

Editoriale

Cristiano PASSONI

«Il Dio del cuore umano»: rileggere Francesco di Sales

Nel quarto centenario della morte di san Francesco di Sales, il 28 dicembre 2022, Papa Francesco ha pubblicato la lettera apostolica *Totum amoris est*¹. A partire da un tema centrale del *Trattato dell'amore di Dio*, anticipato nella sua stessa *Prefazione*, la rivisitazione dell'insegnamento salesiano è sviluppata nella ricerca degli elementi di modernità che il santo ha lasciato in eredità all'epoca. Tre, in particolare, sono stati messi in luce, riletti attraverso un filo rosso abbastanza evidente: la felice relazione tra Dio e l'uomo; la questione della vera devozione, il tema dell'estasi della vita e dell'azione. In sostanza, individuato un nucleo per nulla retorico – *tutto appartiene all'amore*² –, la lettera apostolica riprende e rilancia per la contemporaneità la questione della relazione con Dio nel suo fondamento come nella sua pratica. Nella scia individuata da Papa Francesco, è utile interrogarsi circa la possibile attualità della riflessione salesiana, nel *kairos* culturale e teologico attuale³. La sua figu-

¹ FRANCESCO, *Totum amoris est. Lettera apostolica nel IV centenario della morte di san Francesco di Sales*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2023.

² «Nella santa Chiesa tutto appartiene all'amore, vive nell'amore, si fa per amore e viene dall'amore»: FRANCESCO DI SALES, *Trattato dell'amor di Dio*, ed. R. BALBONI, Paoline, Milano 1989, 80.

³ Letture fuori dal convenzionale e improntate ad una pratica interdisciplinare, molto efficaci nell'illuminare la portata teologica, spirituale e culturale di Francesco di Sales, sono state felicemente promosse da alcuni studiosi del XVII secolo come H. Michon, L. Devillairs, B. Papasogli, C. Belin, E Bury. Si vedano in particolare, radunati in un numero della rivista «XVII^e siècle», gli studi di: E. BURY, *Relire saint François de Sales*; H. MICHON, *François de Sales: de l'anthropologie à la mystique*; L. DEVILLAIRS, *La supposition impossible. De François de Sales à Descartes*; B. PAPASOGLI, *L'abeille et la colombe: la méditation chez François de Sales*; C. BELIN, *La naïveté amoureuse dans le Traité de l'Amour de Dieu*, «XVII^e siècle» 235 (2007) 337-412. Pregevole e accurata è l'opera di H. MICHON, *Saint François de Sales. Une nouvelle mystique* (Patrimoines Christianisme), Cerf, Paris 2008. Merita anche la raccolta degli Atti del convegno organizzato in occasio-

ra emerge viva, infatti, non soltanto nello sforzo eminente circa la comprensione della domanda propria dell'epoca, che lo rende sotto il profilo del metodo assai attuale, ma anche nell'intuizione essenziale dell'elemento distintivo dell'accadere di Dio nella vita dell'uomo. Esso riguarda il tratto insuperabilmente affettivo del rapporto con Dio che rende comprensibile come «Dio sia il Dio del cuore umano»⁴. Con vera audacia è tolto ogni imbarazzo all'amore come realtà divina che avvolge interamente la materia e la carne. Si tratta, certo, di un tema cardine della rivelazione cristiana, ma che trova qui uno sviluppo singolare, persino audace, tenendo conto della sofisticata quanto inaridita teologia dell'epoca. Per entrare nel tema, salvo migliore giudizio, effettivamente centrale per l'eredità attuale della singolare riflessione teologica di Francesco di Sales, ci paiono utili almeno tre passi. Il primo, inevitabile, sarà una considerazione sintetica sull'epoca; il secondo, più articolato, prenderà avvio dalla lettura di essa da parte di Francesco di Sales, mettendo a tema la sua intuizione essenziale, per giungere allo snodo centrale dell'antropologia teologico-spirituale salesiana (il tema della *convenance* tra Dio e l'uomo); infine, si proverà a radunare qualche spunto riflessivo per la contemporaneità teologica.

1. *La fine di una cristianità assediata*

Quanto all'epoca, due sono i filoni importanti che occorre ricordare. Da un lato, l'eredità della tradizione umanistica, dall'altro la terribile crisi accesa dalle guerre di religione della fine del XVI secolo. L'incertezza dovuta all'imperversare dei conflitti e al dilagare convul-

ne del IV centenario della morte di san Francesco di Sales, presso l'Università Cattolica di Lione, dal 25 al 27 novembre 2021, con i contributi di C. Belin, R. Cheaib, G. Goizin, J.-M. Gueullette, T. Gueydier, F. Marsic, T. McGoldrick, H. Michon, D. Moulinet, A. Musoni, L. Perrillat, G. Reveneau, C. Signes, M. Tournade, M. Wirth: J.-M. GUEULLETTE (ed.), *Saint François de Sales. Parole publique et parole privée. Parole d'un évêque et d'un maître spirituel*, Cerf, Paris 2022. Molto interessante, per il confronto con l'inevitabile eredità agostiniana che aleggia per tutto il XVI e XVII secolo, la tesi dottorale, sotto la guida di H. Michon, di T. GUEYDIER, *L'Augustin de François de Sales*, Cerf, Paris 2021. In questo solco, ci sia permesso inserire anche C. PASSONI, *Il Dio del cuore umano. L'intelligenza spirituale nell'opera di san Francesco di Sales (1667-1622)*, Glossa, Milano 2007. Certo, rimane ancora molto da fare, non solo per la corretta lettura di Francesco di Sales, ma più ampiamente per la comprensione della novità dell'epoca, in relazione alla tradizione culturale, teologica e spirituale, ereditata dal Medioevo e dall'Umanesimo.

⁴ *Trattato*, I, 15, 156.

so delle passioni aveva, di fatto, orientato gli spiriti inquieti ad abbandonare le divisioni e a cercare la pace e l'ordine interiore nell'ideale dell'*apathéia* stoica. Come ha mostrato J. Delumeau, era la fine di un'epoca: «una cristianità che si era creduta assediata smobilitava»⁵. Di fatto, però, lo smarrimento degli animi era ancora percepibile e lo scetticismo in materia religiosa destinato a prevalere.

In questo clima di crisi della ragione come della religione, risulta più comprensibile e legittimo il rinnovato desiderio di ritorno all'antico quale efficace antidoto al torpore vigente. In sostanza, sotto il profilo teologico e della pratica religiosa, il ritorno alla filosofia stoica conteneva più o meno deliberatamente una sfida precisa: l'elaborazione un nuovo progetto teologico-pratico, capace di prendere le distanze sia dalle superstizioni popolari, sia dai labirinti delle controversie di scuola, senza smarrire il rigore di un discorso compiuto.

È in questa direzione che, sulla scorta di un progetto già erasmiano, alcuni autori, peraltro abbastanza sconosciuti – Hugo Grozio (1583-1645), Herbert de Cherbury (1582-1647), Isaac D'Huisseau (?-1685), Louis Meyer (1630-1681), Andrzej Wissowaty (1608-1678) –, nel tentativo di operare una sorta di pacificazione dopo le aspre polemiche confessionali, hanno sondato la possibilità di trovare un'intesa attorno a un numero soddisfacente di credenze comuni, coincidenti con gli articoli ritenuti fondamentali della religione, al di là delle distinzioni che contrapponevano le diverse credenze. L'idea era quella non tanto di costituire una sorta di compendio della religione, in modo da evitare le scissioni interne, come drammaticamente accaduto, ma di promuovere un terreno di mutuo riconoscimento tra le diverse confessioni. Alla radice stava la comprensione della molteplicità come di un fatto costitutivo della religione. Ad ogni modo, è in questa istanza che si è trovato l'avvio della ricerca di un "credo minimo", che troverà forma compiuta nell'*Etica* di Spinoza⁶. Un progetto affascinante, ma anche pericoloso per la fede cristiana e, tuttavia, nei suoi albori, per nulla dettato dalla ricerca di una strategia della prudenza contro la violenza della religione o da un dubbio radicale attorno al credere.

⁵ J. DELUMEAU, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII): La città assediata*, SEI, Torino 1979, 641.

⁶ Per uno studio accurato circa la natura, le sorgenti, il contesto e le suggestive implicazioni per la storia del pensiero di tale *credo minimum*, rimandiamo all'originale quanto documentato lavoro di J. LAGRÉE, *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII siècle*, Vrin, Paris 1991.

Il rischio di un relativismo religioso è stato obiettivamente percepito, ma non pensato dai suoi fautori, come un esito naturale della proposta effettuata. In questo senso, prima che avvisaglia di una futura deriva verso l'indifferentismo religioso, era il tentativo di rispondere alla percezione di un cambiamento d'epoca in corso.

D'altra parte, nella scia dell'acuta interpretazione di Deleuze, rimane viva la domanda su come mai la filosofia, al pari dell'arte, si sia interessata così tanto di Dio fino alla fine del XVII secolo⁷. Forse è vero che la filosofia come l'arte poterono sperimentare in quell'epoca linee, colori e movimenti come mai si sarebbero sognate di fare. I limiti imposti al discorso come gli obblighi assegnati all'opera artistica erano talmente diffusi nella cultura che non si potevano evitare. Tuttavia, nell'atto creativo, questi stessi argini furono riletti quali opportunità inimmaginabili. Basta scorrere la storia dell'arte di questo secolo per accorgersene. Come dice Deleuze, citando Bergson, «l'artista è colui che muta i limiti in opportunità»⁸. È, a suo parere, quanto è accaduto per l'arte come per la filosofia in quell'epoca. Sono stati un'opportunità incomparabile per elaborare e creare qualcosa di unico.

2. *L'eredità in questione: mutare limiti in opportunità*

È in questa luce che si può leggere anche la figura di Francesco di Sales. In qualche modo, anch'egli ha saputo trasformare i limiti dell'epoca in opportunità, fiutando e aprendo sentieri inediti. Nel momento in cui egli vive e scrive, si trova, al tempo stesso, erede, interprete e artefice di una rinascita. Erede della tradizione umanistica che aveva appreso nella formazione gesuitica presso il collegio Clermont a Parigi (1578-1588), ma, insieme, interprete e artefice della novità della domanda che, ormai da vescovo, aveva raccolto nei circoli devoti della stessa capitale, nei primi anni del XVII secolo. In tal modo, il curioso incipit della sua *Introduzione alla vita devota* è molto più di un azzeccato espediente letterario. Piuttosto descrive quella inedita fioritura da lui registrata e che, a sua volta, ha incoraggiato. La vicenda, tratta dalla *Storia naturale* di Plinio, del pittore Paisia che, volendo gareggiare con la fioraia Glicera

⁷ G. DELEUZE, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre corte, Verona 2013.

⁸ *Ivi*, 68.

nella capacità di riprodurre sulla tela la varietà dei fiori, dovette alla fine riconoscersi vinto dalla sua impareggiabile abilità, è letta quale efficace rappresentazione della vivacità dello Spirito.

Come faceva Glicera con i suoi mazzolini, così lo Spirito santo dispone e ordina con tanta varietà gli insegnamenti di devozione che dà attraverso le lingue e le penne dei suoi servi, che, pur essendo la dottrina sempre la stessa, le trattazioni che se ne fanno sono assai differenti a seconda dei vari modi in cui sono composte⁹.

La novità – sembra dire – non solo è evidente, ma anche non del tutto descrivibile. Le immagini tratte dalla cultura classica oltre che dalla Scrittura, saranno il teatro dell'interpretazione. Tra il dramma delle guerre e il diffondersi dello scetticismo, sporge, dunque, una novità che Francesco coglie dall'opera dello Spirito. Il suo nome è per un verso antico, ma la sua lettura è affatto moderna. Si tratta della *devozione*, per cui giustamente H. Bremond, rileggendone la storia religiosa, inventerà la categoria sintetica di «umanesimo devoto»¹⁰.

Nella stessa *Prefazione a Filotea* Francesco illustra il suo intento:

Quasi tutti coloro che hanno trattato della devozione hanno atteso a istruire persone molto ritirate dal commercio del mondo, o almeno hanno insegnato una devozione tale che conduce a questo completo ritiro. È invece mia intenzione istruire quelli che vivono nelle città, in famiglia, a corte, e che per la loro condizione sono obbligati a condurre, rispetto all'esterno, una vita comune¹¹.

Filotea indica una persona concreta, ma, insieme è un nome comune che individua l'esistenza di chi vuol essere innamorato di Dio. «Filotea, infatti, significa amatrice o innamorata di Dio»¹². È la svolta che Francesco vede e incoraggia. In essa non solo sapeva di leggere la sua stessa vicenda biografica, ma anche di provare ad accogliere la domanda di numerosi Teotimi e Filotee che si rivolgevano a lui, spesso tramite il linguaggio intimo e franco di migliaia di lettere¹³.

⁹ FRANCESCO DI SALES, *Introduzione alla vita devota*, Rizzoli, Milano 1999, 51.

¹⁰ H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours, Edition intégrale et augmentée sous la direction de François Trémolières. Vol. I*, Millon, Grenoble 2006.

¹¹ *Introduzione alla vita devota*, 51.

¹² *Ivi*, 53.

¹³ V. MELLINGHOFF-BOUGERIE, *François de Sales (1567-1622) un homme des lettres spirituelles. Culture, tradition, épistolarité*, Droz, Genève 1999. Di fatto, grazie al magistero di

La Chiesa del XVII secolo, soprattutto in Francia, si trovava a vivere una prova spirituale e istituzionale interna che la obbligava a confrontare il suo discorso dottrinale e normativo con la manifestazione di nuove esperienze religiose che la mettevano in questione e le imponevano un cambiamento¹⁴. Se una prima risposta fu il volto controversista, in chiave anti-protestante, accanto si profilò un altro volto, teso alla riforma spirituale, in vista di una religione meno riservata agli “addetti ai lavori”. In tal modo, il secolo dei mistici, l’«invasion mystique», cui segue la «conquête mystique», di cui parla Bremond¹⁵, nell’avvio della sua *Storia letteraria del sentimento religioso in Francia*, diventa il secolo dei devoti, nel quale non si tratta più di considerare le grandi figure individuali, ma un movimento inedito di laici e laiche, desiderosi della vita spirituale e dell’irraggiamento della forma del Vangelo nei reticoli e crocevia della società.

3. *Nient’altro che la storia dell’amore divino*

Di qui, il doppio profilo sintetico del suo intento. Da un lato, ricentrare la teologia e la vita spirituale, oltre la loro separazione/contrapposizione sul principio evangelico dell’amore¹⁶, a lato del quadro ostinato della routine scolastica. Dall’altro, comporre una propedeutica spirituale in grado di introdurre alla preghiera, vale a dire alla forma

Francesco di Sales, la scrittura delle lettere spirituali diventerà la forma classica del secolo per la cura dell’interiorità, nella direzione delle anime e il discernimento spirituale. L’ultimo erede e interprete di questa straordinaria tradizione spirituale, prima del declino nel secolo dei Lumi, sarà Fénelon. Illuminante, al riguardo, l’accuratissimo lavoro dottorale di P. CHADUC, *Fénelon, direction spirituelle et littérature*, Champion, Paris 2015.

¹⁴ Determinanti per la lettura storica sono gli studi di J. ORCIBAL, *Études d’histoire et de littérature religieuses (XVIe-XVIIIe siècles)*, Klincksieck, Paris 1997 e del suo discepolo M. de Certeau. In particolare si vedano *L’inversione del pensabile e La formalità delle pratiche*, contenuti in di M. DE CERTEAU, *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano 2006, 131-212.

¹⁵ H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu’à nos jours*.

¹⁶ È curioso come, pur non avendo le pretese della forma di un “trattato”, secondo i canoni teologici dell’epoca, Francesco abbia singolare cura nel vocabolario scelto. Nel primo libro, che svolge la funzione di uno sfondo teorico allo sviluppo, è lui stesso a chiarire il perché della scelta del termine *amour* al posto di *dilection*, in quanto ne evidenzia meglio il tratto dinamico: «il termine amore indica maggior fervore, efficacia e dinamica rispetto a quello di dilezione; per cui, tra i latini, dilezione è molto meno di amore. [...] Se ne conclude che il termine amore, in quanto migliore, è stato dato giustamente alla carità, come al principale e al più elevato di tutti gli amori: di modo che, per tutte queste ragioni, e perché volevo parlare degli atti di carità più che dell’abitudine in essa, ho dato a questa piccola opera il titolo: Trattato dell’Amor di Dio» (*Trattato*, I, 14, 154).

della relazione con Dio in atto, dentro la storia singolare di ciascun Teotimo e Filotea. L'intento appare congiunto nella forma concreta data al *Trattato* stesso. Una forma inconsueta, per la verità, perché elaborata al modo di una narrazione/rappresentazione e, peraltro, a lungo disattesa se pensiamo che, fatta eccezione del *De diligendo Deo* di Bernardo e della letteratura puramente mistica, non si registrava da tempo un lavoro così importante e innovativo. Sorprende, come scrive C. Belin, che «per secoli non sembrò necessario sistematizzare ciò che costituiva il nocciolo centrale di ogni sistema teologico»¹⁷. E, certo, sorprende anche oggi che al tema si faccia complessivamente fatica a dare il suo rilievo effettivo. Ad ogni modo, ancor prima di entrare nel suo sviluppo, Francesco precisa nella *Prefazione* il suo intento:

In realtà mi sono proposto soltanto di rappresentare (*représenter*) con semplicità e genuinità (*simplement et naïvement*), senza artifici e, a maggior ragione, senza fronzoli (*sans art et encore plus sans fard*), la storia della nascita, della crescita, della decadenza, delle operazioni, delle proprietà, dei vantaggi e delle eccelse qualità dell'amore divino¹⁸.

Stupisce l'idea di rappresentare nient'altro che una storia, quella dell'amore divino, nel suo sorgere, crescere, decadere, nel terreno dell'umano comune; in sostanza nel suo modo di accadere, semplice e naturale. Una storia riposa su fatti, esperienze, cerca di svelare, nel suo stesso accadere, il senso che contiene. D'altra parte, la premura del *représenter* incrocia singolarmente l'essenza di una stagione – quella barocca – che assiste nel medesimo tempo all'ipertrofia del visibile e a quella dell'invisibile¹⁹. Tale, dunque, è il compito che Francesco intende svolgere, riconoscendolo come la via più adeguata a rispondere alle questioni che gli venivano poste dai suoi interlocutori sulla vita spirituale e le sue pratiche. La storia non è un pretesto per fare altri ragionamenti, ma è il fatto da cui sente insuperabilmente di partire. Non disconosce il valore delle trattazioni che lo hanno preceduto, tuttavia, sente di darsene congedo: «mi sembra che il mio progetto sia

¹⁷ C. BELIN, *La naïveté amoureuse dans le Traité de l'Amour de Dieu*, 393.

¹⁸ *Trattato, Prefazione*, 85.

¹⁹ Cfr. A. GUIDERDONI-BRUSLE, *Images et emblèmes dans la spiritualité de Saint François de Sales*, «XVII^e siècle» 214 (2002) 35-54; P. LEGROS, *François de Sales. Une poétique de l'imaginaire*, Gunter Narr Verlag, Tübingen 2004.

diverso da quello degli altri, tranne che nelle linee generali»²⁰. Nessun sconvolgimento, dunque, sotto il profilo dei contenuti: la sua ortodossia è ineccepibile, sia per la deferenza alla tradizione teologica che lo precede, sia per la fedeltà ai decreti tridentini, eseguiti puntigliosamente nella sua azione pastorale. In queste scelte si riconoscono «le linee generali» di cui parla. Ma, obiettivamente, si tratta di un viaggio diverso. L'evidenza della luminosità della *sainte dilection* gli appare il punto di partenza insuperabile. Senza gli *effetti* e gli *affetti*, del resto, nessuno può veramente accedere a se stesso. Tanto meno alla propria storia con Dio. Finemente, pertanto, nella stessa *Prefazione*, egli ha premura, di smarcarsi presto dalla teologia di scuola e dalle sue sterili contese, che, peraltro, lo avevano messo duramente alla prova ai tempi della sua formazione a Parigi, provando, invece, a cimentarsi su un altro punto di partenza, vale a dire le esistenze credenti:

Ho toccato molti punti di teologia, ma senza spirito di contesa, esponendo molto semplicemente non tanto quello che ho imparato nel passato con i dibattiti, quanto quello che l'attenzione al servizio delle anime e la pratica di ventiquattro anni nella santa predicazione mi fanno ritenere sia più conveniente alla gloria del Vangelo e della Chiesa²¹.

In sostanza, la teologia dell'epoca appariva troppo astratta per leggere i vissuti. Sollecitato dall'ascolto delle domande provenienti dalle conversazioni spirituali, Francesco intende, nel *Trattato*, dare un corpo dottrinale alle loro diverse esperienze spirituali, il cui punto di approdo è la santità, vale a dire la qualità teologica dell'amore. Nell'idea di recuperare una storia appare la volontà di saldare una scissione, percepita come irrealistica e insopportabile tra dottrina e vita, tra scienza ed esperienza, tra soggetto pensante e coscienza credente.

Lo svolgimento (La rappresentazione della storia dell'amore) non potrà che accadere *simplement e naïvement*, vale a dire, con semplicità, ma non semplificazione, e in modo naturale, innato: in una parola, umano. L'amore, infatti, è sempre una realtà concreta che, come tale, sia sul piano psicologico che su quello mistico, resta soggetta alle vicissitudini del tempo. Poiché aderisce alla vita in tutto il suo svolgimento e nella sua manifestazione, provare a rappresentarlo significa, di fatto, raccontare un'avventura che conserva l'ampiezza, non senza

²⁰ *Trattato, Prefazione*, 84.

²¹ *Trattato, Prefazione*, 89.

oscurità e contraddizioni, degli accadimenti e delle passioni umane. Ma questa stessa narrazione, Francesco la legge nel vivo della rivelazione cristiana e, indifferibilmente, nella “storia di Gesù”. In questa luce, non può fare a meno di confrontarsi con una delle affermazioni più radicali del Nuovo Testamento che diventa, di fatto, il punto di svolta invocato: «Dio è amore»²². La radice essenziale dell’intuizione che «Dio è il Dio del cuore umano» si trova qui.

L’amore [scrive Francesco] è la sintesi di tutta la teologia, che rese esattamente dotta l’ignoranza dei Paoli, degli Antoni, degli Ilari, dei Simeoni, dei Franceschi, senza libri, senza maestri, senza arte. In virtù di questo amore l’amata può dire con sicurezza: *il mio Diletto è tutto mio* per la compiacenza della quale mi rallegra e mi nutre ed *io sono tutta sua* per la benevolenza per la quale gli piaccio e lo appago; il mio cuore si sazia di compiacersi in lui, e il suo cuore si sazia perché gli piaccio per lui²³.

La semplicità del punto di partenza, tuttavia, non toglie nulla alla complessità dell’oggetto considerato che è insieme rivelazione di Dio e storia degli uomini, manifestazione dell’essere di Dio e l’anelito raccolto dai vissuti umani. L’amore rimane al tempo stesso il mistero insondabile che caratterizza le relazioni all’interno della Trinità e la via per comprendere l’essere di ciò che esiste e la sua storia. È in questo modo, come acutamente legge C. Belin, che si comprende la novità del progetto salesiano:

delle considerazioni inattuali sulla carità (oggetto di un trattato) sbocciano e si incarnano in considerazioni attuali sulla realtà pratica della santa dilezione (oggetto di una storia). L’esposizione rifiuta l’altero isolamento dell’atemporalità metafisica così come i sotterfugi di un mito esplicativo. A una mitologia platonica dell’*eros* che raccontava la genesi sacra di una forza demiurgica (l’amore è un dio), Francesco di Sales oppone il racconto reale di una doppia effusione, astorica e storica, in Dio stesso e fuori di Lui, verso la creazione incomprensibilmente voluta da un amore di predilezione (Dio è amore)²⁴.

L’intuizione di questo suggestivo piano di lettura viene dalla contemplazione che il teologo Francesco di Sales ha fatto dell’amore di

²² 1Gv 4,8.

²³ *Trattato*, VIII, 1, 564. La citazione, in corsivo nell’originale, è di Ct 2,16.

²⁴ C. BELIN, *La naïveté amoureuse*, 398.

Dio, dentro la storia, la sua e quella dell'umanità incontrata, in quel singolare trapasso d'epoca del XVII secolo. Si tratta di «un amore non generato nel Padre, generato nel Figlio incarnato, e puramente sostanziale nello Spirito che procede e lega insieme. Si declina così una storia che è trasmissione, dono e ricezione, nel cosmo come in ogni uomo»²⁵.

Nella logica del *représenter*, tutto questo accade in un teatro unico che è la storia, e in particolare l'anima umana, della quale, con sorprendente capacità innovativa, integrando gli schemi invalsi, Francesco di Sales prova ad offrire una descrizione inedita non tanto della sua "struttura", quanto del suo regime operativo²⁶. È, dunque nella «punta o cima dell'anima», nello spazio interiore di ogni uomo che ricomincia la storia del santo amore, una storia sempre nuova e singolare. L'amore non è un attributo, ma la sostanza di Dio: lo si sperimenta come amore e si risponde ad esso tramite l'esercizio dell'amore. Rimane, in tal modo, più chiaro lo svolgimento logico del *Trattato*, attorno ai suoi due nuclei essenziali: da un lato "la storia dell'amore", che è storia di relazione tra Dio e l'uomo; dall'altro, "l'esercizio dell'amore" che, di fatto, è il luogo dell'evidenza della medesima relazione e della sua qualità²⁷.

È, d'altra parte, chiaro che l'intento primario di Francesco sia quello di occuparsi dell'esercizio dell'amore divino: per questo motivo nella *Prefazione* dichiara che è possibile omettere i primi quattro libri da parte di quelle anime che «cercano soltanto la pratica della santa dilezione». Tuttavia questa stessa pratica dell'amore divino, colta nella formalità del proprio accadere, vale a dire nella sua forma *affettiva* ed *effettiva*, coordinata in modo coerente alla dinamica squisitamente antropologica della compiacenza e della benevolenza, è meglio comprensibile se posta sullo sfondo della "storia della relazione tra Dio e l'uomo" (i libri II-IV) che, di fatto, ne costituisce l'origine e, ancor prima, nel chiarimento di un complessivo orizzonte teorico (il libro I), in grado di illustrarne la dinamica essenziale e il significato. In questa logica, dunque, sono da interpretare, salvo migliore giudizio, tanto la «preparazione» contenuta nel libro primo, quanto la «storia della nascita, del progresso e della rovina della carità», che precede il lungo

²⁵ *Ivi*.

²⁶ Folgoranti, al riguardo, lo studio di M. BERGAMO, *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Il Mulino, Bologna 1991 e le osservazioni di J-L. CHRÉTIEN, *L'espace intérieur*, Minuit, Paris 2014.

²⁷ Per l'analisi dell'ordinamento del *Trattato* rimandiamo a C. PASSONI, *Il Dio del cuore umano*, 379-460.

svolgimento²⁸ circa i principi e le forme del concreto esercizio del sacro amore. Tale è il suggestivo ordinamento logico del suo *Trattato*, tutt'altro che un rispettabile manuale di pietà.

4. *La fondazione teologica della «convenance»*

Occorre a questo punto precisare in che senso «Dio è il Dio del cuore umano». Prima ancora di rappresentare la storia della carità nell'umano comune e il suo esercizio, nella «preparazione a tutto il Trattato», contenuta nel primo libro, sono anticipati i fondamenti teorici della sua lettura e, in particolare, una fondazione teologica della *convenance* tra Dio e l'uomo²⁹.

In particolare, il capitolo 15 del primo libro è sicuramente una delle pagine più belle di tutto il libro: un vero gioiello nel quale apprezzare la sostanza del pensiero salesiano e la testimonianza vivida dell'incedere partecipe e affascinante della sua scrittura. La macchina argomentativa è ben calibrata e si articola in una quadruplici partitura. All'iniziale proposizione della tesi della *convenance*, riferita al rapporto che unisce Dio e l'uomo, segue la sua fondazione teologica, corredata da una duplice immagine esplicativa ed un riepilogo finale.

L'esordio della prima parte dell'argomentazione è tra i più noti e citati di tutta l'opera. In esso si intravede il pregevole tentativo di Francesco di Sales di rappresentare, in una prospettiva fondamentale, la relazione che lega Dio e l'uomo a partire dal riconoscimento di un'evidenza che si manifesta nel cuore stesso dell'uomo:

Se l'uomo pensa (*pense*) con un po' di attenzione alla divinità immediatamente sente (*sent*) una qual dolce emozione al cuore, il che prova (*temoigne*) che Dio è il Dio del cuore umano. In nessun'altra circostanza il nostro intelletto prova tanto piacere (*plaisir*) quanto in questo pensare alla divinità (*pensée de la Divinité*)³⁰.

Il nucleo dell'evidenza che appare immediatamente consiste, dunque, nell'attestazione che «Dio è il Dio del cuore umano». Da quanto

²⁸ Si tratta precisamente dei libri V-IX, cui occorre aggiungere le due appendici circa il comandamento dell'amore e il tema del rapporto tra carità e virtù dei libri X-XI.

²⁹ Ho ripreso e rielaborato qui quanto scritto in C. PASSONI, *Il Dio del cuore umano*, 488-510.

³⁰ *Trattato*, I, 15, 156.

emerge dal testo è chiaro, anzitutto, che si tratta di un'evidenza che si manifesta in modo gratuito ed inesigibile e nella forma di «una certa dolce emozione». Dunque, nell'incontro con una realtà immediatamente riconoscibile, secondo il registro della sensibilità, ma, insieme anche inafferrabile: attraente e sfuggente, al tempo stesso. È qualcosa che si intuisce da sempre presente alla coscienza e nella cui conseguente elaborazione (*la pensée de la Divinité*) da parte dell'intelletto si sperimenta un piacere (*plaisir*)³¹ incomparabile. Ciò che è assicurato alla coscienza quale suo dato immediato è la percezione della Divinità come assolutamente congiunta all'uomo nel e attraverso il suo cuore. È, in altri termini, l'attestazione di un legame con la verità e il senso ultimo, affettivamente avvertito come giusto.

Emerge, poi, che tale evidenza non si colloca quale realtà esterna al pensiero, quanto sua parte integrante. Si impone, infatti, non appena l'uomo «pensa con attenzione» alla Divinità. Tuttavia, il sapere cui perviene non va considerato al pari di un'astratta intellesione, giacché il suo stesso manifestarsi accade all'interno di un codice chiaramente sensibile, in grado di generare un affetto, un legame. Non appena, infatti, l'uomo «pensa» secondo il lume naturale della ragione, «sente una qual dolce emozione al cuore» la quale testimonia che «Dio è il Dio del cuore umano». Pensare e sentire, in tal senso, non sono alternativi l'uno all'altro e l'«emozione del cuore», cui si accenna, non coincide con un entusiasmo senza ragione. Se ne inferisce, allora, che l'attività dell'intelletto non è immaginata dal vescovo di Ginevra in modo rigido e separato da quello della volontà:

L'uomo [precisa poco oltre] conosce se stesso e si ama con atti pro-dotti ed espressi dall'intelletto e dalla volontà, atti che, pur procedendo dall'intelletto e dalla volontà, distinti uno dall'altra, restano inseparabilmente uniti nell'anima e nelle facoltà dalle quali procedono³².

Che, dunque, la ragione pensando “senta” non è una stranezza per il vescovo di Ginevra, quanto la modalità naturale ed immediata del suo

³¹ Per quanto concerne la nozione salesiana di *plaisir* si veda il pregevole contributo di M.C. PAPEIX, *Notions de plaisir et de bonheur chez François de Sales*, in H. BORDES – J. HENNEQUIN (ed.), *L'univers salésien: Saint François de Sales hier et aujourd'hui. Actes du colloque international de Metz 19-20 Septembre 1992*, Champion – Slatkine, Paris 1994, 223-239.

³² *Trattato*, I, 15, 157.

esercizio. Nondimeno, pare di riconoscere che, prima ancora d'essere elaborazione mentale, cui consegue una corrispondente decisione, il pensiero è coscienza immediata di un'affezione eccedente: sentimento della presenza divina, alterità interpellante, irriducibile alla coscienza propria. Non solo, dunque, è impossibile risolvere la componente affettiva in quella intellettuale o separarne radicalmente i regimi, ma anche si assiste alla premura di conservare alla coscienza una sorta di condizione unica, di presupposto spontaneo ed inevitabile in ordine al pensiero stesso del senso e alla consapevolezza dell'azione della grazia divina che in essa si lascia riconoscere. La similitudine della pernice³³ che ricorre nel capitolo successivo è particolarmente indicativa al riguardo. La pernice, nata e nutrita sotto ali diverse da quelle che hanno depresso l'uovo da cui ha preso vita, al primo richiamo della vera madre, corre subito da lei, avendo conservato come nascosto ed assopito questo profondo e insopprimibile legame. La medesima cosa avviene per Francesco, nel cuore dell'uomo, secondo una dinamica che ci è fin troppo nota: al primo incontro la naturale e primaria inclinazione ad amare Dio si risveglia di colpo, come una scintilla da sotto la cenere, toccando la volontà e dandole l'impulso dell'amore divino³⁴. Accanto a questa e autorizzate dai temi emergenti del *Cantico dei cantici*, si moltiplicheranno nel *Trattato* le immagini colte dalle diverse forme dell'unione amorosa (filiale, genitoriale, sponsale), per descrivere l'indicibile unione con il Dio *Agape*³⁵.

Infine, è opportuno rilevare la qualità della "prova" illustrata che consiste nel riconoscimento della «dolce emozione». Pur senza assumere un significato tecnico, è forse interessante osservare che Francesco faccia qui ricorso al verbo *témoigner*. La qualità della prova esibita dall'emozione, pertanto, è da ricondursi a quella di una testimonianza, alla quale, stando al generale impiego fatto del verbo, il vescovo attribuisce un alto tasso di credibilità dimostrativa³⁶, tale da

³³ Cfr. *Trattato*, I, 17, 163-164.

³⁴ Più avanti, descrivendo l'esercizio dell'amore effettivo (libri VIII-IX) Francesco usa – «fatto strano ma vero» – la celebre immagine dei due liuti: «se ci sono due liuti unisoni, ossia che hanno il medesimo suono e sono accordati sullo stesso tono, uno vicino all'altro, se ne viene suonato uno, l'altro anche se non viene toccato, risuonerà come quello che si sta suonando; è l'accordo tra i due che, quasi come un amore naturale, opera questa corrispondenza» (*Trattato*, VIII, 1, 563).

³⁵ Cfr. *Trattato*, III, 6, 292-294; III, 10, 308-309; V, 2, 379-383; VI, 12, 477; VII, 1, 499-500.

³⁶ Prestando attenzione a titolo esemplificativo al solo primo libro del *Trattato*, si nota che il verbo *témoigner* ricorre quattordici volte e, salvo migliore giudizio, mantiene sempre il senso forte di un'affermazione fondata. Indica, in particolare, sia l'attestazione di un fatto

accogliere la prova stessa come vera e da suscitare nei suoi confronti una corrispondente fiducia. Di seguito, infatti, il vescovo fa risalire al carattere veritativo della singolare testimonianza operata dall'emozione nel cuore umano, la ragione per cui gli uomini, soprattutto nel pericolo, riconoscono in Dio la loro salvezza³⁷. Si tratta precisamente di una fiducia frutto del riconoscimento di una realtà originaria ed eccedente, apprezzata – in modo esclusivo (*elle seule!*, insiste Francesco per due volte) – come bene assoluto (*son souverain bien*) e, in quanto tale, capace di dare sicurezza e di salvare.

Questo modo di procedere dà effettivamente da pensare. Come scrive P. Sequeri,

l'evidenza simbolica di un'affezione spirituale non è meno reale – meno ontica e meno ontologica – della presa fisica di un abbraccio: e la seconda evidenza significa la prima soltanto se la prima la *produce*. L'apertura fenomenologica del conoscere e riconoscere, dunque, è mossa ascetica e salutare nei confronti di ogni idealismo razionalistico e di ogni realismo ingenuo: a patto, tuttavia, che non si pronunci pregiudizialmente sull'essere reale, come se una qualche regione dell'apparire potesse sequestrarlo³⁸.

È in questa luce che, credo, si possa opportunamente leggere, a distanza di anni e in tempi più maturi, rispetto alla sua epoca, il progetto salesiano di rappresentare con semplicità e genuinità (*simplement et naïvement*) la storia dell'amore divino.

5. *La novità di una riflessione teologica originale*

L'ordine logico del *Trattato*, in sostanza, è dato dalla descrizione di una pratica dell'amore di Dio che esige affermare la propria dignità lasciando intuire, nella rappresentazione dell'essenziale ordito di fondo, di non aver affatto rinunciato al confronto serrato con l'esercizio della più generale ragione teologica. In tal senso la premura

o di una verità singolarmente certa e perciò degna di fede, sia il ricorso al pensiero di autori notoriamente affidabili.

³⁷ «Se qualche inconveniente spaventa il nostro cuore, egli subito ricorre alla divinità, ammettendo che, quando tutto gli va male, gli resta soltanto quella (*elle seule lui est bonne*), e quando si trova in pericolo, quella soltanto (*elle seule*), quale suo sommo bene (*comme son souverain bien*), lo può salvare e dargli sicurezza» (*Trattato*, I, 15, 156).

³⁸ P. SEQUERI, *L'umanità del Dio* (Opere 1), Vita e Pensiero, Milano 2023, XXII.

emergente, per Francesco di Sales, è quella di proporre una pratica singolarmente fondata. Ultimamente è stata questa la ragione di fondo della scrittura del *Trattato*. Essa si è imposta, come si legge nella *Prefazione*, a partire dalla avvertita coscienza della novità dell'epoca («ho tenuto presente la mentalità delle persone di questo secolo e non potevo fare diversamente»)³⁹, nella necessità di rispondere ad una sua ormai indifferibile domanda («scrivo per andare incontro a chi lo chiede e perché le circostanze lo esigono»)⁴⁰.

Tuttavia, dietro questo intento non si deve leggere soltanto la pur pregevole esigenza di una profonda lealtà intellettuale nei confronti di se stesso e dei suoi interlocutori nel mostrare come la rilettura eseguita della fede in atto riposi su un più ampio disegno organico e coerente, che non si è sottratto all'onere della prova con il più globale discorso della teologia. Piuttosto, occorre leggere, malgrado i tempi, anche la viva coscienza di una dignità eminentemente teo-logica della sua proposta. Tale dignità consiste nel riconoscimento della rilevanza della considerazione della fede vissuta in ordine alla comprensione stessa di Dio e dell'uomo. È, in altri termini, l'intuizione, certo, lontana da una compiuta sistematizzazione (e, ancorché, nella stessa intenzionalità salesiana, non interessata a tale preciso svolgimento), del legame intrinseco che unisce l'antropo-logia e la teo-logia.

Più che articolarne in modo sistematico il nesso, a Francesco preme segnalarne la rilevanza in ordine alla comprensione non solo dell'atto della fede, ma anche e soprattutto – proprio in riferimento al suo specifico interesse di aiutare «lo spirito umano che desidera avanzare nella santa dilezione»⁴¹ – della qualità teologica dell'esercizio della fede in atto. In tale luce, le virtualità sovversive rispetto al sistema teologico astratto dell'epoca appaiono evidenti e, tuttavia, senza strappi. Anche questo è un aspetto rilevante della novità del modo di procedere della sua riflessione. Francesco di Sales ha rinnovato, in tal modo, dall'interno il discorso teologico. Sposa un'eredità secolare, che non ricusa, ma che riformula profondamente, nel metodo e nella prospettiva, facendosi acuto interprete della domanda dell'epoca.

In questa luce la sua riflessione merita una considerazione anche oggi. Al riguardo accenno solo a due possibili versanti per la ripresa.

³⁹ *Trattato, Prefazione*, 86.

⁴⁰ *Trattato, Prefazione*, 96.

⁴¹ *Trattato, Prefazione*, 88.

Il primo concerne il tema complessivo della sensibilità. Si tratta, nella sostanza, di raccogliere la domanda di Deleuze nel rileggere in modo inusuale la lezione di Spinoza:

Che cosa può un corpo? Noi che sproloquiamo sull'anima e sullo spirito non sappiamo per niente cosa può un corpo. Il corpo è definito dall'insieme dei rapporti che lo compongono, o, stessa cosa, dal suo potere di essere affetto. [...] Il corpo cela qualcosa di fondamentale: se ci fissiamo sulla specie o sul genere non sapremo mai cosa è in grado di affettare o distruggere il nostro corpo. Il potere di essere affetti: l'unica questione degna di essere posta⁴².

Troviamo qui uno dei nuclei essenziali del *kairos* di questa stagione secondo P. Sequeri, che apre a nuove riletture della storia e a nuovi scenari. È il congedo da un debito contratto, rileggendo secoli di teologia che ci hanno preceduto – «un'ontologia anaffettiva del divino, l'estrinsecità destinale della corporeità, il pregiudizio assiologico dell'extra-corporeo, l'evaporazione contemplativa della finitezza»⁴³ –, nell'esigenza, ormai venuta a maturazione, di ricomporre il legame tra la coscienza e l'esperienza. Nello scenario di un altro moderno, al di fuori della lettura convenzionale ereditata, ma altrettanto viva ed efficace, Francesco di Sales ha offerto un sentiero concreto non solo per accedere ad una spiritualità piena e completa, ma anche a una promettente riflessione teologica. In concreto è da riprendere la sua singolare premura di operare una migliore articolazione tra il momento teologico e antropologico e insieme di salvaguardare l'unità del soggetto nella sua dimensione razionale ed affettiva. Anche le originali riproposizioni della struttura dell'anima vanno lette in questa direzione.

Nel cuore e attraverso il cuore (ossia nella coscienza, quale figura originaria) si compie quel sottile e intenso processo unitario di acquisizione fatto di pensiero, sentimento e azione, dunque, di libertà, in virtù del quale l'uomo riconosce Dio e, insieme, si riconosce, ritrovando oltre se stesso il fondamento del proprio inizio e del proprio compimento, nella forma di un affidamento ad una verità che appare alla coscienza come capace di suscitare un corrispondente irrinunciabile bene-volere.

⁴² G. DELEUZE, *Che cosa può un corpo?*, 55.

⁴³ P. SEQUERI, *Il grembo di Dio. Ontologia trinitaria e affezione creatrice*, Città Nuova, Roma 2023, 21.

L'altro versante è, d'altra parte, strettamente legato al primo e riguarda il nesso tra la «verità di Dio e il corpo del Signore»⁴⁴, tra l'intimità di Dio e la destinazione dell'uomo, vale a dire «l'inedito cominciamento che il cristianesimo pone provocatoriamente di fronte ad ogni pensiero dell'origine e della destinazione»⁴⁵.

Sorprende che l'apertura filosofica del *Trattato* sul *bene*, «la cui fruizione ci diletta» e sul *bello*, «ciò la cui conoscenza ci rallegra»⁴⁶, trovi il suo significato definitivo solo nell'ultimo capitolo dell'opera, dedicato al Calvario, «vera accademia della dilezione». Non c'è un luogo in cui affiori in modo sommo e definitivo in cosa consista l'amore e come si possa imparare ad amare, se non il corpo del Signore. La rivelazione compiuta del disegno originario di Dio è, così, riconosciuta da Francesco di Sales nel darsi storico di Dio in Gesù, nella sua qualità affettiva ed effettiva, tale per cui «niente fa pressione sul cuore dell'uomo amato quanto l'amore». E il culmine di tale pressione è che «Gesù Cristo è morto per noi, ci ha dato la vita con la sua morte»⁴⁷. La vita dell'uomo, in sostanza, si gioca in relazione alla decisione nei confronti della manifestazione di questo amore. Per tale ragione «il monte Calvario è il monte degli innamorati»⁴⁸.

E, in questo modo, si conclude anche suggestivamente il *Trattato*, svelandone il suo intento proprio. Non attraverso una pia esortazione esteriore all'imitazione, ma evidenziando l'amore quale forma della relazione fondamentale, nella quale si manifesta la generazione eterna di Dio e la relazione creaturale che le corrisponde. Al di fuori di esso né si comprende l'amore, tanto meno il dono ultimo del Figlio. In tal modo,

infelice è la morte senza l'amore del Salvatore. L'amore e la morte sono talmente uniti nella passione del Salvatore che non è possibile avere nel cuore l'uno senza l'altra. Sul Calvario non è possibile avere la vita senza l'amore, né l'amore senza la morte del Redentore: ma fuori di là, tutto è o morte eterna o amore eterno.

Non c'è altra strada per l'uomo nel tempo che la decisione per l'evidenza di questo amore di Dio, visibile nel Figlio incarnato.

⁴⁴ *Ivi*, 78. Si veda anche P. SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica* (BTC 179), Queriniana, Brescia 2016.

⁴⁵ *Id.*, *Il grembo di Dio*, 69.

⁴⁶ *Trattato*, I, 1, 102.

⁴⁷ *Trattato*, VII, 8, 530-531.

⁴⁸ *Trattato*, XII, 12, 898.

Alla fine tutta la sapienza cristiana consiste nel saper scegliere bene: e per aiutarti in questo, Teotimo, ho composto questo scritto. Bisogna scegliere, o mortale, in questa vita terrena, l'amore eterno, oppure la morte eterna; il comando di Dio non lascia altra scelta⁴⁹.

⁴⁹ *Trattato*, XII, 12, 898.