provocatorio, ma anche con inaudito vigore teoretico, Florenskij recupera il termine teologico dei Padri niceni: *homoousia*, unisostanzialità (*edinosuščnost*), ricollocandolo al centro del pensiero filosofico, ed esso nuovamente appare come “coraggioso colpo d'ala”, come leva che scardina la vuota logica razionalista, mostrando la forza dirompente dell'unità nella diversità, un'unità concreta (non solo nominale e formale) delle tre persone divine e al contempo la sostanza personale di ogni singola ipostasi.

³³ Pavel A. Florenskij è considerato una sorta di genio del pensiero ortodosso russo: fisico, matematico, filosofo della scienza, ingegnere elettrotecnico, teologo, teorico dell'arte e del linguaggio. Sacerdote ortodosso sposato e padre di cinque figli, viene prima “utilizzato” in vario modo dal regime sovietico, poi inviato al lager delle isole Solovki e condannato a morte nel dicembre del 1937. Florenskij, che oggi viene riscoperto come uno dei principali pensatori del XX secolo, è autore di una vastissima opera scientifica in gran parte ancora inedita. Per un confronto con il pensiero filosofico e teologico di Florenskij mi permetto di rinviare al mio studio *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Linguaggio della verità e teologia della bellezza*, EDB, Bologna 1997.

Da qui secondo Florenskij occorre ripartire alla ricerca di un “principio nuovo” della ragione, nella sua infinita significatività sia filosofica, sia dogmatica, che apra alla possibilità di pensare nell’unità la molteplicità e persino le antinomie che compongono la verità dogmatica. Florenskij assume l’esperienza teoretica e pratica dell’amore come cardine di un “nuovo pensiero”, evitando il rischio delle costruzioni edificanti e delle fughe spiritualiste, ma questo percorso presuppone una profonda opera di trasfigurazione interiore e di trasfigurazione ascetica della natura umana, fino alla perfetta bellezza del cuore purificato.

Recuperando lo sfondo della tradizione biblica esicasta e filocalica, ma anche parti rilevanti del pensiero di sant’Agostino³⁴ e di Pascal, Florenskij ripensa la filosofia della persona sulla base della mistica del cuore ed interpreta la struttura complessiva della cultura alla luce della norma spirituale evangelica: “Dove è il vostro tesoro, là sarà anche il vostro cuore” (Lc 12,34). Attingendo da queste fonti, il cuore diviene il centro nel quale si raccolgono tutte le forze e facoltà spirituali, il nucleo vitale che dà connessione e unità alla persona. Come si legge in un passo assai significativo di una delle opere più rilevanti rimasta incompiuta (*La filosofia del culto*): “Il cuore (*kardia*) è il centro di tutte le forze spirituali, il centro stesso del nostro essere, il nostro noumenale. Esso è là, dove l’uomo aveva messo il suo tesoro, è con il suo tesoro, con quel *valore* che aveva scelto come punto del proprio orientamento. Certo non è il cuore a costruirsi il proprio tesoro: solamente si rivolge verso di esso; e comunque è il tesoro che determina il cuore. Come sarà il nostro cuore dipende dal tesoro che esso si sceglie: la Verità determina la nostra ragione”³⁵. Questo è anche il “cuore cherubico” che ognuno deve ricercare nel profondo di sé, il cuore come sigillo dell’*immagine* di Dio racchiuso nell’interiorità della persona: “C’è un grande cuore cherubico nella nostra anima, ma esso è nascosto nel mistero invisibile agli occhi della carne. Dio ha messo nell’uomo il suo dono più grande: l’immagine di Dio. Ma questo dono, questa perla preziosa, si nasconde negli strati più profondi dell’anima: chiusa in una

³⁴ Su questo aspetto rimando a un mio recente contributo: N. VALENTINI, *La presenza di Agostino nell’opera di Pavel Florenskij*, in AA. VV., *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento* (a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti), vol. II, Città Nuova, Roma 2001.

³⁵ P. FLORENSKIJ, *Kul’ t’ ifilosofija* (Il culto e la filosofia), in ID., “Bogoslovskie trudy”, p. 129.

rozza conchiglia fangosa, giace sepolto nel limo, negli strati più profondi dell'anima"³⁶.

Per Florenskij il fine ultimo dell'autentica ascetica cristiana è la "celomudrie", la castità, intesa come "purezza di cuore", mediante la quale è possibile la visione di Dio (Mt 5,8). La radice del termine russo rimanda a "celo" ("intero") ed è la stessa di "celyj" che traduce il *kalòs* greco. Il concetto di "celomudrie" sottolinea quindi l'integrità interiore della persona, la sua bellezza interiore il "portare alla perfezione nella bellezza"³⁷. Una purezza e armonia spirituale interiore che sorge dalla donazione libera e gratuita di sé, e che consente la contemplazione-visione non soltanto della radice originaria della persona ma della stessa divina Sofia. La *celomudrie*, dunque, è il dono dello Spirito Santo che ha la forza di purificare il cuore, mettendone a nudo le radici eterne "ripulisce le vie attraverso le quali la Luce innegabile del Lume triipostatico penetra nella coscienza umana. E allora tutto l'essere interiore dell'uomo, lavato dalla purezza, e colmato dalla Luce della conoscenza assoluta e della beatitudine della Verità nitidamente sperimentata"³⁸.

Tra i pensatori russi che hanno saputo valorizzare questa preziosa eredità della mistica cristiana in una concezione di integrità della persona radicata nel cuore, non va infine dimenticato Boris P. Vyšeslavcev³⁹, autore

³⁶ P. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, (a cura di N. Valentini e L. Zak) Piemme, Casale Monferrato 1999, pp. 176 - ss.

³⁷ P. FLORENSKIJ, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Adelphi, Milano 1995, p. 258. Non dimentichiamo infatti che per Florenskij "l'ascetica crea non l'uomo "buono" ma l'uomo bello, e il tratto distintivo dei santi non è affatto la bontà, che può essere presente anche in persone carnali e molto peccatrici, bensì la bellezza spirituale, la bellezza accecante della persona luminosa e luciferente, assolutamente inaccessibile all'uomo grossolano e carnale", Id., *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974, pp. 140-141.

³⁸ P. FLORENSKU, *La colonna ...*, Op. cit, p. 414.

³⁹ Boris Petrovic Vyšeslavcev (1877-1954) è uno grandi rappresentanti del pensiero filosofico e religioso russo che più creativamente si è confrontato con la cultura filosofica occidentale. Giurista e filosofo, segue a Marburgo i corsi dei neo-kantiani (H. Cohen e P. Natorp), stringe un rapporto di amicizia con N. Hartmann, diviene docente di filosofia del diritto all'università di Mosca, ma nel 1922 viene espulso dall'unione Sovietica riparando prima a Berlino, poi a Parigi e infine a Ginevra. B. Vyšeslavcev, anche se resta ancora purtroppo un pensatore quasi sconosciuto in Occidente, tuttavia è autore di opere di grande rilevanza teoretica, a partire dalla sua tesi di dottorato dedicata

di un'intensa riflessione filosofica (scritta nel 1924) dal titolo *Il cuore nella mistica cristiana e indiana*. Come già in Florenskij, il cuore non costituisce soltanto una facoltà del sentire e un organo della conoscenza e della volontà, quanto piuttosto un vero e proprio principio ontologico, che per Vyšeslavcev ha una natura sovrarazionale ed è fonte dell'amore e della libertà creativa, dando forma all'autocoscienza reale della persona.

Sempre a partire dall'antropologia biblica e patristica, l'autore elabora alcune tesi apparentemente piuttosto ardite, ma che in realtà si configurano come un'accurata ricapitolazione con alcune originali varianti delle posizioni maturate all'interno della cultura spirituale russa. Una particolare attenzione viene riservata da Vyšeslavcev al cuore come centro celato della personalità, nel quale è riposto tutto il valore e l'eternità come suo vero Sé, un organo dell'esperienza religiosa che diviene un vero e proprio "centro assoluto"⁴⁰. Attingendo alla grande tradizione biblica e spirituale cristiana, egli abbandona ogni visione edificante, lasciando emergere progressivamente la natura ineffabile e antinomica del cuore come sede del bene ma anche del male, dell'amore ma anche dell'odio e di tante altre perversioni. In tal senso il cuore è anche il centro della libertà, nel quale si gioca continuamente la possibilità della propria salvezza o della propria caduta, del fallimento della vita. Una tragica antinomia che può essere superata solo con la *libertà nella creatività* nell'accoglimento dell'amore come grazia donante.

Il cuore è la profondità abissale dell'uomo, percependo la quale egli può aprirsi al mistero e cogliere qualcosa del mistero di Dio. Il cuore resta sempre "qualcosa di più incomprensibile, di più impenetrabile, misterioso, nascosto, dell'anima, della coscienza, dello spirito. Esso è impenetrabile allo sguardo di un altro, ma – e ciò ci sorprende ancor più – anche al proprio sguardo. (...) Esso è il centro misterioso dell'uomo; esso "tace", conferma la

a *L'etica di Fichte*; ma soprattutto gli scritti: *Etika preobražennago erosa* (Etica dell'Eros trasfigurato), pubblicato a Parigi nel 1931, e inoltre *Věcnoe v ruskoj filosofij* (L'eterno nella filosofia russa), pubblicato postumo a New York nel 1955.

⁴⁰ Come osserva infatti il pensatore russo, "Il cuore è il centro, non solo della coscienza, ma anche di ciò che non è conoscibile, non solo dell'anima, ma anche dello spirito, non solo dello spirito, ma anche del corpo, non solo di ciò che è afferrabile con l'intelletto, ma anche di ciò che è inafferrabile; in una parola: esso è un centro assoluto", B. VYŠESLAVCEV, *Il cuore nella mistica cristiana e indiana*, Lipa, in AA. VV., *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Roma 1995, p. 35.

sua profondità in modo apofatico”, ma proprio per questo “in esso è nascosta la bellezza incorruttibile dello spirito, la bellezza autentica”⁴¹, nel quale è custodito il valore assoluto della persona nella sua intima relazione con Dio e con il prossimo. Infatti il cuore è posto anche al centro dell’esperienza dell’amore e “l’amore è la più profonda espressione della personalità”, poiché più che con la conoscenza e con l’intelletto amiamo veramente con il cuore, soltanto in questo amore è il pegno dell’immortalità. A conferma di una filosofia della persona incentrata sull’amore come atto ontologico, Vyšeslavcev osserva che: “L’autentica identità della persona è l’amore, senza l’amore la persona non vive ma muore. L’uomo “senza cuore” è un uomo vivo a metà”. Su questi fondamenti poggia l’esperienza religiosa cristiana, e la perdita della “cultura del cuore” nella vita contemporanea è il sintomo più evidente della perdita del senso e della forza di vivere determinati dal progressivo sclerotizzarsi del cuore.

Conclusioni

La *theologia cordis* di matrice orientale ci aiuta anche a ripensare un’autentica spiritualità cristiana del cuore e della corporeità, una spiritualità incentrata sull’esperienza liturgica, che con potenza inesauribile di tenerezza e misericordia, “rivela che il corpo, attraversando il mistero della croce, è in cammino verso la trasfigurazione”⁴². La medesima consapevolezza, che appartiene alla memoria viva della Chiesa indivisa, ha portato giustamente a riscoprire le radici della propria identità, sottolineando che “la nostra spiritualità cristiana sgorga dal Battistero dell’esperienza liturgica”⁴³: il suo significato è esperienziale, non frutto di elaborazioni teoriche, essa sgorga dalla vita liturgica che si fonde con quella sacramentale. Questa stessa corporeità, con al centro il cuore, che nella partecipazione al sacrificio viene consacrata alla lode dalla divina liturgia, è proprio ciò che la cultura moderna ha disprezzato, mortificato, rifiutato, eppure l’integrità del culto ecclesiale è riuscita miracolosamente a custodire questa intimità con il

⁴¹ B. VYSESLAVCEV, *Il cuore nella mistica cristiana e indiana*, op. cit., pp. 26-27.

⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Oriente lumen*, 11. Nello stesso punto si afferma in proposito: “Nell’azione sacra anche la corporeità è convocata alla lode e la bellezza (...) si mostra ovunque”.

⁴³ Cfr. BASILIO DI INVIRON, *Canto d’ingresso*, Cens-Interlogos, Milano 1992.

divino, a “strappar via con sé un lembo della corporeità raggianti, della vivida pelle dell’antica vita cristiana: quella vita piagata d’infinito in ogni cellula del suo corpo, teandrica”⁴⁴.

Dallo sguardo sul cuore proposto dal pensiero religioso russo (che qui abbiamo tentato di condensare nei suoi tratti essenziali), appare evidente che l’*ethos* della cultura sorge dal cuore, cardine attorno al quale ruotano tutte le forze spirituali che donano connessione e unità alla persona. Qui è il fulcro della questione ontologica. Quindi lo sradicamento della persona dalla sua integrità, saggezza e pienezza di senso, non è altro che il frutto di una rottura con la sorgente della vita, con la profondità di tutto l’essere nel luogo del cuore, che traspare nel volto-sguardo. L’esteriorità deformata e confusa annulla questa relazione disvelante con il cuore quale volto interiore della persona, riducendolo a maschera vuota e sbadigliante che nulla ha di autentico, ma è soltanto menzogna e teatro. Distruzione e capovolgimento del fondo dell’anima ove si è interrotta ogni relazione con il cuore come sede della vita psichica e spirituale, della conoscenza e dei sentimenti, della passione e del pensiero, quindi ogni possibilità di attingere al movimento interiore della vita, alla fondatezza della sua ragione e verità.

Nel cuore è custodita la bellezza nascosta e durevole, che l’apostolo Pietro invita ad “adornare con un’anima incorruttibile piena di mitezza e di pace” (1Pt 3,4). L’appello al cuore come integrità della persona (unità organica, ontologica, spirituale, morale), luogo della bellezza nascosta e incorruttibile dello spirito, costituisce la vera svolta verso un’antropologia unitaria. La forma di un “nuovo pensiero” nel quale i movimenti interiori del cuore non si aggiungono ad un grado zero della coscienza indifferente, per intorpidirla e confonderla, ma diventano dimensioni costitutive di ogni orientamento cognitivo, aprendo ad una ragione relazionale, ad una conoscenza simbolica, fino ad una vera e propria intellesione d’amore che restituisce alla teologia la sua natura più vera e originaria di sapienza dell’amore che scaturisce dal dono e dalla memoria. Infatti “la conoscenza che il cuore possiede è la conoscenza propria non di chi possiede l’oggetto mediante il conoscere, ma di chi è posseduto dall’oggetto, perché esso è vivo in lui e sperimentato nel suo esserci: allora il conoscere è più un

⁴⁴ C. CAMPO, *Sensi soprannaturali*, in *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, p. 237.

riconoscere, un ricordare. (...) Nell'ascolto attento del cuore, luogo della memoria, l'uomo cresce nella percezione intima della verità e sente più nitida e forte la voce della coscienza⁴⁵.

In tale prospettiva il cuore può tornare ad essere per la teologia (e forse anche per la filosofia) la sorgente generatrice di sapienza che scaturisce dall'incontro con il tessuto stesso della vita, con la radice vivente e vissuta della conoscenza, dalla quale è stata separata. Nel cuore, luogo dell'interiorità della persona, organo e simbolo della sua unità viva e creatrice, che conserva l'energia di tutte le forze dell'anima e del corpo, convergono, nella loro tensione antinomica, l'ardimento dell'intelletto e la più intensa tensione ascetica, ragione e passione, comprensione e stupore, fondazione di significato e luce di una "conoscenza che diviene amore" (s. Gregorio Niseno, *PG*, 46, 96, c). La conoscenza è un atto che coinvolge la persona nella sua interezza, e che implica una comunione sostanziale tra persone e l'accoglimento dell'amore quale sostanza divina. Il cuore reso "veggente" dalla purificazione può accedere alla pienezza dell'amore, alla perfetta rivelazione. In modo assai significativo, e contro ogni intellettualismo recente, Boris Vyšeslavcev compie in proposito un profetico rovesciamento dell'espressione di Leonardo da Vinci: "Un grande amore è figlio di una grande conoscenza. Noi cristiani dell'Oriente possiamo dire il contrario: la grande conoscenza è figlia di un grande amore ... Non amiamo con l'intelletto né con la conoscenza, ma con il cuore"⁴⁶. Non una conoscenza astratta ma una sapienza che nasce dall'amore, dal cuore purificato dalla grazia, che arde come fiamma dentro di noi, come Roveto ardente, che brucia senza consumarsi. Un'esperienza mistica tesa ad "acquistare la piena intelligenza", che come ci ricorda l'Apostolo Paolo non si raggiunge individualmente, né è frutto di un superbo isolamento della ragione filosofica o teologica, bensì in un'autentica spiritualità di comunione, di conciliarità ecclesiale (*sobornost'*) per mezzo dei "cuori uniti nell'amore", uniti per contemplare i misteri, "per accedere nella perfetta conoscenza del mistero di Dio, cioè Cristo, nel quale sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza" (Col 2,7).

⁴⁵ B. PETRÀ, *L'ethos del futuro. Etica e vita spirituale di fronte alle sfide del terzo millennio*, in AA., VV., *Una spiritualità per il tempo presente*, op. cit., pp. 131-132.

⁴⁶ B. VYŠESLAVCEV, *Il cuore nella mistica cristiana e Indiana*, op. cit. p. 36.

«Hijo mío, guarda tu corazón porque de él brota la vida»
(Pr 4,23).

Un acercamiento bíblico a la *Theologia cordis*

P. CARLOS LUIS SUÁREZ CODORNIÚ*, scj

Introducción

Hay quien sostiene que la primera representación conocida de un corazón está en el norte de la Península Ibérica. Se trata de una pintura rupestre, de unos quince mil años antes de nuestra era¹. La figura dibujada es la de un mamut con una mancha roja en el lugar más o menos propio del corazón. Pero el tema en cuestión de estas páginas no es el arte rupestre. Los mamut, muy posiblemente por la incapacidad de adaptación a los cambios drásticos del clima y del entorno, desaparecieron; las representaciones del corazón no. Bien al contrario, han estado y siguen estando presentes en muchas culturas como uno de los símbolos más expresivos y difundidos. El corazón ni ha pasado de moda, ni ha quedado reducido a fósil.

* El Padre Carlos Luis Suárez Codorniú es un dehoniano de la Región de Venezuela. Nació en las Islas Canarias (España), en 1965. Entró en la Congregación en 1984 y fue ordenado sacerdote en 1990. Estudió filosofía y teología en Salamanca (España) y Caracas (Venezuela). Obtuvo la licencia en Ciencias Bíblicas en el Pontificio Instituto Bíblico (Roma) y el doctorado en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, 2002). Actualmente reside en Caracas (Venezuela), donde enseña Sagrada Escritura. Además es Rector del Instituto de Teología para Religiosos (ITER) y Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB).

¹ Cueva El Pindal, Asturias (España). Sobre este dato, cf. GODWIN, G., *El corazón. Itinerarios por sus mitos y significados*, Madrid 2004, 39 (traducción de I. Belaustegui Trias del original: *Heart, a personal journey through its myths and meanings*, New York 2001).

El mundo de la Biblia no escapa a la representatividad del corazón al servicio de su mensaje. Sobre el tema existe abundante bibliografía. En la reflexión que sigue, el interés sobre el corazón, a partir de una selección de textos bíblicos, pretende mostrar cómo la presencia del término *corazón* aparece en contextos que preparan una etapa novedosa de la historia de la salvación. Es decir, cuando se habla del corazón en determinados textos, algo nuevo está por acontecer. Para evidenciar esta perspectiva, el estudio inicia considerando brevemente el corazón - según los vocablos hebreos *lēb* y *lēbāb* - en las páginas iniciales de la Sagrada Escritura; en un segundo momento, se aborda el tema desde textos sapienciales; la última parte hace un breve enfoque a partir de los Evangelios.

En los inicios

Desde una lectura canónica y sincrónica de la Escritura, el corazón aparece en el Génesis en lugares muy significativos de los primeros once capítulos, los llamados relatos de orígenes. El primer corazón del que se habla es el corazón del *hā'ādām* (Gn 1,27), término que bien puede traducirse como humanidad. El contexto donde se habla de su corazón por vez primera forma parte del relato del diluvio: *Vio el Señor que era abundante el mal de la humanidad (hā'ādām) en la tierra, y que toda tendencia de los deseos de su corazón era solo perversa, todo el día* (Gn 6,5)². Junto a este diagnóstico, sigue de inmediato el de otro corazón, el de Dios: *Y se arrepintió de haber hecho al ser humano en la tierra, y su corazón estaba dolido* (Gn 6,6)³.

A pocas páginas de los relatos de creación y de los episodios emblemáticos de Eva y Adán, Caín y Abel, la situación no ha hecho más que complicarse. A un cierto punto, el sentimiento del creador es grave: arrepentimiento por haber hecho al hombre (Gn 6,6.7)⁴ y firme propósito de

² Desde la óptica profética, Jeremías denuncia esta situación: *Jerusalén, lava tu corazón de maldades para salvarte, ¿hasta cuándo anidarán en tu corazón propósitos perversos?* (Jr 4,14).

³ Rm 1,28-31; 3,9-19; del corazón humano sale lo malo: Mt 15,19; Mc 7,21-23; Ef 2,1-3; Tit 3,3.

⁴ Igual arrepentimiento muestra Dios en diferentes ocasiones, por ejemplo retirando su favor: a Saúl como rey (1Sm 15,11.35); contra Jerusalén (cf. Jr 15,6). De todos modos,

eliminarlo (cf. Gn 6,7; 7,14)⁵. ¿Será capaz este *corazón dolido* del creador de desdeñarse a sí mismo destruyendo lo mejor de su obra? Imaginemos que fuera Job uno de los oyentes de la determinación de Dios. De hecho, ¿pensaría el autor de Job en el texto de Gn 6,7 cuando pone en labios de su protagonista una de sus quejas más osadas?:

*Tus manos me formaron, ellas me modelaron ('āṣāb)
todo mi contorno, ¿y ahora me aniquilas?
recuerda que me hiciste de barro,
¿y me vas a devolver al polvo?
(...) ¿No me otorgaste vida y favor
y tu providencia no custodió mi espíritu?
Y con todo, algo guardabas en tu corazón:
ahora sé que pensabas esto:
que si pecaba me lo guardarías
y no me dejarías impune (Jb 10,8-9.12-14)*

El texto apenas citado de Job emplea el verbo 'āṣāb (v. 8), aquí con el sentido de *moldear*, para hablar de la acción artesana y creadora de Dios. El mismo verbo lo usaba Gn 6,6 para presentar el *corazón dolido* del creador⁶. Dos significados diversos de un mismo verbo. Un punto de encuentro entre ambos pudiera ser la expresión metafórica del dolor que causa la mano al barro cuando esta lo trabaja intensamente en la búsqueda de la forma a plasmar. Toda figura exige toques y retoques.

Con la misma raíz hebrea ('ṣb), Génesis había presentado el sustantivo 'eṣeb para anunciarle a Eva el *dolor* que sentiría al parir (cf. Gn 3,16). El parentesco que puede establecerse a través de esta raíz común a estos dos textos citados, uno hablando del dolor de Dios, el otro del dolor del parto, resulta sugerente. En el caso de Eva, es de suponer la contrariedad que supuso para ella el desenlace que tuvieron su deseo y su manera de

Dios puede revocar este sentimiento con sentido favorable: cf. Ex 32,14 (intercesión de Moisés); Dt 32,36; Jue 2,18; 2Sm 24,16b (intercesión de David); Jr 16,23; Jl 2,13; Am 7,3.6; Jon 3,10; 4,2; Sal 106,45.

⁵ Así como el verbo «cancelar» (*māhāh*) tiene aquí como objeto a los vivientes, se dice también de la culpa y la trasgresión que Dios cancela (cf. Sal 51,1.3; Is 43,25; 44,22).

⁶ Otras traducciones posibles de *corazón dolido* (Gn 6,6) pueden ser: *corazón apesadumbrado, apenado, herido*, e incluso *contrariado* o *enfadado*.

interpretar lo dicho por Dios. Sin embargo, y a pesar de la manipulación hecha a la palabra divina, Dios mismo acaba confirmando a Eva en su vinculación a la vida, a la transmisión de la vida. Así como ese dolor quedó enlazado con el anuncio y la garantía de vida nueva, ¿no pudiera entenderse que al emplear la misma raíz en hebreo para hablar del corazón de Dios en Gn 6,6 lo que el texto pretende no es otra cosa más que realzar el compromiso y la responsabilidad irrenunciable del creador con la vida del hombre y de la mujer, incluso por encima de la contrariedad que le suscita el actuar humano?

Siguiendo con el significado artístico del verbo *'āṣāb* (en *piel*: *modelar*; cf. Jb 10,8), y asociándolo a su empleo para hablar del corazón adolorido de Dios (cf. Gn 6,6), puede intuirse que su empleo evidencia la disposición divina a una renovada y paciente tarea formadora, como la que vive la madre en su seno, o el alfarero ante el barro. En ambos casos, como la madre y el alfarero, con su dolor y su arte, se convierten desde su pasión creadora en los mejores custodios de la obra llamada a existir. Dando el protagonismo al corazón de Dios en torno al cual se hace uso de la raíz *'šb*, la dimensión que alcanza este término estaría subrayando no tanto un dolor, sino el rechazo a toda propuesta alternativa que pretenda desfigurar su obra y la convivencia y responsabilidad por Él queridas en toda su creación. ¿No es acaso esta actitud del creador la misma que se abre paso en medio de las manipulaciones y miedos de Adán y Eva, así como en medio del exclusivismo violento y arbitrario de Caín? Ninguna de las limitaciones humanas allí mostradas logró que Dios se desdijera de su buen hacer. El episodio construido sobre el esquema del diluvio, iniciado desde el corazón – corazón “dolido” – de Dios, acaba confirmando la creación e introduce la novedad de la relación que Dios quiere en términos de alianza (*b^erīt*, cf. Gn 9,9.11.15).

Tal vez resulte clarificadora la reflexión profética de Isaías cuando habla, no del *corazón dolido* de Dios, sino de su *apesadumbrado santo espíritu*:

*Pero ellos se rebelaron
y apesadumbraron ('āṣāb) su santo espíritu (rûaḥ qadôš)
entonces él se volvió su enemigo
y guerreó contra ellos (Is 63,10)*

A pesar de estos propósitos, que se hacen eco de lo planteado en Gn 6,6, la seguridad en la atención paterna y artesana de Dios sigue quedando manifiesta:

*Y, sin embargo, Señor;
tú eres nuestro Padre,
nosotros la arcilla y tú el alfarero:
somos todos obra de tu mano (Is 64,7)*

El hebreo, pues, eligió inicialmente un término ('*āṣāb*) para hablar del corazón de Dios que se mueve entre la significación del dolor del parto para dar nueva vida y la irrenunciable capacidad creativa expresada en la habilidad artesana del alfarero. Cuando la sección de los relatos de orígenes (Gn 1–11) vuelve a mencionar el corazón, habla únicamente del corazón humano: *No volveré a maldecir la tierra a causa del hombre, porque la tendencia del corazón humano es perversa desde su juventud; pero no volveré a matar a los vivientes como acabo de hacerlo* (Gn 8,21). Tras este primer diagnóstico conclusivo, Dios presenta algo sorprendente: el inicio de una etapa nueva con la alianza que establece con Noé y su descendencia (cf. Gn 9,18). Un corazón el de Dios que marca por lo tanto distancia. Pero en ningún caso se desentiende ni pierde de vista a la humanidad. Bien al contrario, esta distancia es perspectiva, como la que requiere el artista, para mejor contemplar la obra, corregirla, retocarla, y continuar así embelleciéndola, dándole forma y espacio, permitiéndole que sea, que exista.

Una propuesta: la educación del corazón

Los textos anteriores brevemente abordados evidencian la polaridad alcanzada entre el corazón humano y el de Dios. Mientras que éste busca integrar, aquel se empeña, obstinadamente, en la desintegración. El diluvio no solucionó las cosas de manera definitiva, de poco sirvió. De hecho, esta constatación queda resaltada, a modo de inclusión, entre la repetición de lo dicho en Gn 6,5 y lo constatado en 8,21: *la inclinación al mal del corazón humano*.

De notar que el texto bíblico cuando habla de la inclinación del corazón, tanto en Gn 6,5 como en 8,21, emplea la misma raíz: *yāṣār*. Como verbo significa *modelar; formar; planear*; como sustantivo: *obra; escultura*;

con sentido figurado, *tendencia; instinto; carácter; albedrío*. Dios *modeló* al hombre (Gn 2,7.8). Cuando se habla del corazón humano, esta acción indica *la tendencia del corazón*. Sin duda, es una manera de hablar de la libertad humana, del libre albedrío, que busca sus propios proyectos, incluso en ocasiones pretendiendo desvincularse de su origen. El profeta Isaías lo expresa hermosamente:

Qué desatino el de ustedes,
¿Acaso se puede pensar que el alfarero
es igual al barro
para que la obra diga al que la hizo:
«No me ha hecho él»,
y la vasija diga a su alfarero:
«No entiende nada»? (Is 29,16)

La misma reflexión de fondo, desde una teología profética, la presenta el profeta Oseas en boca de Dios, desbordado por sentimientos paternos:

Me da un vuelco el corazón,
se me conmueven las entrañas,
no ejecutaré mi condena,
no volveré a destruir a Efraín
que soy Dios y no hombre,
el Santo en medio de ti
y no enemigo devastador (Os 11,8c-9)

La determinación de Dios, tanto en Gn 8,21 como en el contexto de Os 11, coincide en señalar que el distanciamiento del corazón humano acontece en una determinada etapa de la vida: la juventud (*na'ar*, cf. Os 11,1), el inicio de la edad adulta, cuando el desarrollo humano exige mayor autonomía y ejercicio de su voluntad y de las capacidades que ha ido desarrollando. Es ahí donde significativamente aparece el tema del corazón, pero ¿por qué este término? No es de extrañar que sea éste el vocablo elegido sabiendo su alcance en hebreo, expresión de la razón, de la conciencia y de los sentimientos⁷.

⁷ Cf. FREVEL, C. – WISCHMEYER, O., *Che cos'è l'uomo, Prospettive dell'Antico e del Nuovo Testamento*, I temi della Bibbia 11, Bologna 2006, 40-47 (traducción de Marinconz, L., del original *Menschsein*, Perspektiven des Alten und Neuen Testaments, Die Neue Echter Bibel, Themen 11, Würzburg 2003); SORG, Th., «kardía (corazón)», en Coenen,

Si bien el corazón en la Biblia aparece inicialmente reflejando sentimientos conflictivos, será también este órgano el escenario privilegiado para la superación de los mismos. Los orígenes de la problemática ha sido ubicada – siguiendo los textos de Gn y Os hasta aquí considerados – en el paso de la minoría de edad a la adultez. Desde sus intervenciones, Dios expone lo imperioso de una nueva pedagogía que desbloquee, reoriente y reconstruya, por encima del desprecio y del rechazo recíproco, una propuesta original, creativa, que de ninguna manera sea la vuelta a una infancia imposible, sino un camino a la aceptación consciente de un proyecto que integre la totalidad de la persona en la iniciativa divina. Tiempos de cambios, de fracasos, de violencia, y a su vez, tiempo de crecimiento y de nuevas perspectivas. ¿Cuál es entonces el reto? Seducir y educar el corazón. Es en esta tensión y en este proceso donde puede hablarse de una genuina y reparadora *Theologia cordis*.

Desde las muchas posibilidades que la Escritura ofrece para escudriñar el alcance y propósito de esta *Theologia cordis*, la atención puede dirigirse a uno de los libros que más emplea, y no por casualidad, el término *corazón*. Se trata de Proverbios, en general poco considerado en los estudios bíblicos a la hora de investigar una espiritualidad como la nuestra. Después del Salterio, es el libro que en más ocasiones habla del corazón⁸, pero ¿por qué?

«Hijo mío, guarda tu corazón porque de él brota la vida» (Pr 4,23)

El libro de Proverbios, en su redacción final, pudiera datarse entre los siglos V al III a.C., periodo que para Israel corresponde al postexilio y a la ocupación sucesiva de persas y griegos. Es una época de fuertes crisis y controversias para el pueblo. El helenismo se va consolidando. Sus modos, en muchos aspectos sociales, culturales espirituales y políticos resultan fascinantes para buena parte de las nuevas generaciones. En esa delicada situación para Israel y la pervivencia de su tradición, puede entenderse que

L. – Beyreuther, E. – Bietenhard, H., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento I*, Salamanca 1980, 339-341; TESSAROLO scj, A., «El simbolismo cristiano de la palabra “corazón”: Estudio Bíblico», *Dehoniana* 75 (1989/1) 7-22.

⁸ En Pr el sustantivo *lēb* 97x; *lēbāb* 2x; en Gn: *lēb* 13x; *lēbāb* 3x; en Ex: *lēb* 47x; *lēbāb* 1x; en Dt: *lēb* 4x; *lēbāb* 49x. Más que Pr sólo el libro de los Salmos: *lēb* 101x; *lēbāb* 35x.

Pr en algún grado pueda considerarse un libro de resistencia, una literatura que reacciona sin complejos a todo ese proceso que atenta contra la identidad amenazada del pueblo de la alianza. Pr, desde su inicio, invita al lector oyente a la atención, *para entender proverbios y refranes, máximas y enigmas* (Pr 1,6), implicándolo así en un discernimiento constante⁹. En la forma que toma el libro, la voz del *padre-maestro* se lanza decidida a la formación del israelita que exigen los tiempos nuevos, ofreciéndole herramientas para su desarrollo y realización personal en todos los ámbitos de la vida. Alcanzar esta destreza existencial, inspirada en la tradición y en la fe de Israel, es llegar a ser sabio.

Si Dios calla, es la vida de cada día la que habla por Él. En su nombre habla la creación, y en modo particular la Señora Sabiduría (cf. Pr 8 y 9)¹⁰. De esta escucha de la voz de Dios presente en la naturaleza, en la cotidianidad, en la sabiduría que viene de Él, nace en los sabios una actitud de gran confianza: *el temor del Señor*, principio de toda sabiduría y expresión de sensatez. Así, Pr expone de manera original los principios de la alianza, en una perspectiva antropológica que toca el tú del individuo, pero que tiene un marcado eco comunitario. La conducta antisocial es fuertemente criticada. La vida del hombre será sensata si es justa, y en consecuencia será feliz y llena de sentido. Se entrecruzan de este modo la dimensión sapiencial y la ética. Pero no falta en Pr una motivación religiosa explícita, ya sea relacionada con la alianza (cf. Pr 20,20; 23,11... sobre los padres, cf. Lv 20,9), o bien por una invitación a la fe serena en Dios: Pr 25,21-22; 28,25; 28,5.

La primera mención del corazón (Pr 2,3) corresponde a las exhortaciones iniciales que un padre dirige a su hijo, o bien un maestro a su discípulo¹¹. Son palabras que piden la atención del joven a través de la mención de diversas partes de su cuerpo. En primer lugar, entre las más visibles, la cabeza y el cuello. Para éstas, las enseñanzas recibidas, tanto del padre

⁹ Cf. SANDOVAL, T.J., «Revisiting the prologue of Proverbs», *Journal of Biblical Literature* 126 (2007) 455-473.

¹⁰ MORLA ASENSIO, V., *Libros sapienciales y otros escritos*, Introducción al estudio de la Biblia V, Estella 1994, 2000³, 109-141.

¹¹ Sobre el *padre-educador* y el *hijo-discípulo*, cf. ALDEN, R.L., *A commentary on an ancient book of timeless advice*, Grand Rapids 1983, 35-44; ESTES, D.J., *Hear, my son: teaching and learning in Proverbs 1-9*, Cambridge 1997, 31-66.

como de la madre, se ofrecen como adorno, como gala, *diadema y collar* (cf. 1,9), frente a quienes tienen *como collar el orgullo y como vestido la violencia* (cf. Sl 73,6). El atractivo que muestra esta parte del cuerpo así adornada lo recoge también el Cantar de los cantares:

*Me has enamorado [lit. me has embelesado el corazón],
hermana mía y novia mía,
me has enamorado con una sola de tus miradas,
con una vuelta de tu collar (Ct 4,9)*

La segunda exhortación del padre se dirige al extremo opuesto del cuerpo, a los pies, siempre inquietos en la juventud, exhortando a que no entren en la senda de los necios (cf. 1,15). Pero las palabras paternas no sólo pretenden quedarse en los pies o en la cabeza. Quieren calar hondo, quieren llegar al corazón:

*Hijo mío, si aceptas mis palabras
y conservas mis mandatos,
escuchando a la sabiduría
e **inclinando tu corazón** a la prudencia;
si la procuras como el dinero
y la buscas como un tesoro,
entonces comprenderás el respeto del Señor
y alcanzarás el conocimiento de Dios (Pr 2,1-5)*

La intimidad y la humildad expresadas en la escucha y en la inclinación del corazón tienen ahora un parangón sorprendente, la codicia. Se le pide al joven que sea codicioso, tal como si fuera a por grandes riquezas; una propuesta atrevida y ambiciosa¹². No en vano, de todos los órganos mencionados en los textos citados de Pr (*cabeza, cuello, pies, [oído]*) es el corazón el más cercano al sustantivo tesoro, que resulta ser la comprensión del temor del Señor y el conocimiento de Dios mismo (Pr 2,5). Es una experiencia que recuerda lo que Dios anunció a Ciro a través de Isaías: *te daré tesoros ocultos, caudales escondidos. Así sabrás que yo soy el Señor (Is 45,3)*¹³. Esta ha de ser la dinámica propia de lo expresado como

¹² Proverbios propone este anhelo interesado en el sentimiento intenso que suscita la codicia, pero deja bien claro que la mejor riqueza la da la sabiduría (cf. Pr 8,10; 16,16).

¹³ ¿No pudiera entenderse la afirmación de Isaías *tú eres un Dios escondido* como la declaración de que Dios mismo es el tesoro apenas anunciado? (cf. 45,15).

la inclinación del corazón al Señor (*natah + lēb / lebab*), que significa adherirse a alguien; ponerse de su parte (cf. Jue 9,3). En general, aparece en plegarias, o bien en la manifestación de un compromiso con Dios. Así ora Salomón: “*Que incline hacia él nuestro corazón*” (1Re 8,58)¹⁴; el salmista: “*Inclina mi corazón hacia tus preceptos/ y no a ganancias injustas*” (Sl 119, 36); “*inclino mi corazón a cumplir tus normas/que son mi recompensa eterna*” (v. 112); “*No dejes que mi corazón se incline al mal*” (141,4). Como lo expresa Pr 2,9, es un ejercicio que tiene una marcada connotación relacional y nada de intimismo alienante:

Entonces comprenderás la justicia y el derecho,
la rectitud y toda conducta buena,
porque **entrará en tu corazón** la sabiduría
y sentirás gusto en el saber (Pr 2,9-10)

Tampoco es una invención de los tiempos del autor de Proverbios, sino que sumerge al pupilo en la auténtica tradición de Israel:

Hijo mío no olvides mi instrucción,
conserva en tu corazón mis preceptos¹⁵,
porque te darán muchos días,
y años de vida, y prosperidad;
que no te abandonen bondad y lealtad,
cuélgatelas al cuello,
escribelas en la tablilla del corazón (Pr 3,1-3)

Es una tradición de la que estar orgulloso, no hay que olvidar el contexto cultural de la obra y su propósito de presentar a las nuevas generaciones un rico patrimonio:

Guarda, hijo mío, los consejos de tu padre
y no rechaces la instrucción de tu madre.
Llévalos siempre atados al corazón
y cuélgatelos al cuello (Pr 6,21)

¹⁴ Por no mantener su corazón *inclinado al Señor*, Salomón será objeto de la ira divina (cf. 1Re 11,9).

¹⁵ En el AT “*mi enseñanza*” (*tóratí*) es sólo para la enseñanza del Señor. Conservarla es un criterio para identificar a quienes buscan al Señor (cf. Is 51,7); el error es olvidarla o ignorarla (cf. Jr 9,12; 16,11; Ez 22,26; Os 8,1.12). Dios está decidido a escribirla en el corazón (cf. Jr 31,33).

Evidentemente, son palabras que están al centro de toda una época de crisis y reforma de Israel, como las que contiene el Deuteronomio:

Métanse estas palabras mías en el corazón y en el alma, átenlas a la muñeca como un signo, pónganlas de señal en su frente, enséñenlas a sus hijos, háblenles de ellas estando en casa y yendo de camino, acostado y levantado, escríbelas en las jambas de tu casa y en tus portales, para que dures y duren tus hijos en la tierra que el Señor juró dar a tus padres, cuanto dure el cielo sobre la tierra (Dt 11,18-21; cf. 4,1-10; 6,6-8; 30,16-20).

El salmista lleva a la oración esta tarea:

*Guardo en el corazón tu promesa
para no pecar contra ti
¡Bendito eres, Señor!
Enséñame tus normas (...)
Enséñame a cumplir tu voluntad
y a observarla de todo corazón (Sal 119,11.34)*

Pero de los textos citados, vale detenerse en una expresión apenas mencionada: *la tabla del corazón*. Sólo aparece en Proverbios (Pr 3,1; 7,3) y en Jeremías, si bien en contextos diversos. En Pr es parte de la propuesta confiada en la capacidad humana de acoger la enseñanza divina; en el profeta, en cambio, la tabla del corazón es la evidencia acusatoria del pecado de las gentes de Judá, *grabado en la tabla de sus corazones* (Jr 17,1). Sin mayor dificultad *la tabla del corazón* evoca aquellas de piedra que Dios entregó a Moisés (cf. Ex 24,12; 31,18; Dt 9,10)¹⁶, la *tablas de la alianza* (Dt 9,9), o *de los diez mandamientos* (Dt 4,13), o como lo dice la versión armonizadora, las que contienen *las palabras de la alianza, los diez mandamientos* (Ex 34,28).

Fuera del Pentateuco, la *tabla* aparece en algunos profetas, siempre en boca de Dios para el lugar donde escribir la rebeldía de quienes no le obedecen (cf. Is 30,8; Jr 17,1); también es lugar donde escribir un oráculo (cf. Hab 2,2). El sustantivo *tabla* está, en general, relacionado con

¹⁶ Tablas que Moisés mismo destruyó, y serán nuevamente rehechas (cf. Ex 34,1; Ex 32,19; Dt 9,17).

el conocimiento de los propósitos de Dios para su pueblo¹⁷. San Pablo, anima a los de Corinto a que *demuestren ser carta de Cristo, expedida por nosotros, no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo, no en losas de piedra, sino en corazones de carne* (2Cor 3,3).

El corazón por lo tanto queda invitado a acoger activamente – *escribelas* – la enseñanza divina. Una visión optimista que reconoce al ser humano la capacidad de asimilar los preceptos divinos y, más aún, la *bondad y lealtad* (*hesed* y *'emet*) de Dios mismo (cf. Ex 34,6)¹⁸. Diferente la visión de Jeremías. Para él, Dios adquiere el protagonismo: *Meteré mi Ley en su pecho, la escribiré en su corazón, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo* (Jr 31,33; cf. Heb 10,16). Como sea, Pr entiende que lo aprendido hay que lucirlo para mostrarlo, para testimoniarlo. Significa adueñarse de actitudes que capacitan para el señoreo de la propia vida. Hablando del rey pudiera entenderse que Pr exalta, no la institución monárquica, sino la responsabilidad en el gobierno de la propia vida:

*Bondad y lealtad guardan al rey,
la bondad asegura su trono* (Pr 20,28)

Con la misma intención, Pr afirma: *Corazón del rey, una acequia en manos de Dios* (21,1). La mención del corazón expresa así lo indispensable que resulta la aceptación profunda de lo propuesto, de manera tal que sea paradigma constante para el *hijo-discípulo*. Claramente, la insistencia en la adhesión a lo transmitido responde al decálogo: *Honra a tu padre y a tu madre para que se prolonguen tus días en la tierra que el Señor, tu Dios, te da* (Ex 20,12; cf. Pr 3,3; 4,10)¹⁹. Únicamente el necio es quien desprecia la enseñanza de un padre (cf. Pr 15,5), mientras que para el *hijo-discípulo* ésta llega a ser paradigma vital:

¹⁷ En otros contextos, la tabla es elemento ornamental para los muebles del santuario, como el altar de los holocaustos (cf. Ex 27,8), o del templo (cf. 1Re 7,36). También sirve para defensa, como lo expresan los hermanos del Cantar, preocupados por su hermana: *si (es) puerta, la cerraremos con tabla de cedro* (Ct 8,9).

¹⁸ Ambos términos juntos, dichos de Dios, también en 2Sm 2,6; 15,20; Sl 25,10; 61,7; 85,11; 86,15; 89,15.

¹⁹ Sobre el tema del alargamiento de los días en el AT, cf. SUÁREZ CODORNIÚ, C.L., *Construyendo la vida. La raíz 'rk en el Antiguo Testamento*, Roma 2002, 38-113 (tesis doctoral, no publicada).

*Confía en el Señor de todo corazón²⁰
y no te fíes de tu propia inteligencia (Pr 3,5)*

Significa reconocer la limitación y abrir la vida a quien conoce bien el corazón humano: *Así como el infierno y el abismo están abiertos para Dios, ¡cuánto más el corazón humano!* (Pr 15,11). Dios lo examina (*bāhan*), lo escruta, lo prueba de una manera tal que lo purifica, como el fuego a los metales preciosos (17,3)²¹. El corazón del hombre tiene planes, pero Dios la última palabra (Pr 16,1.9; 19,21). Por eso, el individuo es llamado a abrirse, a mantenerse en una perseverante y vivificante disposición:

*Hijo mío, atiende a mis palabras,
presta oído a mis consejos:
que no se aparten de tus ojos,
guárdalos dentro del corazón;
por encima de todo²², conserva tu corazón²³
porque de él brota la vida (4,20-21.23)*

De él brota la vida, afirmación que recuerda la denuncia de Dios en Jeremías: *me abandonaron a mí, fuente de aguas vivas* (Jr 2,13), o la propuesta de Jesús a la samaritana. Pero más allá de un rigorismo legal, la aceptación de estos preceptos queda vinculada y precedida por una experiencia amorosa: *Amarás al Señor tu Dios, conservarás sus consignas, sus decretos y preceptos mientras te dure la vida* (Dt 11,1). La misma propuesta se la apropia Jesús, invirtiendo los términos en la enseñanza

²⁰ Cf. Sl 28,7: *en Él confía mi corazón*; Cf. 37,3, *confía en el Señor*; 84,12; 112,7; 115,9;

²¹ Con el mismo verbo *bāhan*, cf. Jr 6,27; 9,7; 17,10; 11,20; 12,3; 20,12; Ez 22,20-22; Mal 3,2-3; 3,15; Jb 7,18; 23,10; Sl 7,10; 11,4.5; 81,7. En ocasiones es el pueblo quien testa a Dios, cf. Sl 95,9; 139,23; Mal 3,10.

²² En este contexto, el sustantivo *mišmār*, indica la vigilancia, cautela o precaución que requiere una situación que puede entrañar peligro. Entre los libros del AT, donde más empleo tiene es en Nehemías, ambientado en la reconstrucción de Jerusalén, donde diversos peligros amenazan esta tarea. En Pr puede literalmente traducirse: *De entre toda cautela / vigilancia / precaución [a tomar] (...)*.

²³ Con el mismo verbo *conservar*, que aquí tiene por objeto el corazón, Pr invita a la custodia de otros elementos: *el camino de la justicia* (Pr 2,8); *los mandamientos transmitidos por el padre* (3,1; 6,20); *el tino y la reflexión* (3,21); *el conocimiento* (5,2); *la boca* (13,3); *el propio camino* (16,17); *la tórâ* (28,7). También se presentan como custodios: *la inteligencia* (2,11); *la sabiduría* (4,6); *la justicia* (13,6); *la bondad y lealtad* (20,28); *los ojos del Señor* (22,12); *el que conoce* [Dios mismo] (23,26).

a sus discípulos: *Quien conserva y guarda mis mandamientos, ese sí que me ama. A quien me ama lo amará mi Padre, lo amaré yo y me manifestaré a él* (Jn 14,21).

Resulta significativo que al final de Pr aparece la figura de un varón –¿el joven de los primeros capítulos?– pero convertido ya en un maduro y respetable personaje dichosamente casado con una mujer descrita como ideal de sabia; en ella confía su corazón (cf. Pr 31,11). No habiéndose hablado de la mujer como hija-discípula, sorprende que ella encarne ahora todo lo que pareciera desearse del varón, tan largamente instruido. Tal vez sea la enseñanza final de Pr sobre el corazón: debe aprender a salir de sí mismo.

Al respecto, cabe recordar todo el dinamismo que el Dt espera del corazón humano en relación a Dios, a quien debe:

- Dt 4,29: *buscar (daraš)* con todo el corazón
- 6,5: *amar ('ahab)* con todo el corazón
- 10,12: *servir* con todo el corazón
- 26,16: *observar y realizar sus mandatos* con todo el corazón
- 30,2: *escuchar* con todo el corazón
- 30,6: *(circuncidará el corazón para) amarlo* con todo el corazón
- 30,10: *volver a Él* con todo el corazón

Se trata de una propuesta que compromete a la persona en un dinamismo que pareciera no concluir, un constante proceso de conversión. A la vez que propuesta, no deja de ser punto de referencia para verificar hacia dónde se encamina el individuo²⁴.

Desde los Evangelios

Los evangelistas no pasaron por alto el corazón (*kardía*). Algunos de ellos tienen nombre propio: el de Jesús (Mt 11,29), el de María (Lc 2,19.51) y el de Judas (Jn 13,2). El Evangelio según Marcos muestra en la mayoría de los lugares donde aparece el corazón (término que emplea en dieciséis ocasiones) una actitud reticente al anuncio de Jesús: así, el corazón de los escribas (Mc 2,6.8; 7,6); el de los fariseos (3,5; 7,6), e incluso el de

²⁴ A través de la calificación del corazón, Pr recoge muchas actitudes humanas, cf. Pr 6,32; 7,7; 9,4: el falto de corazón (*hāsar-lēb*); 10,20: el corazón malvado (*lēb rešā'im*); 11,20: el corazón retorcido (*'iqqšē-lēb*); 12,20: el corazón que maquina el mal (*lēb hōreš*); el corazón arrogante (*kol-g'bah-lēb*); etc.

los discípulos (6,52; 8,17). De manera genérica, rescata el corazón como criterio ante el discernimiento de lo puro o impuro (7,19.21) y también como actitud de fe sólida (11,23). Mc concluye el tema del corazón presentándolo como punto de encuentro de la tradición de Israel con la novedad del anuncio de Jesús:

(...) y tú amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu espíritu y con todas tus fuerzas (...).
El escriba le dijo: Muy bien, Maestro, tienes razón (12,30)

En la obra de Mateo, con once veces el sustantivo *corazón*, los primeros usos del mismo quedan en boca de Jesús, iniciando con un macarismo: *dichosos los puros de corazón, porque ellos verán a Dios* (Mt 5,8). Posteriormente, comentando la importancia de la Ley, presenta la capacidad de pecar que tiene el corazón por sus deseos (cf. 5,28). De una manera que recuerda la cercanía en Pr del corazón al tesoro, Jesús sintetiza con claridad: *donde está tu corazón, allí tu tesoro* (Mt 6,21). Las restantes menciones del término están vinculados por lo general a grupos concretos, como los escribas, que albergan malos pensamientos (cf. 9,4); hablando en relación a los fariseos: la boca habla de la abundancia del corazón (12,34; 15,18.19); del pueblo, para hablar de la dureza del corazón que tienen (13,15; cf. Is 6,9-10). Sólo el corazón de Jesús queda como modelo, como escuela: *aprendan de mí, que soy paciente y humilde de corazón* (11,29). Los dos últimos casos²⁵, hablan del amor de Dios y del amor al prójimo (18,35; 22,37).

Lucas, por su parte, con veintidós casos, inicia hablando del corazón asociándolo a la conversión: *la vuelta de los corazones* de los padres a los hijos, recortando la cita de Mal 4,6. Un camino que señala novedad. Como segundo corazón, con nombre propio, aparece el de María (Lc 2,19.51), que *atesora* estas cosas. Al igual que Mt, Lucas reivindica la tarea central del corazón: *amar a Dios y al prójimo* (Lc 10,27). Denuncia corazones lentos para entender lo dicho por los profetas (24,25); sólo la cercanía de la palabra de Jesús logra que reaccionen (24,32). Lc concluye el empleo de corazón cuestionando a los discípulos sobre las dudas que albergan en sus corazones ante su resurrección (24,38).

Juan, por último, reserva las siete veces que utiliza *corazón* a partir del capítulo 12, al final del llamado libro de los signos, a modo de sumario,

²⁵ En Mt 24,48 el corazón tiene un sentido reflexivo: *se decía en su interior*.

antes de iniciar el libro de la gloria. En primer lugar habla de la ceguera y el embotamiento de corazón de quienes no han creído en Jesús (cf. Jn 12,40). Menciona un corazón propio, el de Judas (13,2). Con los discursos de despedida, Jesús habla del corazón que da a sus discípulos en la inmediatez de su muerte, de modo que no se turben ni tengan miedo (14,1.27). Si bien son palabras que angustian sus corazones, será la alegría perenne la que arraigue para siempre en ellos (16,6.22).

Conclusión

El breve recorrido realizado por los textos abordados, permite afirmar que el tema del corazón aparece asociado en la Biblia a la necesidad de cambios radicales de actitudes y comportamientos. Se trata de momentos decisivos donde en muchos casos la relación con Dios se dificulta y la vida misma peligra. Es la iniciativa divina, también desde su corazón, la que marca pauta para abrir nuevas perspectivas, incluso porque su propio corazón cambia para suscitar intensos procesos de revisión, de corrección y a la vez de esperanza, tanto a nivel individual como colectivo.

La presencia del corazón indica pues que algo nuevo está por acontecer; evidencia que hay que reaccionar ante conductas y relaciones deterioradas. Hablar del corazón en las Escrituras es hablar de novedad, de reforma, de renovación; es provocación para comprometerse siempre más en el plan de vida de Dios.

Al identificar los Evangelios con nombre propio algunos corazones, puede afirmarse, por último, que los evangelistas dejan la base sólida de toda *Theologia cordis*. Cada uno de los corazones identificados con nombre propio por algunos de los evangelistas, en particular el de María y el de Judas, sintetiza el alcance de la vida que se expone a Dios y se deja seducir – o no – por Él. Como lo presentaba Moisés a los israelitas en el desierto, se trata de dos caminos: el de la vida y el de la muerte (cf. Dt 30,15). Un corazón para la vida, como aquel de María que atesora la Palabra y acompaña a la comunidad que nace, o un corazón para la muerte, como el de Judas, que desencantado se pierde en la noche abandonando a aquel que mostrará para siempre su corazón abierto.

**« Tradition et actualité
de la mystique médiévale »
Sainte Gertrude d'Helfta**

P. André PERROUX, scj*

C'est le titre donné à cette conférence

Je tiens à rassurer tout de suite, au risque de décevoir aussi... : je ne traiterai pas le sujet tel qu'il est ainsi annoncé. Je n'en ai pas la compétence, et en ces termes, il dépasse de beaucoup le thème qui m'avait été proposé lors de la préparation de ce séminaire, à savoir : dans le cadre d'une réflexion autour de la « *théologie du coeur* », recherche à la fois anthropologique, biblique et historique, évoquer la figure de sainte Gertrude comme un bon témoin d'une mystique qui, dans la tradition monastique du Moyen Âge, engage très fortement les valeurs du coeur.

Même réduit ainsi à une plus exacte dimension, il faudrait un spécialiste pour traiter ce thème comme il le mérite. Beaucoup plus modestement, c'est surtout à partir de la place occupée par Gertrude dans l'inspiration dehonienne que je m'étais intéressé à la grande moniale : le Père Dehon en effet la tient en haute estime, il n'oublie pas de la nommer parmi les

* Le Père André Perroux, dehonien, né en France en 1931. Après avoir été professeur de théologie (la patristique et le dogme) au Consortium des religieux à Lyon, il a été assistant général du Père Antonio Panteghini de 1979 à 1991, puis appelé à faire partie du Centre d'Études dehonien à Rome. Il a contribué à déchiffrer et à publier une bonne partie des écrits du Père Dehon, en particulier son abondante correspondance, et a publié diverses études sur le Fondateur.

« saints et saintes du Sacré-Coeur » qui pour lui sont des modèles et des intercesseurs pour sa propre inspiration.

Sans bien me rendre compte de ce qui m'attendait, j'ai donc accepté. Je l'avoue volontiers : chemin faisant, en lisant l'oeuvre de sainte Gertrude et les auteurs qui l'ont étudiée dans le contexte de son époque, j'ai été surpris de découvrir combien la grande mystique allemande, nourrie de l'Écriture et des Pères, par son expérience spirituelle replacée dans la grande tradition monastique, nous fait entendre une voix originale, peut-être insuffisamment reconnue durant des siècles, et qui peut nous parler encore aujourd'hui.

Quelques indications sur les principales sources utilisées :

*** l'oeuvre de Gertrude**, tout d'abord :

Sous le titre *Oeuvres Spirituelles*, en 5 volumes la collection *Sources Chrétiennes* a publié l'essentiel de cette oeuvre : les *Exercices* (n. 127, en 1967), puis *Le Héraut de l'Amour divin*, nn. 139, 143, 255, 331, de 1968 à 1978). Texte latin, traduction française et notes par plusieurs moines des abbayes de Solesmes et de Wisques (abbaye Saint-Paul, dans le nord de la France, fondée par celle de Solesmes au temps de don Guéranger, + 1875). C'est cette traduction que j'utilise. À la fin du n. 331 (livre V du *Héraut*) se trouve un *Index* des citations scripturaires et patristiques et des noms propres, index portant sur les 5 volumes de ces *Oeuvres Spirituelles*.

Les moniales de l'abbaye de Wisques avaient publié quelques années plus tôt une traduction française du *Héraut*, sous le titre lui aussi traditionnel, *Révélations de sainte Gertrude...* en deux tomes, nouvelle édition 1952 ; le premier volume est enrichi d'une longue préface, pp. VII-XLVII, complétée au début du second volume, pp. LV-LXIX, par une utile « table des personnes et des choses ».

* Parmi **les études sur Gertrude**, je me suis servi surtout des importantes introductions que *Sources Chrétiennes* a jointes à l'oeuvre elle-même : au n. 127, par J. Hourlier et A. Schmitt, moines de Solesmes (pp. 7-55), et surtout au n. 139, par P. Doyère, moine de Wisques, pp. 9-100.

Ce même auteur a donné l'article « Gertrude », dans le Dictionnaire de Spiritualité : DSp, IV, 331-339 (1967).

Soeur Marie-Pascale a publié une *Initiation à sainte Gertrude* (Cerf 1995) : c'est surtout une anthologie de textes, choisis, introduits et regroupés autour de quelques thèmes majeurs de la vie chrétienne.

* Sur **la spiritualité du Moyen Âge** et spécialement sur **la tradition monastique**, je renvoie principalement à :

Dom J. Leclercq: dans *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, l'ouvrage intitulé *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (Cerf 1963). Plusieurs rééditions attestent la valeur permanente de cette étude fondamentale.

Dans la "*Storia della Spiritualità*" (EDB) : les volumes 4/A : *La Spiritualità del Medioevo*, VI-XII secolo, par J. Leclercq (1986) et 4/B: id. , XII-XVI secolo, par Fr. Vanderbroucke, id., XII-XVI secolo (1991). Ces deux ouvrages sont la version italienne, augmentée et mise à jour, de *La Spiritualité du Moyen Âge* (1966), deux ouvrages parus dans *L'Histoire de la spiritualité* (Aubier 1966).

Après la rédaction de ces pages, j'ai lu avec intérêt les trois études suivantes dont je n'avais pu prendre connaissance auparavant :

Asti Francesco : *Dire Dio. Linguaggio sponsale e materno nella mistica medievale*, Libreria Edizioni Vaticane, 2006. Spécialmente Ch II: L'amore misericordioso di Dio in Gertrude di Helfta, pp. 73-125.

Dans la collection des "Études Carmélitaines", l'ouvrage *Le Coeur*, DDB 1950.

Glotin Édouard : *La Bible du Coeur de Jésus, un livre de Vie pour les générations du troisième millénaire*, Presses de la Renaissance, juin 2007. Une véritable « somme », 765 pages enrichies par quelque 460 notes plus techniques consultables sur un site internet . Un bon index permet de profiter davantage de cette mine d'informations.

Je me propose de résumer d'abord la vie de Gertrude dans le contexte de son époque et de fournir quelques indications sur son oeuvre, pour ensuite souligner plus longuement les principaux axes de son expérience mystique en ce qu'elle peut contribuer à une « *théologie du coeur* ».

I. Gertrude la Grande, ou Gertrude d'Helfta... (1256-1301 ou 1302).

D'emblée nous voici confrontés à une des nombreuses difficultés qui accompagnent toute recherche au sujet de cette sainte moniale, sa vie, ses oeuvres, et sa doctrine spirituelle. Difficultés qui n'ont été résolues que tardivement et partiellement, grâce notamment à l'apport décisif des travaux récents des moines et moniales des abbayes de Solesmes et de Wisques. Nous devons nous en souvenir pour nous garder de toute systématisation trop ambitieuse.

I. 1. Gertrude : une moniale bénédictine au monastère d'Helfta

Gertrude d'Helfta : on la nomme ainsi pour la distinguer d'une autre Gertrude, sa contemporaine, morte en 1291, membre de la famille noble d'Hackeborn, et qui sera la seconde abbesse du monastère d'Helfta. On les a confondues durant plusieurs siècles.

Helfta, en Saxe, près de la petite ville d'Eisleben où deux siècles plus tard naîtra Luther (1483-1546) : après bien des péripéties une communauté de moniales s'y installe en 1258. En dépit des troubles permanents fomentés par les rivalités entre petits seigneurs féodaux – et il sera détruit par les premiers partisans de la Réforme luthérienne – pendant plus d'un siècle ce monastère devient un foyer exceptionnellement fervent de vie culturelle et spirituelle. Sa vie s'organise autour de la Règle de saint Benoît, sans dépendance stricte cependant, et sous l'influence plus précise du mouvement de la réforme et de la spiritualité « cistercienne », inspiré par saint Bernard de Clairvaux. Cependant au 13^{ème} siècle le rayonnement direct de l'Ordre bénédictin tend à décroître parmi les communautés monastiques féminines; l'institution nouvelle des Frères mendiants peu à peu la remplace. À Helfta, ce sont les frères Prêcheurs surtout qui assurent le ministère de la confession et de la direction spirituelle des moniales ; ils sont aussi appelés à conseiller, à évaluer l'orientation théologique et l'« orthodoxie » de la communauté.

Si plusieurs moniales de la communauté d'Helfta descendent de familles nobles, on ne sait quasiment rien de la famille de Gertrude. Née le 6 janvier 1256, peut-être orpheline très tôt, dès sa petite enfance elle est confiée au monastère auquel est annexée une école : une sorte d'alumnat ouvert

aux filles même encore très jeunes. Elles y reçoivent une éducation de grande qualité, ouverte et soignée, dans un milieu de vie qui pour plusieurs est en même temps une première initiation en vue d'une consécration monastique.

Ainsi de Gertrude. Très tôt, elle se révèle une fille extrêmement douée, d'un naturel agréable (« *belle et gracieuse* »), affable. L'éveil précoce de son intelligence la porte à s'adonner avec passion à l'étude des lettres – elle rédigera ses méditations en un excellent latin – puis des arts, de la philosophie et de la théologie : sa prédilection va naturellement à l'Écriture sainte, aux Pères de l'Église, surtout Augustin, Grégoire le Grand, Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor. Avec la même aisance elle s'adonne au travail manuel : graphisme et peinture (calligraphie et enluminure, copie de manuscrits...), couture, broderie et travail de la laine.

Au témoignage de ses compagnes dont plusieurs seront aussi ses biographes, Gertrude se trouve parfaitement à son aise dans ce milieu très porteur : vivacité de l'intelligence, facilité d'expression, sociabilité, goût pour la musique et le travail d'art. Mais c'est avant tout autour de la prière, de l'Office divin, que la vie du monastère s'organise pour ces femmes qui désirent se consacrer ensemble à Dieu dans le silence et le retrait du cloître.

Pendant 40 ans le monastère d'Helfta est dirigé par Gertrude d'Hackeborn, une abbesse de grande valeur dont la communauté apprécie l'influence marquée par la prudence, la sagesse et la cordialité. Jusqu'à sa mort, en 1291, elle sera pour sainte Gertrude, de 5 ans plus jeune qu'elle, la référence sûre, par l'exemple de sa vie et la disponibilité dans l'écoute et le conseil.

En outre pendant des années, Gertrude va partager l'amitié de Mechtilde de Hackeborn (1241-1298), soeur de l'abbesse, elle aussi entrée jeune à Helfta et très tôt chargée de la direction de l'alumnat. Favorisée comme sa jeune compagne d'une expérience mystique très avancée, pour Gertrude elle devient vite et jusqu'à sa mort en 1298, sa plus intime confidente dans le partage de ce que toutes deux elles vivent chacune selon sa grâce. C'est au sein de leur communauté, dont plusieurs membres sont d'authentiques mystiques, et selon la direction de leur abbesse, qu'après beaucoup de réticence, elles consentiront à faire connaître quelque chose des « révélations » qu'elles reçoivent de Notre Seigneur.

Mais, ne serait-ce que pour compléter ce bref aperçu sur le cadre de vie de Gertrude, vers 1270 s'y adjoint une seconde Mechtilde, Mechtilde de Magdebourg (1207-1294 ?) : après avoir appartenu au béguinage de cette cité, elle vient terminer sa vie à Helfta où elle achève la rédaction, en allemand, du récit de ses « visions ». Son livre, *La lumière de la divinité* (Das fließende Licht der Gottheit, traduit ensuite en latin sous le titre *Lux fluens divinitatis*), est tout entier un dialogue entre la moniale et le Christ son Époux. Il exerça une profonde influence autour d'elle, en particulier sur ses compagnes. Gertrude, plus jeune de 50 ans, en reprendra l'orientation affective, une spiritualité du « coeur », mais sans retenir l'insistance de Mechtilde qui peu après, autour du Dominicain Maître Eckart (1260-1328) et la « mystique de l'essence », caractérisera le courant de l'école « rhénane ».

I. 2. La « conversion »

Voici présenté à grands traits le cadre de vie de Gertrude : une communauté monastique exceptionnelle, rencontre de personnes douées de riches qualités humaines, unies par une fervente passion pour Dieu. C'est dans ce monastère que Gertrude vivra les 46 ans de sa vie (1256-1301/1302). Le monastère d'Helfta comptera jusqu'à cent moniales, il sera connu comme une « véritable ruche pleine de vitalité » ; un foyer qui, par les personnes et les communautés qui désireront participer à sa prière et à ses oeuvres, étendra son influence bien au-delà de sa région et des quelques trois siècles de son existence (1524, lors de la « guerre des Paysans »).

L'insistance y est mise nettement sur la ferveur personnelle et sur la vie fraternelle. Comme dans tous les monastères de mouvance cistercienne, et spécialement parmi les monastères féminins, la vie y est centrée autour de l'*Opus Dei*, l'Office de la prière liturgique qui rythme le déroulement des jours. L'Eucharistie en est le coeur, et elle est particulièrement soignée à Helfta. Autour de la liturgie s'organisent l'étude et le travail manuel. Sans compter les nombreux petits « détails » quotidiens d'une importante communauté féminine cloîtrée : les écrits de Gertrude et sur elle abondent en notations très concrètes qui nous la rendent proche et très humaine.

Au dire de ces biographes, pour un regard extérieur, aucune manifestation exceptionnelle (extase, apparitions, miracles ou pratiques extraordinaires

de pénitence...) n'attirera l'attention sur elle : c'est bien surtout par la qualité de sa présence parmi ses compagnes que l'on appréciera la richesse de sa vie intérieure. D'elle on remarque notamment l'application assidue à l'étude, l'étendue de la culture, et à partir de sa « *conversion* » surtout, le zèle à contribuer à la beauté de la liturgie, le souci de perfection dans le chant au choeur.

Mais c'est avant tout l'influence discrète mais croissante qu'elle exerce autour d'elle qui lui vaut sa place au sein de la communauté : pénétration et clarté de l'intelligence, intensité et fidélité dans la vie d'oraison, simplicité et cordialité dans la vie fraternelle. Une santé fragile, très tôt mise à l'épreuve, un état permanent de faiblesse et de grandes souffrances physiques, la tiennent à l'écart de toute charge officielle et l'obligent à s'absenter souvent de l'Office : c'est pour elle une douloureuse privation dont elle se plaint amèrement mais qu'elle assumera dans le dialogue personnel avec le Seigneur. En réalité pour sa communauté et au-delà, peu à peu elle offre le service de son écoute, de son accompagnement: des laïcs, des personnes consacrées recourent volontiers à son aide dans la prière et pour la clairvoyance de son conseil, fruit de ses qualités humaines et de son expérience spirituelle.

Je viens de parler de « *conversion* » : c'est le mot que Gertrude elle-même emploie pour relater ce qui a marqué le tournant d'une vie qui semblait promise à suivre un cours sans relief particulier. Après quelques semaines de mélancolie et de trouble, solitude et lassitude, le soir du 27 janvier 1281, dans le silence qui prolonge l'office des Complies en ce lundi, veille de la Purification de Marie, - Gertrude est alors dans sa vingt-cinquième année - une « *vision* » vient bousculer sa vie monotone. Une lumière intérieure qui ira s'intensifiant lui fait percevoir avec évidence les limites, et même l'inanité de l'existence qu'elle mène depuis presque vingt ans : où la passion pour l'étude tend à occuper toute l'attention, où l'organisation minutieuse de la vie quotidienne est acceptée, supportée comme une structure solide mais sans être vivifiée par l'âme qui lui donnerait son vrai sens. C'est du moins ainsi qu'elle s'en explique, car elle reviendra maintes fois sur cette « *conversion* ». Elle sera sévère pour dénoncer sa tiédeur et sa médiocrité antérieures, « *les épaisses ténèbres qui m'environnaient* », « *la tour d'orgueil insensé* », alimenté de vaine gloire et de curiosité, dans laquelle elle s'était comme emmurée.

La « crise » est décisive pour la jeune moniale : c'est le sursaut, le début d'une nouvelle vie de foi et d'amour : un « *lundi sauveur* », « *jour à jamais béni !* »¹. Pour la suite de sa vie, Gertrude passe alors de l'intérêt passionné pour la culture, de la science des lettres, de l'observance formelle à la Règle, à une union très personnelle et fervente au Christ Seigneur : en quelques mots, de l'intellectualisme assez impersonnel à une aventure mystique qui engage tout son être.

Aussitôt et selon une intensité qui loin de se démentir ira en s'amplifiant, c'est son « cœur » surtout qui est « converti ». Très consciente de son indignité, dans cette transformation elle voit l'oeuvre de la grâce de Dieu, sa prévenance toute gratuite ; elle y correspond par un amour fervent pour Jésus, le Fils de Dieu contemplé en sa sainte Humanité, dont elle cherche et trouve la Présence dans l'Écriture, par l'Eucharistie, en la communion de l'Église. Désormais Gertrude ne cessera de célébrer cette divine et très humaine Présence, telle qu'elle l'éprouve au plus profond d'elle-même : « *in intimis, in visceribus, in interioribus cordis* ».

Elle aurait voulu garder secrète cette « *conversion* » qu'elle ne s'explique pas et qui pourtant la comble à la fois de confusion et de reconnaissance. Ainsi pendant plus de huit ans : dans l'humilité et le repentir, retenue par la pudeur et la surprise émerveillée sur ce qui touche à sa vie la plus intime, elle ressent vivement la difficulté sinon l'impossibilité de communiquer de façon juste et fructueuse ce qui excède constamment toute expression. Mais c'est aussi selon les qualités qui la caractérisent au plus vrai de ce qu'elle est, simplicité, franchise, délicatesse du cœur, intelligence lucide et pureté d'intention, qu'elle progresse dans cette intimité avec Notre Seigneur.

Autour d'avril 1289, de Celui qui est tout pour elle, elle reçoit l'appel à ne pas laisser enfoui dans la « *boue* » de son être (c'est son expression) le trésor de ces rencontres privilégiées. Mechtilde, qui en reçoit la confiance, l'encourage à écrire, puis plusieurs de ses compagnes insistent, et enfin son abbesse Gertrude et le directeur spirituel de la communauté lui en donnent l'ordre. Elle se met donc à la rédaction de ses « *Révélations* » : la tâche l'effraie, mais elle s'y emploie par toutes ses immenses capacités d'intelligence et de cœur, car elle y voit une volonté de son Seigneur.

¹ Quelque 300 ans après, Thérèse de Jésus, entrée au Carmel d'Avila à 21 ans, entendra 16 ans plus tard le nouvel appel qui va changer profondément sa vie (1553).

S'Il l'a discernée et « convertie », c'est bien pour faire germer par elle et autour d'elle comme « *un avant-goût de ce que sera la surabondance de son amour* ».

1. 3. *Le Héraut de l'Amour divin*

C'est le titre qu'elle donne à son récit qui par la suite connaîtra plusieurs autres formulations (les *Insinuations*, les *Révélations de la Divine Piété...*), avant celle qui maintenant est couramment reçue : *Le Héraut de l'Amour divin*. Le Héraut, autrement dit, le Messager (en latin le *Legatus*) : le légat envoyé par son prince, revêtu de son autorité et porteur de ses bienfaits, pour préparer la rencontre avec celui qui l'envoie. Ce Prince, ici, c'est le Dieu d'amour qui en Christ Seigneur vient à nous pour nous combler de sa tendresse. Ce titre confirme bien l'intention de l'écrit : par le partage de ce qui est vécu au jour le jour, éveiller à l'expérience personnelle de ce que l'amour de Dieu réalise en nos coeurs, de l'amour à l'amour, du Coeur au coeur.

L'ouvrage tel qu'il nous est parvenu comprend cinq livres. Il s'agit en réalité d'une compilation, dans laquelle seul le livre II est sûrement l'oeuvre personnelle de Gertrude. Les livres III, IV et V ont été rédigés par une ou plusieurs de ses compagnes, et de son vivant pour l'essentiel : c'est la reprise de conversations et confidences diverses (livre III), de « révélation » données selon l'ordre liturgique des fêtes (livre IV), enfin de notices de personnes défuntes, moniales surtout, qui ont bénéficié de l'exemple et de l'intercession de Gertrude (livre V). Le livre I, rédigé après la mort de la Sainte par une moniale de sa communauté, est en quelque sorte une première biographie, de style nettement hagiographique.

De cette compilation, mis à part le livre II, il n'est pas facile de repérer ce qui revient personnellement à Gertrude, alors trop éprouvée dans sa santé pour assumer elle-même la rédaction de ce qui pourtant la concerne directement. C'est donc avant tout au livre II que je me réfère pour la suite de cette présentation : le livre où sont relatées sa « *conversion* » puis les grâces mystiques dont elle a été favorisée pendant les huit années qui ont suivi.

L'activité littéraire de Gertrude, en allemand et en latin, ne s'est pas limitée au *Héraut*. On sait qu'elle a écrit plusieurs petits traités, sur la sainte

Écriture, sur la théologie et la vie spirituelle : beaucoup ont été perdus, sauf les sept *Exercices spirituels* (cf. *Sources chrétiennes*, n. 127). Sous le titre *Prières de sainte Gertrude*, il existe un florilège, oeuvre d'un jésuite de Cologne publié en 1670 et qui a connu un large succès attesté par les nombreuses rééditions.

La tradition littéraire de l'oeuvre gertrudienne a été très tourmentée. Pendant quelque 250 ans, la grande mystique d'Helfta est restée quasiment inconnue, parce que confondue avec l'une ou l'autre des deux Mechtilde ses compagnes, celle de Magdebourg (*La Lumière de la Divinité*), ou celle d'Helfta, sa confidente et amie la plus proche (*Le Livre de la Grâce spéciale*). Redécouverte au milieu du 16^{ème} siècle par Lansperge, un Chartreux de Cologne, une partie de son oeuvre, non la plus personnelle cependant, a connu assez vite la célébrité, surtout au cours du 19^{ème} siècle. On peut retenir notamment les *Exercices spirituels* et les *Prières*, celles surtout consacrées à la préparation à la mort (le livre que la mère du Père Dehon avait entre les mains au moment de sa mort) et la prière pour les défunts du Purgatoire : très souvent reprises en des imitations plus ou moins heureuses, elles reflètent d'assez loin ce qui caractérise l'expérience mystique et le style de la moniale d'Helfta..

II. Pour une contribution à une « théologie du coeur » : sainte Gertrude et la tradition monastique médiévale...

Nous abordons maintenant la seconde partie de cet exposé. Je l'annonce sous un titre bien ambitieux : non seulement disproportionné par rapport à ma compétence, mais déjà par le contenu de son énoncé : dans la tradition monastique du Moyen Âge, parmi les moines et les moniales, existe-t-il vraiment une « théologie du coeur », et dans quel sens ? Nous y découvrons assurément une très riche expérience mystique, nombreux en sont les témoins dans les monastères masculins et féminins surtout. Et c'est une expérience qui, avec bien des nuances certes selon les personnes et les courants, engage profondément le coeur, toute la personne en toutes ses capacités et énergies, dans la recherche et la contemplation de Dieu. Plus que par un exposé systématique, elle nous est connue à travers le témoignage de ceux et celles qui l'ont vécue : c'est pourquoi j'ai pensé utile de présenter brièvement un de ces témoins, sainte Gertrude, dans le

déroulement de sa vie, dans le cadre de sa communauté, pour situer quelque peu cette expérience qui est bien l'essentiel de l'héritage qu'elle a transmis à l'Église. Il nous faut maintenant revenir quelque peu sur cette expérience, en repérer les principales composantes, et voir dans quelle mesure elle peut contribuer à élaborer une éventuelle « *théologie du coeur* ».

II. 1. Bref aperçu sur la mystique médiévale

Au cours des dix premiers siècles de son histoire, en continuité immédiate avec la période apostolique, pour vivre son adhésion au Christ, la communauté chrétienne s'est nourrie principalement de l'Écriture sainte à l'école de ceux que l'on appelle à juste titre les « Pères de l'Église » : ceux qui l'ont éduquée à vivre la foi chrétienne en dialoguant avec les diverses cultures de notre monde. Ce sont principalement des pasteurs et des évêques, des docteurs, dont plusieurs comptent parmi les initiateurs du monachisme chrétien... : à travers leur vie et leur ministère, par leur oeuvre prêchée et écrite, sous l'assistance de l'Esprit, ils ont contribué à ce que la Parole de Dieu accomplie en Jésus-Christ devienne effectivement événement de salut et règle de vie, en communion ecclésiale, dans la suite des générations tout au long de l'histoire. Ainsi, pour ne retenir que quelques noms parmi les plus marquants : Origène (185-253), Ambroise (339-397), Jean Chrysostome (345-407), Jérôme (347-420), Augustin (354-430), Grégoire le Grand (540-604).

Une relative décadence marque les siècles suivants, notamment les « siècles obscurs » (10^{ème} et 11^{ème} siècles). C'est à partir de l'extension du monachisme, surtout avec la réforme suscitée par Grégoire VII (1020-1085), que se dessine un nouvel élan qui connaîtra son sommet avec Anselme (1033-1109) et surtout Bernard de Clairvaux (1090-1153), souvent reconnu comme « *le dernier des Pères* ».

Sans perdre son unité de fond, et en relation étroite avec l'évolution de la société qui introduit le Moyen Âge, cet élan se diversifie en deux axes majeurs. Un axe insistera sur l'aspect intellectuel : autour des « Écoles » et des cathédrales jusque vers la fin du 12^{ème} siècle (abbaye de Saint-Victor de Paris, de Saint-Thierry près de Reims, cathédrale de Chartres...), puis des Universités (13^{ème} et 14^{ème} siècles : Bologne, Paris, Oxford...). Bénéficiant de la redécouverte des grands penseurs de l'Antiquité, l'Occident chrétien

connaît alors une véritable renaissance intellectuelle, en maints secteurs dont la philosophie et la théologie. Cette dernière, qui jusqu'alors était principalement « lectio » prolongée en d'abondants commentaires, s'organise peu à peu pour devenir une vraie science : elle pratique la dialectique et tend à la systématisation, avec de nombreuses variantes...

Je ne mentionne ici que la très féconde « école » de l'abbaye des Chanoines réguliers de Saint-Victor à Paris, en raison de l'influence qu'elle exercera en particulier sur le courant mystique, spécialement sur sainte Gertrude. Hugues (1096-1141), comme elle originaire de Saxe, et Richard surtout (1123-1173), écossais, témoignent de l'essai de convergence recherchée entre la science théologique et l'expérience mystique : « *Si l'amour est le tout, la Vérité de Dieu, il doit être aussi le tout, la vérité de l'homme* », déclare Richard de Saint-Victor. On n'oublie pas non plus combien parmi les grands théologiens scolastiques, pour saint Thomas d'Aquin (1228-1274) le projet scientifique a toujours été porté et finalisé par l'intention mystique ; saint Bonaventure (1221-1274) et « l'école franciscaine » développeront une véritable « *dévotion* » au Christ, une théologie à forte dimension affective.

Mais c'est surtout à travers l'institution monastique, elle aussi très diversifiée, que s'épanouira la mystique médiévale, selon l'inspiration de la Règle de saint Benoît (480-547), « *le patriarche des moines* ». Avec saint Grégoire le Grand (vers 540-604) : préfet de la ville de Rome, puis moine – envoyé comme nonce du Pape à Constantinople il s'y fait accompagner de quelques moines pour y poursuivre la vie monastique – il est élu Pape en 590. Son pontificat sera relativement court, mais Grégoire exercera une influence unique sur tout le Moyen Âge, en particulier comme maître de vie spirituelle (ses *Moralia in Job*, ses homélies sur Ézéchiel et sur les Évangiles) : c'est l'annonce du second axe, complémentaire du précédent.

Quatre siècles après saint Grégoire, la personnalité qui prendra le relais sera saint Bernard de Clairvaux (1090-1153), le fondateur et le maître incontesté de l'école cistercienne (il entre à Cîteaux en 1112). Inlassable et assidu « ruminant » et prédicateur de l'Écriture – en particulier le Cantique des cantiques, sur lequel il a laissé 86 sermons, et il doit s'arrêter à la fin du troisième chapitre! – nourri de la tradition patristique, alliant une intelligence pénétrante et une très vive sensibilité, Bernard fait de la communion au mystère de Jésus Christ la ligne unificatrice de sa pensée et

de sa vie. Par la prise de conscience très personnelle de son péché et dans l'accueil passionné de la rédemption accomplie en Christ, il approfondit la connaissance par le coeur en l'ordonnant à la possession de Dieu dans l'amour, cet amour « *qui ne passera jamais* ».

Avec lui, le 12^{ème} siècle naît vraiment à la « *spiritualité affective* » : la place de l'affectivité dans la vie spirituelle est fortement mise en relief et désormais, pour la théologie mystique, l'union à Dieu relève davantage de l'ordre de l'amour (*affectus*) que de l'ordre de l'intelligence (*intellectus*) : cf. DSp II/B, 2291sq. Pour longtemps l'influence de l'abbé de Clairvaux sera tout à fait déterminante, notamment parmi les moniales, en particulier pour Gertrude : à partir de lui, la vie monastique tend à devenir surtout « *école de la charité* », au sens de la « *dévotion* » et de la ferveur qui unifie et pacifie tout l'être.

II. 2. Vers une « *théologie du coeur* » ?

C'est en effet surtout parmi les monastères féminins qu'à partir du 12^{ème} siècle cette mystique plus affective qu'intellectuelle trouvera son terrain privilégié. Monastères où cependant la « *théologie* » reste à l'honneur ; mais c'est une « *théologie* » qui se qualifie comme une fervente quête de Dieu, à partir d'une profonde expérience spirituelle. Une théologie tout entière au service de la contemplation. Elle se garde bien, notamment à Helfta, de déprécier la science et la culture, selon le ferme avertissement de saint Bernard : « *l'épouse du Seigneur ne doit point être sottie !* ». Gertrude en est un exemple parmi les meilleurs, et avant elle et plus qu'elle encore, la géniale Hildegarde de Bingen, (1098-1179), que notre époque redécouvre dans l'étendue de sa personnalité. Mais cette théologie pratique très peu l'abstraction et la dialectique. Beaucoup plus proche de la démarche et du langage bibliques, elle s'exprime de préférence par le symbole et par la poésie : pour communiquer une rencontre que ne peut épuiser aucune expression, pour en faire pressentir par le langage des images, de l'enthousiasme et de l'amour, la gratuité et l'inépuisable richesse.

L'intention de fond reste bien la recherche de Dieu, l'attention à sa Parole, la communion à sa vie, mais non plus par la discussion et la systématisation à son sujet. Dans la simplicité et l'humilité du coeur, on veille à se garder de l'orgueil et de « *l'enflure* » que génère souvent la

science (cf. 1 Co 8, 1), résolument on renonce à « *prendre le chemin de grandeurs et de merveilles qui nous dépassent* ». Au contraire, dans le désir de louange et d'adoration renouvelé et nourri quotidiennement par l'office de la prière liturgique, cette « théologie », qui est surtout un persévérant propos d'accueil et de communion, conduit au repos en Dieu dans la paix et le silence du coeur, « *comme le petit enfant sur le coeur de sa mère* » (Ps. 131) : ces deux textes bibliques sont souvent commentés en ce sens.

C'est pourquoi pour cette tradition mystique, la première place revient sans conteste à l'expérience de l'amour, l'expérience intérieure et personnelle qui ressort de la vie bien plus que de la communication verbale. Il s'agit avant tout de « *goûter* », de savourer la réalité du mystère de Dieu, de se laisser pénétrer de la Présence du Christ en sa sainte Humanité, en communion d'Église et donc par ses sacrements. Pour citer encore saint Bernard, c'est « *au livre de l'expérience de votre coeur, bien plutôt que dans un manuscrit, qu'il faut lire* ». Car « *ce qui rend sage, ce n'est pas la connaissance, c'est la crainte qui touche le coeur* ».

Dans ces maximes ciselées où l'on reconnaît aisément la dépendance par rapport à la « *sagesse* » biblique, la « *crainte* » signifie avant tout la foi et l'adoration, le respect et la confiance : un comportement qui n'a que bien peu à voir avec la peur mais qui au contraire est très proche de l'amour. Quant à la connaissance, loin d'être discréditée, elle est comme entraînée et assumée par l'intention de contemplation. Elle est vécue avant tout comme accueil et respect, admiration – l'admiration : « *cette joie suprême de l'intelligence* » – elle avive le désir, elle éveille à la louange et au consentement. Autant et plus que chercher à scruter la vérité, on désire l'aimer et y adhérer par toutes les capacités du coeur : « *car on ne connaît pas pleinement Dieu si on ne l'aime pas de tout notre coeur* ».

De nouveau nous sommes renvoyés à la prégnante signification de la « *connaissance* » selon la Bible : un chemin de communion et de transformation, une expérience qui implique toute la personne dans la réciprocité du don, accueil et réponse. Autant que le permet la présente condition elle est dès maintenant épanouissement et certitude selon la foi, mais dans l'attente et la persévérance (cf. Rm 8, 25), avec la conviction qu'elle ne s'épanouira pleinement que dans l'au-delà de notre condition mortelle : « *Quand viendra la perfection..., alors je connaîtrai comme je suis connu* » (1 Co 13, 12).

Tenter de résumer ainsi ce qui est la caractéristique essentielle de la mystique médiévale telle qu'elle est vécue et attestée spécialement parmi les monastères féminins, c'est en même temps repérer les aspects les plus significatifs de la vie spirituelle de sainte Gertrude elle-même, sans l'isoler évidemment de tout le contexte de son époque, notamment de la grande époque de l'efflorescence mystique en sa communauté d'Helfta. Est-ce pour autant esquisser une « *théologie du coeur* » ? On peut l'admettre : mais en rappelant combien cette expression, « *théologie du coeur* », demanderait à être beaucoup précisée, comme du reste tout ce qui touche à la « *mystique* » : vocabulaire, phénoménologie de ses formes et de ses expressions dans la vie, et surtout son contenu spécifique. Cf. à ce sujet, dans le Dictionnaire de Spiritualité (DSp., X, 1889-1984), l'abondant article sur la Mystique... Et plus récemment, dans le Dictionnaire de la vie spirituelle (pp.742-754), l'article « *Mystique chrétienne* », qui propose une typologie et une théologie de l'expérience mystique chrétienne en la situant par rapport aux mystiques non chrétiennes.

Les conférences précédentes nous l'ont montré, selon la sensibilité de notre temps, pour la recherche anthropologique et spécialement dans la Bible et dans la tradition monastique, le « *coeur* » occupe une place tout à fait primordiale : en particulier par l'étendue et la diversité de ses résonances, ce qui ne facilite pas la démarche spécifiquement théologique. Mais en contraste on peut le noter aussi: si l'on excepte les considérations anthropologiques, et notamment le coeur de l'homme considéré comme siège de l'affectivité, et surtout l'abondante place donnée au Coeur de Jésus, à l'origine et à l'histoire de la spiritualité et de la dévotion au « *Sacré-Coeur* »,² on ne trouve pratiquement pas de réflexion théologique approfondie sur le coeur : ainsi, rien explicitement dans le Dictionnaire de Théologie, le Dictionnaire de Spiritualité, le Dictionnaire de la vie spirituelle. Dans le DSp II/B, 2278-2307, l'article *Cor et cordis affectus* est avant tout une enquête historique, très précieuse cependant par l'ampleur de sa documentation.

² Cf. notamment dans l'ouvrage cité au début de E. Glotin, *La Bible du Coeur de Jésus*, le chapitre 3, pp. 112-161, avec les nombreuses notes d'explication et de synthèse accessibles sur le site Internet www.labibleducoeurdejésus.com (cf. pp.159-161).

II. 3. Selon l'intuition biblique, pour la mystique médiévale le « cœur », c'est l'intériorité de toute la personne

Dans le langage des mystiques, reflet imparfait de leur expérience, notamment dans le témoignage de sainte Gertrude, c'est surtout autour de la valeur d'intériorité que le cœur est mentionné ; et compris en ce sens il l'est très souvent, selon bien des nuances mais toujours en étroite dépendance par rapport à la perspective de l'Écriture sainte.

Nous venons de l'entendre, dans la Bible, le cœur, distinct de la *népesh* et de la *rûah*, désigne avant tout le centre le plus profond de l'être, l'être intime et secret où le regard humain ne peut jamais pénétrer complètement. C'est toujours indirectement que le cœur se laisse percevoir : à travers ce que nous nommons les émotions (sentiments, passions et affections), ou l'intelligence (l'attention, la connaissance, la sagesse...), ou l'orientation de la volonté (choix et décisions, vie morale...) et par les comportements. Source de toutes les modalités de présence et d'action, il en est l'acteur invisible tout en restant mystère inaccessible. Il qualifie ainsi la personne en ce qu'elle est d'originale, unique et unifiée en ses diverses potentialités, et en ce qu'elle comporte de responsabilité, devant elle-même, dans la relation à autrui, et plus profondément devant Dieu, qui seul « connaît » vraiment le cœur humain : il le « sonde », il le « scrute »... Expression à la fois la plus élevée et la plus profonde de la personne par-delà toutes les apparences, il est donc par excellence le « siège » de la relation entre l'homme et son Dieu.

Une relation offerte par Dieu, elle dépend en même temps de la liberté de la personne. Elle peut donc être refus : c'est alors « *l'incirconcision* » du cœur, l'endurcissement traduit par l'image de « *la nuque raide* » ; c'est l'oubli, l'indifférence, l'aveuglement. Le cœur est alors « *cœur de pierre* », cœur « *aveugle* », « *pervers* » et « *rebelle* », cœur « *double* »...; de ce cœur sourd et rebelle vient tout ce qui souille et qui fausse l'homme (cf. Mt 15, 18sq). Cette perversion est la plus grave qui soit : alors qu'un rite extérieur peut laver la souillure contractée par le contact physique avec un cadavre, seule l'intervention de Dieu peut guérir, changer vraiment le cœur « *impie* » du « *malfaisant* », habité et possédé par le mal.

Mais cette relation peut surtout signifier conversion, par l'humilité, l'écoute et l'accueil : la vie du juste s'épanouit dans la vérité, elle devient alors sereine et ferme parce qu'*en son cœur réside la loi de son Dieu*, dit

le Psaume 37, 31. Viendra le jour où sera révélée la grâce de la « *Bonne Nouvelle* » en Christ : semence généreusement semée, lorsqu'elle tombe dans « *la bonne terre* », à savoir « *un coeur noble et généreux qui retient la parole* », elle fructifie merveilleusement « *à force de persévérance* » (Lc 8, 15). C'est alors le renouvellement du coeur, rendu disponible et fécond pour vivre enfin l'alliance : une alliance toute « *nouvelle* », fondée sur l'amour car Dieu lui-même « *mettra sa Loi au fond de l'être et l'écrira sur le coeur* ». C'est le « *coeur de chair* », le « *coeur nouveau* », en quelque sorte le sanctuaire intérieur de l'alliance, qui se rajeunit sans cesse dans l'amour parce qu'un « *esprit nouveau* » le guérit et le vivifie pour le rendre perméable à l'action de Dieu : une reprise radicale et permanente de tout l'être. Oeuvre à la fois tout intérieure et prodigieuse, oeuvre de Dieu, en vérité une « *nouvelle création* », que Dieu lui-même avait annoncée par ses prophètes au moment le plus critique de l'histoire de son peuple (cf. Jr 31, 33sq ; Ez 36, 26-27. Et 2 Co 5, 17).

Ces textes sont souvent visités par le Père Dehon, comme aussi de nombreux textes de la littérature sapientielle : ils mettent en valeur cette « *éducation du coeur* » si souvent évoquée par sainte Gertrude, et dont nous a parlé le Père Carlos Luis précédemment.

C'est bien selon cette acception que le coeur acquiert une dimension proprement théologique. Car en ce « *coeur* » est répandu par l'Esprit l'amour de Dieu (Rm 5, 5) ; sur lui et non plus sur des tables de pierre est gravée la Loi nouvelle pour la réussite du projet de l'Alliance. C'est « *l'homme nouveau* », et les mystiques y insistent, « *l'homme intérieur* » : le coeur est par excellence le « *lieu* » du désir, de l'attente et de la rencontre, il est la source de l'authentique fidélité, il est le sanctuaire de la prière en tout ce qu'elle connote. La grande prière de saint Paul en Éphésiens 3, 16-19 rassemble en une merveilleuse harmonie ces résonances convergentes : « *Que le Père... daigne... vous armer de puissance par son Esprit pour que se fortifie en vous l'homme intérieur ; que le Christ habite en vos coeurs par la foi ; et que vous soyez enracinés, fondés dans l'amour... Ainsi vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, et vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu* ».

L'homme « *intérieur* » : autrement dit le « *coeur* », la personne guérie et désormais recréée, enracinée et fondée, unifiée et simplifiée par la force de l'Esprit, par la présence du Christ qui y établit sa demeure, par la vie

de la foi et par l'expérience de l'amour, connaissance au-delà de toute connaissance. En cela, où se résume tout le « Mystère du salut », saint Paul qui en a été établi le « ministre » indique le chemin que suivront les mystiques : ils implorent cette « connaissance » de la tendresse du Père « selon la richesse de sa gloire », et reçue comme un don de force pour « comprendre » l'insondable dimension de l'amour du Christ en qui le Père nous comble, afin que nous participions à toute la Plénitude de Dieu. Cette prière de l'Apôtre prolonge et confirme celle qui, après la grande « bénédiction » pour « l'économie de salut » (Ep 1, 3-14), ouvre la même lettre aux Éphésiens : « *Daigne le Dieu de notre Seigneur Jésus Christ, le Père de la gloire, vous donner un esprit de sagesse et de révélation qui vous le fasse vraiment connaître ! Puisse-t-il illuminer les yeux de votre coeur pour vous faire voir quelle espérance vous ouvre son appel, quels trésors de gloire renferme son héritage parmi les saints... !* » (Ep 1, 17sq).

Explicitement ou non, la tradition mystique du Moyen Âge, les moniales, sainte Gertrude en particulier, puisent abondamment dans ces sources scripturaires la lumière et le sens même de leur vie, l'expérience de l'amour qu'en particulier elles célèbrent et chantent dans l'office de la liturgie. Nul doute que nous rencontrons ici bien des éléments de ce que pourrait être une « *théologie du coeur* » : bien que rarement explicités, encore moins organisés méthodiquement, ils renvoient à une expérience spirituelle toute entière portée par la grâce et dont notre « coeur », illuminé et transformé, est vraiment le « siège » par excellence.

Ici de nouveau intervient l'influence de la théologie patristique imprégnée de l'Écriture : celle-ci n'a cessé de fonder la vocation et la dignité impérissable de l'homme dans la structure même de son être. L'homme : homme et femme, créés « *à l'image de Dieu et comme à sa ressemblance...* », ensemble voulus et constitués pour la communion. Dans les textes cités et parmi bien d'autres possibles, on notera en particulier la teneur trinitaire, si fortement présente en sainte Gertrude : elle aime contempler la beauté de la « *resplendissante et toute calme Trinité* », le « *Dieu-Amour* » dont la vie mystérieuse s'accomplit dans la relation de don et de réciprocité.³

³ Sainte Gertrude, surtout dans les *Exercices*, s'inspire maintes fois de Cn 1, 1 : « *Qu'il me baise des baisers de sa bouche...* ». Selon le commentaire de saint Bernard, pour qui ce « baiser » de Dieu exprime l'amour réciproque qui unit le Père et le Fils, baiser qui

C'est bien ce dynamisme de relation et d'amour qui sous-tend toute la recherche mystique. À la même époque la scolastique affine peu à peu la voie de connaissance par l'analogie ; elle précise ainsi dans quelle mesure, selon quelles limites aussi, nous pouvons remonter de la connaissance de la créature à celle de son auteur. Du coeur de l'homme au coeur même de Dieu : une expression assez tardive dans la Bible, elle devient fréquente au Moyen Âge. Mais l'originalité de la tradition mystique reste bien l'enracinement constant dans la Tradition de la Parole pour suggérer imparfaitement ce qu'est la rencontre de Dieu pour un coeur humain. En Église, « *peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils dans l'Esprit* » (saint Cyprien, cf. *Lumen gentium* 4), la mystique médiévale surtout dans sa particularité féminine témoigne avant tout de « *l'espérance* » et du « *trésor de gloire* » que l'amour de Dieu fait naître et grandir dans le coeur qui s'ouvre à son appel et s'en laisse imprégner.

II. 4. Quelques insistances de sainte Gertrude

Sur cette toile de fond qui à grands traits dessine la tradition mystique du Moyen Âge, et dans la particularité de son expression parmi les monastères féminins, nous pouvons maintenant retenir quelques aspects qui, sans lui être strictement personnels, appartiennent plus directement à l'héritage de sainte Gertrude.

II. 4. 1. De la *lectio divina* à la liturgie

J'ai déjà évoqué la place qui dans cette tradition revient à l'Écriture sainte comme principale source de la vie spirituelle. J'y reviens un instant : avant tout pour rappeler le lien très étroit qui unit cette *lectio* personnelle à la liturgie de l'Église, en communauté de vie monastique.

« *Appliquez-vous, je vous en supplie, à ruminer la Parole de Dieu* » : cette pressante exhortation, Grégoire le Grand l'adresse à ses moines, « *pour qu'ils apprennent le Coeur de Dieu dans les mots mêmes de Dieu* ». La tradition monastique la reprendra inlassablement, selon cette

est le Saint Esprit lui-même. L'Épouse, comblée par l'amour de l'Époux, aspire à être associée à cet échange : « *introduite par Lui dans la chambre nuptiale qui est source de joie* » (*Exercices*, III, 170).

intention même et pour qu'elle devienne la principale caractéristique de la consécration à Dieu; elle sera répétée et développée sous l'impulsion de saint Bernard et dans l'école cistercienne. Cf. le long article, par plusieurs spécialistes, *Écriture sainte et vie spirituelle*, dans DSP, IV/1, 128-278.

Gertrude d' Helfta est un bon témoin de cette « *ruminatio* » de la Parole, principalement des Psaumes, du Cantique des cantiques, des Évangiles (Luc et Jean) et de saint Paul. Très fidèlement, suivant l'esprit indiqué par saint Grégoire : une imprégnation de l'Écriture, une écoute au service du désir d' « *apprendre le Cœur de Dieu* ». Ce qui ne signifie en rien une moindre attention portée au texte même, lettre et interprétation. La studieuse Gertrude était connue et consultée pour l'ampleur de sa culture biblique. Au témoignage de ses biographes, « *elle remâchait d'une manière toujours plus savoureuse tous les livres divinement inspirés, elle remplissait son âme comme jusqu'au bord des pertinentes et douces paroles de la sainte Écriture sans cesse accumulées, de sorte qu'en toutes circonstances, lui venait promptement la citation sacrée opportune par quoi à tous ceux qui s'adressaient à elle, elle pouvait donner une réponse... Lorsqu'elle apprenait que les Livres saints faisaient particulièrement défaut ici ou là, elle mettait tout le zèle dont elle était capable à procurer le nécessaire, afin de pouvoir gagner tous les hommes au Christ* » (*Le Héraut*, Livre I, ch. 1 et 4, cf. Sources chrétiennes, n. 139, p. 121 et 145).

Ces derniers mots confirment bien l'intention : ni vaine curiosité ni satisfaction d'érudition, mais une écoute savoureuse de la Parole pour aimer et faire aimer, pour Gertrude d'abord mais comme une mission à vivre autour d'elle. Écoute savoureuse : elle n'en est pas moins une attention exigeante de savoir et de disponibilité, car il s'agit bien de cette *parole vivante et efficace, plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants, qui pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit*, et qui habitant en Gertrude, réalise par elle l'oeuvre de Dieu en la communion de l'Église, en sa communauté monastique...(cf. id., p. 125, d'après He 4, 12). En même temps écoute patiente et humble, attention vigilante à l'approche discrète de l'Ami, car Celui qui s'offre à la rencontre ne s'impose pas. Il se tient à la porte et Il frappe : « *si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper, moi près de lui et lui près de moi* » (Ap 3, 20). Mais comme bien des mystiques, Gertrude ne cesse de s'émerveiller quand l'attente persévérante s'accomplit dans l'accueil, la communion, pour la joie.

Par une « *parenté naturelle entre Bible et liturgie* » (dom J. Leclercq), une parenté souvent évoquée en milieu monastique, cette assimilation personnelle est à la racine même de la vie du monastère. Chaque jour, c'est la prière liturgique qui tisse et renouvelle ce lien, personnes et communauté, à partir de la Parole.

Plus ou moins directement, la vie tout entière s'organise en fonction de cette prière qui l'insère profondément dans la mission essentielle de l'Église. La liturgie rythme le déroulement du temps, jour et nuit, prière des Heures, Eucharistie, étude et travail manuel, la répartition des charges, l'ordonnance des lieux et leur décoration, etc... Par leur signification particulière, les temps et les fêtes au long de l'année nuancent et diversifient le déploiement du mystère pascal et sa fécondité dans la vie des Saints. Et c'est bien le culte liturgique qui sous-tend et motive le souci de culture, qui stimule la fréquentation des Écritures et de la littérature patristique. Surtout il concrétise et accentue ce qui donne à la vie monastique son accent propre: la consécration de toute l'existence à l'*Opus Dei* pour lequel est mobilisé tout l'être jusqu'à l'intime du cœur. Au sens le plus fort, mais vécu dans la monotonie la plus ordinaire, il rassemble personnes et communauté dans la célébration du « mystère du salut » : la fidélité de la présence, la joie de l'accueillir et de le chanter, le désir sans cesse renouvelé de le vivre.

Telle est quotidiennement la tâche primordiale pour chaque moniale au sein de sa communauté : en tenant compte des capacités, des âges, des santés, elle suppose une discipline assidue et ferme, discipline du corps, de la volonté, du cœur : une attention constante à renoncer aux fantaisies individuelles pour se laisser modeler par l'exigence communautaire. Une place prédominante revient naturellement à la musique, au chant : ce qui implique une éducation, une formation attentive et continue pour se couler dans le chant choral. Au monastère d'Helfta, c'est Mechtilde qui dirige « l'école de musique » ; dans les écrits de Gertrude avec vénération elle est nommée sous l'abréviation : « *Dame M. (donna Mechtilde), notre Chantre, de douce mémoire* ». Gertrude elle-même, très douée en ce domaine spécialement, est son assistante. Sa santé très défectueuse l'oblige à de fréquentes absences à l'office au chœur : elle s'en plaint, comme aussi de ses nombreuses distractions, mais avec cette étonnante « *liberté du cœur* » qui l'éloigne de la culpabilité et du scrupule pour la reporter bien vite à l'humilité et à l'abandon confiant.

Dans le sillage de la réforme cistercienne, en liturgie, le monastère d'Helfta tend vers une forme plus dépouillée, ce qui fait davantage ressortir l'essentiel : « *le goût de la vie en Dieu* », la confiance en la victoire du Christ célébrée dans les sacrements de l'Église autour de l'Eucharistie, et sa Royauté opérante en l'intime des coeurs. Comme par osmose spontanée, - on n'écrit guère sur la liturgie à cette époque, on la vit – ce climat retentit sur l'ensemble de la vie spirituelle : sérénité et optimisme chrétien malgré les troubles de l'époque, adhésion à Dieu par le coeur (l'« *affectus* »), notamment à travers la sobre beauté des rites et du chant qui met en valeur la poésie biblique pour faire place ensuite au silence de la contemplation. En communion d'Église, c'est dans ce culte public que la foi est confessée, que le mystère du Dieu vivant est célébré, et que s'intensifie la tension vers l'union parfaite.

Ce que l'on sait de Gertrude atteste amplement que nous trouvons là la marque la plus claire de sa grâce, la forme caractéristique de sa sainteté. Lorsqu'elle communique son expérience mystique, la plupart de ses réflexions naissent de l'occurrence d'une fête au calendrier liturgique ; elles prennent inspiration précisément dans l'Office chanté, un passage d'Écriture, une antienne, surtout un verset de Psaume, ou quelques mots d'une hymne comme le *Salve Regina*. Le chant facilite le travail de mémorisation dont l'écho se prolonge tout au long de la journée. Et avant François de Sales, Gertrude recommande beaucoup la pratique de « l'oraison jaculatoire », priée ou chantée au fond du coeur, une pratique très proche précisément de la « prière du coeur ».

La célébration de la Parole à l'intérieur même de l'action liturgique porte à une réception où intelligence et sensibilité ensemble sont sollicitées et se complètent. Enracinée dans la prière liturgique, la forte connotation affective y trouve son équilibre, elle est comme protégée du risque d'un sentimentalisme excessif.

On le constate très vite en parcourant le récit de ses « *visions* » ou « *révélations* » : après quelques lignes pour évoquer la situation qui en est l'occasion immédiate, Gertrude passe directement et longuement à la prière. C'est alors un dialogue enflammé où dans un complexe et parfois subtile jeu de rapprochements et de symboles scripturaires, de réminiscences liturgiques, la Parole parle par la Parole. La prière, d'abord repentir et imploration, s'accomplit le plus souvent en chant de louange et d'amour

pour s'achever dans le silence. Car selon saint Augustin, « *ce que Dieu attend de toi, ce ne sont pas des paroles, c'est ton coeur* ». C'est par cette forme de prière surtout que Gertrude révèle ses qualités de « coeur ». Dom C. Vagaggini, dans son livre, *Le sens théologique de la liturgie* (en italien, 4^{ème} édition 1963), consacre un long chapitre à Gertrude, sous le titre : « *l'exemple d'une mystique : sainte Gertrude et la spiritualité liturgique* » (pp. 686-752). Il présente la mystique d'Helfta comme « *l'exemple le plus complet qui permette de considérer en une seule personne une réalisation intense de spiritualité liturgique* ».

II. 4. 2. La « *mémoire du coeur* »

Parmi ces qualités de coeur, Gertrude en manifeste l'une ou l'autre qui peuvent utilement compléter notre réflexion. [Je laisse de côté ici, un peu artificiellement il est vrai, les très nombreux passages qui plus précisément ont trait au Coeur de Notre Seigneur, au « Sacré-Coeur »]. Je ne les indique que brièvement, et en veillant à ne pas systématiser car Gertrude ne le fait jamais. Ce sont plutôt des confidences spontanées que l'on glane à travers l'ensemble de son oeuvre, des expressions diverses, souvent interchangeable, mais qui laissent entrevoir une pratique, un comportement assez constant, comme une façon d'être et de prier⁴.

Ainsi : ce coeur, dont nous savons déjà qu'il renvoie à l'intériorité secrète où la personne rencontre son Dieu, est désigné notamment comme le lieu de la « mémoire ». « *Entrer au coeur* (intrare ad cor) », « *revenir, retourner au coeur* », « *revenir au plus intime de moi-même* », etc... : des expressions qui sont fréquentes dans le langage de Gertrude. Retour au coeur pour y « *habiter* », y « *demeurer* » : après l'inévitable « *sortie* » qu'imposent les activités extérieures, après la dispersion de la distraction, ou pour conjurer la fuite que sont souvent la tiédeur et surtout le trouble de la tentation et de la faute, ou encore pour apaiser l'émoi éprouvé dans le combat spirituel : car c'est dans le coeur que retentissent tous ces sentiments, tous ces états contrastés.

« *Revenir aux plus intimes profondeurs de mon coeur* » : on le comprend sans peine, il ne s'agit pas seulement de se rappeler les paroles

⁴ Souvenons-nous aussi de ce que nous a dit hier le Père Elmar Salmann sur la « memoria » et sur le coeur réconcilié par la mémoire.

et les événements, rafraîchir la mémoire de l'esprit, il s'agit encore moins de curiosité, de retour sur soi. Il s'agit de s'appliquer humblement à retrouver au fil de l'histoire vécue, la trace de l'amour, de l'attente et de la prévenance de Dieu. Pour grandir dans la conscience très personnelle d'avoir été follement et gratuitement aimée : c'est la mémoire du coeur, le retour sur le passé pour en recueillir tout le poids d'amour. Le modèle indépassable de cette « ruminantion », c'est Marie « *qui retenait et gardait fidèlement tous ces événements (ou ces paroles) et les méditait en son coeur* » (Lc 2, 19 et 51).⁵

Car Gertrude le sait bien : à travers la pauvreté de notre humble réponse, la ferveur et l'authenticité exigeante de notre fidélité grandissent et s'affermissent à proportion de la conscience de l'amour qui nous précède, qui nous soutient et nous porte à « *aller droit de l'avant, tendus de tout notre être, pour tâcher de saisir, ayant été saisis nous-mêmes par le Christ Jésus* » (cf. Ph 3, 13). « *Oubliant le chemin parcouru* », mais pour « *courir vers le but* » sans se lasser, maintenir vive une conscience très personnelle de l'amour du Seigneur, lentement en recueillir les signes même tenus, même très intimes mais que seul le coeur aimant sait percevoir : en vérité, c'est très exactement une affaire de coeur, « *la mémoire du coeur* », pour y correspondre par l'énergie et dans la joie reconnaissante qui sont aussi expressions du coeur.

Quand Gertrude revient sur son passé, enfance, jeunesse, les premières années de sa vie au monastère, par l'excès de sa ferveur c'est surtout son incompréhensible « *légèreté* » qu'elle retient, « *un chemin de perdition* », « *l'amour désordonné des lettres* », « *une forteresse de vanité et d'orgueil* »... Dans la confusion et le repentir, elle chante alors l'amour qui l'a tirée de cette boue, de ce « *fumier* », et c'est cet amour, « *roc de son*

⁵ Ces deux versets de saint Luc, 1, 19 et 51, sont complémentaires dans la richesse de leurs nuances. Les 3 verbes grecs signifient ensemble conserver avec soin et avec persévérance, rapprocher et comparer, confronter pour évaluer et mieux comprendre, méditer et réfléchir... C'est l'attitude de Marie, « *en son coeur* », insistent les deux versets. Saint Luc suggère ainsi avec quelle attention aimante et persévérante Marie s'applique de ton son être à pénétrer le sens des « *paroles et événements* » (on trouve ces deux traductions du mot grec *rhêmata*) qui accompagnent les débuts de la vie de Jésus son enfant : un sens qui l'implique au plus intime de sa vie, mais qu'elle n'aura jamais fini de scruter, de déchiffrer pour être toujours davantage la « *Servante* ». C'est la vie de la foi en réponse à l'amour.

coeur », qui désormais la comble d'une joie indicible. Par toutes les fibres de son être, elle communique à la reconnaissance, à la passion pour le Christ que Paul nous confie dans ses lettres, comme Ph 1-3, Ga 1-2, 2 Co 11-12, Ep 1... : « *Il m'a aimée, il s'est livré pour moi !* » Sa délicatesse féminine attentive jusqu'au plus menu détail, la finesse de son observation et de sa « ruminantion » lui font discerner en tout le travail secret du Seigneur qui patiemment, comme à son insu, l'acheminait silencieusement vers le « *jour béni de la conversion* ».

II. 4. 3. Le coeur et les « sens spirituels »

La « *mémoire du coeur* » unifie la personne, elle l'invite à une « relecture » de tout le passé pour y découvrir la discrète et fidèle prévenance de l'amour de Dieu qui la comble chaque jour: une expérience vitale, elle retentit au plus intime de l'être. C'est dans la même perspective d'intériorité et d'unité que l'on peut considérer la relation entre le coeur et « les sens spirituels ». Selon les spécialistes qui traitent de cette dimension de la vie spirituelle, sainte Gertrude en est un exemple éloquent. Je me réfère ici à l'article *Sens spirituels*, dans DSp XIV, 598-617, et surtout à celui de Pierre Doyère, *Gertrude et les sens spirituels*, dans la Revue d'Ascétique et Mystique, 1960, pp. 428-446.

Par les « sens spirituels », sans négliger ce qui a trait à l'investigation physique et psychologique mais sans s'y limiter, ce qui est considéré c'est avant tout la « *séduction* », la fascination que la grâce de Dieu exerce sur toute la personne, « *saisie* », attirée en toutes ses capacités d'accueil et de consentement une fois qu'elles sont libérées par la grâce du Christ. Et c'est le retentissement de cette rencontre sur toute la sensibilité humaine : nos cinq sens, et par eux toute notre affectivité, selon la particularité masculine et féminine que de nos jours surtout on s'applique à préciser. Pour souligner précisément combien c'est vraiment la personne concrète, « *corps, âme et esprit* », qui est sollicitée à « *connaître* » Dieu et celui qu'Il a envoyé, et qui est impliquée dans ce qu'on nomme par une qualification non exempte d'une certaine ambiguïté la vie « spirituelle ».

Il en a déjà été question quand on a signalé la place exceptionnelle du symbolisme, de la poésie, de la musique dans le témoignage de Gertrude, et plus généralement quand on a rappelé le caractère concret, existentiel

de l'anthropologie biblique et de l'expérience mystique. Et puisque par le « cœur », c'est l'unité englobante et unifiante de tout l'être qui est désignée, tout naturellement il est souvent évoqué dans ce « jeu des sens spirituels » : c'est lui qui pour ainsi dire en est « le chef d'orchestre », il le dynamise et l'anime, il le coordonne et l'unifie.

Selon la conception très concrète de l'Écriture où la vie « intérieure » (mémoire, intelligence, sentiments...) est souvent attribuée par métaphore à des organes physiques (oeil, oreille...) : « *Mon cœur et ma chair crient de joie vers le Dieu vivant* » (Ps 84, 3) ; « *La joie du cœur, voilà la vie de l'homme... À cœur généreux, bon appétit !* » (Si 30, 22 et 25). Mais plus que les citations pourtant nombreuses, c'est le « climat » du réalisme biblique qui se reflète dans les écrits de Gertrude : en particulier celui de nombreux Psaumes, du livre de Job, et surtout dans le Cantique des cantiques (cf. par exemple Cn 1, 2-4 ; 2, 10-14 ; 4, 9-15...). Ainsi l'annonce apostolique devient communion de vie : « *en restant ancrés dans l'Écriture, nous nous ouvrons à l'action de l'Esprit... et au témoignage des Apôtres, qui ont fait la vivante expérience du Christ, le Verbe de vie, qui l'ont vu de leurs yeux, entendu de leurs oreilles, touché de leurs mains, cf. 1 Jn 1,1* » (Jean-Paul II, *Novo millennio ineunte*, 17). Par les « sens spirituels » cette expérience unique se prolonge dans l'Église du Verbe qui s'est fait chair de notre chair.

À titre d'exemples et pour ne retenir que quelques traits rapides – ils sont fréquents et beaucoup plus développés dans les textes –, par la vue, Gertrude s'émerveille de la beauté de Dieu qui brille de tant d'éclat dans la vie de la nature, ce premier livre où nous apprenons l'amour dont nous sommes aimés : ainsi de la venue du printemps, le silence de la forêt, les coloris des fleurs... Beauté de Dieu qui resplendit pleinement dans la sainte Humanité du Sauveur, en Marie comblée de la « *grâce* » (mot qui signifie d'abord la beauté, l'amabilité...) du Seigneur, dans la vie de l'Église par la magnificence de la liturgie dans sa sobriété, par la beauté des sacrements et dans la sainteté de ses membres... Par l'ouïe, Gertrude s'applique à percevoir les harmonies de Dieu dans la variété des signes de son amour, elle partage l'attrait de la Parole de Jésus sur les foules, comme la bonne terre elle se dispose à recevoir elle-même la Parole de vie. Elle apprécie l'art de Jésus prêchant les Paraboles, expression merveilleuse de son humanité. Par l'odorat, elle se nourrit du parfum de ses vertus. Par le goût elle savoure la douceur et la suavité de sa grâce. Par le toucher et en

référence à l'Évangile où le contact physique avec Jésus est si souvent souligné (les lépreux, les sourds et muets, la convivialité des repas...), elle se réjouit de la proximité de la présence, du contact, de la chaleur humaine de l'union, de la densité humaine des rencontres.

L'expérience mystique est ainsi comme diversifiée et démultipliée en sollicitant la contribution de chaque sens. Elle est alors vécue comme ce qui unifie et comble pleinement la personne : en la saisissant dans sa corporéité la plus authentique, elle la purifie et la consacre au plus secret de sa réalité. Et c'est le « cœur » qui alors est interpellé et saisi, c'est lui qui en quelque sorte déchiffre le message proposé à travers tous ces signes : un message d'amour qui le comble de joie et le renouvelle dans l'adhésion. Chaque jour la prière liturgique, par la diversité des gestes, par la complémentarité des symboles, assume et équilibre cette communion au mystère à partir du langage des sens.

La *lectio*, la familière fréquentation de l'Écriture, vient en renouveler indéfiniment le répertoire concret (cf. par exemple les Psaumes 8, 19, 104). En particulier le Cantique des cantiques, pour Gertrude, c'est « *le Chant des chants, le chant de l'Amour* » : il exerce ici toute son influence, car c'est par excellence le livre de la « féminité », la femme en est la principale protagoniste selon les diverses harmoniques de sa sensibilité. C'est ainsi que Gertrude le lit, le vit en quelque sorte, comme aussi tout ce que représente la « mystique nuptiale » : la tension du désir et de la quête amoureuse, la jouissance de l'embrassement, de nouveau l'impatience et la recherche dans l'absence; et pour le présent et surtout dans l'espérance, la plénitude de l'union mystique suggérée déjà par « l'ivresse spirituelle ».

La sainte d' Helfta reçoit et vit le don de cette union par toute la richesse de son affectivité, en des textes à la fois passionnés et mesurés, en toute transparence, pour faire pressentir et si possible faire partager quelque chose de sa joie indicible. Mais pour elle, entre la ferveur et la transparence de l'amour vrai et une recherche de soi mêlée de complaisance « sentimentale », la différence est tellement évidente qu'elle n'éprouve même pas le besoin de la relever. Par contre elle a grand soin de rappeler souvent combien cette implication des sens serait impossible sans une ascèse sans cesse vigilante et ferme : mortification et maîtrise des sens pour précisément les éduquer à participer ainsi à la dignité de la vie du cœur ; elle n'hésite pas à en parler comme d'un véritable « martyr ».

II. 4. 4. La sainte Humanité de Notre Seigneur

Retenons une autre caractéristique de sainte Gertrude, elle apparaît déjà dans les réflexions précédentes : le « christocentrisme » de sa vie spirituelle, « *le lien d'amour avec la personne du Christ vivant et présent au plus intime de son âme* », au plus profond de son cœur (cf. en *Sources chrétiennes* n. 139, l'introduction de P. Doyère, pp. 33sq) : à l'influence de saint Bernard vient se joindre ici surtout celle plus récente qui s'inspire de saint François d'Assise (1181-1226).

Une expérience mystique fondée sur une théologie très sûre mais toujours concrète, vécue dans la familiarité avec la Parole de Dieu célébrée dans la liturgie, amplifiée à travers les « sens spirituels » où se déploie une intense affectivité féminine, cette « mémoire du cœur » qui recueille les signes de l'amour pour une réponse sans réserve... : toutes les dimensions de la spiritualité gertrudienne se rencontrent dans « le culte » de l'humanité du Seigneur.

Pour la contemplation aimante de la sainte moniale, le Christ est précisément la Parole dont nous célébrons quotidiennement la Présence : il a planté sa tente en notre chair pour y « *demeurer* », et Gertrude insiste sur ce mot qui lui suggère tout le sens de l'Incarnation. Il est le Fils Unique que le Père nous envoie au comble de son amour et à « *la plénitude du temps* » : en lui, le Père trouve toute sa complaisance, et il nous est donné pour que cette communion de joie s'étende au monde, à l'univers, en toutes ses dimensions, en vérité « *un ciel nouveau et une terre nouvelle* ».

Jésus Sauveur est le « *Dieu parmi nous* » en une humanité authentique et parfaitement « sainte », dont nous ne saurons jamais épuiser la richesse d'authenticité et d'humilité, de proximité et de bienfaisance. « *En Lui habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité* », et à cette Plénitude nous participons par les sacrements de l'Église, née de son Cœur ouvert. Il est l'Époux en qui sont célébrées les joies de l'Alliance nouvelle et définitive qui résume le désir de Dieu au long de l'histoire du monde. Et pour tout dire en peu de mots, pour Gertrude communiant à la passion émerveillée et très personnelle de l'Apôtre Paul dont la liturgie célèbre la « conversion », le Christ est « *celui qui m'a aimée* », celui qui « *nous a aimés* » jusqu'au don total, et qui chaque jour nous garde et nous renouvelle en cet amour capable de transformer une vie. La sainte moniale s'attarde sur les qualités humaines de Jésus selon les Évangiles, sa patience, sa fidélité dans l'amitié

pour les siens, malgré tout, son exigence et sa franchise, sa compassion... Il ne me semble pas excessif de le dire : veut-on parler d'une « théologie du coeur » selon sainte Gertrude, c'est notamment en l'accompagnant dans cette séduction, dans cette ferveur qu'elle vit pour Jésus dans le mystère de sa sainte Incarnation. Ne faudrait-il pas alors parler plus précisément d'une « christologie du coeur » ?

On ne rencontre cependant chez elle ni illuminisme extravagant ni mièvrerie sentimentale : Gertrude puise dans la très humaine histoire évangélique l'appel à répondre à l'amour de Dieu en adhérant au Christ en un « *coeur à coeur* » où se nouent la tendresse du Coeur du Christ et sa réponse personnelle. Dans « *l'extrême attention de sa piété* » et riche de toute sa sensibilité, elle aime visualiser les scènes de la vie de Jésus pour mieux s'en nourrir, selon les ressources de tous les « sens spirituels », en particulier le regard, l'écoute et le toucher.

Très librement et de façon d'autant plus significative, le plus souvent selon le déploiement de l'année liturgique, elle s'applique à contempler quelques « mystères » privilégiés qui lui signifient plus vivement cet amour incarné, où elle perçoit plus vivement un appel à la rencontre pour l'union. Ainsi de Noël, de tout ce qui entoure ce mystère qui parle beaucoup à la simplicité, à la délicatesse de son coeur : le dépouillement de Jésus né pauvre parmi les pauvres et pour leur joie, leur venue « *en hâte* » à l'étable pour adorer puis pour faire connaître ce qu'ils ont vu et entendu (cf. Lc 2, 10, 17...) ; la Présentation au Temple et Marie est alors étroitement associée à cette contemplation ; en tout cela l'obéissance, l'authenticité humaine du Fils de Dieu partageant notre condition. La naissance de Jésus à Bethléem demande à s'accomplir en sa naissance spirituelle et en sa croissance en nos coeurs. Ainsi encore l'Eucharistie, au centre de sa vie parce qu'elle est le meilleur résumé de l'amour qui se donne ; ainsi la Passion, les cinq Plaies, le mystère de Pâques en lequel tout s'accomplit, l'union présente au Ressuscité qui anticipe l'état glorieux. C'est pourquoi elle accorde une attention plus spéciale à l'Ascension : c'est alors que le Crucifié fait Seigneur entraîne avec lui toute notre humanité et notre monde dans la plénitude de la vie de Dieu, pour réaliser cette mystérieuse médiation d'oblation et d'intercession en laquelle il « *reste avec nous jusqu'à la consommation des temps* » (Mt 28, 20).

Un peu artificiellement il est vrai, pour ne pas étendre cette réflexion déjà longue en abordant un sujet proche mais qu'il faudrait traiter pour lui-même, j'ai évité de renvoyer explicitement aux très nombreux passages où Gertrude fait état plus précisément de sa fervente dévotion au Coeur de Notre Seigneur. Impossible cependant de ne pas en faire mention, d'autant que pour une large part c'est en raison de l'influence tardivement exercée dans le développement de cette dévotion que la moniale d'Helfta doit sa célébrité dans l'histoire de la spiritualité. Les ouvrages, articles de revues et de dictionnaires à ce sujet sont nombreux : en particulier, de dom J. Leclercq, *Le Sacré Coeur dans la tradition bénédictine au Moyen Âge*, dans *Cor Jesu*, (Herder 1959), pp. 3-28, et dans le même recueil, par dom C. Vagaggini, *La dévotion au Sacré Coeur chez sainte Mechtilde et sainte Gertrude*, pp. 31-48.

Encline à contempler l'amour de Jésus et à y correspondre par toute son affectivité, et dépendante du mouvement qui s'origine principalement à saint Bernard et à saint Bonaventure, Gertrude est naturellement appelée à recueillir avec une ardente attention le témoignage de saint Jean sur le Côté blessé du Crucifié. Devenu l'un de nous, participant pleinement à notre condition, en Jésus Fils de Dieu tout comme en nous le coeur humain exprime la richesse la plus profonde de son être et toute sa capacité de don, de relation, de solidarité. Coeur du Dieu fait homme : Gertrude se réfère souvent à Jn 13, 23, où après la partage du Pain « *le disciple que Jésus aimait* » repose sur la poitrine du Maître et est initié alors au secret de son amour. Surtout Coeur blessé et transpercé : pour Gertrude dans sa contemplation, c'est le sommet de la révélation de l'amour. Et la doxologie de la prière eucharistique, *per Christum, cum Christo et in Christo*, est pour elle, l'invitation la plus pressante à chanter et à vivre la médiation du Sauveur Glorieux qui nous conduit à « *participer à la divine nature* » (2 P 1, 4), à la communion avec le Père dans l'Esprit.

Avec Marie, avec Jean et les saintes femmes, prolonger l'adoration au pied de la Croix est la meilleure école où nous pouvons apprendre à aimer comme nous sommes aimés. Car ce Coeur renferme les insondables trésors de la vie divine : Coeur de Celui qui a aimé les siens jusqu'à l'extrême, blessé par notre péché et ouvert par la lance, la fécondité de l'eau vive qui en jaillit pour l'Église transparaît dans la sainteté de ses membres.

Rien d'étonnant, selon tout ce que nous savons d'elle, si cette contemplation se traduit le plus souvent en « dévotion », une dévotion

qui parcourt toute sa vie mystique ; en elle conflue le mouvement de son adhésion passionnée à Jésus en sollicitant tout son amour et sa sensibilité. Dévotion qui n'est en rien rivale de la grande liturgie comme elle deviendra quelques siècles plus tard, mais où le « dolorisme » n'est pas complètement absent. « *On ne peut reprocher à l'amante une vraie piété devant les souffrances de l' Aimé, et Gertrude est beaucoup trop femme pour que son amour ne soit pas enclin à la compassion... Lorsque sa prière sollicite les stigmates dans son coeur, c'est pour qu'ils la maintiennent plus sûrement dans la douleur de la compassion et le feu de l'amour* » (P. Doyère, in *Sources chrétiennes*, n. 139, p. 36). Mais son expérience très personnelle le lui rappelle sans cesse : elle sait ce qu'est la souffrance, et combien celle-ci ne prend sens que par l'amour qui l'accepte et qui la transfigure en offrande. Et sa vie conforte le témoignage de ses écrits : la tendresse de sa dévotion, le lyrisme de son expression sont constamment pondérés par une « discrétion », au sens étymologique de discernement autant que de pondération, pudeur et sobriété, un équilibre humain et théologique que tous lui reconnaissent.

Dans la longue histoire de la spiritualité du Coeur de Jésus, avec sa compagne et amie sainte Mechtilde, Gertrude marque une étape décisive. Elle se sait elle-même appelée à une véritable mission d'Église, et déjà par cette préoccupation apostolique, elle innove dans la tradition monastique de son temps. Si après des années de silence elle consent à mettre par écrit ce qu'elle peut de sa communion exceptionnelle avec Notre Seigneur dans la révélation de la tendresse de son Coeur, c'est pour obéir à un appel qui, par ses Supérieur(e)s, lui vient de Jésus lui-même : pour qu'en venant à connaître l'expérience privilégiée dont elle a été favorisée, « *le monde déjà vieilli et engourdi dans son amour pour Dieu puisse retrouver sa ferveur* » (*Le Héraut*, IV, 4).

Pour autant avec elle et dans la ligne de sa vocation de moniale bénédictine, la dévotion au Coeur de Jésus reste encore du domaine privé, partagée dans le cadre limité de sa communauté et de quelques monastères après elle, et plus largement dans la communion spirituelle de la tradition mystique de l'Église. Il faudra attendre plus de trois siècles, surtout avec sainte Marguerite-Marie (1647-1690), pour que l'on puisse parler d'une mission propagée en Église et avec la préoccupation explicite de lui donner une audience officielle dans la société. Et l'on ne retrouve pas en Gertrude ce qui sera l'insistance caractéristique de la sainte de Paray-le-Monial :

la plainte de Jésus et l'appel à la réparation. « *Sainte Gertrude a été le héraut divin pour la dévotion privée au Sacré-Coeur comme Marguerite-Marie pour la dévotion publique. Sainte Gertrude a accentué davantage la dévotion de louange, d'amour et d'union ; Marguerite-Marie, la dévotion de compassion et de réparation* » : cette courte appréciation du Père Dehon (*Oeuvres Spirituelles*, vol. 4, p. 459) concorde assez bien avec ce que les spécialistes de la dévotion retiennent de la sainte mystique d' Helfta.

Conclusion : « la liberté du coeur »

Pour cette conclusion, j'ai gardé ce qui, à mon avis, retient le plus l'attention quand on accompagne Gertrude à travers sa vie et son oeuvre pour une contribution à une « théologie du coeur ». Je renvoie ici à une expression de la moniale, *libertas cordis*, reprise par plusieurs spécialistes, en particulier dom P. Doyère déjà souvent cité (cf. dans DSp, IV : 336sq) : la « *liberté du coeur* ».

Ce n'est cependant pas la première réaction que plusieurs éprouvent à la lecture de ces écrits. Dans ces pages de confidences très personnelles, ce qui peut surprendre c'est d'abord « *l'abondance un peu touffue des révélations* » : la Sainte les vit et les exprime en jouant des nombreuses ressources de sa personnalité exceptionnelle, au risque de disperser l'attention. On peut aussi se laisser dérouter, être même fatigué par le lyrisme quasiment continu du style : la tonalité fortement affective et même « précieuse » – l'époque de la littérature de « l'amour courtois » n'est pas loin, – l'exubérance des symboles et des images, les renvois fréquents et minutieux à la liturgie dans des détails qui souvent nous échappent, la forme et le contenu de ce qui souvent traduit une expérience féminine très intime : autant de facteurs qui ne facilitent pas la pratique des écrits de sainte Gertrude, sans compter la part des dispositions et affinités personnelles du lecteur.

Que cette pratique requière donc un effort d'accoutumance est bien évident : mise en contexte, situation, culture, société, bref tout un monde très différent du nôtre ; une communauté de moniales au milieu du Moyen Âge allemand, une expérience mystique qui reste toujours très personnelle et dont la communication et l'interprétation seront toujours déficientes...

Pour autant la rencontre de la sainte mystique d' Helfta, à travers le témoignage qu'elle laisse de sa vie, complété par celui de ses compagnes, reste un indéniable stimulant pour le coeur comme pour l'esprit. Déjà par la forme : car son lyrisme abondant est aussi et surtout poésie, fraîcheur, fantaisie, joie enthousiaste et spontanée de savourer la beauté de ce qui l'entoure et qui nourrit sa communion au Christ. On sera sensible notamment à la gamme très étendue des harmoniques de la musique, des couleurs, des parfums, et plus largement à tout ce qui exprime la corporéité : elle contribue au charme éveillé par cette lecture qui par ailleurs raconte une vie très banale et monotone, quasiment privée d'événement exceptionnel.

C'est aussi par l'attitude très habituelle de Gertrude, son comportement et sa façon d'être à travers tout ce qu'elle nous confie de sa vie : avec une simplicité, une naïveté même, étonnante de la part d'une personne aussi douée, l'humilité et la franchise, la spontanéité qui la rendent très proche, accessible.

Mais pour aller vite à l'essentiel qui déjà s'annonce par ce style, c'est précisément sa « *liberté de coeur* » que l'on remarque: une liberté qui prend sa source dans la rencontre avec le Christ et qui en est le rayonnement dans sa vie. Un coeur « libéré ». Sa façon de relire son passé, la « *mémoire du coeur* », la rend sensible à ce que les Pères, les Pères du désert surtout, avaient beaucoup expérimenté : le coeur est par excellence le lieu du combat spirituel contre l'Adversaire, pour le Christ et par l'Esprit accéder progressivement à la vérité profonde de l'être. Ce qui comporte de savoir reconnaître et d'assumer dans l'abandon à la grâce de Dieu notre propre pauvreté et fragilité, pour tenir ferme dans l'austérité de la foi et nous ouvrir à l'amour qui sans cesse nous devance, nous transforme et nous accomplit.

C'est par le coeur que l'on vient à connaître la liberté à laquelle, selon l'expérience même de Paul, nous avons été appelés et qui nous est donnée en Christ. Elle se traduit par un climat de sérénité empreint de lucidité et d'humilité, un climat de joie, de bienveillance et de confiance, à l'intime de notre être et autour de nous : toutes les variantes du « *fruit de l'Esprit* » selon Galates 5, 22, viennent comme naturellement à la conscience quand on vit en compagnie de Gertrude.

Une telle liberté en Christ accroît la perfection et la fécondité de l'amour. Y compris lorsque par obéissance il faut entreprendre d'écrire ce

qui est vécu. Comme plusieurs mystiques, Gertrude a bénéficié de faveurs exceptionnelles : « visions » et « révélations », stigmates, échange des cœurs... Mais ces faveurs, jusque dans leur retentissement physique, sont gardées dans le secret du cœur. La sainte en fait état : par obéissance, dans la confusion de son indignité, aussi avec l'enthousiasme passionné de sa reconnaissance, de la louange pour la bonté gratuite de son Époux divin. Mais sans se départir d'une retenue, d'une pudeur et d'une réserve qui traduisent son équilibre humain et spirituel.

Limpidité, transparence, confiance et abandon : ce sont les mots qui pourraient au mieux qualifier cette « liberté ». Loin de tout retour sur soi, de toute complaisance égoïste et ambiguë, dans le dépouillement, sans vaine introspection ; mais dans la simplicité et la joie d'accueillir, de se laisser aimer, entrer dans une progressive « éducation du cœur » à l'école de Marie et de Jésus à Nazareth, pour vivre de cet amour jusque dans le menu détail quotidien, et pour le faire connaître et ainsi indiquer le chemin de la vie. On ne trouve guère de « moralisme » chez Gertrude, mais le plus souvent l'invitation enthousiaste à s'engager dans une aventure d'amour ouverte sur le mystère inépuisable du Dieu-Amour : chercher et trouver, trouver pour chercher encore, selon la lumineuse confession de saint Augustin.

Gertrude nous fait saisir ainsi ce qu'est le « *cœur nouveau* » : rendu brûlant au-dedans de nous par l'écoute de la Parole et dans la communion autour de la Table (cf. Emmaüs, Lc 24, 32), illuminé par la contemplation de la Gloire du Ressuscité (2 Co 3, 18), « *sanctuaire* » (expression qui lui est chère) où réside le Christ et par lui le Père dans l'Esprit (cf. Jn 14, 23. C'est le « *cœur pur* », le cœur qui appartient vraiment à Dieu et qui est rendu disponible pour une communion ouverte sur l'infini. « *Bienheureux les cœurs purs : car ils verront Dieu* » (Mt 5, 8).

Une de ses compagnes, sans doute Mechtilde, elle aussi favorisée d'une exceptionnelle expérience mystique, « *considérant cette affection d'une inestimable délicatesse* » que le Seigneur avait pour Gertrude, s'entend dire un jour : « *Nulle part tu ne pourras me trouver plus affectueusement sur terre que dans le sacrement de l'autel et, pareillement, dans le cœur et l'âme de cette mienne aimée sur qui s'est portée, d'une manière admirable, toute la délectation de mon divin Cœur* » (Héraut, livre I, ch. 3, 3. cf. Sources chrétiennes n. 139, p. 137-139).

Note sur la présence de sainte Gertrude dans la spiritualité et l'oeuvre écrite du Père Dehon

Sainte Gertrude : une des sources de la spiritualité dehonienne...

Pour sa méditation et ce qu'il nous en livre, le Père Dehon puise souvent à la mystique gertrudienne. Nombreuses sont les références dispersées à travers son oeuvre : « Oeuvres Spirituelles » surtout, Correspondance, etc... J'ai volontairement laissé de côté cet aspect, où se retrouvent pourtant les expressions du « coeur » selon Gertrude, et sa dévotion au Coeur de Jésus.

Voici quelques insistances que le Père Dehon relève dans les écrits de Gertrude tels qu'on les connaissait alors, avec quelques références entre bien d'autres possibles, si l'on désirait explorer ce « filon » de notre spiritualité, complémentaire de bien d'autres. Sauf indication contraire, les références renvoient aux volumes des «Oeuvres Spirituelles » : ainsi 1, 467 renvoie à OSP, volume 1, page 467 .

Se reporter aussi au cahier « Dehoniana », 2000/3, le « dossier central », pp. 17-95.

- Gertrude est « la prophétesse et la théologienne du Sacré Coeur » (1, 467), « **le docteur et le poète de la louange et du désir** » (1, 510). « G., le chérubin de la louange » (5, 300, 541)...

- Avec Marguerite-Marie et Jean Eudes, Mechtilde et Gertrude sont les « **quatre messagers** » (les quatre « évangelistes », mais après saint Jean !) des trésors du Coeur de Jésus (1, 424 ; 2, 218, 522)

leur doctrine est une, convergente (1,424-425 ; 4, 415, 468...), avec des nuances propres :

Gertrude et Mechtilde : le Coeur de Jésus, dans la louange et l'amour du Père (1, 525).

Jean Eudes : le Coeur de Jésus dans son union à Marie ; Marguerite-Marie : le Coeur de Jésus avec ses épines, notre ingratitude.

Gertrude est citée maintes fois parmi les « Saints du Sacré-Coeur » (cf. NQT XLV/1925, 4...).

- La **louange** (1, 434) : en union avec l'Eucharistie au ciel, le Coeur de Jésus « autel d'or » de cette liturgie; au ciel il fait les délices des élus...

(1, 590). Cf. chez Dehon : l'anticipation de la messe perpétuelle au ciel (NQT XLV/1925, 11sq)...

- La **confiance**, « trait le plus saillant » de Gertrude. (1, 471 ; 3, 305...). Le Coeur de Jésus : source intarissable d'amour, de miséricorde, de confiance (1, 471, 576 ; 2, 230, confiance, et repentir...), source de vie (4, 525), « jardin du paradis » (5, 405), où la confiance s'épanouit en joie, en vie pleine...

- La « grande grâce de Gertrude, de Mechtilde : l'amour de **bienveillance**, de **désir** pour le Coeur de Jésus ». (1, 508, 510 ; 2, 589...)

- Pour **recevoir le Saint-Esprit** : toucher le côté et les mains de Notre Seigneur, c'est-à-dire avec reconnaissance « voir » l'amour du C. de J. notre Dieu, se rappeler les oeuvres de notre Rédemption, s'unir à l'amour de Jésus pour le Père : c'est la source de la sainteté, ferveur, vertu, miséricorde... (1, 493-495 ; 4, 437...). Méditations sur Lc 24, 39, sur Thomas (Jn 20, 24), la Pentecôte, le commentaire du *Veni Creator...* : par le Coeur du Ressuscité les dons de l'Esprit...

- de Gertrude apprendre « **l'art de prier** » : offrir nos louanges/prières au Père, sur l'autel d'or qu'est le Coeur de Jésus (1, 467 ; 589, à partir de la Passion ; 3, 388 (les cinq Plaies)...

- Gertrude et la **vie sacramentelle** : le renouvellement du baptême (4, 214 : cf. NQT III/1887, 97 ; XLV/1925, 52), le souvenir de la confirmation (4, 224), la première communion (4, 248). Gertrude et l'Eucharistie, la liturgie

- sa **dévotion à Marie** : union au Coeur de Jésus dans son amour pour Marie sa Mère ; passer par Marie pour aller au Coeur de Jésus (pour Père Dehon : dans la ligne de Jean Eudes) (1, 270 ; 295 ; 331 ; 386 ...)

- L'amitié entre Gertrude et **saint Jean** : surtout à la Cène (Jn 13, 22-25) (1, 440 ; 2, 258 ; 3, 413 ; 5, 592...)

- La **préparation à la mort** avec Gertrude : « mourir dans le C. de J. » (4, 486...)

Dans *L'Année avec le Sacré Coeur*, (4, 413-506), de nombreuses méditations sont consacrées à la « dévotion gertrudienne » : adorer et remercier avec Gertrude ; avec elle visite au Purgatoire, pour offrir l'amour du Coeur de Jésus manifesté tout au long de sa vie pour notre salut ; offrande de nos actions ; oraison avec Jésus l'Homme-Dieu, son coeur est le « siège » de sa Médiation, sa « suppléance » pour la pauvreté

de notre amour...; l'Office divin ; la conformité de volonté, sanctification des oeuvres communes avec Jésus (vie cachée...) ; recueillement, oraisons jaculatoires comme expression de l'amitié pour Jésus ; confession ; sainte communion ; vie d'amour ; réparation ; courage dans les épreuves, etc...

Dans la Correspondance (surtout vers 1883), cf. notamment la rencontre entre Dehon et Prévot sur cette dévotion gertrudienne, entre Dehon et sa mère (au moment de sa mort...)

Parmi les nombreux textes tirés de l'oeuvre de sainte Gertrude, le Père Dehon cite plusieurs prières. À titre d'exemple en voici quatre, elles peuvent aussi nous aider à mieux connaître l'affectivité, la poésie et lyrisme de la sainte mystique, et le fond biblique de sa prière.

- dans *Mois du Sacré-Coeur de Jésus*, quatrième jour : OSP 1, p. 440-441 :

« Je vous salue, ô Sacré Coeur de Jésus ! source vivifiante de la vie éternelle, trésor infini de la Divinité, fournaise ardente du divin amour. Vous êtes le lieu de mon repos et mon asile, ô mon aimable Sauveur. Embrasez mon âme de l'ardent amour dont le vôtre est tout rempli. Répandez en mon coeur les grandes grâces dont le vôtre est la source, et faites que mon coeur soit tellement uni au vôtre que votre volonté soit la mienne, et que la mienne soit éternellement conforme à la vôtre, puisque je désire que désormais votre sainte volonté soit la règle de tous mes désirs et de toutes mes actions. Mon adorable et ineffable Jésus, je vous conjure, par tous vos mérites infinis et par le précieux amour de votre divin Coeur, d'effacer tous les péchés de mon âme et de suppléer à tous les défauts de ma vie. Amen !

- dans *L'année avec le Sacré Coeur*, au 12 novembre, OSP 4, pp. 451-452:

« Ô vie de mon âme ! Que l'affection de mon coeur, se fondant à l'ardeur de votre amour, s'unisse à vous, et qu'elle s'éloigne de tout autre objet, parce que vous êtes la beauté par excellence, la douceur de toutes les saveurs, le parfum de toutes les odeurs, le charme de tous les sens, la tendre suavité des chastes embrassements [Cf. les « sens spirituels »] En vous se trouve une volupté pleine de délices ; de vous provient l'excès de

toute abondance ; vers vous nous attirent les charmes les plus doux : vous êtes l'abîme débordant de la divinité. Ô très digne Roi des rois, très illustre Prince, très doux Dominateur, très puissant Protecteur, vivifiante pierre précieuse qui ennoblit l'homme, artisan le plus ingénieux, instructeur le plus doux, conseiller le plus sage, auxiliaire le plus dévoué, ami le plus fidèle, union la plus délicieuse des douceurs intimes ! C'est vous qui caressez avec le plus de tendresse, qui désirez avec le plus d'ardeur, qui aimez avec le plus de ferveur. Vous êtes l'époux le plus aimable, le plus jaloux et le plus chaste, la fleur de printemps la plus éclatante, le plus aimable frère, le jeune homme le plus florissant de grâce et de force, le compagnon le plus agréable, l'hôte le plus généreux, l'intendant le plus soigneux et le plus empressé ! Oui, je vous préfère à toute créature ; pour vous, je renonce à tout plaisir ; pour vous, j'affronte toute adversité et je ne cherche en tout que votre louange ».

- aussi dans *L'année avec le Sacré Coeur*, au 17 novembre, OSP 4, p. 466 et 467 :

« Jésus, Sauveur du monde, vous à qui rien n'est impossible, si ce n'est de n'avoir pas de miséricorde pour les misérables. Vous qui, par votre croix, avez racheté le monde, Christ, écoutez-nous !

Je vous salue, Jésus, doux époux, dans la joie de votre divinité. Je vous embrasse avec l'affection de toutes les créatures de l'univers ; je vous embrasse dans la plaie de l'amour. Le Seigneur est ma force et ma gloire, il est devenu mon salut. Vous puiserez avec joie aux fontaines du Sauveur ! »

« Seigneur, ouvrez-moi, comme un asile du salut, votre Coeur si aimé. Quant au mien, je ne l'ai plus. C'est vous, ô mon cher trésor, qui l'avez déjà pris et vous êtes vous-même son guide ; c'est de vous qu'il vit uniquement et vous l'avez transformé en vous. Dans son ardeur, mon âme fondue en vous ne vit plus que pour vous ».

Uma *Theologia Cordis* em Léon Dehon? O Coração de Jesus na sua mente e na sua mística

P. João Carlos ALMEIDA, scj*

Para fazer a leitura correta da experiência espiritual de Léon Dehon e de sua reflexão sobre esta experiência é preciso ler atentamente seus textos procurando captar seu *esquema mental* e as *estruturas fundamentais* de sua vida interior. Estas são as chaves para, depois, fazer uma hermêutica de sua espiritualidade e também de seu carisma. Sem isso corremos o risco de colocar em sua boca o que ele não pensou e nem sequer viveu. A atualização de um carisma, portanto, exige este recuo teórico. Este é o desafio que assumimos em nossa contribuição neste Seminário Dehoniano.

Realizaremos esta tarefa em cinco momentos.

- 1) Primeiro lançaremos um breve olhar biográfico sobre Dehon e seu tempo, considerando com certa atenção as influências que recebeu.

* P. João Carlos Almeida é um sacerdote dehoniano membro da Província Brasileira Central. Após seus estudos de filosofia e teologia e estudos de psicopedagogia, fez uma tese sobre o conceito soteriológico de Gustavo Gutierrez, em 1995; em seguida, fez sua tese de doutorado em teologia, sobre a teologia de solidariedade no teólogo peruano Gustavo Gutierrez. Faz o doutorado em Ciências da Educação, na Universidade de São Paulo, sobre a educação integral em Padre Dehon, e, em 2007, obtém o doutorado em espiritualidade no Instituto de Espiritualidade da Pontifícia Universidade Gregoriana, com uma tese sobre Leão Dehon. Suas atividades são muito numerosas para serem apresentadas dignamente, porém, indico apenas: é diretor geral da Faculdade Dehoniana, em Taubaté; está presente na evangelização através dos Meios de Comunicação Social (mídia); tem publicado diversos livros e artigos. Felizmente este homem de grande formação acadêmica se interessou, pois, pelo nosso fundador. Publicou, entre outros, um artigo sobre a educação integral em Padre Dehon e, por fim, a tese de doutorado.

- 2) No segundo momento faremos uma revisão bibliográfica focalizando as obras de Dehon, principalmente as que tocam mais diretamente ao Coração de Jesus.
- 3) Com isso estaremos contextualizados para escolher três escritos que revelam, no longo arco de sua vida, a estrutura mental de sua *Theologia Cordis*.
- 4) No quarto momento analisaremos a obra *La vie d'Amour* que revela o eixo integrador da espiritualidade dehoniana.
- 5) No último momento nos permitiremos um vôo hermenêutico no qual faremos um ensaio de sistematização de sua mística centrada no Coração de Jesus como expressão simbólica da *Vida de Amor*.

1. O Coração de Jesus na vida de Dehon

O ambiente da experiência espiritual

Não é o caso aqui de fazermos uma biografia minuciosa e completa¹, mas, para entender a experiência espiritual de Dehon sem distorções nem anacronismos, é importante situá-lo no seu ambiente social, político e eclesial². Ele é filho do seu tempo. Além disso, foi um homem que soube

¹ As fontes mais importantes para um maior conhecimento da vida de Dehon são seus escritos autobiográficos, especialmente *Notes sur l'Histoire de ma vie* (15 cadernos), *Notes Quotidiennes* (45 cadernos) e sua abundante correspondência. Além disso existem muitas biografias de Dehon. A primeira obra, com o fôlego de 766 páginas, foi escrita por um mestre de noviços da Congregação SCJ: A. DUCAMP, *Le Père Dehon et son œuvre* (1936). Na mesma época surgiu um livro importante que focaliza especificamente a obra social de Dehon, com 353 páginas: R. PRÉLOT, *L'œuvre sociale du Chanoine Dehon* (1936). Uma das biografias mais conhecidas, com 479 páginas: G. FREDIANI, *Un apostolo dei tempi nuovi, P. Leone Dehon* (1960). Mais recentemente, com 950 páginas: H. DORRESTEIJN, *Vita e personalità di P. Dehon* (1978). A biografia mais atual e completa de Dehon, com 556 páginas: G. MANZONI, *Leone Dehon e il suo messaggio* (1989). Ultimamente, como preparação para a beatificação de Léon Dehon, foram publicadas diversas sínteses biográficas. As duas principais são: A. PERROUX, *Père Dehon, qui êtes-vous?* (2005) e Y. LEDURE, *Le père Léon Dehon, 1843-1925; entre mystique et catholicisme social* (2005). Ficou mais popular sua tradução em italiano: IDEM, *Un prete con la penna in mano*.

² Seguimos aqui as indicações de Charles A. Bernard sobre os dois níveis em que devem ser consideradas as manifestações que fornecem a base da pesquisa fenomenológica: o nível sócio-histórico (contexto) e o nível pessoal (vida dos santos). CH.A. BERNARD, *Teologia spirituale*, 93.

ouvir o Coração de Deus, o coração do mundo e o coração da Igreja. Viveu a dinâmica do permanente discernimento que exige atenção aos sinais dos tempos. Costumava ler os jornais e interessava-se pelos mais diferentes tipos de assuntos: da espiritualidade à filosofia; do direito canônico e civil à economia³.

Léon Gustave Dehon (1843-1925) viveu sua experiência espiritual em uma França cada vez mais laicizada, na passagem do século XIX para o século XX. Este projeto da Revolução, implementado firmemente pela Terceira República, teve no Ministro da Instrução, Jules Férry, um de seus mais ardentes defensores. Ficou célebre a lei que, no artigo 7, colocava sérios limites à atividade educacional das Congregações “não autorizadas”. Isto culminaria com a expulsão dos jesuítas da França⁴. O resultado deste longo processo será a separação entre a Igreja e o Estado, em 1905⁵. O longo pontificado de Pio IX dá lugar ao marcante pontificado de Leão XIII, que começa em 1878, praticamente coincidindo com o início das fundações de Dehon que, por sua vez, assistem ao fortalecimento do poder republicano, com a ascensão do Jules Grévy ao poder, em 1879. É um tempo de fortes embates entre o ideal laico da república e o sonho de “restauração” de muitos católicos franceses. Dehon investe sua formação de advogado como apologeta da educação segundo o ideal cristão. Ele não se cala diante das diversas acusações que a educação confessional recebia, principalmente na imprensa. Há um forte combate entre o anticlericalismo dos republicanos e a intolerância de parte do clero.

Neste contexto, o *Reino do Coração de Jesus* torna-se o símbolo de uma França católica restaurada. A espiritualidade popular francesa do século XIX é uma verdadeira força de resistência. León Dehon jamais a abandonará. Ao contrário, a conservará sem qualquer conflito com sua

³ Sugerimos completar o mosaico do ambiente espiritual de Dehon com o artigo de G. MAZONI, *História da Congregação*, in *Dehoniana* 46 (1980) 221-233. O autor resume de maneira bastante feliz as diversas influências recebidas por Dehon, especialmente da Escola Francesa de Espiritualidade, do Cardeal de Bérulle.

⁴ Para uma análise mais detalhada da reforma educacional de Jules Férry: J.C. ALMEIDA, *Léon Dehon: Educação Integral*, 38-43. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-29032007-150349>.

⁵ Para uma leitura do contexto sócio-político francês deste período, do ponto de vista religioso: G. MANZONI, *Leone Dehon e il suo messaggio*, 20-45. Para uma análise do ponto de vista laico: CH. CHARLE, *Histoire sociale de la France au XIXème siècle*, Paris 1991.

erudição, durante todos os dias de sua vida. Ao lado de grandes avanços científicos e correntes humanistas de pensamento o século foi marcado por personalidades como Charles de Foucauld (1858-1916) e Paul Claudel (1868-1955), Cathérine Labouré (1806-1876) e Thérèse de Lisieux (1872-1897), Marcelin Champagnat (1789-1840) e Antoine Marie Claret (1807-1870). É um século marcado por uma espiritualidade cristocêntrica, mariana e litúrgica⁶.

O cristocentrismo do século XIX se caracteriza principalmente pela piedade Eucarística e a devoção ao Sagrado Coração de Jesus. A união à *Paixão de Jesus* era vivida na adoração Eucarística e na devoção ao *Preciosíssimo Sangue*. A devoção ao Coração de Jesus já era praticada nos séculos anteriores, mas recebeu grande apoio da parte de Pio IX, que estendeu sua festa litúrgica à Igreja Universal, em 1856, e beatificou Marguerite-Marie Alacoque em 1864. Os Jesuítas divulgaram amplamente a espiritualidade do Coração de Jesus, de um modo especial e intenso na França do século XIX, fundando o Apostolado da Oração⁷.

A espiritualidade mariana, por sua vez, no século XIX torna-se intensamente afetiva e concreta, estimulada especialmente pelas aparições da Virgem à Cathérine Labouré, em Paris, com a Medalha Milagrosa (1830), à dois jovens, em la Salette (1846) e à Bernadette Soubirous, em Lourdes (1858)⁸. A mensagem da Virgem era sempre de conversão, oração, penitência e prática sacramental. O Dogma da Imaculada Conceição é proclamado no dia 08 de dezembro de 1854, por meio da Bula *Ineffabilis Deus* de Pio IX⁹. Tudo isso reforça o sentimento religioso, gera verdadeiros

⁶ Sobre a espiritualidade litúrgica do século XIX, basta recordar Mons. Prosper-Louis Guéranger (1805-1875), beneditino, responsável em grande parte pelo início do “Movimento Litúrgico”, que, com seus estudos e publicações, estimulou a participação sempre mais plena, consciente e ativa do povo na liturgia. T. GOFFI, *La spiritualità dell’Ottocento*, 114-121.

⁷ Em 1870 toda a França seria consagrada ao Coração de Jesus. Após a *Comuna de Paris*, em 1871, foi construída a Basílica do Coração de Jesus, sob a colina Montmartre. A. PERROUX, “Le contexte: la société e l’Église à l’époque du Père Dehon, in L. DEHON, *La renovation sociale chrétienne*, 54-55. Em 1899, Leão XIII consagraria o mundo inteiro ao Coração de Jesus por meio da Encíclica *Annum sacrum*. *EnchEnc* 3 (1899) 1128-1141. T. GOFFI, *La spiritualità dell’Ottocento*, 146-149.

⁸ T. GOFFI, *La spiritualità dell’Ottocento*, 226-229.

⁹ *EnchEnc* 2 (1854) 972-1007.

fenômenos de massa – como procissões e peregrinações – e provoca uma sensação nacional de exame de consciência. A França estaria finalmente “arrependida dos seus pecados”. Dehon fará múltiplas referências a isso em suas Memórias de 1870 à 1875¹⁰. É o século do Coração de Jesus. É o século do Imaculado Coração de Maria. Um grupo de parlamentares franceses se consagra publicamente ao Coração de Jesus em Paray-le-Monial, em 1873, como expiação pelo pecados da França. Antigas ordens religiosas, como Dominicanos e Beneditinos, são restauradas e cerca de quatrocentas novas congregações nascem entre 1796 e 1900. De 1878 a 1900, o número de sacerdotes-religiosos passa de 9.500 para 15.000. Existem cerca de 22.000 religiosos irmãos, a maioria dedicada ao ensino em escolas. “Em 1900, de cada três missionários no mundo, dois são franceses”¹¹.

Portanto, estamos diante de um tempo de inúmeros contrastes, no qual Dehon viverá sua experiência espiritual em sintonia com os fatos de seu tempo. Vê surgir a Doutrina Social da Igreja, com a *Rerum Novarum*¹² de Leão XIII, em 1891. De monarquista convicto, torna-se democrata militante¹³. Sente a dor provocada pelas iniciativas de E. Combes, com o fechamento de escolas dirigidas por religiosos, a expulsão dos religiosos estrangeiros da França e o fechamento da própria Congregação, na França, em 1903. Esta situação sócio-político-ecclesial deve ser considerada ao fazermos a leitura da experiência espiritual de Léon Dehon, pois ele vive em um mundo que passa por diversas formas de transformação. Estamos na aurora da modernidade.

As principais fontes

Os estudiosos de Léon Dehon concordam que toda a sua ação apostólica, “sua ação social, a obra educacional, sua Congregação, tudo procede do culto ao Sagrado Coração de Jesus”¹⁴. Ele inclui, por exemplo,

¹⁰ *NHV VIII*, 117-118. O Dogma da Infalibilidade papal é proclamado em 18.07.1870 por meio da Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*. *EnchEnc 2* (1870) 1134-1151.

¹¹ A. PERROUX, “El Padre Dehon y la Doctrina Social de la Iglesia”, 34.

¹² *ASS 23* (1890-91) 641-670.

¹³ Cf. S. TERTÜNTE, “León Dehon y la Democracia cristiana: un intento de renovación social en Francia a finales del siglo XIX”, 45-58.

¹⁴ Esta é a visão de: H. DORRESTEIJN, *Vita e personalità di P. Dehon*, 399. Ele concorda com esta conclusão do primeiro trabalho acadêmico feito sobre a obra social de Dehon, em 1932: R. PRÉLOT, *L'Œuvre sociale du chanoine Dehon*, 14.

um sermão sobre o Coração de Jesus como conclusão do seu livro sobre educação para indicar que este é o espírito que pretende infundir em seu apostolado educacional¹⁵. Esta espiritualidade é como uma linha permanente que atravessa toda a sua existência, do *Manual de Devoção ao Sagrado Coração*, de S. Barat, recebido de sua mãe na infância¹⁶, e que foi uma espécie de primeiro catecismo da fé cristã, até os dois densos volumes de *Études sur le Sacré-Cœur de Jésus*¹⁷ onde, em 1922-1923, aos oitenta anos, Dehon descreve as lições que aprendeu das diversas escolas de espiritualidade. Portanto, não é possível entender a mística de Léon Dehon, sem, antes, contemplá-lo como discípulo do Coração de Jesus. Esta experiência fundamental é o núcleo de sua identidade e informa toda a sua ação apostólica.

Antes de tudo é necessário dizer que a principal fonte aonde Dehon bebeu foi a Sagrada Escritura. Veremos que seus escritos têm esta nota característica¹⁸. Eis alguns dos textos bíblicos mais citados por Dehon:

Lc 12,49: “Eu vim lançar fogo à terra, e que tenho eu a desejar se ele já está aceso?” Este é um dos textos mais citados em seus escritos pessoais, espirituais e sociais. Além de ser o texto base para o célebre sermão da festa do Coração de Jesus, em 1885¹⁹, Dehon o repete no seu discurso no Congresso Eclesiástico de Reims, em 24 de agosto de 1896:

Estas palavras são de Nosso Senhor e se pode dizer que resumem todas as razões de sua vinda à terra. O fogo do amor dos homens por Deus e a caridade para com o próximo estavam apagados; é para voltar a acendê-los que ele

¹⁵ OSC IV, 270.

¹⁶ O próprio Dehon reconhece: “Devo tudo à minha mãe, a fé, a piedade, a educação cristã do colégio de Hazebrouck, que preparou minha vocação”. *NQT* XIII/1899, 157. Para um mapeamento completo do relacionamento entre Dehon e sua família, da maneira como aparece na troca de correspondências: Cf. A. PERRoux, *Le Père Dehon et sa famille*.

¹⁷ OSP 5, 389-717.

¹⁸ Utilizamos aqui a pesquisa de E. Driendonkx, *El carisma e la espiritualidad dehoniana: El itinerario espiritual del P. Dehon*, in “Caminos Dehonianos” n° 32, Província Chilena, Santiago 2004. O livro de L. Dehon, *Études sur le Sacré-Coeur*, Vol I, 447-473, tem um capítulo inteiro sobre o Coração de Jesus nos Evangelhos.

¹⁹ Cf. OSP 11-26. O mesmo sermão encontra-se publicado em seu livro sobre Educação. Cf. OSC IV, 379-394.

se revestiu de nossa humanidade. Submeteu-se a tudo para alcançar este fim [...] Pois bem, os sacerdotes são os continuadores de Jesus Cristo e não deveriam, como ele, descuidar de nada para manter ou para difundir este amor no mundo²⁰.

Jo 19,32-34: “Vieram os soldados e quebraram as pernas do primeiro e do outro, que com ele foram crucificados. Chegando, porém, a Jesus, como o vissem já morto, não lhe quebraram as pernas, mas um dos soldados abriu-lhe o lado com uma lança e, imediatamente, saiu sangue e água.”²¹

Gal 2,20: “Eu vivo, mas já não sou eu; é Cristo que vive em mim. A minha vida presente, na carne, eu a vivo na fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou por mim.”²²

Hb 10,5-9: “Eis por que, ao entrar no mundo, Cristo diz: Não quiseste sacrifício nem oblação, mas me formaste um corpo. Holocaustos e sacrifícios pelo pecado não te agradam. Então eu disse: Eis que venho (porque é de mim que está escrito no rolo do livro), ó Deus, para fazer a tua vontade (Sl 39,7ss). Disse primeiro: Tu não quiseste, tu não recebeste com agrado os sacrifícios nem as ofertas, nem os holocaustos, nem as vítimas pelo pecado (quer dizer, as imolações legais). Em seguida, ajuntou: Eis que venho para fazer a tua vontade. Assim, aboliu o antigo regime e estabeleceu uma nova economia.”²³

Mt 11,28-30: “Vinde a mim, vós todos que estais aflitos sob o fardo, e eu vos aliviarei. Tomai meu jugo sobre vós e recebei minha doutrina, porque eu sou manso e humilde de coração e achareis o repouso para as vossas almas. Porque meu jugo é suave e meu peso é leve.”²⁴

Lc 4,18-19: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu; e enviou-me para anunciar a boa nova aos pobres, para sarar os contritos de coração, para anunciar aos cativos a redenção, aos cegos a restauração

²⁰ OSC IV, 551. O mesmo texto aparece ainda no *Manual Social Cristão*, de 1894, capítulo 5, parágrafo 7. OSC II, 109.

²¹ Cf. *Études sur le Sacré-Cœur* Vol. 1, OSP 5, 465-473. *L'Année avec le Sacré-Cœur*, Vol I, OSP 3, 367-369; 412-414.

²² Cf. *L'Année avec le Sacré-Cœur*, Vol. II, OSP 4, 348-349.

²³ Cf. *L'Année avec le Sacré-Cœur*, Vol. I, OSP 4, 413. *Le Cœur Sacerdotal de Jésus*, OSP 2, 528-530. *Couronnes d'amour* I, OSP 2, 204-205.

²⁴ Cf. *L'Année avec le Sacré-Cœur*, Vol I, OSP 3, 53-55; 101-103. Cf. *L'Année avec le Sacré-Cœur*, Vol II, OSP 4, 507-509.

da vista, para pôr em liberdade os cativos, para publicar o ano da graça do Senhor.”²⁵

Um rápido olhar sobre a vida de Léon Dehon nos ajuda a recordar as outras fontes nas quais ele bebeu. Podemos, assim, entender melhor o modo como as diversas correntes de espiritualidade ecoaram em sua experiência de fé²⁶.

Começa seus estudos em um internato privado na cidade de origem e, muito cedo, mostra-se um estudante inteligente e aplicado. Em 1855 é enviado, juntamente com seu irmão Henri, para o Colégio de Hazebrouck, a 160 quilômetros de La Capelle, próximo da fronteira com a Bélgica²⁷. Foi um acordo entre seu pai e sua mãe. Ele queria uma carreira brilhante para o filho. Ela queria a garantia de uma sólida formação cristã. Sob a guia do diretor, P. Tiago Dehaene, no Colégio de Hazebrouck, Dehon experimenta uma vida de rigorosa disciplina humana voltada para os estudos e cultivo da fé cristã. Neste tempo, as principais fontes de Dehon, além do *Manual do Coração de Jesus*, foram a leitura assídua da *Imitação de Cristo* e da *Vida Devota* de São Francisco de Sales. Já neste tempo a presença do diretor espiritual, P. Dehaene, era fundamental para o seu processo de crescimento. Os dois professores, P. Dehaene e P. Boute, marcaram fortemente a visão que Dehon teria do mestre cristão. Segundo as palavras registradas em suas Memórias: “P. Dehaene foi, para mim, um pai; P. Boute foi um mestre, um bom e verdadeiro mestre em todo o sentido da palavra”²⁸. A diferença de personalidade destes dois educadores – o primeiro enérgico e vigoroso e o segundo terno e acolhedor – será uma síntese perseguida por Dehon em toda a sua vida e que será, freqüentemente, relatada por seus futuros alunos. Também o testemunho dos franciscanos de Hazebrouck marcou a sensibilidade de Dehon para com os pobres. Esta será uma constante em

²⁵ Cf. *Couronnes d'amour* I, OSP 2, 260-262. Cf. Também OSC 6, 75-81.

²⁶ Para um estudo mais detalhado das fontes da espiritualidade dehoniana: G. MANZONI, *Leone Dehon e il suo messaggio*, 233-260.

²⁷ Era uma escola pública, mas dirigida por sacerdotes. Lembremos que após a Lei Falloux, de 1850, facilita-se a abertura de escolas por congregações religiosas. Fala-se até de “cristianização por meio da escola”. Cf. G. CHOLVY – Y.M HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 226.

²⁸ *NHV* I, 17r.

toda a sua vida que integrará fortemente sua síntese espiritual²⁹. Para isso, também contribuiu, de modo muito significativo, a participação, desde cedo, nas Conferências de S. Vincent de Paul.

No tempo de estudos em Paris, Dehon se aconselhava com o P. Prével, de São Sulpício. Foi quando teve os primeiros contatos com a Escola Francesa de Espiritualidade. Será sempre um leitor atento dos escritos do Cardeal de Bérulle (1575-1629). É esta a origem de sua experiência de Cristo como sacerdote, de sua preocupação crescente de unir-se aos mistérios da vida de Cristo e dedicar-se à santificação dos sacerdotes. Aos dezoito anos torna-se bacharel e, aos vinte e um, defende sua tese de doutorado em Direito Civil, na qual compara o direito romano com o direito francês³⁰. É bom lembrar que toda esta etapa de estudos civis se passa sob o regime monárquico favorável à Igreja, que culmina com o Segundo Império de Napoleão III, e as facilidades proporcionadas pela Lei Falloux. Estamos em 1864. A lacuna percebida na educação recebida em Hazebrouck é suprida pelo ambiente cultural parisiense, já marcadamente laico. Dehon elabora uma nova síntese entre a cultura “sacra” e a cultura “profana”.

De fato o período de estudos em Paris abriu ao jovem Dehon a oportunidade de fazer inúmeras viagens que lhe deram uma visão panorâmica do mundo. Sua noção de geografia sempre ultrapassará os mapas e lições de sala de aula. Como poucos de seu tempo, Dehon teve oportunidade de conhecer entre 1859 e 1864 diversos países europeus. Em 1861, passa três meses em Londres para aprender inglês, onde retorna no ano seguinte para aperfeiçoar este idioma. Acaba estendendo a viagem

²⁹ Dehon chegou a professar os votos como membro da Ordem Terceira Franciscana, no tempo que esteve em Roma, e ao lado de Santo Inácio de Loyola, escolheu São Francisco de Assis como um dos patronos principais de sua Congregação.

³⁰ OSC IV, 64-170. Já na tese apresentada para a obtenção do título de bacharel (licence), Dehon compara a “tutela” no direito romano e francês. OSC IV, 13-61. Na tese de doutorado, dedicada a seus pais e ao P. Boute, analisa a natureza jurídica da “caução” (fiança), que considera expressão jurídica da “compaixão”. OSC IV, 69. Escolhe dois textos para iniciar a parte dedicada ao direito francês que são no mínimo indicadores do que se passava em seu coração. De Platão ele escolhe a frase: “Quem fia, marcha à ruína”. Do direito civil turco prefere: “A fiança [*cautionnement*] é um dos atos de humanidade mais louváveis que o homem possa fazer em favor do seu próximo”. OSC IV, 89. É fácil perceber a síntese entre razão e coração, mesmo no árido estudo das leis.

também para a Escócia e a Irlanda. Em 1863, visita a Alemanha, Dinamarca, Noruega, Suécia e Áustria. Durante o ano de 1863-1864, dedica-se a conhecer com mais detalhes os arredores de Paris.

Neste período, nasce em Dehon um intenso desejo de se dedicar, como sacerdote, à formação do clero. Na qualidade de estudante universitário, ele percebe que a Igreja está ausente da direção intelectual do país. O clero não participa dos debates no campo das idéias por estar mal preparado para dialogar com a elite da burguesia.

Diante do sucesso do filho no doutorado de Paris e para tentar dissuadi-lo da idéia de ser sacerdote, seu pai lhe oferece, como prêmio, uma viagem “turística” de oito meses ao Oriente Médio, na companhia de seu amigo de muitas outras viagens, o arqueólogo Léon Palustre³¹. Chegaram a Jerusalém no dia 25 de março de 1865³². No retorno, muito mais determinado quanto à sua vocação, Dehon volta por Roma e é recebido, em audiência, por Pio IX, que o aconselha a entrar para o Seminário Francês Santa Clara, em Roma. A decisão estava tomada: “A minha vocação estava decidida. Era o coroamento da minha viagem”, testemunha em suas Memórias³³. Voltando para casa ainda teve que enfrentar a oposição dos pais. O pai não escondia o sofrimento. A mãe o queria piedoso cristão, “o sacerdócio, porém, a assustava”³⁴. Mas Léon Dehon já tomara definitivamente a sua decisão³⁵.

No tempo dos estudos em Roma, a partir de outubro de 1865, os contatos com o Berullismo são mais intensos e sistemáticos. O centro desta espiritualidade era a contemplação de Cristo no mistério da sua vida

³¹ *NHV II*, 70v. Para conhecer o complexo itinerário da viagem: Y. LEDURE, *Un prete con la penna in mano*, 34-39. Mais do que um simples roteiro turístico, a viagem foi uma verdadeira expedição de estudos. Com mais detalhes: G. MANZONI, *Leone Dehon e il suo messaggio*, 88-104. León Palustre, que chegou a ser o presidente da Sociedade francesa de Arqueologia, foi o responsável por acordar em Dehon um profundo gosto pela leitura da filosofia e dos autores contemporâneos. Além disso, seu gosto pela arqueologia e pelas belas artes contagiou Dehon de tal forma que ele cultivou este tipo de ligação cultural até o final de sua vida. Léon Palustre morreu em 1894, com apenas 55 anos de idade.

³² *NHV III*, 146-147.

³³ *NHV IV*, 99.

³⁴ *NHV IV*, 101.

³⁵ “Tinha que endurecer o meu coração para resistir a todas as pressões que sofria. Fui às vezes duro para com meus pais. Era preciso sê-lo.” *NHV IV*, 101.

nterior, ou seja, na sua *kenosis* entendida como oblação “perene e perfeita” ao Pai, em favor da humanidade. Viver esta oblação significaria unir-se a Cristo neste estado interior que se manifesta também nos mistérios de sua vida³⁶. Esta era a linha da formação espiritual adotada pelo Seminário Santa Clara. Seu diretor espiritual neste período, P. Melchiorre Freyd, da Congregação do Espírito Santo, teve uma influência determinante sobre a personalidade espiritual de Dehon. P. Freyd o iniciou nos livros do P. Libermann, na linha de Bérulle, ensinando-o a “escutar ao interno de sua alma a Voz de Cristo”³⁷. Era necessário dar atenção à ação do Espírito Santo na alma. Dehon une esta corrente espiritual à espiritualidade do Sagrado Coração de Jesus. Nesta síntese, ele tem como inspiração, entre muitos outros, a experiência espiritual de São Jean Eudes e Marguerite-Marie Alacoque³⁸. Depois dos estudos civis, agora se dedicava aos estudos

³⁶ Encontramos na Escola Francesa de Espiritualidade, uma das primeiras elaborações teológicas da espiritualidade oblativa e vital. Bérulle professou um “voto de servidão”, semelhante ao “voto de vítima» pretendido por Dehon. A raiz desta experiência espiritual, tanto em Bérulle como em Dehon, tem origem em uma sensibilidade ao pecado como recusa do amor de Deus. Dehon identifica, nesta recusa, os males da sociedade. Bérulle influenciou grande parte dos autores que, por sua vez, tiveram influência sobre a experiência espiritual de Dehon. Encontramos citados em sua obra: Jean-Eudes (1601-1680), Louis Lallemand (1588-1635), Jean-Baptiste Saint-Jure (1588-1657), Jean-Pierre de Caussade (1675-1751), Jean-Nicolas Grou (1731-1803), Pascal (1662-1662), Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), Luis Maria Grignon de Montfort (1673-1716), Prosper Louis Pascal Guéranger (1805-1875), Karl Gottfried Traugott Faber (1786-1863), François Libermann (1802-1852), Mons. Charles-Louis Gay (1816-1892), Sylvain-Marie Giraud (1830-1885).

³⁷ H. DORRESTEIJN, *Vita e personalità di P. Dehon*, 402. Dehon recorda do P. Freyd na última página de seu diário, em julho de 1925, um mês antes de sua morte, reconhecendo que seus anos em Roma, sob sua direção, foram um verdadeiro noviciado. *NQT XLV/1925*, 64-66.

³⁸ São João Eudes (1601-1680) procurou fazer esta síntese entre a espiritualidade de Bérulle e o culto ao Coração de Cristo. Ele mesmo emitiu o voto de vítima e a fonte de sua espiritualidade é a “oblação de amor». Santa Margarida Maria Alacoque (1647-1690) teve o mérito de popularizar o culto ao Coração de Jesus. Também ela viveu a mística da oblação reparadora e da imolação. Sua espiritualidade profundamente eucarística também tem a marca da sensibilidade para com o pecado como recusa ao amor de Deus. Sua experiência de fé marcará fortemente o carisma dehoniano. Mas Dehon estava atento também à experiência espiritual de seus contemporâneos, como Tereza de Lisieux. Escreverá em seu Diário: “Nascemos do espírito de Santa Margarida Maria e aproximamo-nos do da irmã Teresa de Lisieux». *NQT XLV*, 55: Abril 1925.

e filosofia e teologia no Colégio Romano, dirigido pelos jesuítas³⁹. Nutre uma grande admiração pelos professores, especialmente pelo P. João Batista Franzelin. Chega a dizer: “As suas aulas – escreve P. Dehon – foram uma das maiores graças da minha vida”⁴⁰. Logo percebeu que os Seminários franceses não tinham as mesmas exigências no que se refere à formação intelectual. Sob seu ponto de vista, isto poderia explicar a pouca influência da Igreja no mundo da cultura e das idéias em seu país. Sua conclusão é que os Seminários deveriam estar ligados às Universidades Católicas⁴¹. A *Ratio Studiorum* do Colégio Romano é considerada, por ele, “para os estudos o que é o livro dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio para a vida espiritual”⁴². Seria um modelo para as Universidades Católicas. Dehon exalta o método escolástico em filosofia e teologia. Segundo ele, eleva o nível das inteligências. Por outro lado, critica o *Discurso sobre o método* de Descartes, que considera um “pecado do espírito” que acabaria por conduzir ao laicismo⁴³.

³⁹ “Considero uma grande obra da Providência ter feito os meus estudos no Colégio Romano.” *NHV* IV, 148. Dehon sempre foi claro em manifestar seu apreço e admiração pelo sistema pedagógico dos jesuítas. Cf. G. MANZONI, *Leone Dehon e il suo messaggio*, 111-112. Estudará no “Collegio Romano” até 1871, portanto ainda no antigo edifício da “Via Capitolina”, hoje “Piazza dell’Aracoeli”. Em 1873, com a perda dos Estados Pontifícios o edifício passou para o Estado. O colégio foi transferido para o “Palazzo Borromeo” na “Via del Seminario”. Pio IX, em 04.12.1873 dispôs que se chamasse “Pontificia Università Gregoriana del Collegio Romano” e o reitor poderia ser intitulado “Rettore della Pontificia Università Gregoriana”. Em 1919, Bento XV adquiriu o terreno da “Piazza della Pilotta” para a nova sede da Pontificia Universidade Gregoriana, inaugurada em 6 de novembro de 1930, já sob o pontificado de Pio XI. Cf. R. GARCIA VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano*, 9.

⁴⁰ *NHV* V, 54. P. Franzelin (1816-1886) de fato foi um dos grandes teólogos da época. Ocupava a cátedra de dogmática, além de ensinar linguas orientais. Foi teólogo papal no Concílio Vaticano I e, Pio IX, o fez cardeal, em 1876.

⁴¹ *NHV* IV, 150.

⁴² *NHV* IV, 150. No Brasil, a “Ratio Studiorum” foi traduzida e comentada pelo filósofo jesuíta P. Leonel Franca: Cf. L. FRANCA, *O método pedagógico dos jesuítas*.

⁴³ *NHV* IV, 150-159. Apesar de o texto ser uma memória do tempo de Dehon no Seminário de Roma, não podemos nos esquecer que é escrito em 1886, em plena Terceira República, quando já se iniciara o processo que resultaria na separação entre a Igreja e o Estado. Isto dá sentido a esta frase: “C’est le péché de l’esprit qui devait nous conduire au laïcisme d’aujourd’hui”. *NHV* IV, 159. *Grifo do autor*.

É ordenado sacerdote no dia 19 de dezembro de 1868, aos vinte e cinco anos, em Roma, na Basílica São João de Latrão, na presença dos pais e junto com outros 200 sacerdotes⁴⁴. Dehon permanece em Roma para concluir seus estudos e participar, como estenógrafo, do Concílio Vaticano I, que tem início em dezembro de 1869⁴⁵. Por essa razão, Dehon pode ser uma testemunha privilegiada dos conflitos que aconteceram em torno da definição do dogma da infalibilidade pontifícia que enfrentava muita oposição por parte de alguns bispos franceses. Outra percepção dolorosa para o jovem sacerdote é a falta de preparo teológico e de abertura para a Igreja Universal do episcopado francês⁴⁶. A confiança no Papa como guardião “infalível” da verdade o motiva a ser um divulgador das doutrinas romanas em uma obra especificamente pensada para formar melhor o clero.

Este é um daqueles momentos intensos da história. No dia 18 de julho de 1870, é declarado o dogma da infalibilidade pontifícia. Um dia depois a França declara guerra à Prússia. Aproveitando a ocasião, os piemonteses invadem Roma, em setembro, colocando fim aos Estados Pontifícios e obrigando Pio IX a encerrar o Concílio no mês seguinte, antes do prazo previsto. No mesmo mês de setembro, a derrota da França na Batalha de Sedam coloca fim ao Segundo Império. Napoleão III é capturado pela Prússia. Está aberto o caminho para a Terceira República que não começará sem antes derramar o sangue operário na Comuna de Paris, já no início de 1871. Retomamos todos estes fatos para dimensionar o impacto desse momento no coração e na vida de um jovem sacerdote, recém-ordenado, com diversos doutorados, que retorna à sua pequena cidade natal, em julho de 1870, e é convocado para servir o exército como capelão militar. Vê destruídos todos os seus sonhos românticos de “restauração”. O Papa é infalível, mas prisioneiro do Vaticano e quase sem poder temporal. Roma nunca mais seria a mesma. O imperador é derrotado e preso. A França mudará definitivamente, realizando o sonho revolucionário do Estado laico. Muda não somente o mapa da Europa. Estão colocadas as bases de uma nova configuração em todos os níveis: político, social, religioso, cultural e econômico.

⁴⁴ Cf. *NHV* VI, 81.

⁴⁵ Suas memórias deste período estão registradas em: L. DEHON, *Diario del Concilio Vaticano I*.

⁴⁶ *NHV* VII, 34.

Já como vigário paroquial em Saint-Quentin, seu diretor espiritual será o jesuíta, P. Modeste, que o acompanhará nos anos mais difíceis de sua vida, de 1875 a 1891. Percebemos que, cada vez mais, os Exercícios Espirituais de Santo Inácio se tornam o principal meio utilizado por Dehon para realizar sua síntese e seu discernimento espiritual. Ele os conhecia desde o tempo de estudo no Colégio Romano. Suas grandes decisões são sistematicamente precedidas por retiros conduzidos normalmente pelos jesuítas.

Dehon recebeu ainda uma influência importante da espiritualidade vitimal, principalmente em seu contato com as irmãs Servas do Coração de Jesus, das quais era capelão, em Saint-Quentin. A reparação vitimal teve seu ápice na segunda metade do século XIX, mas suas origens remontam a Santa Lutgarda de Brabante (1182-1246), Matilde de Magdeburgo (1210-1282), Santa Gertrudes de Helfta (1256-1302). Dehon conhecia bem essa literatura. Fala delas nas memórias e no Diário e em alguns de seus escritos espirituais, principalmente *L'année avec le Sacré-Cœur*⁴⁷. Encontramos ainda em seus livros referências a Lutgarda de Wittchen (1291-1348), que se ofereceu como vítima de expiação pela Igreja; Santa Cathérine de Senne (1347-1380), que também tinha esta mística reparadora; Santa Liduíne de Schiedam (1380-1437) e Santa Colecte de Corbie (1381-1447). Bem antes de Marguerite-Marie Alacoque, a linguagem da reparação já era uma corrente típica da piedade cristã⁴⁸.

A difusão da espiritualidade vitimal na França é ampla e complexa. Apenas como indicação, poderíamos recordar as Irmãs Vítimas do Sagrado Coração, de Marselha, fundadas por Julie-Adèle de Gerin-Richard (1793-1865); o abade Louis Maulbon d'Arbaumont (1813-1882), que assumiu o nome religioso *Jean du Sacré-Cœur*, foi capelão das irmãs vítimas de Marselha e ali fundou uma congregação de sacerdotes-vítimas, que não prosperou⁴⁹; Miguel Garicoïts (1797-1863), inspirado em S. Jean Eudes e nos escritos de Bossuet fundou a Congregação dos Sacerdotes do Sagrado Coração de Betharram, tendo como ideal a oblação vitimal de Cristo, que se

⁴⁷ OSP 4, 425-488.

⁴⁸ A. TESSAROLO, *Il culto del S. Cuore*, 37-41.

⁴⁹ M. DENIS, «La spiritualité victimale en France», 47-70. N. CHAUFFAILLES, *Le Réverend Père Jean du Sacré-Cœur*.

consagra inteiramente à Vontade do Pai⁵⁰; Silvano Giraud (1830-1885) leva esta espiritualidade vitimal para os Sacerdotes de la Salette, onde confirma a sua vocação meditando as dores de Maria ao pé da Cruz; Giraud é um dos maiores propagadores da espiritualidade vitimal e influenciou Léon Dehon, que aconselha a seus religiosos a leitura dos seus livros⁵¹; Mère Véronique du Cœur de Jésus (1825-1883), fundou em 1857 o Instituto das Irmãs Vítimas do Sagrado Coração de Jesus⁵².

É preciso dizer ainda que o olhar de Dehon para as fontes é inteligente. Sua inteligência da fé utiliza como referencial permanente a Sagrada Escritura, a Tradição e o Magistério. É surpreendente que em suas conferências aos primeiros noviços da Congregação, comece com um comentário às “Bem-aventuranças”. A presença dos Santos Padres em seus escritos é intensa. Mas chama a atenção, principalmente, o modo como ele lê e repercute as Encíclicas. O seu ultramontanismo evoluirá em direção à sensibilidade missionária e ao compromisso de pregar a Doutrina Pontifícia.

2. O Coração de Jesus nos escritos de Dehon⁵³

Dehon não é um *autor de espiritualidade*, preocupado em escrever a sua síntese pessoal, ou refletir com originalidade. É apenas um cristão que deseja, com sinceridade, discernir e viver a sua vocação. A maioria de seus escritos possui um interlocutor vivo e concreto. É conferencista mais que escritor. Escreve cartas, livros de devoção, conferências e exercícios espirituais, artigos bem situados no tempo. Não se pode encontrar facilmente em seus escritos uma síntese definitiva de sua doutrina espiritual⁵⁴.

⁵⁰ M. DENIS, “La spiritualité victimale en France», 70-80.

⁵¹ *DES* (1908) 101-102.

⁵² Madre Verônica, em 1867, pensava em fundar uma congregação de sacerdotes-vítimas, juntamente com P. Giraud, mas renunciou a este projeto depois que Dehon fundou os Oblatos do Coração de Jesus. M. DENIS, “La spiritualité victimale en France», 121-148.

⁵³ Seguimos aqui as pesquisas iniciadas por A. TESSAROLO, *La teologia del S. Cuore negli scritti di P. Dehon*, in *Cor Unum* 2 (1952: abril) 53-60.

⁵⁴ H. DORRESTEIJN, *Vita e personalità di P. Dehon*, 400. Este autor dedicou toda a sua vida a estudar a doutrina espiritual de Dehon e confessa a sua dificuldade diante do volume de escritos, alguns até hoje não classificados e inéditos, porém, reconhece que a corência interna do pensamento de Dehon garante uma leitura segura de sua identidade espiritual.

Apesar do grande volume de escritos dehonianos que o fazem ser reconhecido como “um homem com uma caneta na mão”⁵⁵, todas as suas obras publicadas são posteriores a 1887, ou seja, quando Dehon já tinha 44 anos⁵⁶.

Em 1877 Dehon funda contemporaneamente a Congregação do Oblatos do Coração de Jesus e o Colégio São João. Periodicamente ele fazia um discurso educacional por ocasião da “Distribuição de Prêmios”. Em 1887, reuniu os discursos feitos de 1877 a 1886 naquele que é considerado o seu primeiro livro, *L'éducation et l'enseignement selon l'idéal chrétien*⁵⁷. Como último capítulo incluiu o Sermão *La dévotion au Sacré-Coeur de Jésus don de notre temps et grace spéciale de la France*, pronunciado na Basílica de Saint-Quentin na Festa do do Coração de Jesus, em 12 de junho de 1885⁵⁸. Esta é o seu primeiro escrito orgânico sobre a Devoção ao Coração de Jesus, que em seguida teremos o cuidado de analisar.

Até o ano de 1883, as dificuldades na vida de Dehon só aumentaram a ponto de serem quase insuportáveis: fogo no Colégio São João, em 1881, a morte do pai em 1882, leis anti-clericais na França, dívidas quase impagáveis, morte da sua mãe no início de 1883. Apesar de tudo, as obras que ele fundara cresciam. Muitos entravam na recém-fundada Congregação, inclusive P. Taddeo Captier, que trouxe consigo uma forma exagerada de pietismo e se imaginava co-fundador. Este fato, unido a algumas visões místicas de Ir. Maria de Santo Inácio sobre a Congregação, deixaram o bispo muito preocupado e o fizeram pedir orientações a Roma⁵⁹. Sabemos que ao invés de orientações, Dehon recebe, em 1883, a decisão da Santa

⁵⁵ Foi com essas palavras que Mons. Binet iniciou a homilia do funeral de Dehon, em agosto de 1925. Cf. H. BINET, *Allocution aux Funérailles du T. R. P. Dehon*, in *La Semaine Religieuse* 35 (1925) 553-557: “terminou uma página da grande história religiosa; a caneta caiu das mãos cansadas daquele que a usava há sessenta anos”.

⁵⁶ Anterior a este período encontraremos suas teses de Licença e Doutorado em Paris, alguns escritos autobiográficos, relatórios do Secretariado Diocesano para as Obras e alguns artigos. Não localizamos eventuais textos de Dehon no jornal que ele fundou em Saint-Quentin: *Le Conservateur de L'Aisne*.

⁵⁷ OSC IV, 265-394.

⁵⁸ OSC IV, 379-394.

⁵⁹ Uma interessante e completa documentação desses fatos: G. MANZONI, *Leone Dehon e il suo messaggio*, 261-283.

Sé de suprimir a obra dos Oblatos do Coração de Jesus. Com certeza, este é o momento mais difícil da vida de Léon Dehon. Conhecendo sua alma obediente à Igreja e seu discernimento, entende-se bem a dimensão e o significado daquilo que ele chamou de *consummatum est*⁶⁰.

Após uma primeira reação fortemente emocional, Dehon humildemente se submete e passa a elaborar a situação de uma maneira mística. Porém, não entendia como Deus poderia pedir, por meio da Igreja, que terminasse a obra que o próprio Deus havia pedido que começasse. Coloca-se com total submissão nas mãos do bispo afirmando que, sem a Congregação, também não faria mais sentido manter sua presença no Colégio. O resultado é um novo decreto do Santo Ofício, de 29 de março de 1884, que permite a reabertura da obra com um novo nome: Congregação dos Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus. Dehon escreve as novas *Constituições*⁶¹ que contém um esboço do *Diretório Espiritual*⁶². Em 1885, escreve o livro de orações próprio para sua Congregação: *Thesaurus Precum*⁶³. Em janeiro de 1886, retoma o *Diário* que havia começado a escrever no tempo de Seminário (1865-1866), mas interrompera em 1873: *Notes Quotidiennes*⁶⁴.

⁶⁰ Dehon escreve em seu Diário: “Recebi esta sentença de morte na bela festa de 08 de dezembro. Era jogado na terra e pisado. Havia me enganado. Como seria o meu futuro? Restava-me o Colégio. Mas não estava ali meu atrativo e minha vocação. Eu o havia fundado para cuidar do resto. [...] Deus sabe o que eu sofri durante aqueles dias. Sem uma graça especial teria perdido a razão de viver.” *NHV XIV*, 182.

⁶¹ *Studia Dehoniana* 2 (1972) 1-101.

⁶² L. DEHON, (ed.). *Directoire spirituel à l'usage des Prêtres du S.-C. par le T.R.P. Dehon, Supérieur général des Prêtres du S.-C.* As primeiras duas edições, de 1905 e de 1908 praticamente são uma publicação à parte de *Excerpta* das Constituições de 1885, que estão no *Thesaurus* de 1886. A edição de 1919, porém, é especialmente cuidada por P. Dehon, como ele mesmo diz na página inicial: “Estas páginas exprimem o espírito da nossa obra, da maneira como a concebemos no princípio”. *OSP* 6, 393-528.

⁶³ *OSP* 7, 255-394. É uma reedição do *Thesaurus* publicado em 1886. É curioso que esta edição traz como título *Thesaurus Sacerdotum Societatis Cordis Jesu*, enquanto que, na reedição de 1891, o título muda para *Thesaurus Sacerdotum Oblatorum Cordis Jesu*. Esta mudança de *Societatis* para *Oblatorum* indica uma tendência da Congregação nos seus inícios de manter o nome de Oblatos, alterado pela Santa Sé por ocasião da supressão, em 1883.

⁶⁴ L. DEHON, *Notes Quotidiennes* (1867-1870 e 1886-1925), 5 Volumes. São 7087 páginas manuscritas de registros que vão de luzes de oração a anotações de viagens. Dehon é fiel a estes registros diários até um mês antes de sua morte. Entre 1873 e 1886, afirma que não tinha tempo para escrever o seu diário. *NHV XIII*, 150.

Em março inicia a redação de suas Memórias: *Notes sur l'histoire de ma vie*⁶⁵. O primeiro Capítulo Geral da Congregação acontece em 1886, ao final do qual, no dia 17 de setembro, Dehon e outros seis religiosos emitem seus votos perpétuos⁶⁶.

Fizemos questão de recordar estes fatos para mostrar que desta crise, a partir da supressão e reabertura da Congregação, surge um Dehon escritor cada vez mais fecundo. Até então possuía alguns poucos escritos, a maioria registros de memórias, palestras, discursos ou cartas. Daí para frente o leitor quase se perde na multiplicidade de seus livros, cartas⁶⁷, registros autobiográficos, escritos para a Congregação, conferências e artigos para diversas revistas⁶⁸.

Seus escritos apresentam como tônica central a *via do amor*, que tem no Coração de Jesus sua expressão concreta e visível. Sem tal perspectiva, a leitura de alguns escritos isolados, principalmente de cunho social, pode ser interpretada de maneira distorcida. É preciso ter sempre em conta que Dehon quer ser um eco do Magistério da Igreja, especialmente dos

⁶⁵ L. DEHON, *Notes sur l'Histoire de ma vie* (1843-1888), 8 Volumes. Cobre o período que vai do seu nascimento em 14.03.1843, ao dia 06.09.1888, quando Dehon foi recebido em audiência por Leão XIII, agradece o Decreto de Louvor concedido à sua Congregação e ouve o pedido de pregar suas Encíclicas. *Notes sur l'histoire de ma vie* foi escrito a partir do dia 03.03.1896 até 1901. *NQT* III/1886, 10. É mais do que um simples relato de fatos. Contém uma reflexão sobre sua história.

⁶⁶ *NQT* III/1886, 55. *NHV* XV, 53. Junto com Dehon emitiram seus votos perpétuos os padres: A. Rasset, J. Paris, S. Falleur, M. Legrand, F.-X. Lamour e J. Herr.

⁶⁷ O estudo do vasto epistolário de Dehon é um campo ainda, em parte, inexplorado. O Centro Generale Studi SCJ, trabalha atualmente nestas publicações. Nos Arquivos Dehonianos estão preservadas cerca de 5.000 cartas e postais, entre correspondências enviadas e recebidas por Léon Dehon. Cf. M. DENIS, “Il progetto di P. Dehon”, 416-462. Já encontra-se publicado: L. DEHON, *Correspondence 1864-1871*; IDEM, *Lettere di P. Dehon a confratelli italiani*; IDEM, *Correspondence entre Léon Dehon, Oliva Uhlich, Marie-Ignace*. Estão publicadas também as *Lettere circolari* de Dehon à sua Congregação. São 38 cartas que abarcam mais de 40 anos de vida da Congregação de P. Dehon: vão desde 20 de dezembro de 1882 a 17 de junho de 1925. Cf. M. DENIS, “Il progetto di P. Dehon”, 403-415. Falta ainda publicar, por exemplo, a vasta troca de correspondência entre Dehon, superior geral e Falleur, que durante muitos anos foi ecônomo geral da Congregação.

⁶⁸ Os Arquivos Dehonianos, em Roma, onde são preservados e editados, os originais dos escritos de Léon Dehon, são uma fonte ainda não totalmente explorada. Aos poucos sua obra vai sendo recolhida, comparada com originais e editada. Este trabalho de publicar sua *Opera Omnia* se concentra em três direções: Obra Social, Obra Espiritual, Cartas.

documentos pontifícios, enquanto confirmação da verdade, na latitude da caridade⁶⁹. Os escritos de Dehon denotam, enquanto conteúdo a via da *Caritas*, ou seja, a espiritualidade do Coração de Jesus concretizada na Congregação; mas enquanto forma revelam a via da *Veritas*, ou seja a Obra de Estudos que ele desejava fundar deste o tempo de seminário e que ficou concretizada em seu apostolado educacional, social e empenho como escritor e conferencista. O próprio Dehon revela esta síntese entre *Caritas* e *Veritas* no seu, Diário em 1887:

Durante o tempo que estive em Roma (1869 a 1871) estive tomado pela idéia de fundar uma congregação de estudos, com seu centro em Roma e o 4º voto de defender as doutrinas romanas, mesmo as não definidas como de fé. Falei disso a muitas pessoas importantes: a Mons. Mermillod (em 1870), a Mons. Bartolini, ao Card. Pitra (em 1871); eles aprovaram este projeto. Eu tomava nota dos motivos que justificariam esta obra e do trabalho a fazer Nosso Senhor me pediu uma outra obra, mas nós podemos unir os dois objetivos: o estudo segundo o espírito de Roma e a reparação ao Sagrado Coração de Jesus – *A verdade e a caridade* foram as duas grandes paixões da minha vida, e tenho apenas um desejo: que sejam os dois únicos atrativos da obra que deixarei, se Deus quiser⁷⁰.

Em 1888, a jovem Congregação recebe o *Decretum laudis* da Santa Sé que, entre outras disposições de aprovação, retirava a tutela das mãos do bispo⁷¹. Após este momento a Congregação segue seu curso e multiplica suas casas por toda a Europa e em outros continentes⁷².

⁶⁹ Cf. AURELII AUGUSTINI, *Confessionum*, Livro XIII, 32.

⁷⁰ Cf. *NQT* III/1887, 98-99. Mons. Gaspard Mermillod (1824-1892) foi bispo de Hébron. Foi feito cardeal por Leão XIII, em 1890. Exerceu grande influência sobre sua geração. Dehon o cita ainda em *NHV* I, 61r; VI, 116; VII, 14, 34, 46, 55, 125 e 159; VII, 38-39, 58 e 61; XI, 31-32; XIII, 33, 102-103; 180-185; XIV, 70; XV, 60. Mons. Dominique Bartolini (1813-1887) foi feito cardeal por Pio IX em 1875. Foi secretário da «Sagrada Congregação dos Ritos». Era conhecido por sua generosidade e hospitalidade. Dehon o cita em *NHV* IX, 37. Card. Jean-Baptiste Pitra (1812-1889) era beneditino de Solesmes. Pio IX o fez cardeal em 1863. Dehon o cita em: *NHV* VI, 25 e 29; VIII, 14 e 18-19; IX, 37; XI, 91.

⁷¹ Fato que criou uma situação estranha de modo que durante um certo período a própria Congregação não sabia ao certo se era de direito diocesano ou pontifício. O bispo chega a sugerir que ela se fundisse com outra Congregação. Cf. G. MANZONI, *Leone Dehon e il suo messaggio*, 296-297.

⁷² *NQT* XLIV/1924, 111.

No Colégio São João, ao contrário, nem tudo ia tão bem. A rápida expansão também ali abre campo a adversários que desejavam excluir Dehon da obra. Surgem calúnias de funcionários e professores. Os alunos, porém, o admiravam. Dom Thibaudier chega a sugerir, em 1889, que Dehon deixe o Colégio. Depois muda de idéia. Mas, Dom Duval, novo bispo que assume a Diocese de Soissons em 1890 tem outro modo de encarar os acontecimentos. As calúnias encontram, então, terreno mais fecundo e, em 1893, servem de claríssimo álibi para que o bispo proponha a Dehon sua saída do Colégio mantendo, porém, a responsabilidade financeira pela obra o que, de fato, acontece em 1893 e se consolida em 1896⁷³. Presbíteros diocesanos gradativamente assumem a direção do Colégio e também do Patronato São José⁷⁴. Dehon tem cinquenta anos de idade.

Desde 1888, porém, Dehon assumira novas prioridades. Naquele ano, em uma audiência com Leão XIII, no dia 6 de setembro, havia recebido uma missão que levou muito a sério: “Prega as minhas Encíclicas”⁷⁵. Esta missão caracterizará fortemente a vida de Dehon até a morte do Pontífice. Logo no ano seguinte, Dehon funda a revista *Le Règne du Cœur de Jésus dans les âmes e dans les sociétés*⁷⁶. Este periódico será um eco fiel do magistério pontifício. O título mostra, de maneira muito clara, os dois focos da atenção de Dehon: a pessoa e a sociedade.

Ao mesmo momento que deixa a direção do Colégio, em 1893, Dehon assume, a pedido do bispo, a presidência da Comissão Diocesana de Estudos Sociais onde, coletivamente, é elaborado o *Manuel Social Chrétien*⁷⁷. Sua

⁷³ Este capítulo da vida de Dehon está descrito com detalhes em G. MANZONI, *Leone Dehon e il suo messaggio*, 302-308.

⁷⁴ Por motivos jurídicos, a posse e as dívidas financeiras do Colégio São João ficarão a cargo de P. Dehon praticamente até o final de sua vida, quando ele o doará a uma Associação de ex-alunos. Cf. G. MANZONI, *Leone Dehon e il suo messaggio*, 318.

⁷⁵ *NHV XV*, 82.

⁷⁶ O primeiro número apareceu em fevereiro de 1889. As crônicas de Léon Dehon, publicadas em *Le Règne*, estão reunidas em *OSC V1* (1889-1895) e *OSC V2* (1896-1903). Um bom estudo sobre esta revista: A. BORGEOIS, “Le Père Dehon et le Règne du Cœur de Jésus”.

⁷⁷ *OSC II*, 1-296. A partir desta obra, escrita coletivamente, Dehon repercute a posição crítica da Igreja em relação à crescente influência dos judeus na sociedade. “São seus o capítulo quarto sobre a Maçonaria e o judaísmo, o capítulo quinto, sobre o socialismo e a anarquia, e o apêndice sobre a Obra dos Círculos”. G. MANZONI, *Leone Dehone e il suo messaggio*, 379. Esta questão retornará, com força, nas Conferências Romanas (1897)

Congregação se consolidava e se expandia por todo o mundo, através da progressiva emancipação em relação à Diocese de Soissons e da relação direta com o Papa. Com o espírito de fazer ecoar as “doutrinas romanas” publica, em 1895, *L’usure au temps présent*⁷⁸. Léon Dehon, neste período participava intensamente de Congressos e Semanas Sociais.

Em 1896, publica *Le retraite du Sacré-Cœur*⁷⁹, considerado seu primeiro escrito sistemático de espiritualidade. Nesta obra percebemos como vai se consolidando a síntese entre sua mística e seu compromisso social:

O reino do meu Coração na sociedade, é o reino da justiça, da caridade, da misericórdia, da compaixão para com os pequenos, os humildes e os que sofrem. Ajudarei a todas as instituições que devem contribuir para com o reino da justiça social e que devem impedir a opressão dos fracos pelos poderosos⁸⁰.

No início de 1897, dedica-se às “conferências romanas” onde divulga a nascente Doutrina Social da Igreja, principalmente a partir da *Rerum novarum*. No mesmo ano, publica *Nos Congrès*⁸¹ e também *Les Directions Pontificales politiques et sociales*⁸². Em 1898 é a vez do *Catéchisme*

e no *Catéchisme social* (1898). OSC III, 121-123. Para uma visão completa sobre esta questão: Cf. A. BOURGEOIS, “Le Père Dehon et le Règne du Cœur de Jésus, 1893-1903”, in *Studia Dehoniana* 25.2 (1994) 141-160. Para uma visão sobre o estado atual do debate: Cf. A. PERRoux, “El Padre Dehon y la Doctrina Social de la Iglesia”, 36-41.

⁷⁸ OSC II (1895) 300-352. É um opúsculo de 64 páginas que identifica a causa da pobreza nos grandes monopólios internacionais, principalmente das indústrias e dos bancos. Dehon se interessa por estes temas ligados à economia desde seu tempo de estudante, no Colégio Romano. *NHV* V, 60-62. O discurso avança para uma apreciação da moralidade da “usura”. No fundo, o livro é uma crítica ao capitalismo nascente, com sua sede de lucro à custa dos pobres.

⁷⁹ *OSP* 1, 30-236. São Exercícios Espirituais à luz do Coração de Jesus.

⁸⁰ *OSP* 1, 233.

⁸¹ OSC II, 357-377. Pequeno livro escrito a pedido do Cardeal Rampolla, Secretário de Estado de Leão XIII, para explicar o significado dos Congressos Católicos, como o de Reims, em 1885, que recebiam a desaprovação até mesmo por parte do episcopado francês, mas, segundo Dehon, eram canais de divulgação do ensino social do Santo Padre.

⁸² OSC II, 381-474. Dehon explica e apoia as razões de Leão XIII para propor aos católicos da França, tradicionalmente monarquistas, que aceitem a República. “A diretiva dada era clara. A República tinha adquirido na França aquela legitimidade, ao menos provisória, que exige respeito. O dever e o interesse obrigam-nos a aceitá-la. Aceitai a República, ou seja, o poder constituído que existe entre vós, respeitai-a, submetei-vos a ela como representante do poder que vem de Deus”. OSC II, 416-417.

cial⁸³. Escreve artigos, multiplica cartas, pronuncia muitas conferências. A partir de 1900 percebemos que seus escritos sociais vão dando lugar a outros de natureza mais mística. Neste ano publica *Mois du Sacré-Cœur*⁸⁴ e *Mois de Marie*⁸⁵. Publica também o texto das “Conferências Romanas” sob o título de *La Rénovation sociale chrétienne*⁸⁶. Em *Mois du Sacré-Cœur* Dehon afirma que se esforça para ser ao mesmo tempo “doutrinal e prático”, ultrapassando o sentimentalismo próprio de sua época⁸⁷. Já temos aqui uma reflexão de Dehon sobre a *Theologia Cordis* que valeria a pena estudar com maior profundidade. Dehon, inspirado nas reflexões de São João Eudes procura distinguir o significado do coração material de Jesus, fonte do sangue redentor, e seu coração espiritual, ou seja, o amor que ele tinha pelo Pai e pela humanidade.

O início do século 20 é marcado por uma situação política cada vez mais difícil. Leão XIII vai chegando aos últimos anos de sua vida. Em 1901, Dehon escreve aquela que é considerada por muitos a sua obra prima de espiritualidade: *La vie d'Amour envers le Sacré-Cœur*⁸⁸. Daremos em seguida uma atenção especial a esta obra, pois entendemos que ela revela o fio condutor da mística dehoniana.

A perseguição aos religiosos na França vai tomando maiores dimensões a ponto de a Congregação fundada por Dehon ser suprimida pelo governo

⁸³ OSC III, 1-158. É uma espécie de “versão popular” do *Manual Social Cristão*, considerado muito complexo para o povo. Compõe-se quatro partes: os princípios cristãos na ordem política; os princípios cristãos na ordem econômica; o dever social; a história social da Igreja.

⁸⁴ OSP 1, 417-601. É um comentário das invocações da Ladainha do Coração de Jesus, escrito em outubro, conforme seu testemunho em *NQT XVI/1900*, 40.

⁸⁵ OSP 1, 341-411. É um conjunto de meditações sobre a Ladainha de Nossa Senhora, escrito em novembro, conforme seu testemunho em *NHV XVI*, 41.

⁸⁶ L. DEHON, *La rénovation sociale chrétien*, (1900). Reedição com anotações e introdução de A. PERROUX. Encontra-se também em OSC III, 179-376.

⁸⁷ Cf. A. TESSAROLO, *La Teologia del Sacro Cuore negli scritti di P. Dehon*, in *Cor Unum* (1952: abril) 53-60.

⁸⁸ OSP 2, 7-172. Este é, por exemplo, o juízo de H. DORRESTEIJN, *Vita e personalità di P. Dehon*, 221. É também o parecer de G. MANZONI, *Leone Dehon e il suo messaggio*, 466: “Certamente é a mais bela entre as obras de espiritualidade de P. Dehon, a mais viva, mais orgânica e completa sobre o tema da caridade”.

francês em 1903⁸⁹. A esta altura sua obra já tinha alcançado uma dimensão internacional. Neste ano, Dehon completa sessenta anos de idade e vinte e cinco de vida religiosa. A revista *Le Règne* é suspensa. Morre Leão XIII e tem início o pontificado de Pio X.

A partir deste momento multiplicam-se os escritos espirituais de Dehon, como: *Couronnes d'amour au Sacré-Cœur* (1906)⁹⁰ e *Le Cœur sacerdotal de Jésus* (1907)⁹¹. Mas ainda encontramos escritos sociais como *Le plan de la Franc-maçonnerie* (1908)⁹². Neste período, Dehon retoma também os

⁸⁹ Em novembro de 1902, Dehon publica um artigo com o título “L'école du ghetto”, *La Chronique du Sud-Est*, n. 11 (nov. 1902) 357-358, in *OSCI*, 604-605. A crítica de Dehon é que os judeus sempre tiveram liberdade de culto e de Ensino em Roma. Está convencido que eram eles, juntamente com a franco-Maçonaria, que ditavam as normas das reformas educacionais na França, promovendo a perseguição aos religiosos. Ele afirma que não é partidário de um antissemitismo excessivo. Dehon era tão antissemita quanto a Igreja de seu tempo. Nem mais, nem menos. Procurava divulgar as idéias de Leão XIII. Desde 1897 havia sido nomeado consultor do *Index*. Não admite o antissemitismo religioso, nem mesmo econômico, pois não quer a expulsão nem a expoliação dos judeus. Mas alega motivos patrióticos para manter certas reservas com relação ao excesso de poder na mão dos judeus. Ele os chama de “cordialmente cosmopolitas”. São habitantes do mundo, desde que perderam sua pátria. Muitos desejavam voltar à Palestina conforme a reivindicação sionista. Ele mostra que existem dificuldades concretas para um verdadeiro e sincero patriotismo por parte dos judeus. Propõe o debate sobre o assunto no plano jurídico, mantendo sempre o referencial do direito natural. Segundo Dehon, os Papas sempre defenderam os judeus das mais diversas formas de violência. Mais que isso, protestavam contra as crueldades praticadas contra eles na Espanha, Alsácia, Itália e França. Dehon pergunta diretamente aos judeus, em uma frase que faria todo sentido hoje: “Agora sois vós que tendes o poder, não deveríeis proteger nossos templos, nossos conventos, nossas escolas? Por que a imprensa que está nas vossas mãos é tão violenta contra nós? Por que recusais a tolerância que sempre praticamos convosco?” É a última vez que Dehon fala dos judeus em sua obra.

⁹⁰ *OSP* 2, 175-516. É um conjunto de 93 meditações divididas em três volumes: Encarnação, Paixão e Eucaristia. A finalidade é servir de apoio durante Exercícios Espirituais à luz do Coração de Jesus. Dehon escreve esta obra no mês de maio, contemporaneamente à *Le Cœur sacerdotal de Jésus*. *NQT* XVIII/1903, 56.

⁹¹ *OSP* 2, 519-628. É uma obra especialmente escrita para seminaristas e sacerdotes. O Coração de Jesus é apresentado como modelo de vida sacerdotal. Dehon oferece pessoalmente esta obra a Pio X, em 20 de janeiro de 1908. *NQT* XXIV/1908, 17.

⁹² *OSC* III, 381-432. É o último escrito social de Dehon. Trata-se de sua visão sobre o longo processo de separação entre Igreja e Estado. Em sintonia com Pio X, Dehon denuncia os feitos da Maçonaria de 1876 a 1905, na França e na Itália, que teriam um plano para enfraquecer e subjugar a Igreja na França, separando-a de Roma.

escritos direcionados ao âmbito interno de sua Congregação, à qual dedica-se cada vez mais. Em 1912, envia a todos os religiosos da Congregação uma carta circular onde recorda os anos mais importantes da sua vida: 1843, 1877, 1912. Esta obra ficou conhecida como *Souvenirs*⁹³. Organiza também a biografia da Ir. Maria de Jesus (1865-1879): *Sœur Marie de Jésus*⁹⁴.

Em 1914, preso pela guerra em Saint-Quentin, escreve seu *Testamento espiritual*⁹⁵. É o ano em que morre Pio X e começa o pontificado de Bento XV. Terminada a Guerra, Dehon publica, em 1919, *L'Année avec le Sacré-Cœur*⁹⁶, *La vie intérieure; ses principes*⁹⁷, *La vie intérieure; exercices spirituels*⁹⁸, obras de maior reflexão que foram cultivadas nos anos de reclusão durante a Guerra. É o ano em que publica, também, a nova edição, totalmente revista e aumentada de seu *Directoire Spirituel des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus*⁹⁹

⁹³ *OSP* 7, 211-229. A carta é enviada de Roma, no dia 14 de março de 1912, ao entrar no 70º ano de sua vida. É preciso sempre estar atentos a esta forma de considerar o tempo. Hoje é mais comum comemorar o dia em que se completa 70 anos. No caso de Dehon, seria apenas em março de 1913. Está publicado também em *Lettere circolari*, 318-371.

⁹⁴ *OSP* 7, 7-149. Esta, juntamente com a de P. Rasset, são as duas biografias escritas por Dehon. Em ambas utiliza o estilo de recolher e organizar os escritos dos próprios biografados. Dehon considera Ir. Maria de Jesus uma “vítima de amor ao Sagrado Coração de Jesus”. *OSP* 7, 7. Apesar de ter começado este trabalho em 1912, o livro teve dificuldades com o *Imprimatur*, em Roma, e acabou sendo impresso apenas em 1914. *NQT* XXXV/1914, 72-73.

⁹⁵ L. DEHON, *Lettere circolari*, 372-381.

⁹⁶ *OSP* 3 e 4. Dehon começa a escrever esta obra em maio de 1908. *NQT* XXIV/1908, 25. Ao que tudo indica trabalhou nela até outubro de 1909, mas o trabalho tipográfico começou somente em 1913, tendo que ser interrompido por causa da Guerra. *NQT* XXXV/1913, 2-3. Por isso, o original francês, em dois volumes, apareceu apenas em 1919. *NQT* XLIII/1919, 109. Trata-se de uma apresentação da espiritualidade do Coração de Jesus seguindo o ritmo do Ano Litúrgico.

⁹⁷ *OSP* 5, 7-210. Na verdade, os dois volumes de *La vie intérieur* são uma organização do material utilizado em alguns Exercícios Espirituais pregados por Dehon. Em 1910 grande parte deste material já estava organizado. *NQT* XXV/1910, 14. A publicação, porém, aparece apenas em 1919. *NQT* XLIII/1919, 109.

⁹⁸ *OSP* 5, 213-386.

⁹⁹ *OSP* 5, 393-528. A última edição deste texto, na vida de Dehon, é esta de 1919. Mas a história sobre escrito é complexa. O primeiro Diretório Espiritual era constituído simplesmente dos capítulos VIII e IX das Constituições de 1886, aprovadas por Dom Thibaudier. Cf. *Studia Dehoniana* 2 (1972) 45-77. Aos poucos o texto foi servindo para registrar as “luzes de oração” recebidas pela Ir. Maria de S. Inácio (que foram uma das

e também o *Petit Directoire pour les recteurs*¹⁰⁰. Em 1920, publica *Un prêtre du Sacré-Cœur; Vie édifiante du R. P. Alphonse-Marie Rasset*¹⁰¹ e, em 1922, *Études sur le Sacré-Cœur*¹⁰². É praticamente o último escrito importante de Dehon, antes de sua morte, no dia 12 de agosto de 1925.

Nestes 38 anos da segunda metade de sua vida, Dehon escreveu cerca de trinta obras, sendo que destas, vinte foram publicadas sob a forma de livro para um público mais vasto. Oito destes livros e mais o capítulo final do seu livro sobre educação tocam diretamente a temática do Sagrado Coração de Jesus, ou seja, a quase totalidade de suas obras de espiritualidade. Mas é preciso estar atentos para não imaginar que a possível *Theologia Cordis* em Dehon se encontre apenas em seus escritos classificados como “espirituais” e que se dedicam ao cuidado das “almas”. Também seus escritos sociais têm o objetivo de levar o “Reino do Coração de Jesus” às sociedades. A revista *Le Règne* o faz de modo emblemático. Assim, Dehon integra as dimensões pessoal e social em sua espiritualidade.

3. O Coração de Jesus na mente de Dehon

Em novembro de 1962, o dehoniano P. Luis Murimberg Damasceno, da Província Brasileira Setentrional defendeu na Universidade Gregoriana uma tese de doutorado sobre “O culto ao Coração de Jesus na mente do Servo de Deus Padre João Léon Dehon”. Infelizmente nove meses depois o jovem sacerdote faleceu em trágico acidente de trânsito¹⁰³.

causas da supressão da Congregação). Alguns textos inéditos que estão nos Arquivos Dehonianos testemunham este processo de elaboração. AD.B. 3,3; AD.B. 19/2. AD.B. 34/8. Para uma revisão mais pormenorizada do processo de elaboração: Cf. G. MANZONI, *Leone Dehon e il suo messaggio*, 474-478.

¹⁰⁰ OSP 7, 235-251.

¹⁰¹ OSP 6, 153-385. Rasset foi o primeiro religioso da Congregação e o assistente geral de Dehon por toda a sua vida.

¹⁰² OSP 5, 389-717. Estamos diante de um Dehon com oitenta anos de idade. Tem a intenção de apresentar sua contribuição para uma Suma Doutrinal do Sagrado Coração de Jesus. Procura tratar o tema sob o ponto de vista bíblico, simbólico, devocional, litúrgico, patrístico e teológico.

¹⁰³ Segundo os arquivos da Cúria Geral, Luís Murimberg Damasceno nasceu na cidade de Escada, em Pernambuco, nordeste brasileiro, no dia 21.06.1929. Fez sua primeira profissão religiosa em 02.02.1951 e foi enviado para estudos em Roma, aonde foi ordenado

O texto de sua tese, em latim, foi publicado em *Analecta Dehoniana* n° 6, em 1964¹⁰⁴.

Após analisar os principais escritos espirituais de Dehon que tratam diretamente do Coração de Jesus, Damasceno fez um ensaio de sistematização desta espiritualidade a partir de três escritos que julgou os mais relevantes¹⁰⁵:

- a) O sermão de 1885, em Saint-Quentin, na Festa do Coração de Jesus¹⁰⁶.
- b) A conferência de 1906, aos Beneditinos no Rio de Janeiro¹⁰⁷.
- c) O seu último livro – 1922-1923: “Études sur le Sacré-Coeur”¹⁰⁸.

presbítero em 07.07.1957. Seu tema de estudos doutorais na Gregoriana foi aprovado em 05.03.1959 (cf. Catálogo Gregoriana n° 2468) e defendeu sua tese em 26.11.1962 (cf. Catálogo Gregoriana n° 3414). Faleceu no dia 04.08.1963, aos 34 anos de idade.

¹⁰⁴ L. M., DAMASCENO, *De objeto cultus cordis Jesu ad mentem Servi Dei Patris Joannis Leonis Dehon*, Analecta Dehoniana, Roma 1964.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 105-120.

¹⁰⁶ OSC IV, 377-394. De acordo com suas próprias palavras no prefácio do livro, ele incluiu este sermão porque expressa o “espírito” que pretende fazer reinar em sua obra de educação. Dehon propõe uma mística educacional reparadora. Educar, para ele, é restaurar o Coração de Cristo em cada jovem. Esta é a contribuição típica da educação cristã, que ele defendeu sob os mais diversos pontos de vista em cada um de seus discursos anteriores. Cf. OSC IV, 270.

¹⁰⁷ NQT XII/1906, 79-89. Texto com apresentação de M. DENIS, in *Dehoniana* 46 (1908) pp. 167-172. P. Dehon embarcou em Bordeaux a 31 de agosto de 1906 no “Chili”, um dos seis navios da frota marítima, com *quatro companheiros de viagem, os padres: Angelo Déal, Roblot, Baesten, Collart* (destinados *para trabalhar na América Latina*. NQT XX, 59. A convite da Santa Sé, os Beneditinos belgas assumiram a missão de responder às necessidades no monasticismo da América do Sul. No início, Loppem (abadia de Santo André), à qual foi anexada uma escola de oblatos, devia servir de seminário para o recrutamento das vocações beneditinas missionárias. Dom Gaspar Lefèbre (1880-1966) que se colocara a serviço de Dom Gérard van Caloen, sucessivamente se tornou vice-prior, depois prior no Rio de Janeiro. Tendo voltado para a Europa a fim de recolher auxílios, foi surpreendido pela guerra de 1914-1918, depois da qual começou seu apostolado litúrgico, sobretudo com seu “Missal quotidiano e vespéral”. Dom Lefèbre recebeu, em 1906, P. Dehon no Rio de Janeiro (NQT XXII, 79) e lhe arrumou os livros dos quais fala o fundador. Em visita ao noviciado de Loppem, pelo ano de 1950, lembrou a passagem de P. Dehon com grande exatidão (especialmente quanto à “Concordância” mencionada em NQT XXII, 79).

¹⁰⁸ OSP 5, 387-717.

O Sermão de 1885 tem grande valor para o nosso estudo por causa da sua antiguidade e também do destaque que mereceu da parte do próprio Dehon. Denota a visão que ele tinha do Coração de Jesus no final da primeira metade de sua vida, após todos os seus estudos e oito anos após a fundação de sua Congregação. O leitor atento da vida de Dehon percebe que o período entre os anos 1885-1888 é um tempo de grandes sínteses. Não é por acaso que nesta época ele retoma a redação de seu Diário e inicia as suas Memórias.

A conferência de 1906, aos Beneditinos do Rio de Janeiro, tem valor porque é um texto altamente intuitivo e com certo grau de originalidade, o que não é tão comum tratando-se da obra de Dehon. Provavelmente isto se deve ao fato de que foi uma conferência imprevista e com certo grau de improvisado.

Dehon iniciara seu retiro pessoal no dia 05.12.1906, após uma longa viagem pela América do Sul. Meditou naquele dia sobre *união com Jesus*. No dia seguinte meditou sobre a *humildade interior*. No dia 07.12 meditava sobre o Sagrado Coração de Jesus. Ao fazer sua confissão o abade beneditino o convidou a proferir uma conferência sobre o Coração de Jesus, no mesmo dia. Os apontamentos que nos chegaram são aqueles que Dehon deixou em seu Diário.

O livro *Études sur le Sacré-Coeur* tem valor por ser a última obra de Léon Dehon, aonde podemos identificar traços de sua síntese final. Mas é interessante também observar que este livro de 500 páginas reproduz, com uma fidelidade impressionante, o esquema da Conferência aos Beneditinos em 1906.

Conforme se pode visualizar na sinopse abaixo, o esquema geral utilizado por Dehon para enquadrar sua reflexão sobre o Coração de Jesus assume como ponto de partida a Sagrada Escritura, em seguida visita a Tradição da Igreja e tem como ponto de chegada uma perspectiva teológico-prática. Com isso, pretendemos demonstrar de modo inequívoco que seu ponto de partida não é devocional, como alguém poderia supor. Na estrutura de seu pensamento ele estima, mas não superestima as visões de Santa Marguerite-Marie Alacoque ou qualquer outra experiência mística local. Ao contrário, percebemos seu esforço de integrar esta religiosidade popular no seu esquema bíblico-histórico-teológico.

	Sermão 1885	Conferência 1906	Études 1922
Sagrada Escritura	<p>a) Antigo Testamento – Fogo (Lv 6,12)</p> <p>b) Novo Testamento – Cristo sacerdote veio por meio da Encarnação, Redenção e Eucaristia, acender este fogo</p>	<p>a) I. Deus preparou essa devoção desde toda a eternidade, especialmente na Criação. - II. Esta devoção está insinuada nas figuras do AT e nos profetas.</p> <p>b) III. Esta devoção está preparada nos Evangelhos, especialmente o de João</p>	<p>a) Cap. I – O Coração de Jesus no Plano Divino, na Criação e na Natureza. Cap. II – O Coração de Jesus no Antigo Testamento</p> <p>b) Cap. III – O Coração de Jesus nos Evangelhos</p>
Tradição	<p>a) Nas catacumbas: o Bom Pastor</p> <p>b) Devoção sobre a cruz</p> <p>c) Devoção Eucarística</p>	<p>a) IV. Esta devoção praticada pelos Padres e pelos Santos. Nas catacumbas.</p> <p>b) V. É uma graça para o tempo presente. Santa Gertrudes aprendeu de São João e Margarida Maria promulgou a devoção: “Eis o Coração!”</p>	<p>a) Cap. IV – A Iconografia do Sagrado Coração no período preparatório. Nas catacumbas. O Agnus Dei. Cap. V – A devoção latente do Sagrado Coração. Os Padres da Igreja. As grandes famílias religiosas. Cap. VI – A preparação próxima: São Bernardo, São Boaventura.</p> <p>b) Cap. VII – A revelação do Sagrado Coração em Paray: o culto público. Cap. VIII – A ver. Em Paray: o culto privado Cap. IX – As Promessas do S. Coração Cap. X – Paray: Santuário e Jardim místico do Sagrado Coração. Cap. XI – Outros arautos: Bossuet e Fénelon</p>
Teologia	Devoção ao Coração de Jesus	Prática: considerar, entrar, habitar	Cap. XII – O Sagrado Coração e a Teologia XIII. Liturgia; XIV. Magisterio; XV. O Reino; XVI. Culto; XVII. Reparação; XVIII. Obras; XIX. Vida Religiosa e Sacerdotal; XX. A Congregação dos Padres do Sagrado Coração de Jesus.

Ponto de partida Bíblico

Nos três textos indicados, Dehon começa seu percurso revisitando as páginas da Sagrada Escritura para ali encontrar os fundamentos da “Devoção ao Sagrado Coração de Jesus”. Em todos aparece claramente a relação entre o Antigo e o Novo Testamento. Percebemos um duplo progresso ao longo dos textos: a) Retorno à Criação; b) Diminuição da ênfase sacrificial.

O sermão de 1885 inicia com o texto de Levítico 6,12: “O fogo queimar-se-á sempre sobre o altar e o sacerdote o alimentará”¹⁰⁹. Ele entende que, mais importante do que manter o fogo ou fazer os sacrifícios, era “o culto de amor que representava esse fogo e que devia elevar-se da terra até o céu, já na antiga lei, muito mais agora, sob a lei do Evangelho”¹¹⁰. Portanto, todo culto na terra tem seu ponto culminante em Jesus Cristo, que é o Pontífice por excelência, ao mesmo tempo altar principal e vítima perfeita¹¹¹.

O retiro aos Beneditinos, em 1906, começa com o texto de Zc 12,10, que Dehon cita da seguinte maneira: “Eles meditarão sobre o meu lado que transpassaram e eu derramarei sobre a casa de Davi o espírito de graça e de oração”¹¹². Após fazer a conexão desta profecia com o Evangelho de João, afirma que ela se realiza na atual devoção ao Coração de Jesus. Em seguida retorna à Criação e afirma que esta devoção tem seu início na “vida íntima

¹⁰⁹ OSC IV, 379.

¹¹⁰ OSC IV, 379.

¹¹¹ “O fogo sagrado do templo representava principalmente o culto de amor rendido por Nosso Senhor ao seu Pai, o fogo do Sagrado Coração de Jesus, mas ele representava também o amor e a imolação de nossos corações, o culto de amor da nova lei, segundo a qual Deus quer ser adorado em espírito e verdade. Este fogo espiritual de amor e da imolação que deve arder sem parar no altar de nossos corações, deve ser mantido pelo sacerdócio da nova lei, mas este sacerdócio tem por cabeça o próprio Nosso Senhor”. OSC IV, 379-380.

¹¹² *Adspicient ad me quem confixerunt et effundam super domum David spiritum gratiae et precum*. Segundo M. Denis o texto exato seria: *Effundam super domum David et super habitatores Jerusalem spiritum gratiae et precum, et aspicient ad me quem confixerunt, et plangent eum planctu quae super unigenitum et dolebunt super eum ut doleri solet in morte primogeniti*. (Zac 12,10). Este mesmo autor coloca em evidência “o fato de P. Dehon iniciar com este texto, que chama hoje muito a atenção dos exegetas, quando querem falar das fontes bíblicas do culto ao Coração de Jesus”. Cf. M. DENIS, in *Dehoniana* 46 (1908) pp. 167-172.

da Trindade, onde Deus se compraz, no Espírito Santo, pelo liame de amor com seu Filho”¹¹³. Ele vê nos elementos criados, metáforas do Coração de Jesus: o sol, o oceano, a seiva das plantas, o sangue da vida animal, a fonte do paraíso, a árvore da vida, o lado de Adão de onde é tirada Eva, figura da Igreja. Com este retorno à Criação, Dehon supera certa ênfase sacrificial do Sermão de 1885. Ele liga diretamente a reflexão sobre o Gênesis com a revelação do amor de Deus no Novo Testamento citando duas teofanias trinitárias do batismo de Jesus (cf. Mt 3,17) e do Tabor (cf. Mt 17,5): “Eis meu filho muito amado...”. Em seguida ele faz novamente este movimento hermenêutico coletando os textos vétero-testamentários que, segundo ele, mais *insinuam* a devoção ao Coração de Jesus em *figuras e profecias*¹¹⁴ e os textos neo-testamentários que a *preparam*¹¹⁵.

O livro *Études sur le Sacré-Coeur* desenvolve a mesma dinâmica hermenêutica, praticamente seguindo os mesmos passos, apenas com maior riqueza de detalhes e variedade de textos bíblicos. Praticamente relê cada livro do Antigo Testamento nesta perspectiva. A leitura do Novo Testamento

¹¹³ Segundo M. Denis “esta idéia não era admitida nos tempos em que falava P. Dehon. Predominava a opinião bastante estreita, expressa por exemplo no livro do P. A. Vermeersch, *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Coeur*: ‘O objeto próprio e direto do culto é o coração humano e vivente de N.S. Jesus Cristo’ (T. II, p. 65), considerando como no seu “amor humano e criado... pelos homens” (T. II, p. 91, ed. de 1919). Depois da encíclica *Haurietis Aquas* P. H. Rondet poderá escrever: ‘A devoção ao S. Coração, antiga quanto a Igreja, é a devoção ao amor de Deus por nós, através da santa humanidade de Jesus Cristo’ (H. Rondet, *Le Sacré-Coeur*, Apostolat de la Prière, Toulouse, 1957, Intr. p. 7). Cf. M. DENIS, in *Dehoniana* 46 (1908) pp. 167-172.

¹¹⁴ Dehon cita da seguinte maneira: *Figuras*: A arca e a sua porta : *ostium arcae pones in latere* (cf. Gn 6,16). A água que brotou da rocha através de Moisés: 1Cor: *In Moise baptizati sunt in nube et in mari omnes biberunt de petra spiritali: Petra autem erat Christus* [cf. 10, 2-4]. A chaga do cordeiro e o sangue. *Profecias*: Is 12 : *Haurietis Aquas...* Ez 47: Visão das águas que borbam do lado direito do Templo. Elas purificam e vivificam tudo; Elias no terceiro livro dos Reis, 18: *nubecula parva ascendebat de mari*. Zac 15 [13,1]: *erit fons patens domui David*. Joel 3,18: *Fons de domo Dei egredietur*. Sl 28: *Dominus diluvium inhabitare facit* [v. 10].

¹¹⁵ Dehon cita assim: Mt 11,28-29 : *Venite ad me omnes. Discite a me quia mitis sum et humilis corde*. Jo 13,21 : *Recubuit discipulus ille super pectus Jesu*. Jo 19,34 : *Unus militum lancea latus eius aperuit* (alusão a Zacarias). Jo 20,20-27 : *Ostendit illis manus et latus*. - *Dixit Thomae: mitte manum tuam in latus meum*. Jo 19,37: *Videbunt in quem transfixerunt*. São Paulo – Fl 2,5: *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu*.

está centrada sobre a contemplação do lado aberto de Cristo. Logo no início desta obra de fôlego Dehon dá a chave de sua reflexão: “Deus criou o mundo para ser conhecido e amado [...]; o Coração de Jesus é o centro da Criação. [...] Em Jesus, Deus considerou aquilo que nós chamamos de um *mote* ‘o Coração de Jesus’, ou seja, o interior de Jesus, a alma de Jesus, sua inteligência e seu amor com os batimentos do seu coração de carne que correspondem aos sentimentos de Jesus: ‘Eis meu Filho bem amado, no qual coloco toda a minha afeição’”¹¹⁶. Isto mostra o quanto Dehon estava atento ao Coração de Jesus como metáfora do amor de Deus que se revela na “vida interior”.

Visita à Tradição da Igreja

Nos três textos Dehon configura sua reflexão do mesmo modo. Segue um itinerário de visita à tradição da Igreja que parte da iconografia das catacumbas e passa pela palavra dos Santos Padres e pela vida e experiência mística de tantos santos e santas. São colocados em destaque Santo Agostinho e São João Crisóstomo, São Bernardo e São Boaventura, Santa Gertrudes e Santa Margarida Maria. É neste itinerário que Dehon considera que a devoção “promulgada” a partir de Paray-le-Monial como culto público é “uma graça para o tempo presente”. Observa que Jesus encontrou o “fogo do amor de Deus” quase apagado sobre a terra, por causa do pecado. Ele o reacendeu pelo dom de si mesmo, mediante as graças da Encarnação, Redenção e Eucaristia. Deixou à Igreja meios para manter o fogo aceso: a Graça, os Sacramentos e a Palavra de Deus. Quando é necessário, Ele, por meios extraordinários suscitados pelo Espírito Santo, permite fatos providenciais ou milagres que “arrastam” os corações. Segundo Dehon é isto que Deus tem feito ultimamente através da devoção ao Sagrado Coração de Jesus. A certeza é sempre a mesma: “*Mon Cœur régnera malgré ses ennemis*”¹¹⁷. Mas ainda não é este o ponto de chegada do seu discurso.

¹¹⁶ *OSP* 5, 395.

¹¹⁷ *OSC* IV, 385. Alusão a uma das principais promessas feitas pelo Coração de Jesus à Santa Margarida Maria.

Ponto de chegada prático-teológico

O tom fortemente apologético e marcado pelo destaque a devoções exteriores, no Sermão de 1885, dá lugar a um discurso mais espiritual-prático, na Conferência de 1906, que evolui para uma reflexão bem mais ampla no livro de 1922. O ponto de chegada é uma “devoção” cada vez mais centrada na vida interior.

Encontramos ainda em seu último livro um ensaio incipiente, mas explícito, de uma *Theologia Cordis*. Ele reconhece que no futuro o Coração de Jesus teria “maior espaço na exposição do dogma católico”¹¹⁸. No seu tempo ele percebe que o “culto” ao Coração de Jesus encontrava espaço nas “obras modernas de teologia dogmática” nos tratados da Encarnação e da Redenção. Normalmente são desenvolvidas duas teses: a *legitimidade* e o *objeto próprio* deste culto¹¹⁹.

A *legitimidade* do culto ao Coração de Jesus está em não separar a humanidade da divindade de Cristo, como era a tendência jansenista. O culto de adoração que convém ao Coração de Jesus é aquele que convém ao Verbo unido à humanidade. O objeto próprio deste culto, segundo Dehon, é o coração de carne do Homem-Deus, mas este culto é “motivado e determinado antes de tudo ao amor de Cristo, do qual o Coração é símbolo”¹²⁰.

Ao prospectar esta *Theologia Cordis* para o futuro Dehon sugere um esquema breve mas muito instigante. Segundo sua intuição o tratado *De Deo* deveria concentrar-se sobre a afirmação de que “Deus é amor”. O tratado *De Trinitate* deveria considerar “o Espírito Santo como o Coração de Deus, isto é, o amor do Pai e do Filho. Ele formou a humanidade do Verbo e seu Coração no seio de Maria”¹²¹. O tratado da *Criação* deveria considerar que “Deus tinha em vista o Verbo e seu Coração para ser conhecido e amado por Jesus e por nós”¹²². A *Redenção* é obra do Sagrado Coração; a *Sagrada Escritura* revela este símbolo a cada página; os *Sacramentos*, sobretudo a Eucaristia, são dons do Coração de Jesus; a *Graça* e a *Escatologia* também fazem referência à esta realidade central que nos move na história para o fim aonde queremos chegar.

¹¹⁸ OSP 5, 607.

¹¹⁹ Estas mesmas teses seriam retomadas anos mais tarde pela Encíclica de Pio XII, *Haurietis Aquas*.

¹²⁰ OSP 5, 605.

¹²¹ OSP 5, 607.

¹²² OSP 5, 607.

A reflexão final de Dehon se estende ainda para as searas da liturgia e do Magistério da Igreja, da devoção na prática e das características fundamentais da congregação que ele mesmo fundara.

4. Vida de Amor: eixo integrador da mística dehoniana

O esquema mental de Léon Dehon, que acabamos de identificar, não é mais do que expressão da mesma “vida de amor” que atravessa toda a sua existência e dá coerência à sua “vida interior”. Isto pode ser percebido claramente em seus escritos de espiritualidade, que se tornam mais abundantes na última fase de sua vida, a partir de 1896 com *La Retraite du Sacré-Cœur*, escrito ainda no auge de seu apostolado social. Ele insiste que o Reino do Coração de Jesus é o “Reino de justiça, de caridade, de misericórdia, de piedade para com os pequenos, os humildes e os que sofrem”¹²³. Este livro é uma tentativa de exprimir a lógica espiritual dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio, à luz da espiritualidade do Coração de Jesus, colocando em primeiro plano a “vida de amor”¹²⁴.

A partir daí, ele multiplica obras do mesmo gênero e com o mesmo eixo central. Por exemplo, comenta as invocações da Ladainha do Coração de Jesus¹²⁵; propõe 93 meditações orantes sobre o amor de Deus nos mistérios da vida de Cristo, com suas *Couronnes d’amour*¹²⁶; procura traduzir esta “vida de amor” para seminaristas e sacerdotes com *Le Cœur sacerdotal de Jésus*¹²⁷; propõe meditações para cada dia do ano com *L’Année avec le Sacré-Cœur*¹²⁸; e procura sistematizar o significado da “vida de amor” em duas obras, cada uma em dois volumes, que publica ao final da vida:

¹²³ OSP 1, 233.

¹²⁴ OSP 1, 31.

¹²⁵ O próprio Dehon diz: “Outro bom mês de trabalho. Escrevo o Mês de Maria. Com não menores alegrias espirituais que o Mês do Sagrado Coração. Estes dois meses são para mim como um grande curso de exercícios espirituais. *NQT XVI/1900*, 41: Novembro de 1900. OSP 1, 237-412.

¹²⁶ OSP 2, 175-516. O original foi publicado em três volumes, com 634 páginas.

¹²⁷ OSP 2, 519-628.

¹²⁸ OSP 3 e 4.

*La Vie intérieure*¹²⁹ e *Études sur le Sacré-Cœur de Jésus*¹³⁰. Porém, o escrito que melhor retrata sua espiritualidade centrada no amor de Deus é *De la Vie d'Amour envers le Sacré-Cœur*¹³¹. Escolhemos esta obra para nos aproximarmos um pouco mais do núcleo da experiência espiritual que transparece em seus escritos.

O livro “La Vie d'Amour”

São trinta e três meditações, sistematicamente organizadas, onde Dehon apresenta o Amor de Deus como caminho de crescimento espiritual. Sabemos através de seu Diário que, já em 1897, ele se dedicava a estas meditações¹³². Porém, a maioria delas parece ter sido escrita no inverno de 1901¹³³. Dehon tinha o hábito de escrever meditações em seu tempo livre¹³⁴. As meditações *La Vie d'Amour* foram antes publicadas na revista *Le Règne* a partir de julho de 1897 até junho de 1901¹³⁵.

A principal fonte desta obra é a Sagrada Escritura. Porém, percebe-se que Dehon inspirou onze meditações no livro de P. Jean-Nicolas Grou, *Les Meditations en forme de retraite sur l'amour de Dieu*¹³⁶. Além disso, utilizou um manuscrito intitulado *La voie d'amour* em pelo menos cinco de suas meditações¹³⁷. Portanto, não estamos diante de uma obra que prima

¹²⁹ OSP 5, 7-386.

¹³⁰ OSP 5, 389-717.

¹³¹ OSP 2, 7-172

¹³² Apesar de dizer-se muito ocupado, Dehon afirma: “Todavia ainda pude escrever algumas meditações sobre a vida de amor ao Coração de Jesus». *NQT* XII/1897, 41.

¹³³ H. DORRESTEIN, *Vita e personalità di P. Dehon*, 221.

¹³⁴ “Trabalho redigindo meditações. Será a ocupação de todos os meus tempos livres durante vários meses». *NQT* V/1890, 6v. “[...] escrevo todos os dias as minhas duas páginas de meditação». *NQT* XI/1895, 1r.

¹³⁵ “As meditações publicadas em *Le Règne* são 37, enquanto no livro: *De la vie d'amour* são 33, das quais 31 são iguais às publicadas em *Le Règne* enquanto 2 são novas (a 16ª e a 17ª)». G. MANZONI, *Leone Dehon e il suo messaggio*, 467, nota 87.

¹³⁶ P. Grou (1731-1803) é um jesuíta que escreveu muito sobre espiritualidade e é citado com frequência nos escritos de Dehon. J.-N. GROU, *Méditations en forme de retraite sur L'Amour de Dieu*.

¹³⁷ JEAN CORBANIE, *Recherche sur la formation de la Vie d'amour* in “Études Dehoniennes», *Cahiers Dehoniens* 2, Lyon 1966, 73-92. A. CAVAGNA, “Vie d'amour» e “Voie d'amour» in *Dehoniana* 5-6 (1973) 112-113. Segundo este autor o manuscrito é

pela originalidade literária nem era esse o objetivo de Dehon. É antes, a melhor síntese daquilo que ele viveu como itinerário espiritual e propõe como caminho de discipulado. O Amor é apresentado como a pedagogia de Deus para nos fazer crescer na “vida interior”. Todo o livro é construído como um diálogo entre o Mestre e o Discípulo.

Estamos diante de uma síntese espiritual da maturidade, que será retomada em 1919, na quarta parte do primeiro volume do seu manual de teologia espiritual *La vie intérieure*¹³⁸. Ali Dehon apresenta alguns autores que estudou, seguidos de seis meditações sobre *La vie d'Amour*¹³⁹. Isto revela o núcleo da sua espiritualidade que, além de ser fruto de uma experiência de fé, foi objeto de estudo e reflexão. A “vida de amor”, foi a maneira mais sintética com que Dehon conseguiu expressar sua experiência de encontro com Deus, no Coração de Jesus.

La vie d'Amour pretende ser um auxílio para “conservar e multiplicar os frutos dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio”, como prolongamento da *contemplatio ad amorem*¹⁴⁰. O livro é estruturado em duas meditações preliminares; sete sobre os motivos do amor, dos quais os principais são

de próprio punho de Dehon, porém não tem o seu estilo característico. Imagina-se que sejam apontamentos que depois foram utilizados para a elaboração de *La vie d'Amour*.

¹³⁸ Dehon revela no prefácio da obra que foi motivado a escrever pelo fato de o Santo Padre haver criado a cadeira de ascética na Universidade Gregoriana. *OSP* 5, 9.

¹³⁹ A primeira parte de *La vie intérieure* apresenta “noções gerais e princípios gerais» da vida interior, onde aparecem citados com algum destaque o Cardeal de Bérulle, São Francisco de Sales, Santo Agostinho, P. Lallemand. Na segunda parte encontramos as diversas “escolas de espiritualidade», com destaque para a escola Beneditina, a Escola Franciscana, a Escola Dominicana e a síntese de todas que ele entende ter sido realizada por Santo Inácio de Loyola. Na terceira parte, “algumas vias em especial», Dehon apresenta a importância de ser conduzido pelo Espírito, na teologia de P. Lallemand; a contemplação, em Santo Tomás de Aquino; a oração em P. Libermann; a comunhão espiritual, em P. François Vouillé; e a paz interior, em Fénelon. Todo este estudo é uma preparação para a quarta e última parte em que Dehon aprofundará o tema da “Vida de Amor». Os autores que precedem as seis meditações são: sobre a união com Maria: Grignon de Monfort, P. Giraud; Santos Padres e Doutores da Igreja: São Basílio, São João Crisóstomo, Santo Agostinho, São Bernardo, São Gregório Magno, São Boaventura, Santo Tomás de Aquino. Em seguida, apresenta “os melhores autores de ascética»: Santo Inácio de Loyola, Rodriguez, São Francisco de Sales, Bossuet, Fénelon, São João Eudes, Santo Afonso de Ligório e P. Lallemand. *OSP* 5, 7-210.

¹⁴⁰ Dehon revela este propósito no prefácio de sua obra. *OSP* 2, 9. *Grifo nosso*.

o desejo e a ordem divina, e os benefícios de Deus; seis meditações sobre diversas formas do amor: a gratidão, a benevolência, a compaixão, a união e o abandono; treze meditações sobre os meios para adquirir e desenvolver o fervor do amor; e cinco meditações sobre os efeitos do amor, que ajudam a reconhecer que se está no bom caminho.

Cada meditação tem um tema específico e todas têm a mesma estrutura interna em três partes. A primeira é a *Préparation pour la veille*, onde Dehon apresenta um texto bíblico e o sumário da reflexão. Deveria ser lido pelo exercitante no dia anterior. A segunda parte é a *Méditation* onde o tema é desenvolvido em uma linguagem de reflexão seguida de breves textos onde coloca estas lições na boca do próprio Salvador, que fala como um Mestre ao seu discípulo. Algumas vezes o próprio discípulo faz perguntas ao Mestre. A terceira parte são *Affections et résolutions*, onde o discípulo diz ao Mestre quais são seus propósitos a partir daquela meditação, que termina com um *Bouquet spirituel*, onde Dehon seleciona algumas breves frases bíblicas relacionadas com o tema meditado.

Nas duas meditações preliminares, Dehon afirma que são três os caminhos que conduzem a Deus: “Há almas que Nosso Senhor conduz pelo *temor*, outras que atraí a si pela *esperança*, outras que prende a si pelo *amor*”¹⁴¹. Porém, a “via do amor” é a mais *perfeita* (cf. 1Cor 12,31), pois compreende, ultrapassa e purifica as outras duas; é a mais *simples*, pois conduz tudo a um *motivo dominante*; é a mais *doce e fácil*, pois “o coração é feito para amar”¹⁴².

O amor só tem um método, o de seguir o impulso da graça, que nos leva a amar. Só tem uma prática, que é de amar em todo o tempo, em todo o lugar, em toda a situação. Só tem um ato ao qual todos os outros se reportam; um motivo, amar porque ama; um fim, amar por amar¹⁴³.

As sete meditações sobre os “motivos do amor”, começam afirmando que o “fogo que Jesus veio trazer à terra, é o amor divino. Veio viver e sofrer entre nós para que todos O amemos e para que amemos o seu Pai.

¹⁴¹ OSP 2, 12.

¹⁴² OSP 2, 16-20.

¹⁴³ OSP 2, 18.

É o objeto da sua missão” (cf. Lc 12,49; Lv 6)¹⁴⁴. Mas “este fogo não se ateará, ou pelo menos não se manterá e não crescerá nos nossos corações, se não o alimentarmos, se não o aumentarmos com a nossa cooperação assídua”¹⁴⁵. Este diálogo fecundo de salvação entre o Amor de Deus e participação humana é o pano de fundo de toda a reflexão de Dehon. Esta possibilidade de colaboração humana na salvação operada por Cristo é o fundamento teológico de sua oblação de amor, traduzida em termos de “reparação”¹⁴⁶. Segundo Dehon, o “fogo do amor sobre a terra”, além de ser um *desejo* de Nosso Senhor é um *mandamento* de Deus (cf. Mt 22,34-38), necessário porque o pecado desviou a natureza humana do caminho original. Porém, mais do que obedecer a um mandamento, a “vida de amor” consiste em viver os *benefícios* de Deus, que na sua Paternidade providente nos deu seu próprio Filho para nos dar a vida eterna, por meio da Igreja e dos seus sacramentos (cf. Jo 3,16-18)¹⁴⁷.

Todas as conseqüências desta paternidade são outros tantos motivos de ainda mais amardes a Deus. Entrais por adoção na família de Deus. Sois incorporados nesta família da qual Jesus é o primogênito. Pertenceis à casa do vosso Pai não na qualidade de servos, mas na qualidade de filhos. Jesus não faz distinção a este respeito entre vós e Ele, como o observais no Evangelho: “Meu Deus e vosso Deus; meu Pai e vosso Pai” (Jo 20,17)¹⁴⁸.

Dehon destaca ainda como motivos “o amor que Nosso Senhor nos testemunha tornando-se nosso irmão” por meio da *Encarnação* do Verbo (cf. Jo 1,1-14). “O amor do seu Coração é ao mesmo tempo totalmente um amor divino e um amor humano. É o amor divino humanizado”¹⁴⁹. Este esmo amor é testemunhado na *Redenção*, simbolizado pela abertura do seu coração de Bom Pastor que na cruz, como vítima, dá a vida pelas suas ovelhas (cf. Is 55; Jo 10,11-15; 19; Rm 5). Este amor permanece vivo

¹⁴⁴ OSP 2, 21.

¹⁴⁵ OSP 2, 21.

¹⁴⁶ A imagem do “fogo do amor divino» que deve ser alimentado pelos sacerdotes, por meio de uma oferta de amor, já havia sido utilizado na homilia que Dehon pronunciou em 1885 na Basílica de Saint-Quentin e que incluiu como capítulo conclusivo de seu livro sobre educação. OSC IV, 379-394.

¹⁴⁷ OSP 2, 30-34.

¹⁴⁸ OSP 2, 32.

¹⁴⁹ OSP 2, 36.

e atuante nos sacramentos, especialmente na *Eucaristia* (cf. Jo 6,48-52). “Ao permitir que o seu Coração fosse aberto e dele saíssem sangue e água, quis mostrar-nos que o seu coração é a fonte dos sacramentos simbolizados por este sangue e esta água”¹⁵⁰.

Após apresentar estes “motivos”, Dehon avança em sua reflexão, apresentando as várias “formas” do amor. Pode ser um amor de *preferência*, que ama a Deus com todo o coração, acima de toda criatura; amor de *complacência*, que ama a Deus com todo o espírito, contemplando suas perfeições infinitas; amor de *benevolência*, que ama com todas as forças, de modo efetivo e perseverante (cf. Mc 12,29-34; 1Jo 4; Hb 12); amor de *confiança e de união*, para que os pensamentos, os desejos e as ações estejam seguros na comunhão com Deus (cf. Jo 15,7-10; Rm 8,38); amor de *compaixão*, unido aos sofrimentos de Cristo (cf. Jo 19,13-18; Is 53; Zc 12); amor *puro e desinteressado*, que ama a Deus “por Ele mesmo e não por nós”¹⁵¹, como amigo, e não simplesmente como servo (cf. Jo 15,9-15; 1Cor 13; 2Cor 5,15); amor de *afeição profunda, incessante e fervorosa*, que enche o coração com o hábito de pensar em Nosso Senhor e “transformar todas as ações em atos de caridade”¹⁵² (cf. Jo 17,20-26; 1Ts 5,17); amor de *abandono* que “coloca-se alegremente à disposição do amado. Entrega-se a ele em

¹⁵⁰ OSP 2, 49. Ele diz ainda: “A Igreja e os seus tesouros estavam simbolizados pela água e pelo sangue que saíram do lado de Jesus no Calvário. Fora assim que Eva, figura da Igreja, saíra do lado de Adão. A água e o sangue representavam o Batismo e a Eucaristia, que são os principais entre os sacramentos». OSP 2, 50.

¹⁵¹ OSP 5, 69. A idéia de “puro amor» é central na espiritualidade de Dehon. Todo o seu caminho espiritual é um longo itinerário de discernimento e purificação das motivações. Ele mesmo diz nesta meditação sobre o puro amor: “Muitos amam Nosso Senhor em vista das suas graças, dos seus benefícios. Amam-no porque a piedade tem muitas vezes, sobretudo para os iniciantes, doçuras e consolações; e quando chega a aridez, perdem a coragem. Outros amam Nosso Senhor e servem-no em vista das bênçãos temporais que daí lhe advirão. Também, desde que uma provação chega, um revês da fortuna, uma doença, a perda de um familiar, arrefecem e às vezes recusam Nosso Senhor. Outros, finalmente, têm demasiado constantemente em vista no seu amor as penas e as recompensas da outra vida. Estas almas rezam, mas sobretudo para obter benefícios. Mal sabem louvar, amar, agradecer. A segunda parte do *Pater* toca-as, mas a primeira deixa-as frias. Atêm-se mais ao pão quotidiano do que ao reino de Deus mesmo. Já não há aí verdadeiramente amor, é um procedimento diplomático. Jesus descobre todos os cálculos porque perscruta os rins e os corações. Os que amam por cálculo são mais servos do que seus amigos. OSP 5, 70.

¹⁵² OSP 5, 74.

tudo e por tudo”¹⁵³, como fez Jesus ao fazer em tudo a Vontade do Pai (cf. Jo 4,31-34)

Dehon apresenta os “meios” para adquirir e conservar o fervor no amor: primeiro a *pureza de coração*, ou seja, a conversão, pois o principal obstáculo à vida de amor é a vida de pecado (cf. Lc 15,11-18)¹⁵⁴; o segundo meio é o *recolhimento e a vida interior*, acolhendo o “Espírito Santo que é o espírito de Verdade e de Amor”¹⁵⁵ (cf. Jo 14,16-18), o terceiro meio é a *oração*, que é onde se alimenta e cultiva a vida de amor, com esforço e generosidade (cf. Mt 11,27-30); o quarto meio é a *fé e a confiança*, pois “a vida de amor é uma vida de fé naquele que nós amamos”¹⁵⁶ (cf. Jo 8,25-29); o quinto meio é a *direção espiritual*, entregando-se inteiramente à “direção divina”, com auxílio dos “ministros que Deus estabeleceu para a condução das almas”¹⁵⁷ (cf. Mt 10,38-41); o sexto meio é o *dom total de si mesmo* a Nosso Senhor, pois Deus é a fonte do amor e crescemos no amor na medida em que nos entregamos a Deus¹⁵⁸ (cf. Jo 15,5.8-11);

¹⁵³ OSP 5, 79.

¹⁵⁴ “Pelo pecado, o homem afasta-se do seu Deus para se estabelecer na independência e bastar-se a si mesmo. Quebra a união da sua alma com Deus e perde a graça que tinha operado nele esta união. Mais ainda, uma inclinação nova o arrasta para as criaturas e para longe de Deus, enquanto antes tinha uma inclinação sobrenatural a procurar Deus em tudo e acima de tudo». OSP 5, 85.

¹⁵⁵ OSP 5, 89. Dehon explica: “A vida de amor não é senão uma forma de vida interior. Ora, a vida interior consiste numa doce e amorosa presença de Deus. A alma interior está habitualmente numa suave, simples e humilde direção para Deus nas suas obras. Procura não agir senão sob a influência e o impulso interior de Deus e pela sua ordem. Tem sempre como intenção provar a Deus o seu amor. Espera tudo d’Ele, reconduz tudo a Ele; vê Deus em todas as criaturas e todas as criaturas em Deus». OSP 5, 89-90.

¹⁵⁶ OSP 5, 104. Dehon apresenta três regras relativa a este meio: “A primeira é ir ter com Nosso Senhor com fé na sua conduta e na direção que Ele dá à vossa vida. [A segunda regra] é excluir os olhares inquietos sobre nós mesmos e sobre os nossos progressos. A terceira regra é de não se assustar diante de nenhum perigo, de nenhuma tentação, de nenhum abandono aparente». OSP 5, 105-107.

¹⁵⁷ OSP 5, 109.

¹⁵⁸ O pensamento de Dehon tem em consideração este diálogo entre a Graça de Deus e o esforço humano, porém a iniciativa é da Graça como verificamos neste texto: “A razão principal pela qual é preciso dar-vos a Deus, é que Ele é a fonte do amor. O amor brota d’Ele. Dá-o à medida que nos damos a Ele. É Ele quem inspira as suas práticas, que fornece as suas ocasiões, e que, pela graça atual, faz produzir os seus atos. Coloca-nos ao alcance de santificar por amor todos os nossos pensamentos, todos os nossos desejos,

o sétimo meio é a união à *oblação* de Jesus ao Pai, em espírito de imolação (cf. Jo 14,6-10); o oitavo meio são os atos de amor que mantêm o “hábito do amor” recebido no batismo¹⁵⁹ (cf. Jo 15,1-5); o nono meio são as *práticas de amor na vida cotidiana* (cf. Mc 7,32-35); o décimo meio é a *fidelidade nas pequenas coisas* (cf. Lc 19,12-17); e o último meio indicado por Dehon é a prática das *virtudes de estado* (cf. Jo 15,5-8).

Finalmente, Dehon conduz o exercitante a meditar sobre os efeitos do amor: a *união habitual* com Nosso Senhor¹⁶⁰ (cf. Jo 14,18-23); a *paz da alma*, que é fruto da união com Deus¹⁶¹ (cf. Mt 11,25-30); o *sacrifício* por amor¹⁶² (cf. Lc 9,20-23); a *força no amor*, que existe nos amigos generosos e obedientes de Nosso Senhor, fortes na provação e fiéis no dia-a-dia (cf. Ct 8,6-7)¹⁶³; a *perseverança* no amor, na certeza

todas as nossas ações, porque em tudo isso não podemos nada sem Ele. É necessário que a graça nos previna, que seja ela a primeira a agir, que nos ajude a cooperar, que produza conosco, e mais do que nós, a nossa cooperação». *OSP* 5, 114-115.

¹⁵⁹ *OSP* 5, 128.

¹⁶⁰ Dehon coloca nos lábios de Jesus o significado desta *união habitual*: “Há alguma coisa de mais fácil do que vir a mim por estes meios tão simples? O objeto sendo sobrenatural, o ato será sobrenaturalizado. Por estes meios, será possível passar facilmente a própria vida na do meu coração. Os meus sacerdotes devem empregar estes meios e fazer todos os esforços para serem os amigos do meu Coração. A minha graça ajudá-los-á, o meu Pai e Eu habitaremos neles para lhes comunicarmos a graça do nosso Espírito». *OSP* 5, 150-151.

¹⁶¹ Dehon chama este estado de “quietude»: “Ver Deus face-a-face possuindo-o no amor e na glória, é o vosso fim, é o vosso repouso. O vosso destino é estardes unidos a Nosso Senhor de um modo tão íntimo e tão estreito, que, segundo a palavra do seu apóstolo, vos torneis outros Cristos, sejais deuses. Esta espécie de deificação é uma absorção da alma humana por Jesus, o esposo das almas. Sobre a terra, a alma será tanto mais próxima desta quietude quanto mais perto de Nosso Senhor estiver». *OSP* 5, 153.

¹⁶² Sobre este efeito do amor, Dehon comenta: “Há homens que se dão e que se dedicam até à morte por motivos e por sentimentos puramente humanos, porque não o haveríamos de fazer por amor do Salvador?» *OSP* 5, 156. De fato, a proposta espiritual de Dehon fixa seu olhar no amor de Deus. Chama a atenção à ausência do “amor ao próximo» como uma via importante na “vida de amor».

¹⁶³ O texto de Cântico dos Cânticos, citado quase ao final do livro, expressa a mística da vida unitiva e sponsal: “Coloca-me como um selo sobre o teu coração e como um selo sobre o teu braço: porque o amor é forte como a morte e a inveja é tenaz como

de que “nada nos separará do amor de Cristo” (cf. Rm 8,35-39).

Esta experiência pessoal do amor de Deus, descrita pedagogicamente por Léon Dehon, reflete bem a mentalidade de sua época. Porém, não podemos deixar de notar a falta de uma maior ênfase à pessoa do Espírito Santo, já que ele é o próprio Amor de Deus derramado em nossos corações, é o próprio “fogo do amor de Deus” aceso sobre a terra¹⁶⁴. A segunda lacuna é a ausência do “amor aos irmãos”, como caminho para amar a Deus. Isto é estranho se pensarmos no intenso apostolado social que sempre caracterizou a vida de Dehon. Além disso, este escrito é praticamente um comentário ao Evangelho de João, com algumas referências às suas cartas, onde o amor a Deus e aos irmãos aparecem sempre como inseparáveis. Ao citar o mandamento do amor da maneira como Jesus ensinou apresentado no Evangelho de Mateus, Dehon cita os versículos 34 a 38, do capítulo 22, onde os fariseus perguntam qual seria o maior mandamento da lei de Deus. O texto não cita os versículos 39 a 40: “E o segundo é semelhante ao primeiro: Amarás o próximo como a ti mesmo. Destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas”.

No segundo volume de *La vie intérieure*, onde propõe alguns exercícios espirituais muito semelhantes à *La vie d'Amour*, Dehon termina com um resumo geral, revelando que a dinâmica da vida interior segue as etapas da purificação, iluminação e união. As três são obras para toda a vida. Ultrapassando o conhecimento sobre Deus, da via iluminativa, o discípulo “deve ser fiel e generoso para não se deixar cair e recair no afeto desordenado das criaturas. Ele deve ser fiel à união prática e ativa, a única que está ao seu alcance e permite a Nosso Senhor elevá-lo mais alto”¹⁶⁵. Até mesmo o “Reino Social do Sagrado Coração”, consistiria em promover esta dinâmica unitiva “nas almas e nas sociedades”. Nas últimas páginas do seus *Études sur le Sacré-Cœur*, Dehon ensina que o Coração de Jesus reina nas almas por meio do amor que leva à uma amizade de

o inferno: as suas lâmpadas são lâmpadas de fogo e de chamas. Águas caudalosas não puderam extinguir o amor, e os rios não o destruíram: se um homem desse toda a sua fortuna pelo amor, consideraria isso como nada» (Ct 8,6-7).

¹⁶⁴ Esta lacuna será preenchida por uma meditação em *La vie intérieure*: “Jesus vive em nós pelo Espírito Santo»; “Os dons e os frutos do Espírito Santo»; “A ação do Espírito Santo em nós»; “A conduta do Espírito Santo». *OSP* 5, 319-329.

¹⁶⁵ *OSP* 5, 383.

confiança e abandono; que torna semelhante ao Amigo na sua ternura e caridade, em sua humildade e separação das criaturas, em sua pureza e extrema delicadeza, em sua vida interior e de oração, em seu zelo e espírito de reparação e sacrifício. O coração de Jesus deve reinar também na sociedade civil por meio dos santuários nacionais, poesia, legislação, apoio à Igreja, amor aos pequenos através de uma legislação social que favoreça os trabalhadores. O Coração de Jesus reina na Igreja com a construção de santuários, práticas de devoção, obras e congressos eucarísticos, amor aos pobres, amor à juventude, zelo pelas missões¹⁶⁶. É fácil perceber porque o amor aos irmãos está tão presente em sua prática, e tão pouco elaborado em seu discurso místico de *La Vie d'Amour*. A vida de Dehon foi uma constante luta contra a dispersão provocada pelo ativismo. A última etapa de sua vida é um caminho que valoriza o primado do Amor de Deus, do qual tudo o mais seria uma consequência natural. É o que ele chama de “puro amor”¹⁶⁷ e que explicará melhor na síntese da “vida de amor por meio de Nosso Senhor”, realizada em *La vie intérieure*, já quase no fim de sua existência: “Deus é caridade [*charité*], diz São João, e a fonte única de toda caridade. É ele que colocou em nossos corações pelo Espírito Santo, o amor eterno do Pai e do Filho”¹⁶⁸. Dehon entende que a contemplação e a ação não se opõem, mas antes se completam. Porém, é “necessária a união com Nosso Senhor para realizar um frutuoso apostolado: ‘Sem mim nada podeis fazer’ (Jo 15)”¹⁶⁹. Ele coloca a contemplação em primeiro lugar, na linha da relação de sponsalidade entre Jesus “e a alma”, sua esposa¹⁷⁰. Subindo os degraus da contemplação, da quietude, passando pela união de amor e chegando à consumação sponsal, na linha de Santa Tereza d’Ávila e São João da Cruz¹⁷¹. Dehon conclui seu estudo dizendo que não devemos procurar o extraordinário, que poderia levar à tentação do orgulho. É preciso, simplesmente, avançar na união com Deus, por meio da purificação, da meditação dos mistério da Vida de Cristo e da disposição em realizar em tudo a Vontade do Pai. Ele termina com um conselho: “Não

¹⁶⁶ OSP 5, 641-642.

¹⁶⁷ OSP 5, 171.

¹⁶⁸ OSP 5, 171.

¹⁶⁹ OSP 5, 343.

¹⁷⁰ OSP 5, 365-368.

¹⁷¹ Dehon os cita ao falar dos degraus da contemplação. OSP 5, 376-377.

nos esqueçamos jamais que a união não é outra coisa senão a perfeição das virtudes teologais da fé, da esperança e do amor¹⁷².

5. Ensaio de sistematização da mística do Coração de Jesus em Léon Dehon

A síntese de Dehon acontece em um processo de crescimento que parte de uma primeira fase de intenso discernimento da Vontade de Deus, seguida de um apostolado educacional e social marcante, terminando com a convergência de todos os seus esforços para uma vida interior cada vez mais profunda. Esta vida interior é marcada pela união a Cristo e a sua Igreja; seu discernimento é feito na disponibilidade oblativa, o apostolado é realizado na solidariedade reparadora. Pensamos que a espiritualidade de Léon Dehon pode ser compreendida no quadro destas três fases, que não se excluem nem se sucedem. São, antes, três grandes dimensões de sua vida interior, três lugares privilegiados de sua experiência de fé, três pilares de sua identidade espiritual, sempre presentes, mas que, em determinado momento, aparecem com mais intensidade. Para expressar esta identidade de modo sintético, podemos afirmar que Dehon é um cristão que procurou viver sua vida segundo o Espírito, na comunhão à oblação reparadora de Cristo ao Pai, em favor da humanidade¹⁷³. Vejamos, separadamente, cada uma destas dimensões que na vida de Dehon, aparecem sempre inseparáveis e revelam a lógica íntima de sua espiritualidade: no Coração da Igreja; no Coração de Deus e no Coração da Humanidade.

No coração da Igreja: Sint unum

A primeira dimensão que julgamos estruturante da espiritualidade de Léon Dehon é o seu *sensus Ecclesiae*. É no Coração da Igreja que ele entra em comunhão com o Coração de Cristo e com o Coração da humanidade, conforme aprendeu na Escola de Bérulle. Isto pode ser facilmente percebido, por exemplo, em seu ultramontanismo militante, em sua solicitude pastoral em Saint-Quentin, em sua preocupação com a santificação dos sacerdotes,

¹⁷² OSP 5, 377.

¹⁷³ Inspiramos esta afirmação sintética da espiritualidade de Dehon, na leitura de sua experiência de fé feita pelas atuais Constituições SCJ. CST (1985) n° 6.

em sua atenção permanente aos bispos, no seu ardor missionário¹⁷⁴ e na divulgação das doutrinas pontifícias¹⁷⁵. Ele sofreu diante das insuficiências pastorais da Igreja de sua época e viveu intensamente a crise das rupturas entre a Igreja e o nascimento da modernidade.

Já em seu tempo de estudante em Paris encontramos esta orientação para a comunhão com a Igreja, conforme observamos neste comentário sobre a participação na Quaresma na catedral de Notre Dame: “Era feliz de pertencer ao grande povo cristão. Ali existe um movimento de fé e de amor da Igreja que se comunica às almas”¹⁷⁶. Isto vai sendo, aos poucos, traduzido em uma atitude mística de comunhão com a Igreja que o marcará para toda a vida: “Rezar em nome da Igreja, rezar com Jesus por todas as almas que lhe são queridas, é uma missão tão bela”¹⁷⁷.

Certamente foi a experiência como estenógrafo do Vaticano I que marcou definitivamente o senso de Igreja de sua espiritualidade:

Que belo dia! Que espetáculo comovente! Em torno ao Vigário de Jesus Cristo, Legislador e Cabeça suprema da Igreja, todos os sucessores dos Apóstolos, todos os pastores das dioceses estavam reunidos para dar testemunho da doutrina do Evangelho. É Pedro vivendo e falando sobre sua tumba, e em torno a ele, sobre a mesma tumba, a Igreja inteira se prepara para escutar o Espírito Santo e proclamar os seus ensinamentos. Que magnífico testemunho de unidade da Igreja e laços da caridade e da obediência que fortalecem e perpetuam esta unidade!¹⁷⁸

¹⁷⁴ Diz Dehon em seu Diário: “O ideal da minha vida, que formulava com lágrimas na minha juventude, era o de ser missionário e mártir. Parece-me que esse voto cumpriu-se. Sou missionário pelos cem missionários que enviei a todas as partes do mundo; e mártir também, pelos acontecimentos que Nosso Senhor permitiu a partir do meu voto de vítima, sobretudo entre 1878 e 1884 [...]». *NQT* XLV/1925, 1-2.

¹⁷⁵ O pedido de Leão XIII para que pregasse as suas Encíclicas foi levado a sério e marcou profundamente sua identidade espiritual: “Eu quis contribuir para a promoção das classes populares mediante o reino da justiça e da caridade cristã. Gastei nisso uma boa parte da minha vida. Leão XIII quis considerar-me um dos fiéis intérpretes das suas Encíclicas sociais. Mas também neste campo o trabalho deve ser continuado. As massas não estão ainda convencidas que a Igreja detém as soluções verdadeiras e práticas para todos os problemas sociais». *OSC* VII, 224-225.

¹⁷⁶ *NHV* I, 33v.

¹⁷⁷ *NHV* V, 132.

¹⁷⁸ *NHV* VII, 1 – 6

Porém, a experiência de Igreja em Dehon, não se reduz ao aspecto institucional, ou visível. Sua comunhão mais profunda é com a Igreja enquanto mistério. Com toda a tradição cristã, vê a Igreja como esposa nascida do Coração de Jesus aberto na cruz: “Como Eva saiu do lado de Adão durante o sono extático, a Igreja, esposa do Salvador, saiu do próprio Coração de Jesus durante o sono místico da cruz”¹⁷⁹. Ele afirma que é o amor deste divino Coração que plasmou a Igreja e a envia para continuar sua missão sobre a terra, levando a todos os “frutos deliciosos” do Coração de Jesus, que são os sacramentos figurados no sangue e água, que brotam do lado aberto¹⁸⁰.

Utilizando a expressão difusa em seu tempo “Coração Eucarístico de Jesus”, Dehon entende o “coração místico do seu Corpo místico, da santa Igreja de Cristo”¹⁸¹. A Eucaristia é o lugar onde Dehon vive permanentemente sua mística de comunhão eclesial. A celebração eucarística se prolonga em “missa contínua”¹⁸² na adoração eucarística diária. Ele a entende como um “serviço à Igreja”¹⁸³. É um ato que integra as três atitudes fundamentais da espiritualidade dehoniana: comunhão, oblação e reparação.

Há uma dimensão celebrativa neste *sint unum* se pensarmos na importância da *comunhão dos santos* para o conceito de reparação do modo como Dehon o concebeu, ou seja, o bem que um faz, por um mistério de solidariedade, beneficia todo o corpo¹⁸⁴. Assim, a união eucarística é uma forma privilegiada de exercício desta oblação reparadora. É neste sentido que podemos entender a Adoração Eucarística Reparadora.

¹⁷⁹ OSP 2, 385-386. Diz ainda: “O Coração de Jesus é o sol que nos ilumina através da sua Igreja, esta Igreja que Jesus concebeu na atenção do seu Coração por nós, que ele adquiriu e fundou pelo sangue do seu Coração. O Coração de Jesus aparece no seio da Igreja como o astro que tudo ilumina, tudo anima e tudo vivifica». OSP 1, 504.

¹⁸⁰ OSP 2, 385-386. Para Dehon, os sacramentos são “o dom do Coração de Jesus». OSP 2, 49.

¹⁸¹ OSP 2, 430.

¹⁸² L. DEHON, *Couronnes d'Amour*, III, 199. Citado em CST (1985) nº 5.

¹⁸³ Para realizar este “serviço» Dehon diz que sua Congregação terá “Casas de Adoração». NQT VI/1893, 23v. Atuais Constituições dos dehonianos reafirmam a centralidade da Adoração Eucarística como missão. CST (1985) nº 31 e 83.

¹⁸⁴ NQT IV/1888, 51r.

No Coração de Deus: Ecce venio

O princípio e fundamento da espiritualidade de Léon Dehon é a experiência do amor de Deus pela contemplação do lado aberto de Cristo na cruz (cf. Jo 19,37; Zc 12,10), como fonte de salvação (cf. Is 12,3). Ele procura viver a experiência que o Apóstolo Paulo traduziu nestas palavras: “Minha vida presente na carne, eu a vivo pela fé no filho de Deus, que me amou e se entregou a si mesmo por mim” (Gal 2,20)¹⁸⁵. Esta disposição permanente de estar unido a Cristo na sua oblação de amor ao Pai, em favor da humanidade, atravessa toda a história de Dehon e é o princípio unificador de sua vida espiritual. Um texto do seu tempo de seminário, em Roma, revela esta disposição fundamental:

Nosso Senhor logo tomou todo o meu interior e ali criou as disposições que deviam ser a nota dominante da minha vida, apesar de minhas fraquezas: a devoção ao Coração de Jesus, a humildade, a conformidade à sua vontade, a união com Ele, a vida de amor. Este devia ser o meu ideal e minha vida para sempre. Era isso que Nosso Senhor me mostrava e por esta via me conduzia continuamente. Deste modo me preparava para a missão que me destinava para a obra do seu Coração¹⁸⁶.

Por isso, ele escolheu inicialmente para a sua Congregação o nome de “Oblatos do Coração de Jesus”¹⁸⁷. Hoje a maioria dos estudiosos de sua espiritualidade concorda que o *amor oblativo* é a principal característica do carisma dehoniano¹⁸⁸.

Dehon exprime outras nuances da mesma oblação por meio de palavras como imolação, vítima, sacrifício e abandono¹⁸⁹. É uma espiritualidade sacerdotal, inspirada no *Ecce venio* de Jesus, em sua obediência ao

¹⁸⁵ Esta é a frase com a qual as atuais Constituições SCJ traduzem a experiência de fé de seu fundador. *CST* (1985) n° 2.

¹⁸⁶ *NHV* IV, 183.

¹⁸⁷ No primeiro capítulo das Constituições de 1881 pode-se ler: “o nome de Oblatos foi escolhido para exprimir esta vida de imolação». M. DENIS, “Il progetto di P. Dehon», 12-16.

¹⁸⁸ Cf. A. VASSENA, “Il primato dell’oblazione d’amore nel carisma di P. Dehon», in *Dehoniana* 3 (1979) 143-156. Os dehonianos fazem diariamente seu “ato de oblação» em forma de prece, reafirmando esta união à oblação reparadora de Cristo, para a Glória do Pai e a salvação da humanidade. Dehon recomenda isso expressamente em uma Carta Circular de 1887: *Lettere circolari*, 394-399.

¹⁸⁹ H. DORRESTEIN, *Vita e personalità di P. Dehon*, 407-409.

Pai, que se imola em favor da humanidade (Hb 10,7). O *Ecce ancilla* de Maria expressa a mesma atitude fundamental de disponibilidade (Lc 1,38)¹⁹⁰. Viver a oblação significa unir-se a Cristo, sacerdote e vítima¹⁹¹. A Eucaristia é o ponto supremo desta união de amor e a *adoração eucarística* é o prolongamento desta experiência fundamental de contemplação do amor de Deus. Dehon afirma: “A Eucaristia é o foco, a base, o centro de toda a vida, de toda a obra, de todo o apostolado. O operário do Evangelho que não vive da Eucaristia não possui mais do que uma palavra sem vida e uma ação sem eficácia”¹⁹².

O lugar desta experiência de amor é a Trindade, já que Dehon vive este *abandono*¹⁹³ à Vontade do Pai, em união com o Coração de Jesus formado pelo Espírito Santo, que é o “Amor substancial” de Deus¹⁹⁴. Apesar de viver essa mística trinitária, Dehon confessa que em sua vida encontrou

¹⁹⁰ As atuais Constituições da Congregação dos Sacerdotes do S. Coração de Jesus, aprovadas definitivamente em 1985, dizem: “Ao fundar a Congregação dos Oblatos, Sacerdotes do Coração de Jesus, Padre Dehon quis que os seus membros unissem, de forma explícita, a sua vida religiosa e apostólica à oblação reparadora de Cristo ao Pai pelos homens. Esta foi a sua ‘intenção específica e originária’ bem como ‘a índole própria do Instituto’. Como dizia o próprio Padre Dehon: ‘Nestas palavras: *Ecce venio... Ecce ancilla...* encerram-se toda a nossa vocação, toda a nossa finalidade, o nosso dever, as nossas promessas’ (DES I, § 3)». CST (1985) nº 6.

¹⁹¹ Queria que seus religiosos fizessem um quarto voto: de vítima. Ele mesmo o fez em sua primeira profissão religiosa em 1878. Porém, a Igreja somente aprovou uma promessa de vítima, pelas dificuldades de definir a matéria deste quarto voto.

¹⁹² NQT XXV/1910, 46-47.

¹⁹³ Isto aparece claramente em seu Diretório Espiritual. DES, VI, § 22. “Abandono é para P. Dehon a primeira e a última palavra da vida espiritual». H. DORRESTEIJN, *Vita e personalità di P. Dehon*, 404. Já no tempo de seminário Dehon revela esta disposição interior: “Com [o Coração de Jesus] eu quero praticar a união ao seu Pai, por meio de atos freqüentes de amor, de adoração, de ação de graças, de oblação, de abandono, de esquecimento de mim mesmo, de desprendimento das criaturas». NHV IV, 185.

¹⁹⁴ H. DORRESTEIJN, *Vita e personalità di P. Dehon*, 410-411. Dehon faz aqui a síntese entre a devoção ao Sagrado Coração de Jesus e o Berullismo, apoiado na obra de P. Libermann e P. Lallemand: “A devoção ao Espírito Santo é um pouco deixada de lado; mas é exatamente por meio do Espírito Santo que nos vêm todas as graças de luz e de vida sobrenatural e de santificação. Esta devoção deve ser ligada à do Coração de Jesus. O Espírito Santo é como o coração espiritual de Deus, é seu amor substancial. O Espírito Santo formou o Sagrado Coração de Jesus. [...] O Sagrado Coração de Jesus deve reinar na sociedade pelo Espírito Santo». L. DEHON, *Le Règne* (1897) 331.

muitas dificuldades para “honrar e amar” a Santíssima Trindade. Esta é a sua grande descoberta espiritual de seus últimos anos, vividos sob o forte signo da Trindade, que se torna “a oração do último período da vida”¹⁹⁵. A leitura da última página do seu Diário, dois meses antes de sua morte, revela esta experiência de maturidade espiritual:

Junho, mês do Coração de Jesus, mês da Santíssima Trindade, mês do Espírito Santo, mês do Santíssimo Sacramento. Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Glória ao Pai, que é meu pai e criador. Glória ao Filho, que se fez meu irmão e salvador. Glória ao Espírito Santo que é meu guia e a alma da minha alma¹⁹⁶.

No coração da humanidade: Adveniat Regnum Tuum

Uma segunda dimensão fundamental da espiritualidade de Dehon é a constatação da recusa ao amor de Cristo como “causa mais profunda dos males da sociedade nos planos humano, pessoal e social”¹⁹⁷. É uma espécie de *experiência negativa* que chega ao amor de Deus a partir da face de Cristo, desfigurada nos irmãos pelo pecado da humanidade. Dehon é muito sensível à indiferença ao amor de Deus, especialmente por parte dos sacerdotes e consagrados. Consciente do laço de solidariedade que une a Igreja como uma família, como comunhão dos santos, ele quer corresponder ao amor menosprezado de Deus, pois entende que esta união reparadora irá contribuir para instaurar o Reino do Coração de Jesus “nas almas e nas sociedades”. Segundo Dehon, “é necessário que o culto do Coração de Jesus, começado na vida mística, nas almas, desça e penetre na vida social dos povos. Ele trará o soberano remédio para os males cruéis do nosso

¹⁹⁵ *NQT* XLV/1925, 11. Dehon diz ainda: “Gosto cada vez mais da devoção à Santíssima Trindade. *Deus Pai*, é meu Pai e meu Criador. Ele é meu Pai, mais que aquele que tive na terra. Devo-Lhe tudo, o ser e a vida. Amo-O extremamente e muito filialmente, quero a sua glória e o seu reino. *O Filho de Deus* tornou-se meu Irmão pela Encarnação. Deu a sua vida por mim, vem a mim na Eucaristia. Amo-O sem medida, inclino-me incessantemente sobre o seu ombro como São João, quero viver com Ele e amá-Lo sempre mais. *O Espírito Santo* é meu diretor, meu guia, a alma da minha alma e como uma mãe para mim. Quero viver com Ele, escutá-Lo em tudo e mostrar-me seu discípulo amante e fiel. O *Glória ao Pai* e o *Credo* são homenagens à Santíssima Trindade. *NQT* XLV/1925, 16.

¹⁹⁶ *NQT* XLV/1925, 61.

¹⁹⁷ Esta é a forma como as atuais Constituições dos Dehonianos exprimem a dimensão social da espiritualidade de seu fundador. *CST* (1985) n° 4.

mundo moral”¹⁹⁸. O seu apostolado social, principalmente junto aos jovens, operários e pobres, é marcado por este princípio que ele assumiu como lema da sua Congregação: *Adveniat Regnum Tuum*. Se a disponibilidade, a oblação, caracterizam a primeira dimensão da espiritualidade dehoniana, a solidariedade, a reparação, completam esta atitude fundamental. A *oferta de si* implica na união à missão reparadora de Cristo. Em resposta a um sacerdote que afirmava que o fundador queria uma congregação mais de consoladores que de reparadores, Dehon afirma:

Não quis fazer uma obra de consoladores sem reparação. Quis fazer uma obra de reparação e de vítimas. Não adotei nunca o nome de vítimas; tomei o nome de Oblatos que vinha a dizer a mesma coisa. Nós somos sacerdotes vítimas. O nosso espírito próprio é *spiritus amoris et immolationis*. Vivei bem o nosso ato de oblação e sereis uma boa vítima do Sagrado Coração¹⁹⁹.

Reparação é um conceito soteriológico típico do universo de linguagem da espiritualidade do Coração de Jesus. É uma forma de exprimir a complexa realidade da salvação. As novas Constituições dehonianas usam uma multiplicidade de outras palavras para exprimir esta mesma realidade, por exemplo: reconciliação, restauração, redenção, cura.

Dehon é muito sensível ao pecado [...]. Ele conhece os males da sociedade [...]. Procura *remediar* as deficiências pastorais da Igreja de seu tempo [...]. Espera que os seus religiosos sejam *profetas do amor* e servidores da *reconciliação* dos homens e do mundo em Cristo (cf. 2Cor 5,18). Assim comprometidos com Ele, para *reparar* o pecado e a falta de amor na Igreja e no mundo, prestarão, com toda a sua vida, com as orações, trabalhos, sofrimentos e alegrias, “o culto de amor e de *reparação* que o seu Coração deseja”²⁰⁰.

¹⁹⁸ OSC I, 3.

¹⁹⁹ AD.B. 44/7. Carta ao P. Guilhaume, 18 de fevereiro de 1913. Diz ainda: “Não escolhi o nome de vítimas; adotei o de Oblatos que me dizia a mesma coisa. Poderíamos chamarnos vítimas em Marselha; em Saint-Quentin teria sido o cúmulo da loucura».

²⁰⁰ CST (1985) n° 4-7. Textos seletos. O n° 7 é inspirado em texto do Diário de Dehon: *NQT XXV*, 5. Em outro trecho as Constituições dizem: “É assim que entendemos a reparação: como acolhimento do Espírito (cf. 1Ts 4,8), como resposta ao amor de Cristo por nós, *comunhão* no seu amor ao Pai e *cooperação* na sua obra *redentora* no coração do mundo». CST (1985) n° 23. *Todos os grifos são nossos*.

Assim como Dehon procura ouvir o Coração de Deus, também é solícito em ouvir as pessoas. Sua espiritualidade não é intimista, mas provoca os sacerdotes a não ficarem apenas ocupados com o culto, mas a “ir ao povo”²⁰¹. Seu método pastoral nasce desta mística da escuta e parte sempre de um demorado e minucioso olhar sobre a realidade. Normalmente, ele anota tudo, com detalhes, por exemplo, sobre economia, política, cultura. Faz parte integrante de sua identidade espiritual esta contemplação da realidade. Desta forma, o estudo adquire para ele um significado místico. Ele mesmo diz: “É necessário estudo, ação e oração. Precisamos de mestres, apóstolos e santos. Precisamos de apóstolos, homens de ação. O povo não vem mais a nós; nós devemos ir a eles!”²⁰². Sua solícitude no campo do apostolado educacional faz todo sentido nesta segunda dimensão de sua espiritualidade.

Da contemplação, do estudo, Dehon passa para a ação social de um modo natural e, às vezes, surpreendente, se pensarmos que ele viveu a maior parte de sua vida no século XIX, na aurora da Doutrina Social da Igreja:

Entre nós se compreendeu que a esmola é necessária em casos de miséria extrema e como exercício pessoal de altruísmo. Mas não é com ela que vamos resolver a questão social. Por mais generosos que possamos supor os ricos, a sua caridade nunca será mais do que paliativo insuficiente. Nós pedimos um tempo normal de trabalho para os homens, as mulheres e as crianças. Nós pedimos também um mínimo de salário para todos²⁰³.

Conclusão

Início minha conclusão recordando as palavras emblemáticas de P. Tessarolo em um artigo publicado em abril de 1952: “No seu Testamento Dehon nos deixou um tesouro: ‘o Coração de Jesus’. Esta é, portanto, a nossa herança. Viver a herança de P. Dehon não significa repetir mecanicamente aquilo que ele disse. Viver a sua herança significa correr para onde ele

²⁰¹ Dehon se une a este apelo do Papa Leão XIII. *OSC* II, 153. Para um comentário sobre a dimensão apostólica da espiritualidade dehoniana: G. MANZONI, *Leone Dehon e il suo messaggio*, 348-378.

²⁰² *OSC* III, 367-368.

²⁰³ *OSC* III, 271.

chegou, tomar nas mãos a bandeira que ele levou, e continuar na mesma direção, com a chama do mesmo amor”²⁰⁴.

Em Léon Dehon encontramos o desafio de fazer uma série de sínteses que podem ser recuperadas neste nosso esforço de repensar uma *Theologia Cordis* compreensível às pessoas do nosso tempo.

A primeira síntese é entre a devoção popular e a reflexão histórico-teológica. Sua evolução denota claramente este esforço. A matriz de sua mística que se alterna entre *Veritas* e *Caritas* mostra que Dehon realmente propõe uma nova sociedade da inteligência e do coração.

Outra síntese que encontramos é entre *vigor* e *ternura*, o que denota uma visão integral de pessoa humana. Aliás, encontramos em sua obra esta idéia de que a educação, segundo o ideal cristão, é a educação integral. O coração, na visão de Dehon, é certamente a pessoa em sua totalidade. Há um holismo dehoniano desde a origem. Isto nos leva a outra síntese que Dehon perseguiu entre pessoa e sociedade. No diálogo com a modernidade, tantas vezes refém do individualismo e da fragmentação, o Reino do Coração, nas “pessoas” e nas “sociedades” pode ser uma linguagem atual, pertinente e relevante.

A estrutura da mente de Dehon no que se refere à reflexão sobre o Coração de Jesus sempre parte da Sagrada Escritura, passa pela releitura da tradição da Igreja e chega à realidade atual, principalmente devocional-pastoral.

Neste sentido a incipiente *Theologia Cordis* de Léon Dehon não é puro exercício de erudição. Ele parte do compromisso com o Deus do povo e com o povo de Deus. Neste sentido antecipa o método que é caro à filosofia de Gramsci, à Teologia do Político de Metz ou à Teologia da Libertação de Gutiérrez. Encontramos em Dehon uma incipiente Teologia da Solidariedade.

É preciso dizer que a mística de Dehon é sempre centrada sobre a vida de amor. Seu ideal de “puro amor” é sinônimo de amor “sincero” e “gratuito”. O Coração, para ele, é expressão da vida interior. Isso o leva a viver ao modo de Bérulle a união com Cristo na Igreja: *Sint unum*; o leva à disponibilidade oblativa para ouvir as fontes: *Ecce venio*; e o faz Ministro da Reparação, ao modo de Lammenais, para restaurar as pessoas e as sociedades por meio do estudo e do potencial reparador do conhecimento:

²⁰⁴ *Cor Unum* 2 (1952), 62.

Adveniat Regnum tuum. Estas três dimensões fazem a hermenêutica do seu carisma: União à Oração Reparadora de Cristo ao Pai, em favor da humanidade. União, Oração e Reparação, hoje poderiam ser traduzidas como Comunhão, Disponibilidade e Solidariedade.

Termino recordando as palavras de Dehon que lutou para o advento de uma nova sociedade: «a civilização da inteligência e do coração»²⁰⁵.

²⁰⁵ OSC IV, 291.

“Penetrate to the Heart”

The Dehonian Way to Christ

Fr. Paul J. McGUIRE, scj*

The committee responsible for preparing this conference has asked me to present some reflections on Leo Dehon’s approach to human self-understanding and the mystery of God, in other words, to sketch an account of his anthropology, theology, and Christology with special reference to the place of the “heart” in his spiritual project. The substance of this request is quite clear and it is framed in a very systematic way. As you know, however, Leo Dehon’s writings are anything but systematic; they were often occasional pieces addressing specific circumstances, and include diaries, autobiographical summaries, and collections of meditations loosely organized around a general theme. In no sense can he be considered what we would call today a “systematic theologian.” Giuseppe Manzoni accurately described his body of work as “a huge forest where we are in danger of getting lost.”¹ To identify and differentiate both the forest and the trees will require a heuristic device that will allow us to gain some understanding of its specific elements as well as their overall coherence.

* Father Paul McGuire is an SCJ and is a member of the United States Province. After finishing studies in philosophy and theology, he completed his doctorate, writing about Maurice Blondel. He has served as a chaplain, pastor and professor. He has taught fundamental theology and classic Christian writings. He has lived, studied and worked for the last several years in Hales Corners, WI in the Dehon Study Center.

¹ *Leo Dehon and his Message*. Translated by Edward Hagman. Hales Corners, WI: Priests of the Sacred Heart, 1995, 517.

I am going to suggest that such a method or paradigm can be found in the writings of Saint Augustine of Hippo, and I invite you to think along and judge for yourself whether this procedure is appropriate in its use of Christian tradition and whether or not it is adequate to elucidate Dehon's account of the human approach to God in Christ.² In making this suggestion I am fully aware that, although Augustine is probably the nonscriptural source from antiquity whom he cites most frequently, his firsthand acquaintance with these writings was not extensive. As a student of theology he mentions some works of Augustine that he was reading (NHV IV, 160 and VI, 24), and on at least one occasion he specifically identifies the content of *De Doctrina Christiana* (NHV VI, 27-28); nevertheless the brief references he often makes to Augustine cite passages which could easily be known without having read him directly (OSP I, 112; II, 318). In 1916, at the age of 73, he confided to his diary that he still had not read the *Confessions* in their entirety (NQT XL, 69-70). So my proposal is not making a claim on behalf of Augustine as the direct source of Dehon's spiritual method, but rather that between their two approaches a "family resemblance" exists that allows the likeness to the older, more experienced partner to highlight some of the latent resources in Dehon's more recent quest for union with the divine.

1. An Anthropology for God³

I will begin by stating Augustine's method as succinctly as possible: *Ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora*. ("From the exterior to the interior, from the interior to the superior"). Even though

² These are the categories used in Paul Tillich's "method of correlation:" theology must "appropriate" the vision and teachings of the tradition and present them in a way that is "adequate" to the existential questions of the current situation. Cf., *Systematic Theology*. Three volumes in one. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1967, I: 59-66.

³ This phrase comes from Abraham Heschel: "The Bible is not a theology for man, it is an anthropology for God." It is quoted in Yves Congar, O.P., "Le Christ Dans L'Économie Salulaire et Dans Nos Traités Dogmatiques," in *Situation et Taches Présentes de la Théologie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1967, 99. An abbreviated version of this essay has been translated by Aimée Bourneuf, RSCJ, in *Concilium*, Vol. 11. New York: Paulist Press, 1966, 16. Congar does not cite the source.

it can be objected that these are not Augustine's *ipsissima verba*, there is no disputing that they accurately describe both his way of knowing created realities and his approach to God in Christ.⁴ This is spelled out in more detail in a passage from the *Confessions* (VII.17.23): "I pursued my inquiry by stages, from material things to the soul that perceives them through the body, and from there to that inner power of the soul . . . Yet, as found in me, even reason . . . stretched upward to the source of its own intelligence . . . Then indeed did I perceive your invisible reality through created things . . ." ⁵ The process he is describing begins at the lowest order of sensory perception, which subsequently is referred inward to the mind and soul,⁶ which organizes the empirical data and renders a judgment about it. Yet this too is incomplete until the soul looks above for that unchanging light which ultimately reveals the sense and worth of all inferior things. In Phillip Cary's apt phrase the movement of Augustine's method is "first *in* then *up* . . . We must not only turn inward but also look upward, because God is not only within the soul but also above it."⁷

In his commentary on Psalm 41 Augustine describes this way of proceeding in language that is less philosophical: "I sought my God in visible, material creatures, and I did not find him. I sought the substance of

⁴ Frederick Scott, S.J., "The Odyssey of an Augustinian Test." *The Modern Schoolman* 36 (1959), 209-211, correctly identifies Augustine's words as "ab inferioribus" not "interioribus." Verbal precision aside, the overwhelming majority of Augustinian scholars seems to be in unanimous agreement that Augustine's meaning is not affected by this difference. For further discussion and sources, see the appendix.

⁵ All citations from the *Confessions* are from Maria Boulding, O.S.B. Hyde Park, NY: New City Press, 1997.

⁶ On the interchangeable use of these terms see Gerard O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley, CA: University of California Press, 1987, 7-8. Isabelle Bochet, "Le Coeur Selon Saint Augustin," *Pour une Civilisation du Coeur*. (ed. Bernard Peyrous). Paris: Éditions de l'Emmanuel, 2000, 118. Mary T. Clark, RSCJ, "Augustine: The Eye of the Heart," *Spiritualities of the Heart*. (Ed. Annice Callahan, RSCJ). New York: Paulist Press, 1990, 23, 29, 31. Also, "Employing characteristically inconsistent terminology, Augustine often conflates *intellectus*, *mens*, *spiritus*, *animus*, and *cogitatio*, underscoring the fundamental unity of the soul." Todd Breyfogle, "Intellectus," in *Augustine Through the Ages*. Ed., Allan D. Fitzgerald, O.S.A. Grand Rapids: MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 453.

⁷ Phillip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*. New York: Oxford University Press, 2000, p. 39.

him in myself, as though he were something like what I am, and did not find him there either; so I have become aware that my God is some reality above the soul . . . *I poured out my soul above myself*; and now there is nothing left for me to touch, except my God. For there, above my soul, is the home of my God; . . . and from there he will lead me to journey's end."⁸ The triple process that Augustine describes here involves an initial withdrawal from the material universe, followed by an interior movement into the depths of one's soul, and finally a movement above the soul to the vision of God⁹ where the soul is the eye and God is the light.¹⁰ Thus there are three distinct movements in his process of interiority: *aversion*, or turning away from the external world; *introversion*, looking within one's soul and mind; and finally *conversion*, a complete turning around, that moves beyond both created things and the centering on one's self, and which then allows God to give direction to all one's seeing, thinking, and acting.¹¹

A third example, taken from his 20th Tract on the Gospel of John, is perhaps even more explicit. "Transcend the body and savor the mind. Transcend the mind also and savor God . . . You do not reach out and touch God unless you have also passed beyond the mind . . . If you are in the mind, you are in the middle. If you look below, there is the body; if you look above there is God. Raise yourself up from the body, pass beyond even yourself . . . I transcend myself that I might touch him. For he is above me who made me; no one touches him except he who passes beyond himself."¹² The three stages of the movement that goes from sensory experience to interior understanding, and from there to knowledge and union with God could hardly be more unambiguous. It puts us in mind of the succinct formula

⁸ *Exposition of the Psalms*, 41.8. Translated by Maria Boulding, O.S.B. Hyde Park, NY: New City Press, 2000, pp. 245-246

⁹ Cf., Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*. New York: Crossroads Publishing Company, 1991, p. 233.

¹⁰ Cf., Stephen J. Duffy, "Anthropology," in *Augustine Through the Ages*. Ed., Allan D. Fitzgerald, O.S.A. Grand Rapids: MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 27.

¹¹ Cf., Edmund Hill's translation of *De Vera Religione*. Hyde Park, NY: New City Press, 2005, p. 78, n. 140.

¹² *Tractates on the Gospel of John 11-27*. Translated by John W. Rettig [modified]. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1988, Tract 20.11, pp. 174-175.

of the *Confessions* (3.6.11): “You were more intimately present to me than my innermost being, and higher than the highest peak of my spirit.”

It is important, however, not to pass too quickly from the exterior to the superior without taking full account of what Augustine terms “the middle” in his trajectory toward truth and God. In the *De Trinitate* (9.3) he states this explicitly: “. . . the mind itself assembles notions both of bodily things through the senses of the body, and non-bodily things through itself. Therefore, it knows itself, because it is non-bodily.” A somewhat more professorial description of this method can be found in the writings of that most Augustinian of all contemporary Catholic theologians, Joseph Ratzinger. In an article, which makes only a single passing reference to Augustine, Ratzinger delineates this three-step process in the human ascent to God. He begins by looking for the implications in the fact that sensory perception is the necessary starting point of all knowledge. He states this in the language of the Aristotelian-Thomistic principle that nothing is in the intellect which was not first in the senses. From this he concludes that all human knowledge is a combination of physical data and its assimilation and configuration by an intellectual or spiritual faculty which is itself noncorporeal.¹³

Despite its absolutely essential role in the process, sensory experience is meaningless by itself unless and until the intellect sheds light on the experience and probes its value for knowledge. This is the second principle, which Ratzinger terms “the Platonic corrective;” it asserts there is nothing in the senses without the prior action of the intellect. The mind must probe the empirical data, pose questions about it, or simply wonder “Why is this the way it is?” For example, the story is well known how Dr. Alexander Fleming’s observation of mold on a dish left in the laboratory sink led to his discovery of penicillin. Many people before and since have had a similar sensory experience, but it did not lead to any great medical discovery. What set Dr. Fleming apart was not the empirical data he found as much as it was his prior ideas and questions about bacteria. Without these prior intellectual categories he would not have been able to uncover the origin, properties,

¹³ Joseph Ratzinger, “The Anthropological Element in Theology,” in *Principles of Catholic Theology*. Translated by Mary Frances McCarthy, S.N.D. San Francisco: Ignatius Press, 1987, 343-345.

and potential application of the bacteria. Hence, like all knowledge, the discovery of penicillin resulted from the combination of physical data and its assimilation by a noncorporeal faculty, the intellect.¹⁴

Up to this point, Ratzinger observes, the structure of the natural sciences and the human sciences, including theology, are completely analogous: both have their source in the dynamic link between intellect and senses from which a path to deeper knowledge is constructed.¹⁵ But from here on out there is also a crucial difference. The object of a scientific experiment is always controlled, removing from it all that is vague, contingent, and random. In theology and the other human sciences, however, the “object” is a free subject who remains unknowable if all that is personal is excluded from our observation. Of course it is possible to examine a person as an “object,” considering the individual, for example, according to age, ethnicity, income, religion, and other similar characteristics. This sort of investigation will reveal nothing about individuals as persons, but might yield information about buying patterns, voting preferences, and the like; yet such “profiles” always come up short of knowing individuals as persons, as free agents.

What holds true for free human subjects is all the more compelling with regard to God. In his commentary on Psalm 41 after recounting his futile search for God in visible, material creatures, then being equally frustrated seeking God within himself, as though God were something like he is, Augustine became aware that God is a reality above the soul, so he writes, *I poured out my soul above myself*. He concluded: “If it remained within itself it would see nothing other than itself, and in seeing only itself it would certainly not be seeing God.” He also realized that what abides above one’s self cannot be grasped by one’s self, just as another human self cannot be laid hold of and forced to yield his identity or his love. All that Augustine could do at this point is to open himself and make room for any disclosure and favor that might be freely offered. This is a theme that Ratzinger has been pursuing for over forty years, and as recently as *Spe Salvi* (n. 38) where he wrote that “love always requires expropriations of

¹⁴ “If one who trusts his senses is sometimes deceived, he is more wretchedly deceived who fancies he should never trust them.” *City of God*, Bk. 19.18.

¹⁵ Cf., Ratzinger, “The Anthropological Element in Theology,” 348.

my 'I,' in which I allow myself to be pruned and wounded. Love simply cannot exist without this painful renunciation of myself, for otherwise it becomes pure selfishness and thereby ceases to be love."¹⁶

All this introductory material is an attempt to provide a brief overview of Augustine's ascent to truth and God. It should be quite obvious that the philosophical language and categories he employs have little in common with Leo Dehon's customary way of expressing himself. But in ways that were less technical, he often proposed similar ideas and explanations that were accessible to a broader audience. For example, while still a student in Rome, he copied out a Latin passage from the *Imitatio Christi* into his daily journal: "The more perfectly a man renounces the things of earth and the more he dies to himself by practicing self-contempt, the more quickly does grace come to him, the more abundantly does it enter his soul, and the higher is his unencumbered soul raised upward . . ." ¹⁷ (NQT I/1868, 20). The three steps of the Augustinian approach to God are clearly set forth here: to turn away from the things of earth is to turn from the exterior toward the interior; then, when grace enters the soul, it is raised upwards, completing the turn *inward* with the turn *up*.

A quarter of a century later Dehon proposes the same procedure in his own words. In a meditation he imagines Christ speaking on behalf of the Trinity: "We have given you intelligence, but for what purpose? Is so that you may know only yourself? No, your intelligence should

¹⁶ "It can be said with certainty that there is no Christian experience that is not the fruit of the overcoming of one's own self-will . . . It is only when we renounce all partial experiences that the wholeness of being will be bestowed upon us. God requires unselfish vessels into which to pour his own essential unselfishness." "The human encounter with God is the meeting of two freedoms where one freely gives and the other freely receives. What this describes is God totally for man and man totally available for God. Expressing this same idea in his own words Ratzinger wrote: "Being a Christian means essentially changing over from being for oneself to being for another . . . man, leaving behind the seclusion and tranquility of his 'I,' departs from himself in order by this frustration of his 'I' to follow the crucified Christ and exist for others. All the great images of the history of salvation . . . are expressions of this principle of 'for.'" Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity*. Translated by J.R. Foster. San Francisco: Ignatius Press, 2004, 252-253. Cf., also *Journey to Easter*. Translated by Dame Mary Groves, O.S.B. New York: The Crossroad Publishing Company, 1987, 55-58.

¹⁷ *The Imitation of Christ*. Bk. IV, Ch. 15, 3. Edited and translated by Joseph N. Tylenda, S.J. New York: Vintage Spiritual Classics, 1998, pp. 209-210.

rise higher, and through knowledge of creatures and yourself, you may come to knowledge of us, . . . Your intelligence can rest only in God. It thirsts for some knowledge of the infinite. Moreover, all creatures refer you back to their Creator and you naturally ascend back to him as the first cause of all things” (OSP I, 41). According to this description it is through knowledge of other creatures, then of oneself, that we come to know and love God. This is what we truly desire, only this will bring us happiness, and all creatures are pointing us in this direction. Hence, recognizing the predominant Christological focus of his thought, it is in his contemplation of Christ that we should look for his most extensive application of the threefold process that leads to union with God.

2. An Anthropology for Christ

In order to speak intelligibly and persuasively about Christ we must first agree on a few methodological presuppositions. Since New Testament times, Christians have consistently given their assent to the kind of Christological statement expressed in *Gaudium et Spes* (n. 22) that “it is only in the mystery of the Word made flesh that the mystery of man truly becomes clear.” In other words, the true destiny of every human being consists in becoming what Christ already is. Although this is an accurate expression of Christian tradition, it cannot be the starting-point of our journey; it is, rather, the ultimate goal. This is exemplified in the dilemma contained in the alternative between formulating a “Christology from above” or a “Christology from below.” The strength of a “Christology from above” consists in its unambiguous assertion of faith’s understanding of the full reality of Jesus Christ, but it achieves this by using terms that are not commonly understood and are without relevance for many people’s lives, while it simultaneously fails to provide any credible warrants for their justification. A “Christology from below,” on the other hand, runs the opposite risk of not being able to transcend its anthropological starting-point and thus ends up blockading the divinity of Christ by confining him within the bounds of the “Jesus of history,” which inevitably happens when anyone attempts to achieve von Ranke’s unrealizable ideal to retell “history as it actually happened.”

The deficiencies of doctrinal formulations “from above” stem from their attempt to offer definitions of what God and Christ *are* in themselves.

The content of scripture, however, is presented as a history of what God has *done* on behalf of the human race. Thus God has revealed himself in terms that are essentially functional or “economic,” to use a traditional theological term for God’s activity in the world. For example, we have no direct access to the relationships that exist among the three Persons in the immanent Trinity; all that we are able to know of the Father, the Son, and the Holy Spirit is revealed through the operations of the economic Trinity in salvation history. Similarly, we know nothing of the life of the Eternal Word in the bosom of the Father except what is revealed when the Word becomes flesh and we see the embodiment of the glory “of the only-begotten Son of the Father” (Jn 1:14). Joseph Ratzinger once said that the essence of the Christian faith is simply: “God stepped into the world and acted.”¹⁸ What we know of Christ is what he has done “for us and for our salvation.” All Christology is essentially soteriological because who Christ is is revealed in what Christ does.¹⁹ This does not inhibit theology from inquiring about the *what* of the realities within and beyond the divine activity on behalf of humanity.²⁰ In fact a large part of the history of theology is the story of the failures and the limited successes that attempts to explain the identity of the One who loved us and has given himself for us (cf., Gal 2:20; Eph 5:2).

Given Dehon’s times and environment, we might not expect his approach to the mystery of Christ to be fundamentally consistent with the theological presuppositions that have just been outlined. Yet on the opening page of his spiritual journal, which he began as a student in Rome, he

¹⁸ *Salt of the Earth*. Translated by Adrian Walker. San Francisco: Ignatius Press, 1997, 20.

¹⁹ “The Christology of the New Testament is rather functional, in other words, it contains statements that express Jesus’ saving significance. It was less important for the New Testament authors to say who Jesus *was* than to say what he *meant* for us. If we were, however, to play one part of this statement off against the other, we would be seriously misunderstanding its significance, since it is very characteristic of Jesus that he completely identified himself with his function. He *was*, in other words, what he *meant*. His message and his person coincide, and we are bound to say that his person is his function and that the two cannot be separated.” Walter Kasper, *An Introduction to Christian Faith*. (Translated by V. Green). New York: Paulist Press, 1980, 50.

²⁰ Yves Congar, O.P., “Le Christ Dans L’Économie Salulaire et Dans Nos Traités Dogmatiques,” in *Situation et Taches Présentes de la Théologie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1967, 85-109. An abbreviated version of this essay has been translated by Aimée Bourneuf, RSCJ, in *Concilium*, Vol. 11. New York: Paulist Press, 1966, 5-25.

wrote that he wanted “to tend to perfection by love of God and especially the sacred humanity of Jesus . . . The holy humanity of Jesus . . . is the model of our sanctity and our union with God” (NQT I, 1, 3). In his daily meditations his preferred subject matter were the mysteries of Christ in the gospel, which was to become one of the principal means in his lifelong pursuit of a deepening affectionate union with our Lord (NHV V, 7). He focused on his gestures, words, and attitudes but he did not remain on the surface details. Like the disciples who had witnessed Jesus calm a storm on the lake, he sensed that Christ was making his identity known through his actions, so he too wondered, “Who is this that even the wind and the sea obey him?” (Mk 4:41). In another meditation he imagines Jesus saying: “Being made flesh and taking on a sensible, visible, and tangible form, I have made divine love palpable and perceptible to the human senses . . . By loving my humanity you love me, and therefore you love God because I am God” (OSP II, 36-37). His concentration on the observable aspects of Jesus’ life led him to penetrate deeper below the surface to discover the inner source where Christ got this wisdom and these miraculous powers (Mt 13:54).

The metaphor he often used to describe this way of proceeding is that of reading “a book that is written within and without” (OSP II, 41). He applies this method of interpretation repeatedly to Christ’s Passion: “In the mysteries of the Passion, Jesus is truly a book written on the exterior and on the interior. And what are the letters we see sketched out in this book? Only these: LOVE. The whips, the thorns, and the nails have written these letters in blood on his divine flesh. But we should not be satisfied with reading and admiring this divine writing from the outside, we should penetrate to the Heart and we shall see an even greater marvel: the inexhaustible and unending love that suffers willingly and gives itself without tiring” (OSP II, 305).²¹ This image, which he borrows from the book of Revelation (5:1), recurs about a dozen times in his writings where he recommends it as the way to interpret the scriptures. In part, this accounts for his preference for gospel of John; even more than the Synoptics, John is suited to be read on two levels: the external events point to an inner meaning. In an

²¹ An almost identical passage may be found in OSP II, 41. See also OSP II, 93, 95, 186, 260.

unpublished sermon he explains this choice: “It is to Saint John, however, that I prefer to look for his hidden message and its significance . . . he set down all of its secrets in his writings, under the cover of a subtle and rich text, which would gradually unfold its divine inspiration.”²²

In a meditation on the gospel of John (14:6-13), entitled “The Heart of Jesus Is the Way That Goes To God,” he indicates how embracing the humanity of Jesus is the first and necessary step that leads to union with the divine: “Jesus is the way who leads to his heavenly Father. He alone is the way, the redeemer, the mediator of souls . . . His Father takes his delight only in those who are united to Jesus. Therefore to go to Jesus is the only means to attain our end, since he alone leads to his Father. By going to his humanity we go to God, for in him the man is God. Therefore to go to his Heart is the means to possess him and his Father” (OSP I, 161). Thus, Dehon proposes, it is the Heart of Jesus - his interior, his sentiments, his attitudes, his will - that is positioned as the intermediary, the mediator, between his exterior activities and his intimate union with the Father.

His external acts are outward signs, the sacraments than contain and convey what they signify. But they are also a window which gives us a glimpse of the inner spiritual source from which they originate. Both his outward actions and his inner attitudes reveal a strong resemblance to the God of Israel who expressed anger at the hardhearted and hypocritical religious leaders, who showed forgiveness toward his sinful people, and had compassion for his sheep who were abandoned by their shepherds. Thus in Jesus’ life there is a double twofold movement.²³ From the ontological point of view of his true identity as the only-begotten Son of the Father, the movement is from his interior to the exterior, from his being God from God to his manifesting his glory when he took flesh and dwelled among us (Jn 1:14). But from the historical point of view we are led from his exterior actions to discover the interior attitudes and sentiments of his Heart, “for God . . . has shone in our hearts to bring to light the knowledge of the glory of God on the face of Christ Jesus” (2 Cor 4:6). Thus Jesus, and

²² *Manuscrits Divers* (Unpublished), Cahier 5, 470. As this text shows he had a dynamic understanding of a living Tradition. Cf., NHV V, 45-46.

²³ Jean Laffitte, “Une Anthropologie Théologique du Coeur,” *Pour une Civilisation du Coeur*. (ed. Bernard Peyrous). Paris: Éditions de l’Emmanuel, 2000, 241.

more specifically the Heart of Jesus, is the goal of our quest for union with the divine, but it is only in and through the human manifestations of this Heart in his external actions and demeanor that he initially provides us with the way that leads to our goal. Only a Christology “from below” gains us access to a Christology “from above.”

Here once again there seem to be noteworthy similarities between Dehon’s approach to the mystery of Christ and that of Augustine. Early in his commentary on the gospel of John, the Bishop of Hippo wrote: “If you are seeking the Truth, keep on the Way, for the Way and the Truth are the same. The Way on which you are going is also where you are going . . . It is through Christ that you are coming to Christ . . . By Christ the man, to Christ as God; by the Word made flesh, to the Word who from the beginning was God with God.”²⁴ A little further on in the same commentary he expresses a similar idea: “His coming is his humanness; his abiding is his divinity. His divinity is that to which we are going; his humanity is the way by which we are going. Unless there were a way for us by which we might go, we would never reach him who abides” (*Tract. on Jn.* 42.8). In this comment he has added the decisive factor that the goal we seek is beyond our capacities to attain it without the aid along the way of the One who is also identical to the goal.

Continuing with Dehon’s meditation on the Johannine text (14:6-13), we can see that he makes a similar observation. He presents Jesus speaking these words: “My humanity is the bridge between God and humanity. It was difficult to go directly to God, I came to extend a hand to you. I have revealed myself to you under the lovable outward form of a child, a shepherd, a savior, a redeemer. It is easy for you to love the man in me. But to love the man in me is to love God, for in me the man is God. I made my divinity accessible to humans in my holy humanity . . . Divine love is made human by passing through my human heart. Thus by contemplating my humanity you will rise up to the love of the God-Man” (OSP I, 162).

Not only does this passage reflect the threefold Augustinian movement from the exterior to the interior, and from the interior to the superior, it also echoes his ideas and even his wording in his commentary on Psalm 134:

²⁴ St. Augustine, *Tractates on the Gospel of of John*, 13, 4. Translated by John W. Rettig [modified]. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1988, 48.

“You were human and could not reach God; God became human so that you, a human being who could reach another human but could not reach God, might attain God through a man; and thus the man, Christ Jesus, became the mediator between God and humanity. If he had been no more than a man, you could never have reached God by following what you are; if he had been only God, you would never have reached him because you could not have understood what you are not. But God was made a man so that by following a human being which is within your power, you may attain to God, which is beyond your power.”²⁵

In several of the previous citations mention has been made of the radical insufficiency of humans to attain the goal that they desire, and even require, for their happiness. The inferences provoked by this dilemma raise the specter of the debates over the relationship of nature and grace, which was one of the major preoccupations of Augustine’s life. Without the time or ability to consider this in detail, I will simply broadly sketch the unacceptable alternatives, and then indicate his proposal for a satisfactory resolution. From the “books of the Platonists” (*Conf.*, VII, 9.13) Augustine learned the necessity to turn inward, “to return to oneself.” But “the Platonists” held that the One, the emanating source of wisdom and unity, was within the soul, and as a consequence of entering within oneself the individual rises to union with the One “through right conduct and meditation.”²⁶ On another front, Augustine engaged in his well-known polemic against the Pelagians who held that our union with God resulted from the good deeds that were the achievement of our free will. Respectively, the horns of the dilemma were positioned as a God spontaneously emanating from within the soul and a God who was attainable by the accomplishments resulting from our own good will.

To prevent the Christian faith from being impaled by either extreme, Augustine employed a distinction that safeguards the primacy and gratuity of divine grace as well as the necessary cooperation of human freedom. The

²⁵ St. Augustine, *Exposition of Psalm 134*, 5. Translation by Maria Boulding, O.S.B. Hyde Park, NY: New City Press, 2004, 194.

²⁶ Frederick J. Crosson, “Book Five: The Disclosure of Hidden Providence,” in *A Reader’s Companion to Augustine’s Confessions*. Eds., Kim Paffenroth and Robert P. Kennedy. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003, 85.

primacy of grace was reflected in his doctrine of “operating grace,” that is, what God does without us. Augustine adopted the theological stance that, in Himself, God is essentially good and, being all-loving, is necessarily effusive. Therefore his grace is offered to all. Augustine balanced the primary efficacy of the divine initiative with the collaborative participation of humanity, which he formulated as “cooperating grace,” that is, what God does in us and with us. This too is grace, but it is a “help” that enables individuals to continue to cooperate with the initial divine gift, which Augustine so often referred to in terms of Romans 5:5 as the love of God that is poured out into our hearts by the Holy Spirit. Eugene Teselle has remarked: “Intervening between these two divine acts . . . is the decision of faith, [our] own decision to believe the promises of God and to rely upon divine help, forsaking the attempt to gain salvation by [ourselves]; and aid is given *only* to those who respond to the gospel with faith.”²⁷ In its teaching on grace the *Catechism of the Catholic Church* (n. 2001) quotes Augustine when he wrote: “God brings to completion in us what he has begun, ‘since he who completes his work by cooperating with our will began by working so that we might will it.’”²⁸ Thus the *Catechism* preserves his distinction between the primacy of “operating” grace, which affirms what God does because he *is* personal, universal Love, and then he helps this initial Love to its completion by “cooperating” with our willingness to accept him as the origin and end, the Alpha and Omega, of our life.

Without academic sophistication and rhetorical flourishes, Father Dehon has produced spiritual writings that are in accord with Augustine’s teachings on grace. In the opening meditation of *La Retraite du Sacré Coeur* he writes: “The love that God has for you is none other than that which he has for himself, and although this love is free in its exterior effects, it is necessary in its origin. God, because he loves himself, cannot fail to love you, as long as you do not make yourself unworthy of his love by ceasing to love him yourself” (OSP I, 35). The universal effusiveness of God’s

²⁷ *Augustine the Theologian*. New York: Herder and Herder, 1970, 162; 315-316, 328-329. Also very helpful is Michael Scanlon, OSA, “Anthropology, Christian,” *The New Dictionary of Theology*. eds. Joseph A. Komonchak, Mary Collins, Dermot A. Lane. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1991, 32.

²⁸ St. Augustine, *De gratia et libero arbitrio*, 17: PL 44, 901.

salvific love necessarily flows from his identity as Love itself, yet its effects are not necessary because this depends on our cooperation. Dehon is insistent that the divine gift which is “above” us is not within our grasp, it can only be attained by our free acceptance. He emphasizes this in another meditation: “After giving human beings all of creation, it remained for God to give himself more completely by an inexpressible outpouring of his goodness. This is the gift of divine adoption which truly makes us children of God . . . It is of this divinized human being that Saint Paul speaks when he says: ‘The new man created according to God’” (Eph 4: 24; OSP II, 191). Then a little further on Dehon adds: “Let us not fail to note that the act of love is purely interior. It is the lifting up of the soul toward God . . . which he alone can draw by the supernatural help of his grace. For human beings have nothing in themselves that could deserve this divine intimacy” (OSP II, 389). Although he makes explicit reference to Aquinas in this section, he does not cite the important Thomistic principle: *Caritas facultatem naturae excedit* [Charity surpasses our natural faculties] (II-II, q. 24, a. 2). Nevertheless without the words themselves, his focus is clearly on the divine capacity to love that is transmitted to human beings who will to accept it.²⁹

Like Augustine’s emphasis on the absence of divine coercion and the necessity of human cooperation,³⁰ Dehon, too, fully respects the role of human freedom in the reception of grace. In this context he frequently cites the text from the Canticle (5:2; Ap 3:30), “I stand at the door and knock. Open to me.” His use of this verse fully safeguards the divine initiative while allowing the human will the complete exercise of its freedom either to accept or reject the invitation. He turns to this text from the first pages of his spiritual journal (NQT I, 6-7) and continues invoking it into his later writings. In a reflection on the Annunciation he writes: “In his mercy God wanted to redeem us and he condescended to ask for our free cooperation [*adhésion*]. ‘Open to me’” (NQT I, 66). In another meditation he portrays Jesus saying: “In the Apocalypse I sum up in one word my care for sinners: ‘Behold, I stand at the door and knock.’ When someone chases me from his heart, I do not distance myself from him because of this; I remain at the door of this heart and I do not stop knocking until he opens to me

²⁹ Cf., Laffitte, “Une Anthropologie Théologique du Coeur,” 244.

³⁰ Cary, p. 171, n 55.

once again” (OSP I, 56). Phrases such as, “God gives us everything that he could possibly give us without suppressing our freedom” (NQT I, 97) and “Insofar as it depends on him, he is ready to save all people” (OSP I, 54) appear regularly under his pen.

3. An Anthropology for the Heart

Finally, I wish to offer some indications of the role of the “heart” in the anthropological approach to God in Christ. Turning to Augustine, we discover that there are over five million words in his extant writings and that the word *cor* appears more than 7,000 times.³¹ He truly confronts us with a deep “dark wood” that neither Dante nor Father Manzoni would be eager to enter. Fortunately, there appears to be a way to avoid a painstaking word study and still arrive at an adequate understanding of the place of the “heart” in his spiritual theology. We know that from his reading of the “books of the Platonists” he became convinced of the need to turn within oneself in order to discover the way that leads to truth (*De Vera Religione*, 39, 72), and his subsequent reading of Saint Paul led him to relate the interior man with the new self which is created in the likeness of God (Eph 3:23-24). As a consequence of these influences, he identifies the interior man as the “heart”³² because this is not only the center from which all human activities originate but also toward which these powers converge. Thus the “heart” is the interior self which either opens itself to welcome God or remains closed in on itself in an ultimate *non serviam*.³³ Just as the exterior powers of the self can reach out to bodily realities, so the interior self possesses spiritual powers which not only can grasp the meaning of the

³¹ For the estimated number of words see, James J. O’Donnell, *Augustine. A New Biography*. New York: HarperCollins Publishers, 2005, 5. For the frequency of the word *cor* see, Isabelle Bochet, “Le Coeur Selon Saint Augustine,” in *Pour une Civilisation du Coeur*, 111, n. 3.

³² “Augustine stands near the head of the line of those who found meaning in the more intimate metaphor of the ‘heart,’ the most private space, the most important space, the stage on which the real drama of a person’s life is played.” O’Donnell, *Augustine. A New Biography*, 331.

³³ “I will not serve.” The sin of Lucifer in John Milton’s *Paradise Lost*: “Better to reign in hell, than serve in heaven.”

physical world but are also able to assimilate spiritual realities including, to some small degree, their summit and source, which is God.³⁴

In the life and writings of Leo Dehon a similar course of action seems to be at work. Even aside from referring to the name of his own Congregation and the Paray-le-Monial devotion, the word “heart” recurs with a frequency that would seem to rival the prominence it holds in Augustine’s works. And, as in Augustine, the presence of this symbol is not limited to the actual use of the word itself. For him too the “heart” is identical to one’s inner self. He presents the heart of Jesus as the center of his humanity, so that by coming to his heart we have the means to possess him completely (OSP I, 162). He shows this to be the case from the perspective of a Christology “from above” when he writes that “Jesus is the way who leads to his heavenly Father . . . Therefore to go to his Heart is the means to possess him and his Father” (OSP I, 161). The centrality of the heart is also verified from the perspective of a Christology “from below” when he portrays Jesus saying that we should meditate on the mysteries and interior life of his Heart. “My Heart is the place of your rest . . . Like Saint John you will rest on my chest . . . ‘You will draw waters with joy’” (Is 12:3; OSP I, 228-229). Here he is borrowing an image that was common since Patristic times and is found in the gospel.³⁵ The Beloved Disciple, reclining on the chest of Jesus during the Last Supper, figuratively draws forth the inner designs of his Heart that are inspiring him to prove that “he loved them to the end” (Jn 13:1). From the exterior place of the heart the disciple draws out its inner secrets which reveal Christ’s true identity as the embodiment of God’s love. Dehon believed that those who seek to know and love Christ will find the designs of his heart on their own (OSP I, 187).

³⁴ Cf., Aimé Solignac, “Homme Intérieur,” in *Dictionnaire de Spiritualité*, 7. Paris: Beauchesne, 1969, cols. 656-657. Also, “We touched it in some small degree by a moment of total concentration of the heart.” (*Conf.* 9.10.24.) Augustine’s use of “*toto ictu cordis*” in this passage clearly identifies the “interior self” with the “heart:” “We touched her [Wisdom] slightly with the whole beat of the heart.” Cf., McGinn, 235.

³⁵ E.g., Augustine, *De Consensu Evangelistarum* (1. 4. 7.): The Beloved Disciple is portrayed “during their meals as customarily resting on the chest of the Lord from which he drank the secret of his divinity with greater abundance and familiarity.” Cited in Charles Boyer, S.J., “Le Triple Amour du Christ Pour Les Hommes Dans Les Écrits de Saint Augustin,” In *Cor Jesu*, Vol. 1. (Eds., Augustinus Bea, S.J., et al.). Roma: Casa Editrice Herder, 1959, 582.

Hence what is true of Christ's heart is analogously true of our own. As Christ concentrated his love and revealed his identity in a human heart (OSP II, 36), so for us "the life of love is nothing other than a form of the interior life" (OSP II, 89). In his seminary journal he wrote: "Let us conform not only our acts to his spirit but also our heart" (NQT II, 8). Thus the primary task of human beings is to allow their hearts -- their interior attitudes and dispositions - to be conformed to Christ's, for it is "through his heart alone will we be able to worthily love and praise his Father" (NQT I, 87). This can be achieved through what Father Dehon continually refers to as the "interior life." "[Christ] always desires a life hidden in God; it is the source of the most intimate union with God. The life hidden in God is primarily the immolation of the heart [that is, the offering of our heart to be made like his] . . . It is an . . . almost continual communication with God. It is not accomplished from the outside, like someone knocking on the door, but from the inside, like someone in the house . . . God evaluates exterior acts only according to the heart" (OSP II, 228- 230).

I would like to suggest another heuristic model, similar in many respects to the Augustinian approach,³⁶ one whose value can be determined by the success it demonstrates in making sense out of the data that informs a theology of the heart. In the natural sciences and theology alike, there are no raw facts without subjective arrangement and interpretation; all "seeing" occurs within a model of understanding, as I have already indicated.³⁷ There appear to be many latent resources that can contribute to this project in that currently much-neglected encyclical *Haurietis Aquas*. I am referring, in particular, to its explanation of the threefold love of the Incarnate Word - a love that is sensory, spiritual, and divine, and which is symbolized by his physical heart. The encyclical affirms that there is never anything

³⁶ Cf., Charles Boyer, S.J., "Le Triple Amour du Christ Pour Les Hommes Dans Les Écrits de Saint Augustin," In *Cor Jesu*, Vol. 1. (Eds., Augustinus Bea, S.J., et al.). Roma: Casa Editrice Herder, 1959, 571-594. This essay is a rich source for Augustinian texts, but its organization is ill-defined despite the author's contention that "in the following pages the reader will easily discern the references which are related to each of these three loves, even if we do not call attention to this distinction" (571).

³⁷ Cf., Hans Küng, "Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion," in *Paradigm Change in Theology*. (Eds., Hans Küng and David Tracy) New York: Crossroad, 1989, 10.

contrary or conflicting among these three gradations of love (n. 51),³⁸ with all three of them cooperating in a harmonious and complementary fashion to accomplish the work of redemption (nn. 52, 66).

The pope acknowledges that neither the writings of Scripture nor the Fathers ever clearly refer to Christ's physical heart as the symbol of his love (nn. 25, 62). Nevertheless, these sources amply record displays of emotion that were the mirror reflecting his love in words, actions, and physical demeanor (n. 63). Thus it can rightly be said that the heart of the Incarnate Word is the symbol of the *divine* love he shares with the Father and the Spirit because "the fullness of the divinity dwells bodily within him" (Col 2:9). Moreover, his heart is also a symbol of the ardent, *spiritual* love that infused his soul and sanctified his human will; for just as his human nature is that of the eternal Word, so his human will, though likewise divinized by the Word, remains freely obedient to his divine will (DS 556; *see* Jn 6:38). Finally, in a manner that is directly similar to us, his heart is the symbol of his *sensible* love because of his body's physical capacity to experience and express feelings and perceptions (n. 65). Sensible, spiritual, and divine love - the exterior, the interior, and the superior -- are symbolized by the heart; these three loves complement each other and all three are, respectively, re-presented by the heart.

The encyclical goes on to affirm that we should understand the heart of our Redeemer "as signifying the image of his love," a threefold love that reveals itself in the interconnection of Logos, spirit, and body which is "the mystical ladder by which we climb to the embrace of 'God our Savior'" (n. 66; cf., Tit 3:4). A little over 25 years ago, at a conference on the Sacred Heart held in Toulouse, France, Joseph Ratzinger borrowed this image of the ladder to indicate that we ascend to the Incarnate Word in stages by seeing, feeling, and experiencing. He writes: "Seeing the invisible in the visible is a paschal event."³⁹ He illustrates this, here and elsewhere, in

³⁸ The official text in the AAS has no paragraph numbers. The numbering system used here is found in an edition published by Paulist Press (n.d., but definitely late-1950s). Translation by NCWC News Service.

³⁹ Joseph Ratzinger, "The Paschal Mystery as Core and Foundation of Devotion to the Sacred Heart," in *Towards a Civilization of Love*. San Francisco: Ignatius Press, 1985, pp. 145-165, at p.150. A different English translation of this text is found in Joseph Ratzinger, *Behold the Pierced One*. San Francisco: Ignatius Press, 1984, pp. 47-69.

the Easter appearances of Jesus. At first Thomas requires visible, physical evidence, but when Christ invites him to touch, he acknowledges and proclaims faith in him as “My Lord and my God” (Jn 20:24-28). Initially, the disciples in the boat do not recognize him on the shore, but when the Beloved Disciple sees the abundant catch of fish, he proclaims, “It is the Lord” (Jn 21:7). The eyes of the disciples at Emmaus are opened only after the Stranger who broke bread with them has disappeared (Lk 24:29-31). In all three instances the disciples no longer see only the externals but the reality that is not apparent to the physical senses; they recognize him in a new way. Ratzinger comments that “their hearts are transformed, so that, through the outward events . . . , they can discern its inward center, from which everything comes and to which everything tends.”⁴⁰

A summary statement near the conclusion of *Haurietis Aquas* clearly defines this methodology. “Therefore, from the physical thing which the heart of Christ is, and from its natural signification, we can and must, supported by Christian faith, rise not only to contemplate his love, which is perceived through the senses, but even to meditate on and adore the most sublime infused love, and finally the divine love of the Incarnate Word” (n. 108). A systematically precise explanation such as this provides us with a model that can bring order and insight to the often unsystematic reflections in Leo Dehon’s spiritual writings. For example, he observed that “our Lord always unites visible signs to his supernatural activity Therefore it is with good reason that the devotion to the Sacred Heart unites the corporeal and spiritual Heart of Jesus Our Lord united sensory signs to his grace just as he united his corporeal and sensible Heart to his divine love” (OSP II, 385-386). First, Dehon states a principle: Christ reveals his supernatural, salvific activity through visible signs. Just as his interior, spiritual attitudes are expressed in words and deeds, so also these sensible, corporeal signs simultaneously make his divine love physically present; they re-present him so he can be known and experienced in a new way, at a superior level of his being. In the light provided by *Haurietis Aquas* and Joseph Ratzinger

⁴⁰ The last two examples and this quotation are from “The Question of Images,” in *The Spirit of the Liturgy*. Translated by John Saward. San Francisco: Ignatius Press, 2000, p. 121. Also, see above, almost identical wording is used to describe Augustine’s identification of the “heart” with the *Homo interior*.

we can understand Leo Dehon's way of proceeding as another variation of Augustine's method of going from the exterior to the interior, then from the interior to the superior.

Concluding Comments

Instead of offering a typical conclusion which recaps the principal ideas that have been proposed, I will simply restate a brief reminder of my intended purpose and a few suggestions indicating some work that remains to be done. My excursion back to Augustine was an attempt to indicate that Dehon's spirituality is not fundamentally derived from devotional movements that were popular in the 18th and 19th centuries, but rather it is a variation on older, more established traditions which have solid doctrinal bases that have matured through theological scrutiny. To further this process I would suggest that his spirituality might benefit from a more detailed examination of its compatibility with *Haurietis Aquas* and perhaps also Ratzinger's reflections on the heart, icons, and the paschal mystery. Additionally, there are some tantalizing possibilities hinted at in Dehon's understanding of conscience as the testimony of love in one's heart (OSP II, 62), and the identification of conscience and heart which is found throughout *Veritatis Splendor*, in *Gaudium et Spes* n. 16, and theologians like Yves Congar among others.⁴¹

Conversely, some aspects of his spirituality stand in need of rehabilitation or perhaps even more drastic measures of deconstruction. It should be obvious to everyone that I have been deliberately selective in my choice of texts from his writings, concentrating on those whose philosophical and doctrinal underpinnings are rooted in accredited

⁴¹ In OSP II, 62, Dehon is referring to, but does not cite, Augustine (*Conf.*, 10.6.8]. Cf., Bochet, "Le Coeur Selon Saint Augustin," 121. Also, Andrew Tallon, "The Role of the Connaturalized Heart in *Veritatis Splendor*." In *Veritatis Splendor: American Responses*. (eds., Michael E. Allsopp and John J. O'Keefe). Kansas City: Sheed and Ward, 1995, 137-156. Also, Yves Congar, O.P., *I Believe in the Holy Spirit*. Three Volumes in One. Translated by David Smith. New York: The Crossroad Publishing Company, 1997, II: 79-92. Also, Mark E. Ginter, "The Holy Spirit and Morality: A Dynamic Alliance." Proceedings of The Catholic Theological Society of America. (Ed., Judith A. Dwyer). New York: Saint John's University, 1996, 165-179, at 175-177.

traditions. A comprehensive study of his works would have to include those that were more immediately influenced by the culture and societal forces of his times. In his “Introduction” to the notebooks that Dehon kept as a student of theology during the late-1860s Angelo Vassena calls attention to “the complete absence of all influence, direct or indirect, of the spiritual movements which were developing in France at that time, like the movement of La Salette or of Paray-le-Monial.”⁴² Ten years later, after he founds the Congregation, the tenets and spirit of Paray-le-Monial will assume a predominant, but not exclusive, role in his spiritual practice and writings.

This produces in a level of cognitive dissonance that is as difficult to comprehend as it is to resolve. In the late-1890s he had written that “by going to [Christ’s] humanity we go to God” (OSP I, 161) and because Christ’s heart is the center of his humanity (OSP I, 162) we should meditate on the mysteries and interior life of his heart (OSP I, 228). A dozen years later he claims that the physical heart is the symbol of Christ’s love because it is the symbol of affection (OSP III, 614), and only “by extension” does it comprise the whole interior life of the Person (OSP III, 616). Over four decades ago Father Tassarolo warned that isolating the physical heart and invoking it directly has the effect of personifying a bodily organ, making it a substitute or *doppelgänger* of the Person himself.⁴³ A related problem surfaces with his inconsistent use of the term “reparation.” In his student journal he invariably understands this as the Patristic notion of “*redamatio*,” the return of love for love (NQT I, 7; II, 40, 46); but in many, but not all (OSP II, 37, 412), of his later writings, under the influence of the Paray-le-Monial movement, his emphasis is on reparation as compensation for the injury done to the divine honor or justice. In fact, Édouard Glotin’s article on reparation in the *Dictionnaire de Spiritualité* (7: 400) identifies the Priests of the Sacred Heart as a congregation “which integrates the spirituality of Paray[-le-Monial] with its apostolic activities.”

⁴² Angelo Vassena, S.C.J., “Introduction,” *Notes Quotidiennes*. Vol. 1. Andria, IT: Edizione CEDAS, 1988, xli.

⁴³ Andrea Tassarolo, S.C.J., “Les Idées Maîtresses du Père Dehon et La Sensibilité Contemporaine,” in *Études Dehoniennes* 2. Lyon: Séminaire du Sacré Coeur, 1966, 44-45.

Was Father Dehon aware that these changes threatened to overwhelm his earlier spirituality? Or had he found a way in his own mind to resolve and harmonize these apparent inconsistencies? Or could they merely have been the result of an uncritical appropriation of similar sounding ideas borrowed in haste? These are questions that must be left for another day, and for someone else to investigate. I will simply account for what I have attempted to do with the words of a character in a Henry James novel: “We do what we can. We give what we have. Our doubt is our passion. And our passion is our task.” For now, my task is done; the next step is up to you. So thank you very much, and now get to work.

Appendix

The focus of Frederick Scott’s objection (cf., footnote 4) is centered primarily on the interpretation given by Etienne Gilson who states (*Introduction à l’étude de St. Augustin*, p. 24. ET: *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. Translated by L.E.M Lynch. New York: Random House, 1960, 19-20): “When we question sensible things about their nature and origin, they show us that they are changeable and answer, as it were: ‘We have not made ourselves.’ We must, therefore, transcend them in order to reach their cause. Now we cannot reach the cause of their mutability and contingency, because this is non-being; we can reach only the cause of their stability, because this is being. Their number, order, and measure are their stability. Over and above their number is the number of our mind, which knows them (n. 37). If we transcend the number of the mind, we arrive at the number of Truth which is God. As soon as Augustinian thought develops, it finds the path . . . leading from the exterior to the interior and from the interior to the superior (n. 38).”

In footnote n. 37 (p. 256) Gilson continues: “The order of an Augustinian proof, starting with a sensible object, is quite apparent in the important text from the *Enarr. in Ps. 41, PL 36, 467-69*. This text will be consulted with great benefit, but on account of its length we bring only its chief statements together. ‘But as I listened daily to the taunt, *Where is your God?* . . . even I came to wonder if [it] was possible for me not merely to believe in my God, but even to see something of him. I see the things my God has made, but my God himself, who made them, I do not see . . . I will consider the

earth, for the earth was made . . . Great wonders there are in seeds and in the generation of living things . . . But not yet is my thirst slaked, for though I admire them and sing their praises, it is for him who made them that I thirst. So I return to myself . . . I find that I have a body and a soul . . . I observe that my soul is a better thing than my body . . . The eyes are bodily organs, the windows of the mind; [it is the inner self that looks out through them] . . . My God, who made these things I see with my eyes, is not to be sought with my eyes. My mind even has the power to see objects through itself alone . . . Therefore I asked myself what is the color of wisdom . . . But still there is more: the mind sees itself through itself; it sees itself so as to know itself . . . But is the mind's God something similar, something like the mind itself? To be sure, God can be seen only with the mind, but he cannot be seen as the mind itself can be seen . . . It is seeking the unchangeable truth, the substance that cannot fail. But the mind itself is not like that: it fails and makes progress . . . No such mutability is found in God . . . I have become aware that my God is some reality above the soul . . . For there, above my soul, is the home of my God . . .”

Gilson continues: “It will be noted that this is an Augustinian interpretation of St. Paul's text, Rom 1: 20. Augustine himself refers to it in two places (*PL* 36, 467 and 469): *the invisible realities of God are seen and understood through things that are made*.

In footnote n. 38 (pp. 256-257) Gilson comments on Augustine's *Exposition on Psalm 145.5*: “These are Augustine's exact words: ‘from the outer to the inner and from the lower to the higher,’ but his method lifts us up from that which is lower in the inner to the higher. ‘We cannot find anything in a human being other than flesh and soul; the whole human person is comprised of spirit and flesh. Can it be, then, that the soul is speaking to itself, somehow commanding itself, exhorting and arousing itself? Perhaps some disturbances were causing it to waver in some dimension of its being, but then another part realized what was happening? The part we call the rational mind, the faculty that thinks about wisdom, that even now cleaves to the Lord and longs for him -- this faculty has become aware that some of its lower powers are being seriously perturbed by worldly impulses, that they are being lured toward external things by earthly cravings and forsaking God, who dwells within the soul. The soul then recalls itself from exterior to interior, from lower things to higher.’ Cf., that wondrous

profound formula concluding this development: ‘Illuminated by God, the soul gives itself counsel through the medium of its rational mind. Through its reason it is open to the truth established in the eternity of its maker.’”

More recently what John Peter Kenny (*The Mysticism of Saint Augustine*. New York: Routledge, 2005, 65) has called “the ascension narrative” of the *Confessions* has been studied with precision and in detail by James J. O’Donnell (*Augustine’s Confessions*. Three Volumes. Oxford: Clarendon Press, 1992). “The principal stages of this ascent from ignorance to illumination are precisely identified: the two ‘Plotinian attempts at ecstasy’ of Bk. 7 and the vision of Ostia in Bk. 9. But other passages may be interpreted in the same context. For example, the description of the contents of the *de pulchro et apto* in Bk. 4 presents that work as though it were a doomed first attempt to ascend in the mind to the *summum bonum*. It suggests two reasons for the failure of that ascent, ignorance of the nature of God and ignorance of the nature of created things. In that context, the first ‘attempt’ of Bk. 7 occurs after Augustine has been shown to have renewed his understanding of the divine nature in the first pages of Bk. 7, culminating in the reading of the *platoniorum libri*. But that ‘attempt’ fails; the paragraphs that follow reveal decisively Augustine’s mature view of the nature, that is to say (under Plotinus’ tutelage) the non-nature, of evil: in other words, his discovery at that time of the essential goodness of created things. In the wake of that discovery, the second ‘attempt’ of Bk. 7 is, *on Plotinian terms as Augustine understood them*, a complete success. It is not that the Plotinian method did not work for Augustine; it worked, but it was not enough. It left him disappointed and hungry for something different, perhaps richer, perhaps more permanent, perhaps merely something more congruent with the realities of everyday life. That is achieved in Bk. 9 at Ostia” (I: xxxiii).

Commenting more explicitly on the vision at Ostia (*Conf.*, 9.10.23), O’Donnell continues: “Augustine showed us his earliest philosophical exercise (the *de pulchro et apto*) as a complete failure in the mind’s attempt to ascend to God. At 7.10.16 and 7.17.23, his attempts at the ascent of the mind conceived in Plotinian terms were first frustrated, then successful. The text from there to here is no digression or interruption but essential movement: if Plotinian ascent is disappointing, how then is God to be reached? The moral renovation of the individual through direct contact with

Christ (in the garden scene at 8.12.29 and in baptism at 9.6.14) prepares the way for a more fully satisfactory ascent -- fleeting and frustrating but full of hope of permanence beyond. There emerges a redefinition and re-imagination of the goal that Augustine had been seeking . . .” (III: 122).

For a more succinct, yet accurate, description of this process, see Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*. New York: Crossroad, 1991, esp., 228-243.

A pedagogia do coração: mistagogia
consequências pastorais
no plano humano e cristão a partir
de uma teologia do coração

P. Adérito GOMES BARBOSA,scj*

INTRODUÇÃO

Como viver uma existência humano-cristã, segundo o Coração de Jesus?
O que é uma vida baseada nos valores do coração, segundo o plano ético, litúrgico ou sacramental (mistagogia), diaconal ou do serviço na sociedade?

Quais poderiam ser as acções sociais inspiradas a partir de uma espiritualidade do Coração de Jesus?

Há uma verdadeira aceitação da devoção ao Coração de Jesus pela cristologia e pela espiritualidade?

Se queremos entender a transformação a que os nossos corações estão chamados, devemos descobrir em primeiro lugar o significado e o papel do coração no ser humano.

* Adérito Gomes Barbosa scj, ordenado a 21 de Dezembro de 1980 em Alfragide (Portugal), doutorou-se em Teologia Pastoral pela Universidade Pontifícia de Salamanca (Espanha) em 1993, com a tese: *Jovens portugueses e nova evangelização*. É doutorado também em Ciências da Educação (2006), pela UCP de Lisboa, onde lecciona na Faculdade de Educação e Psicologia. A tese de doutoramento em Ciências da Educação: *o valor da gratuidade na educação dos jovens*. Tem mais de 30 publicações editadas. Acaba de coordenar a saída da obra em português de Pérez Cordovilla (2009), *Cosmovisão cristã. Para uma ética global*, Lisboa, Paulinas. Em Março sairá uma obra sua: Adérito Barbosa (2009), *Coração Grande*, Lisboa, Paulinas. É presidente da Associação de Leigos Voluntários Dehonianos (ALVD), assim como o Coordenador Nacional da Família Dehoniana.

Não podemos entender o verdadeiro significado da devoção ao Coração de Jesus, se não descobrirmos em primeiro lugar a natureza do coração, a grandeza da verdadeira afectividade.

Quando lemos algum escrito filosófico sobre o coração e a esfera afectiva, encontrámo-nos com um panorama completamente diferente. É-nos apresentado o coração como algo menos sério, menos profundo e menos importante que a inteligência ou a vontade.

Temos por um lado, o papel do coração na vida da pessoa, na Liturgia e nas Escrituras e, por outro lado, o coração e a esfera afectiva nas teorias filosóficas. Que diferenças!

O coração não teve lugar preponderante na filosofia. Enquanto o entendimento e a vontade foram objecto de análise e de investigação, o fenómeno do coração foi relegado para segundo plano. E quando era analisado não era ao mesmo nível que o intelecto e a vontade.

Sempre se colocou a inteligência e a vontade num lugar mais alto que o coração.

O facto de que seja precisamente o Coração de Jesus e não o seu entendimento e a sua vontade o objecto de uma devoção específica, não deveria levar-nos a uma compreensão mais profunda da natureza do coração e a uma revisão da esfera afectiva?

É o coração, mais que a vontade ou a inteligência, o que constitui a parte mais íntima da pessoa, o seu núcleo, o eu real.

O coração constitui também o verdadeiro núcleo do eu quando respondemos à pergunta: *é uma pessoa verdadeiramente feliz?* Se um ser humano só deseja ser feliz ou só se limita a constatar com o seu entendimento que deveria considerar-se feliz, na realidade não é. A felicidade só se pode experimentar com o coração. O coração representa por cima da inteligência e da vontade, o verdadeiro núcleo da pessoa.

I. CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS E EPISTEMOLÓGICAS

A. CORAÇÃO HUMANO

Antes

O mundo antigo utilizou o coração para designar a totalidade do homem, com um predomínio na civilização ocidental, dos conceitos relativos ao mundo dos sentimentos (sede das sensações e emoções), nas culturas orientais acrescenta-se o aspecto intelectual (sede da inteligência e do pensamento)¹.

O coração é o homem interior. É *o chefe do interior* como dizem algumas tribos africanas. É o que une o ser. O coração pensa e o coração quer. Para o hebreu, é o coração que designa a consciência moral (Cuenca, 1997).

Portanto, o coração é um conceito intuitivo, simbólico, além do físico e metafórico. Faz referência a algo interior do homem, enquanto designa a unidade e a totalidade do ser humano (Glotin, 2007).

O coração, esse órgão biológico situado no centro físico da pessoa, o motor da sua vida que ao parar, produz a morte, foi usado praticamente em todas as culturas, não só como núcleo da vida física, mas também da existência humana na sua integridade físico-espiritual².

Homero e Hesíodo eram os poetas do coração. O coração era simbólico como em todos os povos primitivos³.

Religião

Nas religiões orientais, na bíblica e na islâmica, o coração expressa o núcleo, o medular da pessoa humana, a sua mesmidade. O coração

¹ Nalgumas culturas (*náhuatl*), concebia-se a pessoa como rosto. O próprio do homem maduro é *ser dono de um rosto e de um coração*. O adulto é aquele que possui um *coração firme como a pedra*.

Os *nahuas* atribuem ao coração o dinamismo da vontade e a concentração por excelência da vida pessoal.

² Desde a sua origem etimológica, o vocábulo, mais do que órgão físico, faz referência à sua simbologia. Proveniente da raiz indo-europeia *krd* que significa coração, meio, deu origem à palavra coração, como em grego *kardia* e em latim *cor*, *cordis*.

³ Em Homero designa o lugar das paixões e emoções.

humano, como centro da vida, é o eu da pessoa, a sua parte mais íntima, a sua personalidade com toda a riqueza das suas manifestações anímicas, emocionais e intelectivas.

A Bíblia emprega mais de 853 vezes a palavra coração. Muito raramente significa o órgão corporal. Mais de metade do emprego da palavra, 403 vezes, relewa a literatura da sabedoria, onde tomou um sentido simbólico.

O coração é reservado quase só para se referir ao ser humano, embora 28 vezes se refira ao coração divino (...). O coração bíblico aparece reservado à esfera do humano enquanto tal.

No Antigo Testamento, o coração (*leb*) tem dois sentidos: o directo ou físico e o figurado ou simbólico. O *leb* é o centro da vida psíquica e espiritual do homem e não só da vida sensitiva.

“O coração da sabedoria à direita e o do erro à esquerda (Coelet 10,2).

*Em resumo, do coração humano surge os sentimentos e as emoções, mas também é o lugar da inteligência e da vontade*⁴. É muito importante referir isto⁵.

Pensamento moderno

No pensamento moderno, é Pascal quem, seguindo a intuição de Santo Agostinho da *lógica e da ordem do coração*, ao dar importância às *razões do coração*, converte-o no centro do pensamento, fazendo regular não só as relações pessoais, mas também o conhecimento das coisas.

O projecto filosófico de Pascal pode rezar assim: *fazer voltar os homens ao seu coração*. O seu pensamento diz que *conhecemos a verdade não só pela razão, mas também pelo coração*.

⁴ Hildebrand (2004) mostra que as experiências afectivas, quando são autênticas, devem ser sancionadas pela vontade a fim de ter validade e os sentimentos ilegítimos devem ser desaproveitados.

Não é necessário negar a importância dos sentimentos na vida do homem, nem reduzi-los a um acto formal da vontade, a algo frio e seco. As emoções mais profundas da pessoa, as obras e as palavras do seu coração, estão sujeitas à aprovação ou recusa do seu livre centro espiritual: a vontade.

⁵ S. Teresa de Ávila e de Lisieux usam com frequência a palavra sentimento. O homem é capaz de sentimentos espirituais como o amor, a alegria, a compaixão e outros. Estes afectos são sentimentos genuínos, mas são espirituais e Hildebrand denomina-os de *experiências intencionais*: alertam o nosso coração para a alegria ou dor.

Para Pascal, a pessoa é um coração que se entrega. A pessoa só se encontra no encontro com o outro, quando se entrega⁶.

Já António Machado referia que: *um coração solitário não é um coração. Por isso, concebe a fé como Deus sensível ao coração e não à razão. De facto, o coração tem as suas razões que a razão desconhece* e as razões as conhece a pessoa na entrega ao outro. O outro é necessário para o meu conhecimento.

Em 1951, K. Rahner dizia que o coração não significa antes de mais o amor, mas o centro mais íntimo da pessoa humana num grande número de culturas antes e agora.

O coração tinha a nobreza de ser o centro. O coração é o centro de toda a vida psicológica e moral, da vida interior.

Para a *Haurietis aquas*, o símbolo do coração reveste um sentido polimórfico: amor humano, amor divino.

Onde estamos hoje?

Com João Paulo II, o coração passa a significar o símbolo da amizade e do amor. É, antes de mais, sinónimo de interioridade: o mistério interior do homem exprime-se pela palavra *coração* (RH 8).

Na linguagem actual, o coração não se opõe à mão, mas à cabeça. Símbolo do afectivo, aparece como a antítese da racionalidade seca⁷.

A afectividade profunda é a nascente do dinamismo espiritual (Glotin, 2001, 15).

Hoje, estamos no tempo da inteligência emocional; um mundo entusiasmado com o saber produtivo, com o saber fazer dos técnicos. Convém recordar que o nosso contacto com a realidade, o de qualquer ser humano, é afectivo. A realidade é uma inteligência que sente, emocional, afectiva. Adela Cortina (2007) chama a esta realidade a *razão cordial*⁸.

⁶ Ainda Pascal: o coração tem as suas razões que a razão desconhece. (*Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas*). Pascal entende por coração uma forma especial de conhecimento intuitivo que se opõe ao conhecimento lógico.

⁷ Eduardo Franco (2007) distingue as espiritualidades quentes das espiritualidades frias.

⁸ Conferir o artigo: Adérito Gomes Barbosa (2008), *A educação da inteligência emocional*, elaborado para a revista *Investigação educacional* da UCP – Porto.

Também Rorty (1996), um ideólogo americano, chama a atenção para a necessidade da sociedade do nosso tempo dar mais atenção à dimensão afectiva.

B. CORAÇÃO DE DEUS

O Coração de Jesus

O Concílio Ecuménico Vaticano II declarou que *O Filho de Deus trabalhou com mãos de homem, pensou com inteligência de homem, agiu com vontade de homem, amou com um coração de homem* (GS 22,2).

O mistério da Incarnação encontra-se aqui re-exprimido numa antropologia do coração actual e tradicional: actual, porque na cultura de hoje, o coração só se concebe como referência ao amor; tradicional, porque a dois títulos: a expressão clássica inteligência/vontade está relacionada com a expressão bíblica *mãos/coração*.

O texto do concílio constitui um impressionante resumo do símbolo do coração.

Note-se o progresso da frase: mãos, inteligência, vontade, coração. A inclusão da expressão semítica *mãos/coração* quer dizer que se vai do exterior para o interior⁹.

Entre o coração e o amor há a mesma relação que o ser do homem e o seu agir. O centro do ser chama-se coração. O centro do seu agir chama-se amor. O coração não se torna plenamente coração senão através do amor (Glotin, 2007, 141-400).

É em S. João¹⁰ que o coração aparece de uma forma mais clara. “*Um dos soldados lhe abriu o lado com uma lança e logo saiu sangue e água*” (Jo 19,34).

⁹ Os dois órgãos mais mencionados na Bíblia hebraica são a mão e depois o coração. No símbolo do corpo, estes dois termos opõem-se um ao outro: a mão é o homem exterior. O coração é o homem interior. A mão executa no exterior o que o coração concebeu interiormente. Os semitas referiam que o coração designava a interioridade da personalidade que para João Paulo II é o mistério interior (Glotin, 2001, 15).

¹⁰ Em Mateus, só aparece uma vez a palavra coração aplicada a Jesus. É ele mesmo que apresenta o seu coração. *Eu sou manso e humilde de coração* (Mt 11,29). A palavra grega *kardia* aqui designa o pólo de interioridade do homem. O evangelho de Mateus percebe então o Coração de Jesus como o lugar mais íntimo do seu mistério. Em S. Paulo, o coração é o lugar da memória.

Olhai para aquele que trespassaram (Jo 19,37). Urs Von Balthasar supõe que o texto de Jo 19,31-37 é a passagem bíblica mais importante para fundamentar a devoção ao Coração de Jesus na Escritura¹¹.

Enquanto Mateus abordava a dimensão trinitária do mistério interior de Jesus, e Paulo convidava a comunicar o amor vivo de Cristo, a aproximação simbólica de S. João introduz no segredo mais íntimo da Páscoa do Cordeiro, centro de toda a nossa fé.

Protótipo: Maria e os Onze

O olhar apostólico sobre as chagas do Ressuscitado está bem claro na Escritura. Segundo o terceiro e quarto evangelho, é Jesus que na tarde de Páscoa, toma a iniciativa de uma ostentação pública das suas chagas: *vede as minhas mãos e os meus pés. Sou eu*. Ao dizer, mostrou as suas mãos e os seus pés (Lc 24,39-40). Tanto em Lucas como em João, esta identificação do Senhor (Jo 20,30), graças à marca dos pregos, produz uma reacção alegre nos Onze.

O texto de S. João vai muitas vezes mais longe do que aquele de Lucas. Por um lado, graças à incredulidade de Tomé, volta oito dias mais tarde: a visão das chagas absorve totalmente o olhar dos Onze, e o corpo do Senhor é transformado num verdadeiro ícone oferecido à contemplação dos crentes do futuro.

Por outro lado, a menção ao Lado (Jo 20,27) assinala o cumprimento da profecia anterior do evangelista: *fixaram os olhos naquele que trespassaram* (Jo 19,37).

A profissão de fé de Tomé mostra esta contemplação fundadora do ícone do Trespasado. Convida a Igreja a discernir sobre o seu sentido: *Jesus Cristo, o Filho de Deus* (Jo 20,31). Filho de Deus implica uma confissão de fé. Jesus não é só o Cristo Messias que o judaísmo esperava. Ele tornou-se para todos aqueles que acreditaram n'Ele: *Meu Senhor e Meu Deus* (Jo 20,28)¹².

¹¹ Através da contemplação medieval das chagas do Salvador, o olhar místico foi-se centrando progressivamente no lado aberto, reconhecido como a via de acesso ao que há de mais central no mistério de Cristo redentor.

¹² A liturgia bizantina desenvolverá as implicações doutrinais do quarto evangelho. É tocando o corpo do Salvador que os olhos de Tomé reconheceram a sua divindade. A Igreja do Oriente vê na exclamação de Tomé o protótipo da sua própria confissão de fé, do mistério da Incarnação redentora.

Vendo o lado e as chagas, ele confessou que Jesus não era só Deus e não era só homem. Tocando no Lado, bendisse aquele que incarnou¹³.

Diferentes aspectos do mesmo mistério

Tem havido uma objecção: porque é que o coração deve ser objecto de uma devoção especial? Que acrescenta esta devoção?

Segundo Eduardo Franco (2007, 84), a devoção ao Coração de Jesus faz parte de uma espiritualidade sinedocal, que toma a parte pelo todo. Acentuou-se uma parte da humanidade de Jesus para valorizar uma dimensão da vida e da mensagem cristã.

A insistência num determinado aspecto do mistério da Encarnação, longe de nos afastar da inteira personalidade de Cristo ajuda-nos a emergir n'Ele, quer dizer, a contemplá-lo de uma forma mais consciente e a adorá-lo de uma forma mais íntima (Hildebrand, 2004).

A necessidade de se aproximar aos diferentes aspectos do mistério demonstra a variedade de devoções populares. Muitas realçam algum aspecto da Encarnação como a devoção ao Menino Jesus introduzida por S. Francisco de Assis¹⁴, a devoção à Paixão¹⁵ ou a devoção ao Coração de Jesus. Todas elas se dirigem a um aspecto determinado do Cristo, o Homem Deus.

É na adoração ao Coração de Jesus onde o mistério da Encarnação e a infinita caridade de Deus se manifesta de forma mais profunda¹⁶.

¹³ Tomé não só viu as chagas, tocou-as, colocou a sua mão no orifício do Lado.

¹⁴ A figura do menino exprime as limitações da humanidade. O homem nascido de uma mulher é um bebé sem valor que deve desenvolver-se para se tornar adulto. Por isso, na infância divina, há a tensão entre o carácter absoluto de Deus e a limitação da criatura finita. E o Menino Jesus, a infinita caridade de Deus, manifesta-se ao assumir a carne humana. Revela-se de uma forma comovedora.

¹⁵ Ao adorar Cristo na sua Paixão, a tensão entre a pessoa e a natureza divina por um lado e a natureza humana de Cristo por outro, manifesta-se de um modo impressionante. É o Deus eterno, a segunda pessoa da Santíssima Trindade, a Palavra, quem sofre na limitada natureza humana. A realidade desta natureza humana revela-se de uma forma impressionante. Estar submetido ao sofrimento é uma característica da pessoa humana. Como na devoção ao Menino Jesus, também nesta devoção adora-se a infinita caridade de Deus.

¹⁶ Ter um coração, capaz de amar, um coração que pode conhecer a ansiedade e o sofrimento, que pode afligir-se e comover-se, é a característica mais específica da natureza humana. O coração é a esfera mais terna, mais interior, mais secreta da pessoa.

É precisamente no Coração de Jesus, onde habita a plenitude da divindade.

O grande segredo é o infinito amor de Deus por nós em Cristo que é a fonte da nossa alegria e da nossa esperança.

Jansenismo

Desde os acontecimentos de Paray-le-Monial, a Igreja encontrou a oposição da inteligência europeia na pessoa dos seus ultras – jansenistas e libertários – unidos numa hostilidade declarada à ortodoxia católica, incarnada na época pelos jesuítas¹⁷. Os jansenistas sentiram-se ameaçados com a nova devoção.

O jansenismo acabou por ser condenado pela Igreja. Este movimento introduziu uma racionalização escrupulosa do culto litúrgico a Deus visto como um juiz impiedoso dos homens em todos os seus mínimos actos. Tal espiritualidade sombria e triste teve expressão até na disposição arquitectónica das igrejas, distanciando-se o altar, o centro de culto, dos fiéis de modo a expressar esse distanciamento abismal entre Deus e o homem impuro que tinha necessidade permanente de purificação. O jansenismo, segundo Eduardo Franco (2007, 86), impôs um medo extremo de Deus e um moralismo excessivo que desconfiava da emoção e demonizava a afectividade na devoção religiosa.

Voltaire e os enciclopedistas desde 1730 ridicularizaram a primeira biografia de Margarida Maria Alacoque, porque escrita por Jean Joseph Languet de Gergy, jesuíta, portanto, inimigo declarado. Desde que os jesuítas se foram comprometendo cada vez mais na devoção, os herdeiros de Port Royal inventaram razões para se opor à espiritualidade do Coração de Jesus.

Só em 1794, visando precisamente os jansenistas italianos, Pio VI compromete-se na adoração ao coração físico do Senhor.

Só em 1956, Pio XII punha fim às discussões com a *Haurietis aquas*, definindo o mistério do Coração como mistério do amor misericordioso de Cristo e de toda a Trindade – Pai Filho e Espírito Santo – para toda a humanidade pecadora. Isso implica já não o coração físico de Jesus, mas o coração como símbolo do amor.

¹⁷ Era o mistério do Coração de Jesus que se encontrava em questão. Este debate chama-se debate cordical, “querelle cordicole” (1715-1794).

Tendências orientais e estoicas

Hoje, numa época em que o ódio se dirige contra a personalidade humana, quando se está a realizar uma luta contra a dignidade do ser humano e quando um indiferentismo impessoal ameaça o mundo, o Coração de Jesus irradia a luz do infinito amor divino. Certas influências estoicas e orientais acabam por ter peso nalgumas correntes católicas novas e antigas e sustentam a crença que a imitação de Cristo implica silenciar o nosso coração, ou seja, que só a razão e o intelecto devem subsistir.

Devem distinguir-se três níveis nesta tendência oriental e às vezes estoica.

Antes de mais, deseja-se eliminar toda a afectividade e substituí-la pela razão e pela vontade. Esta tendência sublinha o papel do conhecimento e da volição e não concede o mínimo de espaço ao coração. O coração é visto como algo inferior ao ideal, como um nível inferior que deve ser superado.

A segunda forma admite o papel para o coração, mas o ideal, neste caso, é que as nossas respostas afectivas e o amor se dirijam exclusivamente para Deus: nenhuma criatura deveria constituir o objecto do nosso amor ou da nossa alegria. Pode encontrar-se uma certa tendência nesta direcção, em Santo Agostinho nos seus primeiros escritos, que modificou posteriormente de uma forma considerável.

A terceira forma permite que a afectividade da nova criatura em Cristo se estenda ao amor do próximo. No homem, cujo coração foi transformado por Cristo, não só estão permitidas as respostas afectivas a Deus, mas também o amor ao próximo e a compaixão, alegria e esperança que fluem dele. Neste caso, a afectividade da criatura encontra-se restringida ao amor do próximo. Considera-se mais perfeita se o nosso coração não conhece outras respostas afectivas senão o amor ao próximo. Ter um amor específico (filho, mãe, amigo), não sendo ilegítimo, é menos perfeito que o mero amor ao próximo.

As tendências estoicas, que acabamos de apresentar, são claramente prejudiciais para a genuína afectividade. Nenhum amor específico, seja paterno, filial, amigo ou esposo, é incompatível com a entrega completa e plena a Cristo, desde que estes amores se incorporem no nosso amor a Cristo e estejam impregnados pelo espírito de Cristo. Esta transformação

em Cristo não priva de maneira nenhuma estes diversos amores do seu carácter pleno afectivo.

De qualquer modo, é um erro pretender que seria mais perfeito não conhecer outro amor senão o amor de Deus e do próximo. O próprio Cristo amou Lázaro, Marta e Maria com um amor que não se pode considerar amor do próximo.

Assim, nenhum vínculo humano deve ser obstáculo para a nossa entrega incondicional a Deus. Isto não significa que se negue a bondade, a validade e a compatibilidade do amor humano com o amor de Deus.

II. REFLEXÃO SISTEMÁTICA

As culturas optaram pela palavra *coração* para designar no ser humano o seu centro pessoal, o motor das suas pulsões, a sede da intimidade, a fonte das suas relações afectivas com os outros.

Não é de estranhar então que o coração se entenda como a convergência das experiências anímicas com as funções fisiológicas.

Isto significa que no conceito *coração* supera-se o dualismo platónico e emerge a convicção de que a pessoa humana é uma totalidade, um ser unitário. A pessoa experimenta o coração como o centro em que confluem o corpóreo e o espiritual do homem, fazendo dela uma unidade.

A. O PAPEL DO CORAÇÃO

A esfera afectiva e o coração, como o seu centro, foram muito esquecidos na história da filosofia. Tiveram um papel importante na poesia, na literatura, na Bíblia e na Liturgia.

É verdade que encontramos no *Fedro* de Platão as palavras: *a loucura do amor é a maior das bênçãos do céu*. Mas quando Platão faz uma classificação sistemática das capacidades do homem (como na *República*) não concede ao coração a mesma importância que dá ao entendimento.

Para Aristóteles, o entendimento e a vontade pertencem à parte racional do homem, enquanto a esfera afectiva e o coração pertencem à parte irracional do homem, isto é, a área que o homem partilha com os animais.

Para ele, a felicidade é o bem supremo que dá razão a todos os outros bens. A felicidade tem o seu lugar na esfera afectiva, pois o único modo

de experimentar a felicidade é senti-la. Aristóteles diz que a felicidade consiste na actualização do conhecimento. O conhecimento pode ser fonte de felicidade, mas a felicidade tem que se dar na esfera afectiva. Uma felicidade só pensada não é felicidade.

É verdade que há uma importante tradição na corrente da filosofia cristã que faz justiça à esfera afectiva e ao coração. Nas *Confissões*, Santo Agostinho apresenta reflexões relativas ao coração e a atitudes afectivas do homem. Também é verdade que Santo Agostinho não dá o mesmo papel ao coração que dá à vontade e ao entendimento. Mas não coloca o coração e a afectividade na esfera irracional e biológica do homem que partilha com os animais.

Depois da Primeira Guerra Mundial e como reacção à moral do século XIX, surgiu uma forte tendência anti-afectiva. Esta atitude manifestou-se sobretudo na arquitectura e na música com o nome de *nova objectividade* ou *funcionalismo*.

Esta tendência anti-afectiva não se limitou ao âmbito artístico, mas afectou também a esfera das devoções religiosas.

Se a reacção contra a devoção sentimentalista tinha uma certa justificação (imagens e cantos demasiado piedosos, melados e empobrecidos), no entanto não se buscou a solução para uma afectividade genuína, mas uma recusa de todo o tipo de afectividade. Qualquer menção ao amor e à emoção era considerada como um subjectivismo trivial, que havia que recusar em nome de uma sólida sobriedade e espírito de objectividade.

No entanto, podemos dizer que esta tendência anti-afectiva dirigia-se só contra um tipo de afectividade, a que se chama *afectividade terna*.

Os representantes do *funcionalismo e da objectividade* aceitam no entanto um tipo de afectividade chamada *afectividade enérgica ou temperamental*. A *afectividade enérgica* (ambição devoradora, ira, fúria) aceita-se como simples e genuína.

Este tipo de *afectividade terna* é mais humano e mais pessoal. Portanto, levanta-se uma racionalidade fria e um pragmatismo utilitarista contra a *afectividade terna*. As manifestações de vigorosa vitalidade como a vivacidade ou o temperamento forte (paixões como a ambição e luxúria) não só se toleram como se aceitam como elementos legítimos da vida e da arte. Não queremos criticar a utilização destas paixões pela arte, mas sim a exclusão da *afectividade terna* pela nova objectividade.

Os anti-afectivos consideram a ambição, o poder, a cobiça ou a luxúria como sentimentos, como algo grande, poderoso e viril. Vêm nestes sentimentos algo esteticamente impressionante e não ridículo e desgraçado. Condenam toda a esfera da *afectividade terna* por ser subjectiva, branda e ridícula.

A *afectividade terna* manifesta-se no amor em todas as suas formas: amor paternal, filial, amizade, amor fraterno, conjugal e amor ao próximo. Há emoção no entusiasmo, na tristeza profunda e autêntica, na gratidão, nas lágrimas de alegria. Este é um tipo de *afectividade* que implica o coração.

Há pessoas incapazes de mostrar os seus sentimentos, escondendo-os sob uma indiferença. O que procuram esconder é a *afectividade terna*. Não procuram esconder a ira, a raiva, a irritação ou o mau humor. Não se envergonham de mostrar antipatia, desprezo, excitação nos negócios ou divertimento ante algo cómico.

Estamos a pensar neste tipo de pessoas que se envergonham por admitir que algo os comove, de exprimir o seu amor ou de revelar o seu arrependimento.

Há que sublinhar que a *afectividade*, que requer a verdadeira natureza do mundo, é a *afectividade terna* e não a *afectividade enérgica*. O mundo requer a *afectividade terna* do amor verdadeiro, das lágrimas de alegria e gratidão, de sofrimento, esperança ou emoção.

A distinção entre os dois tipos de *afectividade* permite-nos descobrir que a natureza mais íntima do coração é o centro e o órgão da *afectividade terna*¹⁸.

¹⁸ A esta concepção simbólica do coração como centro da pessoa, se une a evidência de que todo o centro é, por natureza, plural, pois nele se condensa tudo o que a pessoa é, e por tanto, dele nasce a variedade de experiências, opções e manifestações anímicas que o caracterizam como pessoa aberta aos demais.

Com a palavra *coração*, exprimimos a pluralidade das experiências corpóreo-espirituais do ser humano, o que o define mais intimamente e o que melhor pode manifestar de si mesmo. Daqui deriva que o coração seja simbolicamente esse lugar onde a pessoa humana se descobre a si mesma como tal e onde entra em relação com as outras pessoas. O domínio do coração será o senhorio do homem sobre si mesmo, sobre os seus sentimentos, emoções e pulsões, expressão da mais absoluta liberdade, pois só se pode entregar ao outro quem verdadeiramente se possui a si mesmo.

Hegel afirmava que *não basta que os princípios morais, a religião, estejam só no cérebro: devem estar também no coração*. Para as religiões, o coração é o ponto onde se unem o espírito e a matéria. Para os hindus, o coração é a morada do Brahma. Para a mística islâmica, Alá esta contido no coração dos crentes.

Para o mundo bíblico do Antigo e Novo Testamento, o coração aparecerá como o conceito privilegiado para exprimir as relações com Deus. O coração é, assim, a sede da religiosidade e o lugar, onde o ser humano se confronta com Deus. Desde o coração, o homem abre-se à transcendência e entra em relação com o outro absoluto, já que o seu centro primário está aberto a Deus e possibilita a abertura ao que o transcende.

E se a essência do homem é social, comunitária e relacional, entregar-se-á de coração ao outro. O tesouro da pessoa é o outro. O mandamento bíblico impele a amar Deus com todo o coração. Mas esse Deus é o maior legado do homem. Onde está o teu tesouro aí estará o teu coração (Mt 6,21). Mas a concretude desse amor a Deus e de que em Deus está o maior tesouro, explicita-se no amor cordial a outro humano (Molina, 1997).

B. O ENQUADRAMENTO DA DEVOÇÃO AO CORAÇÃO DE JESUS NO CICLO LITÚRGICO

Juntar uma festa ao calendário da Igreja latina não é uma novidade. O cenário divino é o mesmo nos três casos seguintes. Uma mística era encarregada de uma mensagem para a Igreja, e Roma, após uma hesitação, acedia ao pedido. Estes três casos de exceção são historicamente claros: no século XIII, o pedido da festa do Corpo de Cristo; no século XVII, a festa do Coração de Jesus; no século XX, a da Divina Misericórdia.

Estendendo-se por oito séculos, estas três mensagens marcam as etapas de um desenvolvimento homogéneo do ciclo litúrgico, marcadas por três mulheres: Santa Juliana, S. Margarida Maria, S. Faustina.

Corpo de Cristo

Na Idade Média, estamos num contexto de cristandade. A prática dominical é elevada, mas o ritualismo marca o povo cristão. Alguns clérigos ousam emitir as primeiras dúvidas públicas sobre a presença real. O movimento cátaro nega formalmente a presença real, pois o seu maniqueísmo proíbe-o de crer que o pão possa acolher um Deus Espírito que não quis a existência da matéria.

O Senhor vem pedir a Santa Juliana de Monte Cornillon em 1258, uma festa que é essencialmente protesto de fé na presença de Cristo, vivo na hóstia¹⁹.

Coração de Jesus

O século XVII marca a entrada nos tempos modernos. A crise protestante não tocou no dogma central da salvação por Cristo. Aparece o racionalismo e o secularismo. Primeiro as elites, depois o povo, abandonam publicamente a fé cristã.

O Senhor lamenta-se a Santa Margarida Maria, em 1765, da traição do povo e pede a Festa do Coração de Jesus para concretizar as iniciativas reparadoras do Espírito²⁰.

Divina Misericórdia

Segundo alguns pensadores, hoje a indiferença religiosa e a apostasia é massiva e a necessidade da reparação é mais urgente que nunca. Contaminada pela sede moderna do prazer, o povo cristão não tem já a santidade espiritual para assumir as suas exigências. A mensagem a Santa Faustina marca o princípio de uma operação divina de cura dos corações. O Coração de Jesus é o lugar privilegiado, onde se revela uma tal Divina Misericórdia: reanunciar a todos, crentes e não crentes, esta Boa nova como prioridade da nova evangelização dos povos descristianizados.

Da adoração festiva do Corpo de Cristo, passou-se para a adoração reparadora do seu coração ferido. Depois, do símbolo do Coração, chegou-se hoje ao mistério da Divina Misericórdia. Deste desenvolvimento, o Coração trespassado de Jesus é como o centro dinâmico: a adoração do Corpo conduz à do Coração e o culto do Coração conduz ao culto da Misericórdia²¹.

¹⁹ Fixada na quinta-feira após a Trindade, esta festa vai gerar uma oitava de 8 dias, durante a qual o Santíssimo Sacramento será exposto.

²⁰ Fixada na 6ª feira depois da oitava da festa do Santíssimo Sacramento, a data da sua celebração era calculada, em função da festa do Corpo de Cristo: a Igreja era convidada a retomar, à volta do Coração vivo do seu Senhor, a presença na hóstia.

²¹ Jesus vai ensinar a Faustina que a misericórdia é o maior dos atributos. “O primeiro atributo que o Senhor me fez conhecer é a santidade. Esta santidade é tão grande que todos os poderes e as forças tremem diante d’Ele... A santidade de Deus espalha-se sobre a Igreja de Deus e sobre cada pessoa viva.

C. A MENSAGEM HOJE

Hoje a situação é complexa. A religião não diz nada à maior parte das pessoas. Não são praticantes. São indiferentes. São contra a Igreja. São contra Deus. Talvez poderemos afirmar que há alguma apostasia moderna e alguma liberdade moral.

Numa cultura racionalista como a nossa, a leitura mística da história é mais difícil que nunca.

Enquanto que uma renovada selvagem da religiosidade leva um certo número de cristãos a aceitar facilmente as revelações privadas de todas as espécies, padres e outros militantes inclinam-se para rejeitar estes fenómenos, ou manifestar um desinteresse total.

Paralelamente, universitários produzem estudos admiravelmente documentados sobre as leituras místicas que ontem e hoje foram história. Quaisquer que sejam as suas convicções pessoais, os critérios actuais da cientificidade dos trabalhos proibem-nos de arriscar no domínio da origem sobrenatural dos factos, mesmo onde há garantia da Igreja.

Paulo VI e João Paulo II não hesitaram em retomar sob uma forma inculturada o conceito de *reino do Coração de Jesus*, subjacente às profecias do século XVII e XVIII. Sob uma forma mais respeitosa, anunciam a vinda de uma *civilização do amor*²².

Bento XVI, na sua encíclica *Deus é Amor*, não continuou muito esta linguagem da misericórdia. Preferiu situar-se em S. João, apresentando Deus como Amor que é o coração da fé cristã.

O segundo atributo é a Justiça. A Sua justiça é tão grande e tão penetrante que ela atinge coisas na sua essência e tudo se apresenta a Ele na sua verdade... O terceiro atributo é o amor e a misericórdia. Compreendi que o amor e a misericórdia são o maior atributo. Unem a criatura ao Criador. Conheci o supremo amor e a sua misericórdia na Encarnação do Verbo, na sua Redenção, e é assim que eu descobri que este atributo é o maior em Deus". (Glotin, 2007, 451). Santidade, justiça e misericórdia é uma gradação. Que a Misericórdia é maior que a Justiça já Santo Agostinho e S. Tomás tinham dito.

²² Ora o Catecismo da Igreja Católica proíbe conceber esta *civilização do amor* como uma última etapa do devir da humanidade, eventualmente, milenarista.

III. CONSIDERAÇÕES PRÁTICAS

1. Da teoria à vivência

Existia uma formação cristã mais teórica do que vivencial nas épocas passadas; orientada preferencialmente para conhecer verdades da fé a nível abstracto, a aceitar normas de conduta e a participar superficialmente no culto religioso (Checa, 2000, 265ss).

Ficaram muito distantes e estranhos os gestos de Deus Pai que nos ama, que nos enviou o seu Filho para libertar-nos de toda a forma de escravidão e o Espírito que veio realizar-nos na plenitude da santidade.

Nada significava algo próximo e vivencial. Era como se o Verbo de Deus não tivesse incarnado e não tivesse habitado em nós (cf. Jo 1,14).

“A revelação não é o conhecimento intelectual, mas a participação de vida na pessoa-evento de Cristo; verdade existencial, encarnada na história e que faz história que evolui”²³.

O fim do cristianismo convencional (racionalista?) deve abrir caminho a um cristianismo consciente, em que se dê relevância à experiência pessoal da fé e da vida cristã em profundidade. Só assim poderá ser superada uma visão demasiado externa, moralista, jurídica, em ocasiões vagamente religiosas do facto cristão.

A renovação da consciência eclesial requer uma adequada experiência de vida cristã ao nível comunitário-comunional e não somente individual ou corporativo anónimo: uma espiritualidade comunitária que se abre a uma mística da unidade parece hoje uma novidade que a teologia espiritual não pode desconhecer.

2. Coração bíblico e coração moderno

Parece possível conciliar o coração bíblico e moderno. Com a condição de purificar as duas concepções dos seus elementos parasitas. Do lado da concepção bíblica, é a simbologia da inteligência que pede para ser purificada. Do lado da concepção moderna é o amor.

Do lado do coração bíblico, é preciso separar o coração da razão. Mas podemos continuar a localizar no coração as formas intuitivas da

²³ Riva (1989). Crescita e maturità. In Secondini – Goffi. *Corso di Spiritualità*. Brescia: Queriniana, 567

inteligência que supõem um compromisso total do sujeito. Só se vê com o coração. O essencial é invisível aos olhos (Príncipezinho).

Do lado do coração moderno, é preciso enriquecer e fortalecer o simbolismo do amor.

Antes de mais, há que restaurar a unidade do coração, do afectivo e do efectivo. O homem, segundo Deus, é aquele que tendo o coração sobre a mão, se compromete numa acção eficaz; reintegrar o sensível no espiritual, o emocional na vontade.

Então a tarefa urgente será promover uma educação realista do coração que marca a sua unidade profunda, como referia João Paulo aos jovens, tentados pelo individualismo e pelo sentimentalismo.

O coração – símbolo da amizade e do amor – tem as suas normas, a sua ética. O coração é a abertura de todo o ser à existência dos outros. Longe de ser uma inclinação instintiva, o amor é uma decisão consciente da vontade de ir para os outros. É preciso dar gratuitamente, amar até ao fim²⁴.

3. Bondade da caridade

Enquanto a rectidão e a justiça constituem o núcleo da moralidade natural, o centro específico da moralidade cristã é a bondade da caridade. Esta bondade reveste-se de misericórdia quando ouvimos a parábola do filho pródigo (Lc 15, 11-32). Sentimos esta bondade de caridade também quando lemos a parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37).

A moralidade cristã está permeada por uma afectividade transfigurada que difere fundamentalmente de qualquer afectividade natural. Esta diferença não consiste em menos ardor, ternura ou afectividade. Trata-se, pelo contrário, de uma afectividade, sem limites, que desvela dimensões do coração novas e desconhecidas.

4. A cultura da ternura

Há que *substituir a cultura da conflitividade pela cultura da convivialidade*²⁵.

²⁴ Mensagem aos jovens em Paris em 1980 (Glotin, 2007, 140ss).

²⁵ Esta expressão é do famoso Ivan Illich (1974) no seu livro: a convivialidade.

A cultura da conflitividade parte do princípio enunciado pelo filósofo inglês Thomas Hobbes: *homo homini lupus* (o homem é um lobo para o outro homem). A cultura da convivialidade parte do princípio do valor da pessoa e da sua relacionalidade que remete para o respeito e intercâmbio, assim como tem presente a interioridade como ser que dá sentido ao que se tem e ao que se faz.

A razão como é óbvio tem um papel insubstituível na hora de descobrir, de ordenar, de disciplinar o processo evolutivo da humanidade, mas tem que saber harmonizar-se com o *pathos*, com o sentimento profundo do nosso existir (*Dasein*), o amor à pessoa e à vida, com a reciprocidade das consciências, a beleza e o assombro, a simpatia e a empatia com todo o ser humano e com as realidades mais humildes do criado.

A razão não pode auto-proclamar-se como único dono; está chamada a integrar-se como *com-paixão*, ampliando as suas funções do mero tecnológico e instrumental. Só se orientada nesta direcção, a razão será fonte de humanidade, de uma cultura de vida (*éros*), biofilia, será capaz de dar origem a uma civilização da convivialidade, aberta ao dom, ao acolhimento e ao abraço.

Assim, a ternura apresenta-se como um modelo de vida alternativo ao que hoje impera. O que vive e testemunha a ternura pode converter-se numa ameaça para o *status quo*. Com o seu ser amar e adorar é capaz de pôr em crise o critério do eficientismo a toda a custa ou a produção em série de novos indivíduos. Não é com meios poderosos humanos, mas é com a força do amor humilde que se dá a revolução da ternura.

A ternura implica um descentrar-se de si e concentrar-se no outro, abrindo-se a uma experiência com o Absoluto. A atenção da ternura não se detém no eu, como centro ou umbigo do universo, mas no tu do outro, para amá-lo com cordialidade e disponibilidade amorosa.

5. Mistagogia

A mistagogia é “o método especial de transmissão e acolhimento da verdade espiritual... acompanhar a experiência de Deus dos seus germens confusos, até à floração que possa dar-lhes perfis místicos eventualmente”²⁶.

²⁶ F. Ruiz. 1974. Caminos del Espíritu; J. Borriello. 1981. Note sulla mistagogia o dell'introduzione all'esperienza di Dio. *Ephemerides Carmeliticae*, 32,35-89.

Isto significa que o ensino da vida espiritual deve ser uma comunhão vivencial entre mestre e discípulo, uma verdadeira mistagogia²⁷.

O sujeito-objecto da acção mistagógica é qualquer cristão, disposto a realizar a aventura de entrar na órbita de Deus e deixar-se seduzir por Ele: o crente que um dia se descobre como tal e sente a inquietude e o desejo de responder à solicitude do Senhor²⁸.

Na presença deste mistério tão íntimo e terno, todos os desvios de uma afectividade humana meramente natural, como a mediocridade e o egoísmo, ficam a descoberto. O confronto com o Coração de Jesus, fonte de vida e de santidade, põe a descoberto também a superficialidade de todo o neutralismo afectivo, de toda a falsa sobriedade, de todos os ídolos de uma falta de afectividade, da hipertrofia da vontade e da pseudoobjectividade²⁹.

O Coração de Jesus, de cuja plenitude todos participamos, elimina todas as tentativas de reduzir o amor à obediência, a plenitude do coração à razão e à vontade; tentativas para eliminar o amor mais pessoal, a verdadeira subjectividade.

Em conclusão, a vida cristã passa pela promoção da dignidade humana, sobretudo dos pobres, dos necessitados, dos marginalizados. A vida cristã consiste então em apresentar o transcendente como esperança e sentido a estas pessoas debilitadas no horizonte da vida.

Os valores do coração ou os valores afectivos são os valores da experiência, são os valores da bondade da caridade, são os valores da ternura, são os valores do amor. Numa palavra, o Coração de Deus quer-nos como mediadores da proposta de felicidade a cada ser humano que nos escuta.

²⁷ A mistagogia é, pois, uma comunicação de alto nível, entre duas pessoas: o iniciado e o iniciante que estabelecem uma relação, segundo a tradição mais antiga, de pai-filho, mestre-discípulo, acompanhante-acompanhado. Esta relação, de índole sobrenatural, faz com que o mistagogo não actue em nome próprio, mas como ministro do principal agente, Cristo e o Espírito Santo, e em missão de Igreja, comunidade de fiéis.

²⁸ Rafael Checa (2000). *La Pastoral de la espiritualidad Cristiana*. Burgos: Monte Carmelo, 260-264.

²⁹ Deve esperar-se o mistério como um dom, como algo gratuito; há-de perceber-se e assimilar-se como algo inédito, desconhecido, novo, original que descobrimos dentro, mas que vem de Outro.

O mistério não é algo, sem Alguém. É um encontro do ser humano com Deus no qual, quem toma a iniciativa é sempre o Senhor. O mistério atrai à comunhão com Cristo, Verbo de Deus e Trindade, com o qual se vão relacionando as outras formas de comunhão do homem consigo mesmo, com o próximo e com o universo criado.

Bibliografia

- Baltasar, U.V. (1968). *El corazón del mundo*. Roma/Barcelona.
- Barbosa, A.G. (2006). *Com o Coração de Deus*. Lisboa: Paulinas.
- _____. (2007). Comentário ao documento Haurietis Aquas. In *Construir a Civilização do amor*. Lisboa: Província Portuguesa SCJ, 199-212.
- Carminati, A. (1984). *Ele veio pela água e pelo sangue*. S. Paulo: Paulinas.
- Checa, Rafael (2000). *La Pastoral de la espiritualidad Cristiana*. Burgos: Monte Carmelo.
- Cortina, Adela (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel
- Franco, E. (2007). Breve história de uma espiritualidade quente. In *Construir a Civilização do amor*. Lisboa: Província Portuguesa SCJ, 83-96.
- Glotin, Edouard (2001). *Le cœur de Jésus. Approches anciennes et nouvelles*. Bruxelles : Lessius.
- _____. (2003). *Voici le cœur qui nous a tant aimés. Le message spirituel de Paray – le – Monial*. Paris : Éditions de l'Emmanuel.
- _____. (2007). *La Bible du Cœur de Jésus*. Paris : Presses de la Renaissance.
- Häring, B. (1985). *O Coração de Jesus e a salvação do mundo*. S. Paulo: Paulinas.
- Hildebrand, Dietrich Von (2004). *El corazón*. Madrid: Biblioteca Palabra.
- Illich, Ivan (1974). *La convivialità*. Milano.
- João Paulo II (1984). *O Redentor do Homem*. Braga: A.O.

- Molina, J. F. Cuenca (1997). Corazón. In Mariano Moreno Villa (Coord.). *Diccionario de pensamiento contemporáneo*. Madrid: San Pablo, 260-264.
- Pedroso, D. (2003). *Acreditar no amor: espiritualidade e história da devoção ao Coração de Jesus*. Braga: A.O.
- Pio XI (1961). *Sobre o Sagrado Coração de Jesus: encíclica Misericordissimus Redemptor*. Petrópolis: Vozes.
- Pio XII (1957). *Haurietis Aquas*. Braga: Mensageiro do Coração de Jesus.
- Rahner, K. (1958). *Espiritualidad Antigua y Actual*. Madrid: Escritos de Teología.
- _____. (1965). Coeur. In *Encyclopédie de la foi*. T. I. Paris: Cerf, 199.
- Rocchetta, C. (2001). *Teología de la ternura*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Riva (1989). Crescita e maturità. In Secondini – Goffi. *Corso di Spiritualità*. Brescia: Queriniana, 567.
- Ruíz, F. 1974. Caminos del Espíritu; J. Borriello. 1981. Note sulla mistagogia o dell'introduzione all'esperienza di Dio. *Ephemerides Carmeliticae*, 32, 35-89.

L'«idea» di Dio nell'orizzonte della devozione al Sacro Cuore

Marcello NERI, scj*

1. L'«oltre» impensato della devozione

La devozione al Sacro Cuore di Gesù rappresenta il nerbo centrale dell'esperienza spirituale di padre Dehon e, in quanto tale, si offre quale cardine del vissuto cristiano che si richiama a quell'esperienza riconoscendola come «fondatrice» della propria specificità all'interno dell'universale della fede confessata da tutti i discepoli e le discepole del Signore nella Chiesa. Per la nostra Congregazione l'orizzonte della devozione del Sacro Cuore rappresenta, dunque, un principio sintetico intorno al quale articolare le più diverse figure del vivere. In questo senso, essa rimane sempre anche un compito aperto: sul versante della Chiesa, nella forma dell'espressione del significato che la specificità di un vissuto credente può avere per la fede assolutamente comune a tutti i battezzati; sul versante della cultura, nella forma del continuo rilancio del principio

* Padre Marcello Neri è nato a Milano (Italia). È religioso dehoniano dal 1989 ed è stato ordinato sacerdote nel 1995.

Ha compiuto i suoi studi di teologia a Bologna, Reggio Emilia e Freiburg im Breisgau, dove ha conseguito il dottorato con la tesi: *La testimonianza. Forma fondamentale della mediazione storica della rivelazione cristiana di Dio. Una ricerca nell'opera di H.U. von Balthasar e in alcune proposte di interesse teologico-fondamentale* (sotto l'orientazione del Prof. Hansjürgen Verweyen). Attualmente, è professore di teologia sistematica presso la Facoltà Teologica di Emilia Romagna (Bologna). Ha anche insegnato a Hales Corners, WI, negli Stati Uniti, presso la Sacred Heart School of Theology. Collabora come redattore alla rivista *Il Regno*. Tra le sue pubblicazioni merita di essere segnalata: *Gesù: affetti e corporeità* (Assisi: Cittadella 2007).

dell'incarnazione, che innerva il senso e la ragione profonda di questa devozione, rispetto alle differenti e mutevoli concrezioni dell'umano nello scorrere, temporale e spaziale, della storia.

Sono infatti persuaso che nell'estrema determinazione ecclesiale e storica all'interno della quale germina la devozione al Cuore di Gesù sia iscritto un principio teologico capace di dilatarne incessantemente sia la grammatica spirituale, sia la sintassi del suo inserimento nelle maglie dell'umana coesistenza. Così intesa, la spiritualità che si coagula intorno alla simbolica del Cuore di Gesù Cristo è caratterizzata da una plasticità di fondo che rappresenta, probabilmente, uno dei suoi apporti più significativi per l'ora presente dell'attuazione della Chiesa. Tale plasticità comporta una sana instabilità non solo delle figure pratiche in cui si realizza la devotio credente della fede, ma anche della concettualità intorno a cui si organizza la forma riflessa della sua ripresa come momento di un sapere, condiviso, della specifica qualità teologica di quella particolare forma dello spirituale cristiano.

L'orizzonte della devozione al Sacro Cuore rimane, dunque, per noi un compito da svolgere sempre di nuovo; descrivendo così il senso teologico dell'esistenza della nostra Congregazione all'interno della vita della Chiesa. È proprio la qualità spirituale di questo compito a spingere verso la figura pratica della fede, e a pensare quindi le pratiche dello spirito come momenti non semplicemente accessori all'attuazione della coscienza che crede nel gesto di un affidamento fiduciale alla qualità promettente della verità di Dio che si attesta nelle trame sensibili e corporee del vissuto del Figlio (quella confidenza che rappresenta il nucleo incandescente dell'esperienza spirituale di padre Dehon). Su questo versante tanto si è fatto, e si continua a fare, nella nostra Congregazione negli anni seguenti al concilio Vaticano II (basti qui pensare alla condensazione raggiunta nella riscrittura delle nostre Costituzioni, delle quali forse non disponiamo ancora di una sufficiente intelligenza teologica). Questo mio contributo intende inserirsi nell'apertura, a mio avviso ancora impensata, iscritta nella trama di questa consapevole ripresa della valenza teologica del pratico che, inevitabilmente, una sensibilità spirituale per le pratiche della fede porta con sé.

Descriverei l'impensato di questa apertura nei seguenti termini: la pratica della devozione al Sacro Cuore di Gesù «esercita» la fede alla qualità sensibile dell'essere cristiano di Dio; sensibilità che, nella corporeità del Logos di Dio, si attesta nella forma della sua originarietà – e non semplicemente

come «accidentalità». Il tema si impone come non eludibile a partire dal realismo corporeo della risurrezione di Gesù, affermata con decisione dalla testimonianza della Scrittura neotestamentaria, e dall'implicazione «dogmatica» che questo asserto porta con sé: la corporeità (trasfigurata) del Logos risorto abita l'«immutabilità» dell'essere di Dio come nella sua originarietà. L'impasse che il pensiero teologico dell'«idea» di Dio patisce in merito potrebbe essere descritta nei seguenti termini: all'affermazione dell'insuperabilità cristologica per la determinazione dell'universale cristiano di Dio corrisponde una concettualità non cristologicamente determinata – in altre parole: la teoria della pensabilità di Dio si muove, nelle trame stesse del pensiero cristiano, in uno spazio concettuale derivato dal logos semplicemente filosofico e non, come dovrebbe essere, dal Logos incarnato dell'essere stesso di Dio.

L'omologia (tra la specificità concreta del Logos cristiano e l'universalità formale del logos della ragione) deve essere, in primo luogo, mostrata se non vuole ridursi a un semplice nominalismo tautologico; ma non può essere mostrata che a partire dal concreto corporeo della carne di Gesù, perché solo così può apparire nella sua specificità cristiana. In questa sede non è possibile sviluppare tale asserto che in forma di abbozzo; anche perché essa rappresenta la questione fondamentale dello stesso pensiero cristiano di Dio. Per quanto ci concerne come Congregazione è quantomeno necessario assumere la consapevolezza che tale questione, così formulata, è necessariamente intrinseca alla forma spirituale che determina la specificità della declinazione della fede nell'orizzonte della devozione al Cuore di Gesù. La dismissal affrettata della questione, come meramente teorica e inevitabilmente astratta, è gravida di fatali conseguenze – che a mio avviso sono ravvisabili nelle trame dei nostri vissuti, e che producono il paradosso di una contraddizione fondamentale: noi pratichiamo Dio per riferimento alla sensibilità iscritta costitutivamente nella simbolica del «Cuore», ma continuiamo a pensare Dio a monte di tale referenza come qualcosa di semplicemente (ed esclusivamente) intelligibile – senza sensibilità e senza sensualità.

Pratichiamo una verità di Dio che non pensiamo, e pensiamo una verità di Dio che non pratichiamo. La contraddizione è tanto lampante quanto effettiva. Se, con Blondel, assumiamo la figura della verità come adeguazione di forma mentis e forma vitae, l'aporia appare in tutta la sua portata: la non adeguazione dell'intelligibilità di Dio alla sua originaria

sensibilità mette in scacco la figura stessa della verità, e fa della pratica (della verità) una contraddizione dell'affermazione razionale (di questa stessa verità). La risoluzione dell'aporia appare, dunque, urgente; non solo per superare la schizofrenia tra pratica e pensiero che attraversa, lacerandola, tutta la trama della nostra spiritualità (ma, più ampiamente, tutto il cristianesimo contemporaneo), ma anche per giungere all'adeguata attestazione dello «spessore» originario della verità cristiana di Dio (a favore della fede di tutti i battezzati e della coscienza di ogni essere umano). La specificità della nostra spiritualità ci convoca esattamente all'universalità di questo compito; non corrispondervi, sul piano riflesso della teologia, vorrebbe dire collocarsi al di fuori dello spazio immediatamente abitato dalla declinazione particolare della nostra fede.

Urgenza non significa però novità; la questione della sensibilità di Dio e dello «spessore» corporeo del Logos (che è e rimane Dio) ha una sua storia nel pensiero teologico cristiano. Rimando qui semplicemente a due episodi esemplari. Nel Proslogion, Anselmo, per rimanere fedele al suo «ciò di cui non si può pensare nulla di più grande», deve affermare la sensibilità come propria all'essere di Dio in se stesso – il problema è esattamente la pensabilità di questa affermazione necessaria: concependo il corpo come pura materialità, egli non può dire della sensibilità propria di Dio che come contrapposizione alla corporeità umana (aliud, altra cosa da essa). Nonostante questo, la sensibilità non può non essere predicata dell'essere di Dio in se stesso. Nel De Carne Christi Tertulliano definisce come proprio unicamente di Dio il fatto di rimanere (immutabilmente) se stesso anche nel suo passaggio cristologico alla corporeità umana; assegnando poi, in una fenomenologia ante litteram, una valenza ontologica alla corporeità di Cristo. Solo due esempi estremamente succinti per mostrare come la questione sia presente in due grandi tornanti del pensiero cristiano nel suo confronto con la cultura ambiente (la tentazione della gnosi, da un lato, e la portata del pensiero cristiano di Dio rispetto alla ragione filosofica, dall'altro).

2. Quale metodo per pensare l'impensato?

La domanda che sorge a questo punto riguarda il metodo mediante il quale poter portare adeguatamente al concetto tale apertura impensata iscritta nelle trame della devozione al Sacro Cuore. Ritengo, sulla scorta sia delle

suggerzioni che si possono raccogliere in Tertulliano sia dell'impasse (estetico) a cui approda la gnoseologia di Anselmo, che il registro fenomenologico sia quello più adeguato per rispondere alla nostra domanda – questo esattamente perché tale registro è già interno al dato della corporeità del Logos cristiano di Dio quale evento definitivo della manifestazione della sua verità. La fenomenologia è quella forma del pensiero che ritesse il vincolo tra verità e senso; vincolo che è obiettivamente interno alla forma testimoniale della Scrittura cristiana quale «regola» ultima di accesso alla verità dell'accadere di Dio (e all'essere di Dio quale evento). Il registro fenomenologico si contrappone sì allo schematismo apriorico della metafisica, ma non per questo rinuncia alla questione fondamentale; anzi, la rilancia esattamente nella forma di un sapere coerente (e interno) alla forma stessa di evento dell'essere cristiano di Dio: quella che declina la co-originarietà di ontologia e fatticità. È esattamente questa struttura dell'Originario ciò che accade come Gesù; e, perché accade, è quanto appare in Gesù.

Questo originario fenomenologico di ontologia e fatticità deve essere specificato, e conseguentemente declinato, per riferimento a due momenti fenomenici di resistenza rispetto all'istruzione teorica del suo accadere: il corpo e il mondo. Detta in altre parole: tra la coscienza come evento del «sé» (donazione del senso) e l'essere come evento (donazione della verità) si «pongono» i fenomeni del corpo e del mondo. Generalmente anche la fenomenologia tende a spingere la fatticità del corpo (anche quella del Leib, ossia del corpo non puramente inteso nella sua mera fisicità organica) sul lato del mondo – così facendo i due fenomeni, ormai sussulti l'uno sotto l'altro, possono essere adeguatamente ridotti nello spazio dei flussi intenzionali della coscienza. Il problema di tale operazione risiede nella sua non adeguatezza allo statuto fenomenologico del corpo-proprio, in quanto ne determina una sorta di cosificazione che non corrisponde all'esperienza immediata del corpo in quanto vissuto della stessa ipseità del soggetto intenzionale. Così facendo si finisce col pensare una sorta di faglia tra il «sé» e la sua corporeità immediatamente data. Faglia che potrebbe essere ricucita solo nell'esteriorità, ossia seguendo a ritroso le linee di dispiegamento del senso. A mio avviso, invece, l'originario della sensibilità è sì alter della datità corporea del «sé», ma non è un aliud dalla corporalità sensibile (ossia non è insensibile) – solo in tal modo si può uscire dall'aporia del pensiero su cui si è arenato l'argomento ontologico di Anselmo.

In questo senso, l'originario sensibile della sensibilità (quello che chiamerei lo «spessore» della carne) è l'unica condizione realistica della stessa donazione dell'essere – seguendo le intuizioni «fenomenologiche» di Tertulliano. Chiuderei queste breve analisi sulla resistenza del corpo nei seguenti termini: lo «spessore» della carne è la condizione stessa della sensibilità dell'essere, perché a meno di esso nulla sarebbe realmente sentito e nulla potrebbe sensibilmente apparire. Passiamo ora alla resistenza offerta dal mondo. Il correlato fenomenologico di questo dato è quello dell'anticipazione con cui la coscienza intenzionale investe la «datità» del mondo. L'anticipazione della coscienza è quanto permette di intenzionarsi alla verità del mondo come donazione di senso. Nello schema husserliano la trascendenza rispetto alla donazione di senso risiede unicamente sul lato del mondo nella sua datità (in-ponibile da parte della coscienza stessa). Ma, allo stesso tempo, la coscienza non è mai riducibile alle sue donazioni di senso con cui anticipa la verità di ciò che appare nel mondo – questo è l'orizzonte di trascendenza dell'ipseità rispetto alla sua stessa attuazione fondamentale. In questa prospettiva, però, abbiamo una sorta di duplicazione della Trascendenza tout court – le cui declinazioni non possono essere correlate tra loro che per analogia. A mio avviso, una revisione dello statuto originario dello «spessore» della carne, quale condizione sensibile della sensibilità stessa, è in grado di accogliere il «sé» e la «datità» del mondo nell'orizzonte di un'unica Trascendenza che non sia irrelata e duplicata.

Ma vi è un altro aspetto problematico che deve essere messo brevemente in luce: riguarda l'atto stesso dell'anticipazione con cui la coscienza investe di senso la verità che appare nel mondo. Rispetto al mondo reale, che è l'unico mondo propriamente fenomenologico, vi è un «dato» che la coscienza non è mai in grado di anticipare – si tratta degli «scarti» del reale, ossia ciò che effettivamente accade nell'accadere del mondo. Questo non è solo un «dato» del mondo, ma anche della stessa coscienza intenzionale – si potrebbe azzardare che ciò sia esattamente la donazione della stessa coscienza intenzionale (che si accende sullo sfondo di un orizzonte del mondo che essa non può propriamente anticipare, ma che non è tuttavia esterno alla coscienza che anticipa la verità di ciò che appare nel mondo investendolo di senso).

Possiamo ora riprendere il filo della nostra riflessione sulla qualità fenomenologica dell'Originario quale legame dell'ontologico e della fatticità. Tra il «sé» che realizza la propria ipseità, come corpo immediatamente vissuto, e l'essere che si dona nella sua verità vi è una correlazione originaria caratterizzata nei seguenti termini: l'indisponibilità indeducibile della donazione dell'essere, sul lato della verità che accade, e l'irriducibilità della coscienza corporea a questa stessa donazione dell'essere, sul lato dell'investimento del senso. La trascendenza della decisione della coscienza, con cui essa si dispone a fronte di una manifestazione della verità che la autorizza all'investimento del senso, è la sua stessa referenza originaria, non producibile, all'essere che appare nella sua verità. Tale referenza è costitutiva della fatticità corporea del «sé», ed è quindi costitutiva della sua verità (la Trascendenza non si impone dall'esterno quale verità del «sé»; ma il «sé» è nella sua verità esattamente abitando la Trascendenza che lo fa essere tale – la verità che si manifesta come evento del mondo è sempre la verità del «sé»).

Non si tratta qui di un «sé» destinato passivamente all'indisponibile della donazione dell'essere; ma di un essere che, proprio nella sua indisponibilità, si destina da sempre a essere nella trascendenza del «sé» che abita il suo stesso investimento intenzionale di senso. Ora, ciò che questa coscienza corporea del «sé» non può mai anticipare è lo «scarto» che è l'effettività del mondo che accade; ciò che la coscienza non può dunque mai anticipare è il fenomeno effettuale della verità che accade nel mondo: la fatticità della donazione dell'essere è in-anticipabile esattamente perché essa è evento del mondo che accade realmente (ossia accade come «scarto» del mondo, se la donazione dell'essere è effettivamente data come fenomeno reale del mondo – e quindi come manifestazione nel mondo dell'essere che si dona). La verità effettuale dell'essere è, in ultima ragione, indisponibile non perché si dà come una trascendenza che non è quella dell'attuazione del «sé», ma proprio perché essa originariamente accade (ossia si destina-a). Non si tratta qui di un'ontologia senza soggetto; non lo è perché la verità dell'essere è esattamente la sua fatticità fenomenica; così che il corpo e il mondo non sono più elementi che si frappongono fra donazione e coscienza (fra verità e senso). Se la verità dell'essere è fatticità evenemenziale, allora il corpo e il mondo sono il correlato originario di questo accadere dell'essere (un essere, questo, forse

metafisicamente impuro, ma fenomenologicamente realistico e percettibile). In quanto fatticità accadente, la verità dell'essere si destina, quale originario sensibile della sensibilità, all'affettività sensibile di una corporeità che sente nella fatticità in-anticipabile il darsi di una Trascendenza come della sua stessa verità – senza che quest'ultima sia l'identico di quella corporeità affezionata e affezionante.

Se la verità dell'essere come donazione è nella fatticità dell'adesione sensibile all'accadere dell'essere, allora questa corporeità dell'adesione del «sé» alla verità che accade assurge allo statuto di donazione realistica senza la quale l'essere non potrebbe essere nella verità della sua fatticità.

3. La sensibilità dell'Originario

Nel primo Husserl, quello delle Ricerche logiche, emerge la possibilità di comprendere la struttura intenzionale del «sé» come desiderio. L'intenzionalità, infatti, è sì visione di oggetto, ma lo può essere solo in quanto abitata da una più originaria «pulsione» del soggetto intenzionale in quanto corporeità che tende alla datità del mondo (quella che abbiamo chiamato coscienza corporea). L'intenzionalità non si esaurisce nell'investimento del senso, che abbiamo visto essere una vera e propria donazione per la fatticità della verità dell'essere che accade nel mondo; la riuscita di tale investimento, infatti, riapre continuamente l'intenzionalità stessa verso l'attuazione del «sé» che non si esaurisce in essa, ma la eccede (perché lo conferma nella sua giusta corrispondenza all'autorizzazione della verità a disporre di sé nella decisione mediante la quale si intenziona a essa). L'eccedenza della datità nella sua manifestazione rispetto all'investimento del senso, fa sì che essa appaia essere, proprio nel suo essere felicemente intenzionata come donazione ricevuta, sempre nuovamente intenzionabile.

Tale figura può essere decifrata esattamente come desiderio. Il desiderio non è una mancanza, bensì una potenza del «sé»: proprio nella sua corporeità il «sé» è potere di desiderio – il desiderio, ben prima di essere voluto, è sentito, ossia si inside nelle trame sensibili della corporeità: qui si genera e si rilancia incessantemente. Così intesa, la «presa» dell'intenzionalità riuscita sulla datità che appare perché è non può essere compresa alla stregua di un semplice riempimento. Certo, l'intenzionalità desiderante trova una sua riuscita nell'investimento di senso sull'essere che appare perché accade

(quello che potremmo chiamare il godimento); ma tale soddisfazione della riuscita non è mai sentita come appagamento – ossia non esaurisce la verità del «sé» intenzionale. È proprio nella sua riuscita così intesa che l'intenzionalità si stabilisce come coscienza. Non essendo né mancanza che attende semplicemente il suo appagamento, né anticipazione che attende solo la sua conferma, la riuscita dell'intenzionalità appare essere l'incremento del suo essere (desiderio), che non può arrestarsi ed esaurirsi in alcun flusso intenzionale dell'investimento del senso.

L'eccedenza della datità che accade nel mondo è dunque attesa dalla coscienza corporea che la investe di senso come qualcosa che le è proprio senza però appartenere mai; essa dice l'identità del «sé» desiderante senza essere identica con esso. L'essere che accade nel mondo viene così investito di un senso che è continua riapertura dell'impegno del «sé» nei suoi confronti; e la verità dell'essere è solo in questo investimento del senso senza coincidere ed esaurirsi in esso. Gli «scarti» dell'essere che accade realmente nel mondo sono la «sorpresa» del desiderio che è la coscienza corporea. Questo permette anche di ridefinire il concetto fenomenologico di percezione, sottraendolo al primato idealistico della visione. La percezione, nell'orizzonte desiderante dell'intenzionalità, non è un mero tendere visuale verso la manifestazione dell'essere che accade nel mondo, ma un abitare corporeo quella stessa manifestazione. Per Merleau-Ponty l'intenzionalità non è, infatti, un flusso invisibile ma un'operatività pratica del «sé» mediante la corporeità del soggetto agente. Questa dimensione pratica dell'intenzionalità accredita di una qualità propriamente morale l'investimento del senso messo in atto dal «sé».

Il corpo è dunque l'essere realmente al mondo della coscienza che abita l'evento della manifestazione dell'essere, e si auto-implica in tale manifestazione; e la verità dell'essere che accade nel mondo è implicata in questo essere abitata corporalmente dal «sé» che la investe di senso. La coscienza corporea che è donazione all'essere è sempre una postura pratica del «sé», e l'originario sensibile dell'essere è la matrice che autorizza le molteplici predicazioni del «sé» come donazione ricevuta dall'essere stesso. Lo «spessore» della carne diventa così il principio sintetico di sensibilità e intelligibilità. L'intelligibilità non è né ulteriore né altra cosa dalla postura pratica del «sé», ma ne è la predicazione che essa stessa rende possibile come reale. Per Merleau-Ponty la corporeità e il mondo costituiscono

un sistema in cui il legame intenzionale sensibile (perché «materiale») permette la manifestazione del fondamento stesso: «È nel corpo che si annodano fatto e senso, essenza ed esistenza; e per questo il corpo non può essere comparato all'oggetto fisico» (M. Merleau-Ponty).

L'esistenza non è fondata sul dato bruto, su una fatticità ridotta a mera datità materialistica; essa è piuttosto la ripresa sensibile della fatticità come evento nel e del mondo. Solo tale ripresa, «ispessita» di carne, può donare e investire di senso la fatticità dell'essere che accade. L'esistenza è dunque trasfigurazione della mera fatticità dell'essere in evento della verità dell'essere stesso. La fatticità dell'essere che accade è nella sua Trascendenza solo nell'originarietà della sensibilità della coscienza corporea – ossia esattamente come «spessore» della carne quale originario sensibile della sensibilità. Il corpo è la condizione stessa dell'evenemenzialità dell'essere che si destina-a: il corpo è il destino dell'essere che accade e l'abitazione della sua verità. Conseguentemente la questione della fondazione viene riformulata da Merleau-Ponty nei seguenti termini: «Il termine fondante è primo nel senso che il fondato si dà come una determinazione o esplicazione del fondamento; fatto che gli interdice di assorbire il fondante in se stesso. In tal modo, però, il fondante non è primo in senso empirico e il fondato non è semplicemente derivato, perché è solo attraverso il fondato che il fondante si manifesta in quanto tale» (M. Merleau-Ponty).

4. Il sensibile Iddio

Questa attraversata fenomenologica ci ha condotto nella zona teologica che presiede al nostro interesse: quella dell'affermazione dell'originario sensibile di Dio, che è anche la condizione di possibilità della manifestazione della qualità del suo essere. Insomma, siamo attrezzati ora per elaborare una risposta alla domanda critica che Benoist giustamente muove alla teologia fenomenologica di Marion. Non è possibile pensare la donazione dell'essere se non come essere-donato, ossia come una donazione che accade quale sensibilità sensibile del reale. È questa condizione originaria della manifestazione che impedisce «l'eccesso di un fenomeno rispetto al “sensibile” (...) Da nessuna parte si eccede il sensibile; e rientrare nella fenomenologia vuol dire installarsi definitivamente sul terreno del sensibile senza speranza alcuna di poterne giammai fuoriuscire» (J. Benoist).

Il cristianesimo che rimane rigorosamente aderente a se stesso, ossia alla fatticità originariamente cristologica dell'essere di Dio, è esattamente la forma della donazione donata (sensibile) di ciò che si presuppone essere insensibile (l'essere di Dio). Siccome il cristianesimo sta o cade con il primo polo della questione, il secondo non può che essere appunto una semplice presupposizione contraddittoria all'asserto fondamentale. Almeno nel caso di Gesù, l'essere di Dio è sensibilmente donato; in Gesù l'essere di Dio è sensibile – a meno di questo Gesù non è Dio. Il cristianesimo dunque non è semplicemente una regione di applicazione del metodo fenomenologico; ma, molto più radicalmente, è la questione fenomenologica stessa: la fatticità cristologica è originaria, perché solo se originaria può accadere come donazione reale (e non solo apparente) dell'essere di Dio. In Dio, dunque, l'originario della donazione è sensibile: «Donazione sensibile, questo vuol dire che Dio stesso mi è dato/donato nel sensibile; o, in ogni caso, che il sensibile è il divino o lo può essere. E che la percezione, o piuttosto il rapporto originariamente sensibile al mondo, l'iscrizione – e l'immersione – originariamente sensibile in un mondo, immersione assolutamente originaria e libera di presupposto, ne è la liturgia quotidiana. Idea un po' folle sicuramente, ma che mi piace assai. Rimane il fatto che voi [Marion] non arrivate a tanto. Salvare Dio dalla metafisica, mettendo avanti il concetto primo di "donazione" così come ce lo consegna la fenomenologia, mi sembra che, da un momento all'altro, questo implichi lo scrivere: "Dio mi affetta, Dio è sensibile". Ma voi non lo fate, e non mostrate da nessuna parte come Dio mi affetta» (J. Benoist).

La «cristologia» come luogo cristiano di ogni «predicazione» dell'essere di Dio da parte di Dio stesso pone, esattamente, la questione fenomenologica in questi termini: il Fondamento accade e, per questo, appare originariamente in quanto se stesso nell'unica forma possibile fenomenologicamente – ossia nello «spessore» del sensibile (corporeo). Cristianamente parlando, questa è l'unica struttura originaria cristologicamente compatibile: Gesù è il sensibile Iddio, e la sensibilità originaria dell'essere di Dio è Gesù. Il corpo non è semplice strumento della manifestazione, ma luogo dell'accadimento; ossia momento interno e proprio dell'Originario stesso. Proprio perché questo è l'Originario cristiano, lo «spessore» della carne è necessario alla sua auto-attuazione; che non è pura donazione (nel

senso di Marion, senza soggetto e senza referenza fenomenologica), ma datità del dono (ossia intreccio sensibile dell'essere di Dio con l'altro della sua ipseità).

La datità del dono è costitutiva per l'accadere fenomenologico della donazione, come il corpo di Gesù è costitutivo per l'accadere dell'essere di Dio: «Sarebbe eccessivo dimenticare che il cristianesimo è, tra le altre cose, il riconoscimento di un mistero nelle relazioni fra l'uomo e Dio che tiene giustamente fermo il fatto che il Dio cristiano non vuole un rapporto verticale di subordinazione. Egli non è semplicemente un principio di cui noi saremmo le conseguenze; una volontà di cui noi saremmo gli strumenti; o anche un modello dove i valori umani non ne sarebbero che il riflesso. Vi è come un'impotenza di Dio senza di noi, e il Cristo attesta che Dio non sarebbe pienamente Dio senza sposare la condizione di uomo (...) Dio non lo troviamo come un'idea sopra-sensibile [soprannaturale], ma come un altro noi-stessi che abita e rende autentica la nostra oscurità. La trascendenza non strapiomba più sull'uomo: l'uomo ne è divenuto, stranamente, il portatore privilegiato» (M. Merleau-Ponty).

La destinazione alla fatticità non è una contingenza dell'essere di Dio, ma l'originario della sua disposizione. Ontologia e fatticità non si congiungono accidentalmente, ma si determinano costitutivamente. Nella struttura trinitaria di Dio lo «spessore» della carne del Figlio non è semplicemente una sua declinazione ad extra, ma ne è – con la risurrezione – la sua determinazione e specificazione ad intra. L'omousia è la forma originaria della relazione costitutiva dell'essere stesso di Dio con l'altro del sé che fissa l'ipseità originaria di Dio. In fin dei conti, l'escatologico cristiano dice proprio questo: configurazione piena e riuscita a Cristo, omousia con la sua unità personale, fruizione sensibile dell'essere di Dio in se stesso. Ora la dilazione della temporalità iscritta nell'escatologico non dice di un'ontologia ancora imperfetta, non reale. Il differimento escatologico è esattamente il correlato, nell'ordine della temporalità, della destinazione originaria all'omousia dell'essere di Dio alla correlazione costitutiva con la fatticità dello «spessore» della carne: questa destinazione voluta da Dio come se stesso non si impone alla fatticità e condizionatezza della coscienza del «sé»; essa non può che accadere come «spessore» corporeo-temporale che il «sé» è. In quanto la destinazione di Dio all'omousia accade realmente, essa non può essere in alcun modo pre-determinata: solo la passione del

corpo giunta al suo compimento (finitudine) ne può essere la riuscita – e solo nella riuscita essa trova il realismo del suo inveramento.

Lo sviluppo completo della risposta a questa domanda decisiva di Benoist richiederebbe tempi che non abbiamo. Mi sembra, però, che lo schizzo fenomenologico che abbiamo tentato permetta l'abbozzo, sicuramente da istruire più esaurientemente, della risposta: Dio è sensibile e lo «spessore» della carne è l'affezione originaria di Dio – e questo vale non solo per l'uomo, ma, cristianamente parlando, anche e in primo luogo per Dio.

Testimonianze

SCJ Philippine District: Living the Sint Unum

Fr. Delio RUIZ, scj

The SCJ Mission in the Philippines started in **1989** with a group of 8 international missionaries. Since the beginning, the spirit of communion, “*sint unum*”, denoted a **living experience “from the heart.”** Being an international and inter-cultural group implied the possibility to deepen community life and at the same time entail for each member to be open to new challenges and opportunities to grow.

I was tasked to share in this gathering on Theology *Cordis* a concrete realization of the “*Sint Unum*” in the Philippine District. In preparing for this sharing, I reflected upon/ and draw inspiration from my own experience of five years in the Philippine mission. I made inquiries as well from my confreres. I asked them to share their personal experiences especially regarding the history of the Dehonian mission in the Philippines.

1. Starting points

Going Together to Mindanao

When the first group of SCJs came to the Philippines, the late Cardinal Sin asked them to stay in Manila for security reasons. He invited them to help in the Archdiocese of Manila, to work and to do mission work in its parishes. Instead, the community insisted on going down to the South of the Philippines, to Mindanao, a more dangerous and more challenging place for the group to begin the mission.

Mindanao meant a preferential option for the poor for the group as a place where the SCJs are more needed. It is a wide and vast area with many uncharted territories and therefore is a rich source for mission and apostolic work. The mission areas include far flung and mountainous villages in Zamboanga del Sur. Social projects were extended not only to Christian communities but also to the members of Muslim tribes whenever there is a call for help. The missionaries had to travel on foot in going to the various chapels situated in the outskirts of Zamboanga del Sur. They had to walk a stretch of rough terrain passing through a mud-covered road, or even trek rivers. They had to contend with the bare essentials in home life, living a very simple existence in a rural setting. At home, they had no refrigerator or television. The first TV the community had in Kumalarang was purchased just before the Soccer World Cup in 1998. Earlier, recreation time was spent together listening to the BBC news from the radio or reading the newspaper that somebody bought from Pagadian City during the week.

The beginnings were really quite challenging. Some experienced culture shock. It entailed major adjustments regarding living conditions and a way of life that was altogether unsophisticated yet uniquely attractive. From the start, the Dehonian missionaries opted for the difficult place and this was a unanimous decision by the community.

The way we do things at present is still the same as the way things were done since the beginning with regard to decisions involving which kind of missionary commitment to assume. The first missionaries did not settle on comfortable ways. They could have chosen better places for the mission. However, they took responsibility of parishes without much structure or which were not yet organized. They assumed missionary work without facilities and devoid of the things necessary for running a parish or a school.

Achievement and failures: International and intercultural group

Difficulties like diverse ideas, varied perspectives, distinct ways of thinking, and individual and cultural differences are normal realities that we have to face. From the start of the Dehonian mission in the Philippines, the group has been international. The first missionaries came from different

Provinces of the SCJ Congregation: Argentina-Uruguay, England, Germany, Indonesia, The Netherlands and Poland; since then more Provinces have come to join the mission: Brazil and Italy. International and cultural diversities are not a cause of conflict but rather a source of our enrichment.

I was told that in the beginning the community life was not easy. Even though they were having difficulties in adjusting with one another, and in spite of their individual differences and cultural characteristics, the missionaries were living together. This solidarity and unity evoked a sense of family that attracted others to join the congregation. This became a walking advertisement for vocation promotion.

Everybody goes to the “*bukid*” (the hills and mountains where the people live) either to celebrate mass, to meet with the “*kaabag*” (chapel leaders) or to have a talk or conduct an assembly with the different religious organizations for formation program and then come back following the schedule of the community: Adoration, prayers, meals, recreation, meetings...

The difficulties lie in the differences of opinion in doing things, adjusting to each other’s unconventional behavior and peculiarities; there are those who are emotional or sensitive, others are more frank and forceful in expressing their true feelings. Everybody is challenged to adjust and to accept others and to respect individual differences. The community is stable. Hence the level of maturity which the District has now achieved is remarkable. We are a community of individuals coming from different countries and cultures sharing a life together and each having a uniquely wonderful experience.

Enduring together a significantly difficult experience

The kidnapping of Fr. Beppe Pierantoni, SCJ was a significant experience in which the spirit of “*sint unum*” played a very important role. I arrived in the Philippines just a few months after Fr. Beppe was released. With regard to this incident, I gathered some testimony on how the group managed that significant situation. “*We met more often than ever... every dawn we were ready for the call of the superior and discuss together what to do.*” The Columban Fathers made their house of Pagadian available for the meetings of the group. It was indeed a very demanding and difficult

period for the community. Nevertheless, when it was over it was perceived, in hindsight, to be also an exceptionally joyful experience of solidarity and a defining moment in community life and camaraderie. At the time when Fr. Beppe was supposed to be released, the group all together went to Cotabato, the place where Fr. Beppe was to be freed as promised by the kidnappers. Unfortunately, it was a false instruction. Going there was very difficult since the group had to cross the sea; but the whole group went anyway. The opinions of each member were deliberated by the community and the final decision was made by the Superior and Bishop Jimenez, then Bishop of Pagadian. The unity and solidarity of the whole District was actively lived.

Noteworthy is the fact that the communication then was very simple. It was just the advent of the use of the mobile phone. There were only few cellular phones in town. It paved the way for the group to embrace the modern method of communication. After the kidnapping incident, the group started using mobile phones. Sometimes the signal was so weak or there was no signal at all so they the hills to make contact possible.

2. The present time and the future

What was the distinct reason that made the group achieve the vision-mission and goals of the Dehonian presence in the Philippines?

Categorically, we can assert that it was the spirit of “*sint unum*” that motivated the group to carry on with the mission. The community life presented by Luke inspires us to be together and having all things in common. Therefore the group as a whole makes an effort to be of one heart and soul (Acts 2:44; 4:32).

Aside from the daily community schedule the means that were implemented to achieve solidarity are the following:

- Weekly local community meeting and monthly District Meeting / *Lectio Divina*
- Local community and District meeting start with sharing
- Pastoral services and other commitments are assumed by the community...
- Discussing plans, projects, budgets, upgrading...
- Common “holidays”

Daily community life

Our daily community schedule is included in the Community Plan of Life which every community has. We wake up early for Morning Prayer. All those who are assigned in the formation house usually have daily Mass together; for those who are in the parishes, at least they have a schedule for communal prayers and adoration. We have to be home for adoration, for evening prayer... Inasmuch as nobody lives alone or works alone nobody prays alone. The community is a family. Each of us is sensitive enough to come home for lunch or dinner in spite of the distance of our work. We always make it a point to come home for meals... we don't prioritize other activities in between... we need to go home.

Recreation together every night even without especial or pre-arranged program is very important. We spend time sitting down together... sometimes enjoying quite togetherness, sometimes there are discussions on some topics or to just simply share about the activities or happenings of the day.

Aside from the fact that prayer and adoration are included in the daily schedule, some communities have implemented the *Lectio Divina* once a week. We meet together and read the Gospel for the following Sunday's Mass, a member of the community is previously assigned who will give the insight on the reading. Afterwards, we share the message of the Word. This is for us an instance of personal enrichment and preparation for sharing the Gospel with the people during Sunday masses.

In doing the mission, in doing the pastoral, we work together, we share. It is not a matter of being concerned about personal work. There is somebody in charge of the parish ministry, for example, but everybody is involved.

Pastoral services and other commitments are assumed by the community. Masses and other requests like Confession from schools, sisters ... are taken by the community. Although somebody may want to be available to help some congregations or schools, it is not necessary that he will take always the commitment. Any member can be the one who will take the task assumed by the community. It is not the case that I like this particular community of sisters and so I will take all the requests of these sisters or that particular congregation; or I like that particular school therefore I will

always take the requests of that school. All the schedule and commitment are made known to the community and then discussed during the weekly meeting.

Personal sharing during local and District meetings

We start our weekly community meeting with sharing. We share about our health, how each one is doing, we share regarding our prayer or spiritual life, our community life, our work. Sharing of our life is a priority before we discuss about our work, our business and the agenda of the meeting.

Likewise, our monthly District meeting starts with personal sharing; it can be likened to a family gathered together. Everybody has the opportunity, first of all, to share about his personal life and how each one feels; then share about his work.

Discussing plans: ongoing formation, budgets/finances, projects

Discussing plans include discussing projects, ministries, and also the enhancement of the potential and competency of the members of the District according to the needs for his ministry. It is not only the formators who are encouraged so much to join some ongoing formation program but everybody can attend seminars; this is also arranged with the local community. Furthermore, a one week retreat (or alternate ongoing formation seminar) is included in the annual plan of the District.

All possessions are held in common. The finances of the District are centralized. Missionaries go for vacation and when they come back, they bring some money which they put into the common fund. The money solicited will not become a personal asset or to be used for personal projects or local projects; unless there is an agreement with the group.

If there is some special or social project in the local community or district level in general, it is discussed by the group during the monthly meeting or in the annual District assembly. Afterwards the group will make sure if we can afford it or we will look for help outside the District. One of our financial policies is this: *“If we don’t have a clear project, we don’t apply for especial fund from other Provinces.”* All the communities are informed about the requirements in case there are some projects: gather

the documentation, give explanation and the involvement as well as the responsibility of the SCJ community in the project. The project should be submitted to the group during the meeting. After listening to the opinion of each member of the group, the District council will then take the final decision. The projects take time to be concluded (e.g. the Formation House in Cagayan, Theologate in Manila, the Novitiate house in Dumalinao).

Finally, another initiative that is part of our yearly plan is the community vacation. This started five years ago and has been continually observed. We spend one week together for a group vacation. Every year one of the communities is entrusted to look for the venue and prepare the activities for recreation during the week-long vacation. We try to spend the time pleurably, enjoying one another's company for rest and recreation.

The value of the family for Filipino people

One of the distinct traits of the Filipino culture is the "close family ties." In spite of the strong influence of the present materialistic consumerism, individualistic and superficial world, the Filipino family ties are preserved and strengthened by tradition. Elder brothers and sisters have the responsibility of helping and taking care of the younger siblings at least until they graduate from school. There are many Filipinos who are working abroad and the primary reason why they prefer to work in a foreign country is to help their family. They always have in mind the welfare of the family. That is why they work hard to give their family a good life, education and brighter future.

This reality of the culture with its values and weaknesses is very much considered into the Formation Program of the District. Formators try to teach and implement the community life as a fundamental pillar of the SCJ Formation and integrated as a Dehonian identity.

3. Final remarks

The *Sint Unum* is not just a dictum that we acquire from the Dehonian tradition. We realize that we need to put the community life as a priority and believe in what the General Conference of Neustadt had stated: "Our

community life is already our mission.” We are happy that our living and doing mission together was a priority since the beginning of our presence in the Philippines. This represents a daily and **living experience “from the heart,”– a contemporary reality and a continuing challenge** for the future of the District and the Congregation.

Come vivere e testimoniare l'amore sperimentato...

P. Stefan TERTÜNTE, scj

Mi è stata chiesta una testimonianza sul mio vissuto come sacerdote del Sacro Cuore nel mio contesto culturale.

Mi riferisco alla società tedesca, e in particolare al contesto urbano nel quale mi trovo a vivere. Tutto questo mi ha segnato profondamente.

Brevemente, presento il progetto di vita spirituale della mia comunità; progetto che per molti aspetti tenta di prendere sul serio la nostra cultura occidentale moderna vissuta nell'ambito dehoniano.

Da molti anni, a livello di Congregazione, si insiste sull'importanza della vita comunitaria. L'attenzione su questo aspetto si è resa necessaria per alcune carenze che sono reali in questo ambito. Non è un caso che p. Olav abbia scritto la sua tesi sulla vita comunitaria dehoniana. La nostra regola di vita, in proposito, è chiara: "Vissuta in comunità la nostra professione dei consigli evangelici è la prima espressione della nostra vita apostolica, è testimonianza della presenza di Cristo". Non credo che tutti i confratelli oggi sottoscriverebbero questa formulazione. Dopo un lungo processo di discussioni, confronti e discernimento all'interno della provincia tedesca, qualche anno fa, si decise di provare una nuova fondazione, nonostante tante riserve dovute alla carenza di personale per la continuità di altre comunità e opere, alla paura del fallimento...

Tre gli elementi che, secondo il capitolo provinciale, dovevano caratterizzare questa nuova comunità, vi erano:

- l'insistenza sulla vita comunitaria,
- l'accoglienza di nuove sfide apostoliche,
- l'inserimento in un ambiente urbano.

In tre confratelli abbiamo deciso di camminare insieme verso questa nuova fondazione: due di circa 40 anni, un terzo di 60 anni. Un quarto, che sarebbe stato disposto a camminare con noi, è rimasto fuori per aver dato la sua disponibilità per un incarico nella formazione.

Preparando la nuova fondazione ci siamo posti le seguenti domande, alle quali ciascuno doveva rispondere:

- Che cosa è per me la spiritualità dehoniana?
- Che cosa significa per me essere dehoniano oggi nella nostra società?
- Che cosa è importante e vitale per la mia vita spirituale?
- Di che cosa ho bisogno nella vita comunitaria?
- Quale potrà essere il mio contributo pastorale in questa nuova fondazione?
- Quale dovrebbe essere per me il paradigma biblico per la nuova fondazione?

A partire dalle risposte, abbiamo costruito la nostra vita comunitaria, formulando lo slogan: “Fare di meno, ma farlo bene”.

Ci siamo dati alcuni punti di riferimento irrinunciabili per dare all’iniziativa una caratterizzazione. Gli aspetti più tipici li sintetizzo qui di seguito:

- Ogni mattina ci raduniamo per un tempo di meditazione in silenzio davanti a una icona. I nostri giorni sono pieni di parole e preghiere articolate. Il silenzio orientato e condiviso ci sembra l’entrata opportuna nel giorno. Questa modalità di preghiera ha sostituito le lodi.
- C’è la condivisione della Parola di Dio una volta alla settimana.
- Manteniamo come punto fermo la condivisione del vissuto.
- Dedichiamo un tempo adeguato, normalmente due ore, alla celebrazione dell’Eucaristia, una volta alla settimana e apriamo ad altri questo momento di condivisione e di incontro.
- È prevista l’adorazione eucaristica, ma non tutti i giorni.
- Ogni due/tre mesi ci offriamo una “recollectio” nella domenica, pomeriggio e sera.
- Tre volte all’anno c’incontriamo con un padre pallottino, che fa un po’ da supervisore e ci aiuta a riflettere sull’andamento del nostro progetto. Abbiamo introdotto questi momenti perché ci permettono di creare uno spazio di libertà, che nella vita quotidiana spesso è difficile trovare, per esprimerci e confrontarci su punti importanti del nostro stile di vita.

Insieme a questi aspetti, rigorosamente seguiti da ogni membro della Comunità, ci sono gli elementi di vita spirituale personale e quelli legati alle attività apostoliche di ogni singolo membro della comunità.

Per qualcuno, tutto ciò può sembrare poco e anche molto soggettivo. E per certi versi lo è! Conosciamo le nostre tradizioni, le nostre esperienze ed aspirazioni, ma questo non ci impedisce di mantenere vivo il progetto.

Non siamo amici l'uno dell'altro, anzi: siamo abbastanza diversi l'uno dall'altro. Quando, tre anni fa, abbiamo iniziato l'esperienza, qualcuno in provincia aveva così pronosticato: "Se questi tre si mettono insieme, il fallimento è garantito".

Penso, invece, che proprio la diversità delle personalità, insieme alla convergenza di una visione dehoniana di vita religiosa, ha permesso al progetto di svilupparsi e di tracciare un cammino interessante.

Non ci siamo cercati, ci siamo trovati. Vivendo così, la conoscenza dell'altro cresce al di là di quelli che sono i desideri del singolo.

Più ci avviciniamo e più si realizza l'alterità. La parola chiave è molto semplice: "interesse per l'altro". Senza di esso si perde il legame vitale fra di noi, scompare anche la presenza di Colui per il quale proprio la nostra vita comunitaria vuole essere una parabola.

Dentro questo percorso non mancano segnali incoraggianti, e testimonianze che danno fiducia. Alcune settimane fa, dopo la celebrazione della messa con gli allievi di una scuola del quartiere, parlando con una delle insegnati, mi diceva: "Non so come dirlo, ma rispetto al prete diocesano, si sente spesso nella liturgia che Lei ha una comunità dietro di sé".

Anche questo, forse, è un modo per vivere e testimoniare l'amore sperimentato.

Théologie du Cœur du Christ et inculturation : le cas de Madagascar

P. Yvon MATHIEU, scj

Je voudrais exprimer en premier lieu toute ma gratitude aux organisateurs de ce Séminaire, d'avoir pensé à la Région MAD dont je fais partie, pour partager avec vous l'expérience malgache sur la Théologie du Cœur du Christ. Cependant, mon incompetence théologique limiterait mon intervention. Faudrait-il parler de la théologie du Cœur du Christ ou de la spiritualité et de la dévotion du Sacré-Cœur à Madagascar ? Y a-t-il vraiment une *Theologia cordis* inculturée ? Quelle est la place du terme « *ny fo* », traduction du mot « cœur » dans la culture malgache ? Comment témoigner et vivre le message d'amour de la théologie du Cœur du Christ à Madagascar ? Nous chercherons de commencer par un bref parcours historique du contact de l'Eglise malgache avec la spiritualité ou la théologie du Cœur du Christ, avant d'aborder les tentatives d'inculturation de celle-ci en milieu malgache. Et quelle contribution notre Congrégation qui vit directement de cet héritage spirituel et théologique peut donner, pour qu'on puisse parler vraiment d'une inculturation de la théologie du Cœur du Christ dans l'Eglise de Madagascar ?

Nous pouvons dire sans ambages que la dévotion au Sacré-Cœur a commencé à Madagascar avec le début de l'évangélisation dans les Hautes Terres malgaches en 1861. Un événement qui nous intéresse beaucoup plus a été la consécration de la mission à Madagascar au Sacré-Cœur, lors d'une grande célébration eucharistique à Tananarive, le 3 juin 1864. Les missionnaires ont aussi lancé la confrérie urbaine connue jusqu'à l'heure

actuelle dans les anciennes paroisses de la capitale Tananarive, sous le nom de *Garde d'Honneur*¹.

La dévotion au Sacré-Cœur a été donc strictement liée à la mission d'évangélisation de la Grande Ile, car « *seul le catholicisme place le centre de la religion dans ce Cœur sacré* »². La célébration à jeun du premier vendredi du mois en signe de réparation du péché, la procession du Saint-Sacrement et l'adoration eucharistique sont donc l'héritage spirituel laissé par cette première phase d'évangélisation. Qu'est-ce qui est changé en tout cela, lorsque l'Eglise catholique malgache essayait d'appliquer les orientations proposées par le Concile Vatican II pour « inculturer » la foi chrétienne ?

La Théologie du cœur dans le contexte ecclésial malgache n'a pas été touchée en profondeur par l'effort de « malgachisation » de la foi catholique qui s'est manifestée à travers notamment l'élaboration du catéchisme basé sur la culture malgache³, et l'élaboration de la liturgie en langue⁴. En effet, on n'a jamais essayé de sortir des messages fondamentaux bibliques du culte au Sacré-Cœur et de ceux de la spiritualité « paraisienne ». Nous vous citons quelques échantillons de chants liturgiques en malgache sur le Sacré-Cœur qui résument et nous aident à saisir les messages bibliques, spirituels, voire théologiques employés fréquemment à Madagascar :

¹ En 1866 a été lancé à Tananarive la confrérie appelée Garde d'Honneur, après sa fondation à la Visitation de Bourg-en-Bresse le 13 mars 1863, en la fête des Cinq Plaies, sous l'impulsion de Constance Bernaud, en religion Sœur Marie-du-Sacré-Cœur (1825-1903). Erigée en Confrérie dès le 9 mars 1864 par Mgr Pierre Henri Gérauld de Langalerie, évêque de Belley, la Garde d'honneur est érigée en Archiconfrérie par Léon XIII le 26 novembre 1878.

² BAUTHIER, J.-M., *Le sacrifice dans le dogme catholique et dans la vie chrétienne*, 3^{ème} éd. Lyon, 1886, pp. 167. 169.

³ Outre les livres de catéchisme publiés en langue malgache et la publication par le Centre Catéchétique du livre, en trois tomes, intitulé *Nampihavaniny Aminy isika*, « Il nous a réconciliés avec Lui », celui de Mgr TABAO MANJARIMANANA, évêque de Mananjary, intitulé KRISTY ZANAKA, nous semble le plus avancé à tous points de vue, sur ce catéchisme inculturé. Malheureusement, nous n'avons pas eu entre nos mains ce livre pour y pouvoir fouiller les traces de la théologie du Cœur.

⁴ HÜBSCH, B. & al : *Madagascar et le christianisme*, éd. Karthala/Ambozontany, Paris/Antananarivo, (1993 p.) p. 406. L'Equipe « *Ankalazao ny Tompo* », sous l'égide (avant sa mort) du regretté le Père Gaide Gilde du Monastère bénédictin de Mahitsy à Antananarivo contribuait beaucoup à l'inculturation de la liturgie de l'Eglise, en essayant d'intégrer toutes les traditions musicales des différentes régions de la Grande Ile.

Chant N° 1

*Ry Fo Masin'i Jesoa o, mankalaza
Anao 'zahay*

*Ny fitiavan'Andriamanitra no
mirehitra aminao
...hamasino izahay, Jesoa o,
ho iray fo aminao.
Banjininay ilay nolefoninay,
Ianao Jesoa ambonin'ny Lakroa
Fara fitia no itiavanao
Maty ho anay mba hamonjy anay*

O Cœur de Jésus, nous te louons

*L'Amour de Dieu brûle en toi
Sanctifie-nous, Jésus, pour être un
seul cœur avec toi
Nous contemplons celui que nous
avons transpercé,
Toi, Jésus, sur la croix
Tu aimas jusqu'à la fin
Mort pour nous et pour nous sauver*

Chant N° 2

*Ny fotodiako ety an-tany
Handrehitra fitiavan-dehibe
Iriko sady mamiko indrindra
Ny mba ho tiavinao mandrakizay
Mba fantatrao va re ny fitiavana
Nampidina Ahy Tompo hankaty ?
Ho satrinao tokoa hidodododo
Handrehitra ny fonao hankafy
Ity 'lay Fo notanterahin-defona
Hahitanao ny fiadanam-po
Fo mpankahery ny mbola malemy
Sy mampitombo be ny zotom-po*

*Ma venue ici sur la terre
Pour brûler de grand amour
Je désire et veux ardemment
D'être aimé pour toujours
Sais-tu vraiment l'amour
Qui m'a poussé à descendre ici
Aurais-tu vraiment pressé
D'attiser ton cœur à savourer
Voici le cœur transpercé par la lance
Où tu trouveras la paix du cœur
Cœur consolateur des faibles
Qui fait accroître le zèle*

Bref, nous pouvons dire que ces chants résument la Théologie du Cœur du Christ dans sa forme au moment où les Jésuites l'ont prise pour la répandre dans les divers pays de missions⁵. Mais avec la présence dehonienne à Madagascar, un pas a été franchi quant à l'effort d'inculturer la spiritualité et la Théologie du Cœur du Christ.

⁵ Cf. GLOTIN, E., *La Bible du Cœur de Jésus*, éd. Presse de la Renaissance, Paris, 2007, 766p.

En effet, les prêtres du Sacré-Cœur de Jésus cherchaient aussi depuis leur présence à Madagascar, de trouver des modes plus adéquats à transmettre non seulement la spiritualité, mais aussi la Théologie du Cœur du Christ dans leur contribution à l'évangélisation de la Grande Ile. Ils ont tout de suite compris la valeur et l'importance de ce qu'on appelle le *Tranobe*, cette grande maison patriarcale qu'on trouve dans chaque village. Certes, ce terme est employé pour désigner l'Eglise, en tant que la grande maison de Dieu qui rassemble toute l'humanité. Mais le tabernacle de l'Eglise d'Ifanadiana qui est faite sous la forme d'une *tranobe* en miniature, porte aussi, en lien avec l'eucharistie, la symbolique du Cœur du Christ qui est la demeure assurée pour les hommes qui vivent dans l'insécurité de la vie. C'est ce Cœur qui nous appelle à « demeurer dans son Amour » (Jn 15,9), bien qu'il ait dit que *le Fils de l'homme n'a même ni une pierre pour reposer sa tête*, car il a déjà sa demeure en Dieu, le Père, et que son Cœur est déjà aussi une demeure offerte et proposée gratuitement pour ceux qui veulent l'accueillir et le recevoir (Jn 1). C'est dans son Cœur, *tranobe* pour les hommes, que Jésus offre « l'unique nécessaire » pour notre vie quotidienne, à savoir son Corps eucharistique comme nourriture, *car l'Eglise vit de l'Eucharistie*⁶

A coté du symbolisme du *tranobe*, il y a aussi le symbolisme du *ravinala*, cet arbre appelé arbre du voyageur, du fait de sa vertu d'être un réservoir d'eau naturel qui est utilisée par les voyageurs quand ils ont soif sur leur route⁷. On utilise la représentation du tabernacle, sous la forme d'un arbre de *ravinala* pour transmettre la symbolique johannique du Cœur transpercé par la lance, d'où coulaient l'eau et le sang du Christ. Cet arbre *ravinala* devenu tabernacle représente le Cœur du Christ qui désaltère et abreuve l'homme pèlerin ou voyageur toujours en route sur cette terre de passage et qui est assoiffé de bonheur et d'Amour. Le Cœur eucharistique du Christ représenté par le « *ravinala* », révèle et fait comprendre beaucoup mieux à nos chrétiens le message du Cœur transpercé. Et nous pouvons élargir cette herméneutique, mais faute de temps, nous nous limiterons seulement à cela⁸.

⁶ Cf. Encyclique de Jean-Paul II : De l'Eucharistie.

⁷ Comme le peuple hébreu en marche vers la terre promise a eu soif, Moïse lui a donné l'eau à boire.

⁸ Le sens du péché dans la symbolique de l'eau peut être aussi tiré de cette lecture. Il en est de même de l'Eglise née du coté ouvert du Christ.

Néanmoins, ces deux symboliques ne sont pas suffisantes pour parler de l'inculturation de la Theologia Cordis. Il faudrait encore aller un peu plus loin pour voir quelle est la place du terme « *ny fo* », traduction du mot « cœur » dans la culture malgache, afin de nous aider à élargir notre réflexion sur cette Theologia cordis.

« *La culture malagasy, par définition, comprend tout ce qu'ont vécu les ancêtres qui, venus d'au-delà des mers, ont mis Madagascar au nombre des terres habitées, et tout ce qu'en ont retenu les âges successifs à travers les changements dûs aux péripéties de l'histoire et surtout aux contacts avec l'extérieur... Les coutumes ancestrales sont une part de la culture malgache* »⁹. Dans sa culture, le malgache utilise aussi le terme « cœur » dans sa connotation de siège des sentiments, lieu de réflexion et des décisions. Généralement un malgache conserve dans son cœur les paroles et messages venant des autres. C'est le cœur qui donne des réponses à priori réfléchies, bien qu'il soit également emporté quelquefois par des sentiments violents tels que la colère. Quand un malgache dit, par exemple, que l'être humain est fait, non d'un cœur de pierre, mais d'un cœur de résine, il veut tout simplement souligner que l'homme est toujours plus enclin vers le mal que vers le bien : « *ny olombelona tsy fo vato, fa fo emboka* ». Pour être plus bref, nous pouvons dire qu'il y a un lien intrinsèque entre le cœur et les trois éléments constitutifs de la philosophie anthropologique, culturelle et sociale des malgaches, à savoir le *aina* (la vie ou le flux vital), le *fanahy* (âme) et le *fihavanana*¹⁰ (la cohésion sociale, la solidarité, la convivialité). Quand le malgache dit que « *mamy ny aina* », la vie est douce, ce n'est pas seulement dans le sens de vouloir conserver sa propre vie par tous les moyens, mais il vise surtout la dimension sociale et communautaire de cette vie. Ainsi, la vie est douce si elle est vécue ensemble dans l'harmonie, dans la joie et dans la compréhension. Elle n'est pas douce, dès qu'on essaie de la nuire. Il en est de même pour le *fanahy*. En effet, l'attitude du *fanahy* c'est de conduire l'homme à agir selon sa conscience morale. Sa sagesse et son intelligence peuvent montrer aux autres qu'il est une personne qui a du *fanahy* : d'où l'expression proverbiale en malgache « *ny*

⁹ HÜBSCH, B. & al : op. cit. p. 435.

¹⁰ Ce qui peut être traduit aussi en allemand par le terme « *die Verwandtschaft* », « *gutes Einvernehmen* ».

fanahy no maha-olona ». c'est l'âme qui fait la personne, ou encore il a une bonne âme ou une mauvaise âme (*tsara fanahy na ratsy fanahy*). C'est la gestion de l'impulsion du cœur qui peut régir aussi le *fihavanana*. Mais l'objectif premier du *fihavanana*, c'est de toujours épanouir le *Aina*, la vie, dans toutes ses dimensions physiques, psychologiques et éthiques au moyen du *fanahy* en tant que conscience morale et instance suprême de tout l'agir¹¹. Comme saint Paul qui parle des trois vertus théologiques¹², nous pouvons dire aussi l'importance de la trilogie *Aina/fanahy/fihavanana* en lien avec le cœur, dans la culture malgache et dans sa conception de la vie qui a une dimension relationnelle verticale (relation avec Dieu) et une dimension relationnelle horizontale (vie sociale, relation entre les hommes dans la société, solidarité, vie communautaire dans le village, le quartier). Si le malgache veut toujours devenir homme de *fihavanana*,¹³ c'est Jésus Christ avec son Cœur de *fihavanana par excellence* qui reste et demeure un modèle pour lui. D'ailleurs la traduction malgache de la parole de saint Paul, « *le Christ est notre paix* » (Ep. 2, 11-18) ne parle pas de *fiadanana* ou de *fandriampahalemana* qui sont les deux termes les plus utilisés pour parler de la paix, mais de *fihavanana*. Pour dire que le Christ est le *vrai fihavanana* des chrétiens malgaches. Le Cœur du Christ est donc un Cœur de *fihavanana*, qui réconcilie non seulement les hommes avec Dieu¹⁴, mais un Cœur qui porte toujours l'Amour et qui donne cet Amour aux hommes et les appelle à vivre de son Amour.

Pour conclure, nous pouvons dire que la *Theologia cordis* dans le contexte culturel malgache a encore beaucoup de chemins à faire. Même l'existence des proverbes qui enchevêtrent le rythme quotidien de la vie des malgaches et ceux qui parlent particulièrement du cœur ne suffisent pas

¹¹ JAOVELO-DJAO, R., *Mythes, rites et danses à Madagascar*, éd. Karthala, 1996, (391p.), p. 232.

¹² Cf. 1 Co. 13, 13.

¹³ RASOLONJATOVO J. M., *Les germes de conflit dans la religion traditionnelle malgache* : « *Le propre de l'homme malgache est de devenir ainsi homme de fihavanana. Son « être-au-monde* », c'est d' « être-situé-dans-un-ensemble », d' « être-en-relation-avec-tous ».. cf. www.afrikaworld.net/afrel/martialrasolonjatovo.htm

¹⁴ RAHARILALAO, H., *Église et fihavanana à Madagascar. Une herméneutique malgache de la Réconciliation chrétienne selon Saint Paul* (2 Co. 5, 17-21), éd. Ambozontany, Fianarantsoa, 1991, 448p.

à fournir un corpus qui puisse nous aider à une formulation systématique de la Theologia cordis inculturée. Et malgré les efforts d'inculturation de la transmission de la spiritualité du Cœur du Christ à travers l'Eucharistie par l'usage des symboliques tout à fait « originales », un jalon de recherche à faire sera axé sur la trilogie *aina/fanahy/fihavanana* qui pourra illuminer l'ébauche de la Theologie cordis dans un contexte culturel propre malgache. Mais entre temps, l'Eglise malgache a surtout besoin, non seulement d'un prêtre qui parle du Cœur du Christ, mais surtout des prêtres qui ont le **cœur sacerdotal du Christ**, c'est-à-dire des prêtres disponibles et solidaires avec les hommes dans leur détresse à tous points de vue, pour vivre ensemble avec eux cette offrande sacerdotale (baptismale et ministérielle), des prêtres fidèles à leur obéissance, dociles à l'écoute de l'action de l'Esprit, médiateurs miséricordieux de la grâce de Celui qui est Miséricordieux, à la suite du Vénérable Père Dehon pour revivre l'*Ecce Venio* du Christ et porter le cœur sacerdotal du Christ plus à l'écoute des appels des cœurs de ce troisième millénaire.