



Tracce bonaventuriane nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemand

di PATRIZIA GALLUCCIO*

Introduzione

Nel 2017 si è celebrato l'ottavo centenario della nascita di San Bonaventura da Bagnoregio (1217-1274), dottore della Chiesa, grande filosofo e teologo che ha coniugato propensione mistica e attività apostolica, prima come professore di teologia all'università di Parigi, poi come ministro generale dell'Ordine dei Frati Minori, infine come vescovo e cardinale con il compito di preparare i lavori del Concilio di Lione, durante il quale poi morì. Egli è stato certamente – oltre che uno dei più autorevoli rappresentanti della famiglia francescana, alla cui spiritualità ha dato la prima e più compiuta sistematizzazione teologica – figura di forte rilievo che ha esercitato grande influsso nella storia con i suoi scritti: sia quelli di carattere mistico (tra i quali hanno avuto immensa diffusione soprattutto l'*Itinerarium*, il *De triplici via* e il *Soliloquium*), sia anche quelli di natura più dottrinale (in particolare il *Breviloquium*)¹. Come avviene sempre per simili ricorrenze di particolare significatività, il centenario della nascita del Dottore Serafico ha dato il via ad un gran fiorire di studi ed iniziative a vari livelli, che hanno stimolato un rinnovato interesse per la sua personalità e la sua opera: il suo pensiero, infatti, si rivela – come hanno scritto i quattro ministri generali della famiglia francescana, nella lettera di commemorazione alla vigilia della festa di san Bonaventura dello scorso anno – ancora capace di trasmettere un «messaggio, urgente e incisivo» per questo nostro «mondo contemporaneo, assetato di speranza e desideroso ancora di guardare Oltre per incontrare l'Altro»².

La ricorrenza dell'ottavo centenario ha anche suggerito di verificare un'ispirazione che avevo ricavato da una breve nota a piè di pagina, scritta da Dominique Salin nell'edizione da lui curata nel 2011 della *Dottrina spirituale* di Louis Lallemand (1588-1635),

* PATRIZIA GALLUCCIO, dottoranda in teologia spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana, pat.galluccio67@gmail.com

¹ Cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 527-528.

² Cf. M.A. PERRY – M. JÖHRI – M. TASCA – N. POLICHNOWSKI, «Frati minori nel mondo e nella Chiesa con San Bonaventura da Bagnoregio», 3-4.

antico gesuita francese Istruttore del Terzo Anno. In quella nota si legge: «Nel sottolineare il primato dell'amore sulla conoscenza, Lallemand è fedele a sant'Ignazio. La spiritualità ignaziana si situa in effetti nella posterità di san Bonaventura e dei francescani, come anche in quella di Ruusbroec, di Herp e della *Devotio moderna*, piuttosto che in quella di san Tommaso quale è generalmente considerata»³. In effetti, il primato dell'amore sulla conoscenza, come pure il primato della volontà sull'intelletto, che Salin vede emergere nel libro del gesuita⁴, sono allo stesso tempo caratteristici del pensiero del santo dottore francescano. Nel presente articolo, allora, si proverà a vedere se e in che misura si possa propriamente parlare di tracce bonaventuriane nella *Dottrina lallemaniana*, ampliandone la ricerca anche in altri ambiti oltre quello dei due primati suddetti⁵.

Nell'introduzione di un mio precedente articolo in *Ignaziana* – articolo che, a partire dalla stessa annotazione di Salin summenzionata, aveva voluto mettere in luce alcune affinità tra Lallemand ed il beato Duns Scoto – ho già avuto modo di notare il curioso destino riservato dalla storia alla *Dottrina spirituale*: da un lato, le numerose edizioni e traduzioni che il libro ha avuto dalla sua prima pubblicazione ad opera di Pierre Champion nel 1694 fino ad oggi; dall'altro lato, l'attenzione generalmente piuttosto scarsa che gli hanno tributato gli studiosi e la conseguente limitatezza della bibliografia che lo riguarda⁶. Alla prima parte di quello stesso articolo, si rinvia anche per una breve presentazione sia dell'antico gesuita francese, sia della genesi del suo libro (a partire dagli appunti raccolti da Jean Rigoleuc e Jean-Joseph Surin, durante le conferenze di Lallemand come istruttore del Terzo Anno), la struttura (articolata in sette «Principi») e le fonti⁷. Qui invece, prima di addentrarsi nel tema specifico del presente lavoro, è utile soffermarsi su quale fosse la diffusione delle opere di san Bonaventura e quanto profondo l'influsso del suo pensiero sulla spiritualità all'epoca di Lallemand.

È ben noto che in Francia come in tutta Europa, i secoli XVI e XVII costituirono un periodo d'oro per lo scotismo⁸; tra l'altro, il metodo cosiddetto delle *tre vie*, introdotto in Spagna agli inizi del '500 dal cardinale francescano Francisco Jiménez de Cisneros

³ D. SALIN, «Introduction», 22, nota 25. È mia la traduzione in italiano della nota.

⁴ Cf. D. SALIN, «Introduction», 21-22.

⁵ Quest'articolo è costituito sostanzialmente dal terzo capitolo della mia Tesi di Licenza, presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana.

⁶ Cf. P. GALLUCCIO, «Assonanze scotiste nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemand», 159. Recentemente la bibliografia in merito si è comunque arricchita di un poderoso volume: T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite. Le Père Louis Lallemand et sa Doctrine spirituelle au carrefour de l'histoire, de l'analyse institutionnelle et de la pensée d'auteurs jésuites antérieurs et contemporains*.

⁷ Cf. P. GALLUCCIO, «Assonanze scotiste nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemand», 160-162. Nei primi due capitoli della mia Tesi di Licenza ho presentato una più compiuta e aggiornata *status quaestionis* sull'autore e sul suo libro, tenendo presenti anche i risultati del fondamentale lavoro di p. Bartók.

⁸ Juan Caramuel (1606-1682), professore all'università di Lovanio e poi vescovo in Italia, diceva addirittura che la scuola scotista era la più numerosa di tutte le altre prese assieme: affermazione di certo iperbolica e che va evidentemente ridimensionata, ma che tuttavia riesce a rendere bene l'idea dell'espansione che aveva in quell'epoca la linea di pensiero facente capo al beato Duns Scoto. Cf. B. BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, 261.

(1436-1517), prevedeva obbligatoriamente per le facoltà teologiche una cattedra scotista accanto a quella tomista e a quella nominalista⁹. L'assenza di una cattedra bonaventuriana nell'ordinamento cisneriano è tuttavia di per sé assai significativa: la crescita della stima nei confronti del beato Duns Scoto, si accompagnò infatti di pari passo ad una forte diminuzione di importanza della teologia di san Bonaventura nelle università europee, compresa quella di Parigi dove egli aveva insegnato¹⁰. Le opere dottrinali del Dottore Serafico non smisero certo di essere lette, studiate e commentate, e questo vale soprattutto per il *Breviloquium* grazie alle sue dimensioni contenute e alla sua relativa facilità rispetto, per esempio, alla *Summa Theologiae* di san Tommaso. La fortuna immensa di cui il *Breviloquium* continuò a godere (fortuna inferiore solo a quella dell'*Itinerarium*) è attestata dal grandissimo numero di edizioni che l'opera continuò ad avere dappertutto nel vecchio continente¹¹. Nondimeno resta il fatto che dai tempi del cardinal Cisneros, il quale fu egli stesso uno dei più grandi promotori degli scritti spirituali di san Bonaventura, si cominciò a guardare a lui ormai quasi esclusivamente come ad autore mistico, il *Doctor Devotus*¹² che – con l'*Itinerarium mentis in Deum*, il *De triplici via*, il *Soliloquium* e le altre sue opere dello stesso genere – si poneva come sicura *auctoritas* nel guidare il cammino interiore del cristiano. Veicoli per la diffusione della spiritualità bonaventuriana, del resto, già da tempo erano stati in particolare il movimento della *Devotio moderna* e l'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis, la cui dipendenza dal Serafico è stata ampiamente studiata¹³ e la cui fortissima influenza a loro volta esercitata su sant'Ignazio di Loyola è ben nota¹⁴. Un breve ma importante studio del de Leturia, sui cui risultati si avrà occasione di ritornare più dettagliatamente in seguito, ci ragguaglia in particolare sul posto che varie opere del Dottore Serafico, o a lui in quell'epoca

⁹ Cf. N. VÁSQUEZ JANEIRO, «I tabù nella storia dello scotismo», 361. L'obbligatorietà della cattedra scotista costituiva in se stessa un forte incentivo alla diffusione del pensiero del Dottor Sottile, tanto più se si pensa al grandissimo prestigio di cui le università spagnole di Salamanca e di Alcalá (quest'ultima fondata proprio dal cardinale francescano) godevano in tutta Europa.

¹⁰ È interessante che san Giovanni d'Avila (1499-1569), il quale aveva studiato nelle università Alcalá e di Salamanca, in un suo memoriale da lui inviato nel 1561 al Concilio di Trento esprimeva un forte rammarico per la scarsa solidità dell'insegnamento che spesso gli studenti vi ricevevano ed auspicava che nelle scuole si insegnasse piuttosto la teologia di san Bonaventura assieme a quella di san Tommaso: è evidente che per lui solo questi due santi dottori potevano garantire una formazione sicura. Cf. I. VÁSQUEZ, «Bonaventura nella spiritualità spagnola», 457-458.

¹¹ Cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 527.

¹² Questo titolo gli era attribuito già prima di quello più diffuso oggi che è *Doctor Seraphicus*. In ogni caso, pare che entrambe le designazioni non siano apparse prima della fine del XIV secolo. Cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 207. Sembra inoltre che sia stato Jean Gerson, grandissimo estimatore del maestro francescano, ad aver contribuito in modo definitivo alla prevalenza del titolo con cui oggi è maggiormente indicato. Cf. I. VÁSQUEZ, «Bonaventura nella spiritualità spagnola», 445.

¹³ Cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 527.

¹⁴ È stata anche osservata in sant'Ignazio una singolare affinità con san Bonaventura riguardo l'applicazione dei sensi spirituali quale metodo per meditare la vita di Cristo: metodo, questo, che il Dottore Serafico fu tra i primi ad elaborare compiutamente e del quale parla in tantissime sue opere, principalmente nei suoi sermoni. Cf. G. BORTOLASO, «San Bonaventura: pensatore e mistico», 259.

erroneamente attribuite, avevano tra le letture spirituali indicate nel XVI secolo per accompagnare i pasti nei refettori della Compagnia e per la formazione dei giovani gesuiti. Per ora, dal testo del de Leturia, può essere interessante almeno far riferimento ad un brano da lui citato dalla relazione scritta di un novizio di Coimbra, il quale ci fa sapere come la lettura del *De Triplici via*, all'epoca più conosciuto con il titolo di *Stimulus amoris*, veniva ripetuta a tavola in tutto o in parte per otto o nove volte, e questo per combattere la tentazione della curiosità¹⁵: tale dettaglio lascia ben intuire quanto a fondo doveva fissarsi nella memoria degli ascoltatori quella lettura bonaventuriana tante volte reiterata. Il proseguo di quest'articolo darà modo di valutare se l'influsso spirituale esercitato in quell'epoca dalle opere del Dottore Serafico possa poi trovare effettivo riscontro anche nella *Dottrina* del nostro gesuita.

Il presente lavoro si compone di quattro capitoli. Dopo i legami della *Dottrina spirituale* con il pensiero tomista e le affinità con quello francescano, il primo capitolo presenta i criteri seguiti per individuare tre piste di ricerca di tracce bonaventuriane. Nei successivi tre capitoli, vengono quindi presentati i risultati di tale ricerca, effettuata confrontando il libro di *Lallemant* con varie opere di san Bonaventura e studi sul suo pensiero: i tre ambiti nei quali è stata sviluppata l'indagine sono il tema del Verbo Incarnato, quello della libertà, e quello dei tre primati della volontà, dell'amore, della contemplazione¹⁶.

1. Osservazioni preliminari

1.1. Impronta tomista

La già richiamata affermazione di Salin che ha suggerito il punto di partenza di questo studio – cioè Lallemant fedele a quella spiritualità ignaziana che si situa tra l'altro nella posterità di San Bonaventura e dei francescani, piuttosto che in quella di San Tommaso¹⁷ – ha bisogno di essere puntualizzata con alcune considerazioni prelieve.

Anzitutto conviene specificare subito che le rispettive posizioni di San Tommaso da un lato e di San Bonaventura e dei francescani dall'altro, pur nella loro evidente diversità, non si contrappongono in maniera del tutto irriducibile. Perciò, anche senza voler cadere nell'ostinata asserzione di quell'improbabile concordismo che a volte si è voluto soste-

¹⁵ Cf. P. DE LETURIA, *Lecturas ascética y lecturas místicas*, 17.

¹⁶ Il testo della *Dottrina* più usato in quest'articolo è l'edizione italiana della San Paolo del 2009, che traduce l'edizione francese curata da Courel sessant'anni prima, basata a sua volta sull'*editio princeps* del 1694. Inoltre è stata usata l'ultima edizione francese, quella appunto curata da Salin nel 2011, in cui il testo di Lallemant è integrato con dei passi attribuibili a lui, ma che figuravano già pubblicati a nome di Rigoleuc: è da questa edizione che, non essendone ancora stata pubblicata una traduzione italiana, il presente lavoro trae le citazioni delle parti aggiunte rispetto al testo pubblicato in precedenza da Courel. Nel corso dell'articolo, le citazioni dall'edizione san Paolo saranno indicate con la semplice sigla DS; quelle dall'edizione curata da Salin, con la sigla DS – 2011.

¹⁷ Cf. D. SALIN, «Introduction», 22, nota 25.

nera in un recente passato, non è tuttavia da intendersi che la posterità dell'uno (San Tommaso) debba inevitabilmente escludere in modo assoluto le posizioni teologico-spirituali degli altri (San Bonaventura e i francescani), in un *aut aut* che non ammetta possibilità di amalgama come spesso si è affermato in un passato più lontano¹⁸. Questo viene qui precisato al fine di chiarire sin da ora che un'indagine volta ad individuare eventuali tracce bonaventuriane in Lallemand, non sottintende comunque alcuna intenzione di negare o anche solo mettere in dubbio un'impronta tomista nella *Dottrina spirituale*.

Effettivamente, che la *Dottrina* del Nostro sia per molti aspetti debitrice del sistema teologico di San Tommaso, è un dato di fatto che non si può respingere¹⁹. Ed è anche ben noto che, in genere, gli autori spirituali gesuiti dell'epoca ricorrevano assai spesso all'Aquinate come a loro fonte di autorità²⁰. D'altra parte, in ossequio alla specifica indicazione data dallo stesso Sant'Ignazio al paragrafo [464] delle sue *Costituzioni* di seguire San Tommaso d'Aquino nell'insegnamento della teologia²¹, la *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, promulgata dal generale Acquaviva alla fine del XVI secolo dopo una lunga e complessa gestazione²², prevedeva appunto che nelle scuole gesuite ci si rifacesse strettamente all'autorità della *Summa Theologiae* riguardo agli studi teologici²³, «ma con giudizio e con diverse eccezioni (per non essere più tomisti degli stessi tomisti)»²⁴. Tenendo allora conto di tutto ciò, parlare di una speciale influenza dell'Aquinate nella *Dottrina* di Lallemand, dovrebbe sembrare persino quasi ovvio.

Una chiara impronta del Dottore Angelico si nota anzitutto nel IV «Principio», che nel suo taglio scolastico si rifà in modo evidente alla trattazione dei doni dello Spirito Santo sviluppata dall'Aquinate: Denis giustifica puntualmente tale affermazione²⁵. Anche Weismayer, che peraltro non esclude su quest'argomento una certa influenza da parte della mistica del Nord oltre che di Sant'Agostino e di San Gregorio Magno, comunque ribadisce che qui è proprio San Tommaso la fonte principale dell'Istruttore²⁶. Non si tratta comunque, da parte di Lallemand, di un prestito servile e privo di origina-

¹⁸ Cf. C. MARABELLI, *Medievali & Medievisti*, 194-206.

¹⁹ Interessante che il famoso teologo neotomista Garrigou-Lagrange abbia fatto più di un riferimento al Nostro, assimilandolo agli autori che seguono maggiormente da vicino S. Tommaso, in particolare riguardo il tema della docilità allo Spirito Santo, e riguardo il carattere normale, sebbene eminente, della contemplazione infusa. Per questi due temi, cf. rispettivamente R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, 128-129, nota 21, per il primo; ID., 23, nota 2, e 662, per il secondo.

²⁰ Cf. T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 256.

²¹ Cf. IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, 764.

²² Cf. M. BERTRÁN-QUERA, *La pedagogía de los jesuitas en la Ratio Studiorum*, 46-50.

²³ Nel testo, sono in effetti numerose le regole in cui si legge il riferimento deferente a S. Tommaso. Cf. *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, 159 n.9, 169 n.4, 172 n.30, 178 n. 2.4.5, 190 n. 6, 225 n.10.

²⁴ A. QUOMDAM, «Il metronomo classicista», 486.

²⁵ Cf. R. DENIS, *La docilité a la conduite du St.-Esprit selon le P. Louis Lallemand (comparaison avec St-Thomas)*, 46-213. Cf. anche T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 563, nota 393.

²⁶ Cf. J. WEISMAYER, *Theologie und Spiritualität*, 354-355.

lità nei riguardi del Dottore Angelico²⁷. Con uno stile un po' enfatico, Colombo aveva affermato in proposito: «Sotto l'aspetto teologico il Lallemand non ci fa conoscere nulla di nuovo sui doni dopo quello che ne ha scritto San Tommaso. Ma sotto l'aspetto psicologico le sessanta e più pagine che vi dedica sono di una sagacia e ricchezza sorprendenti, e ben difficilmente se ne possono leggere altrove di così interessanti»²⁸. Sorvolando sullo stile di questa asserzione che oggi ci suona piuttosto retorico, se ne può comunque senza dubbio condividere la sostanza del contenuto. In effetti, è sul discorso scolastico di matrice tomista che il nostro Istruttore radica poi i suoi vari temi spirituali, a cominciare dalla purezza di cuore necessaria per lasciarsi guidare docilmente dallo Spirito Santo²⁹, fino alla contemplazione il cui discorso egli lega in più occasioni alla teoria dei doni³⁰. In definitiva, nella pneumatologia di Lallemand, al di là del suo apporto personale, l'impronta dell'Aquinate si mostra nettamente preponderante rispetto a poche altre probabili – e comunque assai meno incisive – influenze, tra le quali poi vedremo se mai si possa rinvenire anche quella bonaventuriana.

Sotto l'aspetto della matrice tomista, appare invece abbastanza diverso, in confronto, il corrispondente discorso riguardo la cristologia lallemandiana, quale emerge soprattutto dal VI «Principio». Infatti, a proposito della sua cristologia di tipo post-calcedoniano, incentrata sull'identità umano-divina del Verbo incarnato, il panorama degli apporti che l'Istruttore trae dalla tradizione si mostra molto più variegato, come possiamo ricavare soprattutto dall'ampia analisi condotta dal Weismayer³¹. Tuttavia anche qui, insieme con i diversi elementi che si possono far risalire ad un ampio ventaglio di autori, è agevole riconoscere – ma stavolta senza una particolare preminenza rispetto alle altre influenze – lo specifico marchio dell'interpretazione che San Tommaso dà alla definizione di Calcedonia sulla realtà teandrica di Cristo³². Vedremo poi se e in che misura, all'Aquinate e ai vari altri autori dei quali nell'ambito cristologico si è riconosciuto l'ascendente su Lallemand, sia eventualmente possibile affiancare anche San Bonaventura.

²⁷ Cf. R. DENIS, *La docilité a la conduite du St.-Esprit selon le P. Louis Lallemand*, 212. Già lo storico francese Bremond (che negli anni Venti del secolo scorso trasse la *Dottrina* e il suo autore dall'oblio in cui si trovavano), aveva rilevato come la trattazione dei doni di Lallemand segua da vicino la *Summa* di S. Tommaso, ed aveva specificato che l'Istruttore sempre rinnova in modo personale tutto ciò che prende in prestito dagli autori antichi. Cf. H. BREMOND, *L'école du père Lallemand*, 55, nota 1.

²⁸ G. COLOMBO, «La spiritualità di Louis Lallemand», 31.

²⁹ Cf. T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 98-99.

³⁰ Cf. T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 565.

³¹ Il teologo viennese ha esaminato in particolare le possibili affinità della cristologia di Lallemand con Harphius e la mistica del Nord, Bérulle, S. Ignazio e Suarez, oltre che con S. Tommaso. Cf. J. WEISMAYER, *Theologie und Spiritualität*, 386-395. Conviene richiamare qui pure l'apporto del b. Duns Scoto, di cui nel mio articolo ho mostrato lo specifico influsso in connessione con il tema del primato di Cristo. Cf. P. GALLUCCIO, «Assonanze scotiste nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemand», 162-165.

³² Tale marchio tomista appare peraltro incisivo nel capitolo IX dell'«Appendice» dove, per esemplificare lo spirito della Compagnia, Lallemand fa leva appunto sulla spiegazione approntata dall'Aquinate riguardo l'unione tra la divinità del Verbo e la perfetta umanità di Cristo. Cf. T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 464-468.

Conviene infine richiamare ancora un altro aspetto della *Dottrina spirituale* in cui l'influenza del Dottore Angelico si percepisce in modo evidente: si tratta dei passi nei quali Lallemant afferma in maniera esplicita che la perfezione consiste nell'unione con Dio³³. Quest'espressione, infatti, rinvia direttamente alla definizione tomista di perfezione³⁴, la cui essenza è individuata dall'Aquinate nella carità che unisce appunto l'uomo a Dio quale suo fine ultimo³⁵. Anche a questo proposito, avremo poi modo di vedere quali spazi si possano eventualmente aprire per individuare una consonanza dell'Istruttore con il Dottore Serafico.

1.2. Affinità francescane

Prima di affrontare specificamente la ricerca di tracce bonaventuriane nella *Dottrina* di Lallemant, conviene richiamare almeno alcune delle affinità che si possono riscontrare più in generale tra il pensiero del Nostro e quello della vasta quanto variegata posterità spirituale del santo di Assisi. Per quanto necessariamente breve debba qui essere, un discorso su questo genere di affinità deve però anzitutto richiamare il fatto che sono in molti oggi a percepire una certa problematicità nell'identificare quel che è qualificante di una teologia e spiritualità francescana; e ciò diversamente da quanto si possa invece fare per quella tomista, che sin dall'inizio che è affermata nella storia con una sua ben definita peculiarità³⁶. Tuttavia, nonostante la difficoltà attualmente percepita nell'individuare una visione compatta e omogenea che accomuni quanti nella storia hanno in vario modo aderito a ideali e stili di vita legati al Poverello di Assisi, emergono alcuni capisaldi condivisi che risalgono direttamente al santo fondatore e che permettono di definire una specifica corrente teologico-spirituale con l'aggettivo francescana³⁷. Ed è proprio in riferimento a questi capisaldi, i quali peraltro trovarono la loro prima completa sistematizzazione proprio con san Bonaventura, che si può intravedere qualche interessante punto di contatto con la *Dottrina* di Lallemant³⁸.

Quale elemento fontale del francescanesimo, si indica concordemente l'esperienza che il santo assisiato ebbe del «Figlio di Dio rivelatosi storicamente amore povero e umile dalla culla alla croce e in perpetua donazione, anche nella condizione presente

³³ Cf. DS – 2011, 143; DS 274, 343, 359.

³⁴ «Perfectio hominis consistit quod totaliter Deo inhaereat». TOMMASO D'AQUINO, STh II-II, q. 186, a. 1.

³⁵ «Caritas autem est, que nos unit Deo, qui est ultimus finis humanae mentis»; «perfectio christianaе vitae in caritate consistit». TOMMASO D'AQUINO, STh II-II, q. 184, a.1; a.2. Cf. anche K.S. FRANK, «Perfection. III. Moyen Âge», col. 1127. Inoltre cf. T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 385.

³⁶ Cf. P. MARANESI, «È esistita una scuola francescana?», 45-47. Cf. in proposito anche G. IAMMARONE, *La spiritualità francescana*, 25-39.

³⁷ Cf. P. MARANESI, «È esistita una scuola francescana?», 49.

³⁸ L'intento di rilevare affinità tra il pensiero di Lallemant e quello francescano può essere del resto confortato anche dai numerosi studi che hanno cercato di mettere in luce i legami tra S. Ignazio e S. Francesco e/o S. Bonaventura. Cf. per es: E. DURCHHOLZ – N. KNOEPFFLER, *Franziscus, Ignatius und die Nachfolge Christi*; B. PURFIEL, «Bonaventure and Ignatius: Kindred Spirits?».

ed eterna di gloria, nella forma dell'umiltà e della povertà nell'Eucaristia»³⁹: il Cristo sperimentato anzitutto nella sua povertà e umiltà è dunque riconosciuto come il centro fondante su cui si edifica la spiritualità minoritica. Cercando a questo livello qualche somiglianza con il nostro Istruttore, osserveremo in primo luogo che, per quanto riguarda la povertà di Cristo, Lallemand si riferisce ad essa prima usando proprio quella terminologia sponsale che è caratteristica del linguaggio francescano⁴⁰, e subito dopo nominando come esempio appunto il Poverello di Assisi: «il Verbo incarnato, sposandola [la povertà] insieme alla sua natura umana, la consacrò nella sua Persona adorabile, la nobiltà e quasi la divinizzò [...]. San Francesco la onorava come sua regina e la amava come sua sposa»⁴¹. L'Istruttore, poi, evidenzia anche lui la completa povertà di Cristo nell'intero arco della sua esistenza terrena – da quando «scelse una madre povera» nascendo «in grembo alla povertà», a quando «infine morì nella nudità della croce, dopo aver perso tutto»⁴²; e intanto accenna pure a quel tipico connubio di povertà e umiltà/umiliazione – «Patì tutta l'umiliazione e i disagi che seguono ordinariamente la povertà»⁴³ – che è particolarmente caro al francescanesimo⁴⁴. Quanto poi al tema dell'umiltà/umiliazione di Cristo – che Lallemand ama declinare soprattutto come annientamento, annichilamento (*anéantissement*)⁴⁵ – esso ci permette di osservare un ulteriore motivo di affinità del nostro gesuita con il santo di Assisi. Infatti, «San Francesco sottolinea [...] l'analogia tra l'incarnazione e la realtà eucaristica sotto la visuale dell'abbassamento di Cristo, che nell'incarnazione nasconde la sua divinità nella condizione umana e nell'eucaristia la cela nel pane consacrato»⁴⁶; l'Istruttore, similmente, sottolinea che Cristo «si è annichilato egli stesso [...] soprattutto nella santa Eucaristia, che ha dei rapporti meravigliosi con l'Incarnazione»⁴⁷.

³⁹ G. IAMMARONE, *La spiritualità francescana*, 55.

⁴⁰ Leggiamo infatti in una delle più antiche biografie di San Francesco: «poiché osservava che la povertà, mentre era stata intima del Figlio di Dio, veniva pressoché rifiutata da tutto il mondo, bramò di sposarla con amore eterno. Perciò, innamorato della sua bellezza, per aderire più fortemente alla sposa [...] si distaccò da tutto. Da allora la strinse in casti amplessi e neppure per un istante accettò di non esserle sposo». TOMMASO DA CELANO, «Memoriale nel desiderio dell'anima», 400. Cf. anche BONAVENTURA, «Leggenda minore», 765; cf. inoltre l'intero poemetto allegorico anonimo «Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate».

⁴¹ DS, 344. Si noti invece che, nell'aggiungere di seguito anche l'esempio di sant'Ignazio, Lallemand sostituisce l'immagine sponsale della povertà con quella materna: «Sant'Ignazio vuole che l'amiamo come nostra madre». *Ibid.*

⁴² DS, 344-345.

⁴³ DS, 345. Anche in un altro passo dove pure nomina san Francesco, Lallemand fa riferimento all'amore di Cristo per la povertà e l'umiliazione, l'abiezione, il disprezzo. Cf. DS, 210-211.

⁴⁴ Cf. C. CARGNONI, «Umiltà, umiliazione», col. 2087-2088.

⁴⁵ Cf. DS, 354-355. Può essere interessante osservare come questo particolare vocabolario, che Lallemand condivide con il suo contemporaneo Bérulle, sia stato in precedenza caratteristico anzitutto proprio di un francescano, il mistico nordico Harphius. Cf. L. COGNET, *La scuola francese*, 237-238.

⁴⁶ R. FALSINI, «Eucaristia», col. 616.

⁴⁷ DS, 355. Cf. anche DS, 133, 296, 328 e segg.

Già dalla «Regola non bollata»⁴⁸, san Francesco aveva voluto indicare l'umiltà e la povertà di Cristo come il modello che i suoi frati erano chiamati ad imitare⁴⁹, e questo non primariamente come esercizio ascetico, quanto piuttosto come conseguenza dell'unione con Cristo stesso⁵⁰. Lallemand dal canto suo, nella sezione intitolata «Imitazione di Nostro Signore Gesù Cristo»⁵¹ all'interno del VI «Principio» dedicato all'«Unione» con Lui, addita anch'egli ai suoi Terziari sia la povertà che l'umiltà di Nostro Signore come modelli da imitare, ma senza collegarle direttamente tra loro e senza neanche farne oggetto di speciale preferenza: sono solo due virtù che egli indica assieme ad altre⁵². E tuttavia in proposito può essere interessante richiamare l'attenzione su un breve passo della *Dottrina*, che conclude proprio il capitolo dedicato all'imitazione della povertà di Cristo, dove invece povertà e umiltà appaiono immediatamente congiunte tra loro e vengono fatte oggetto di una particolare considerazione da parte del Nostro: «La povertà e l'umiltà dei nostri primi Padri attirarono più stima alla Compagnia che non la loro cultura, le loro doti eccezionali e il favore dei grandi della terra. Se abbandoniamo la pratica di queste due virtù perderemo la nostra buona reputazione e non raccoglieremo più alcun frutto di bene»⁵³.

Il passo succitato, con il suo riferimento alla cultura in tono sottilmente polemico, richiama peraltro un'ulteriore affinità di Lallemand con il francescanesimo, cioè quella diffidenza per l'intellettualismo che emerge più volte nella *Dottrina spirituale*⁵⁴, e che da parte sua il santo di Assisi aveva inculcato nei suoi seguaci⁵⁵. Per san Francesco, infatti, gli studi rischiavano di fomentare l'orgoglio vanaglorioso e quindi diventavano un ostacolo

⁴⁸ La «Regola non bollata» è il documento normativo transitorio del 1221, che raccoglie le norme che il santo aveva dato alla fraternità, e che è così chiamata perché non aveva ricevuto l'approvazione formale della curia romana. Due anni dopo fu sostituita dalla Regola definitiva emanata dalla Santa Sede, la «Regola bollata» appunto.

⁴⁹ Cf. FRANCESCO D'ASSISI, «Regola non bollata», 70. Da parte sua, Bonaventura indica i frati seguaci di Francesco come «tutti coloro che sono veramente umili e veramente amici della santa povertà [...] istruiti dal suo esempio [...] a vivere in conformità con Cristo». BONAVENTURA, «Leggenda maggiore», 599.

⁵⁰ Cf. L. HARDICK, «Povertà, povero», col. 1557. Per l'assisiato, infatti, il Figlio di Dio si è manifestato «come amore umile e povero [...] sceso al livello di esistenza umile e povera dell'uomo per comunicarsi meglio a lui e per stimolarlo a una risposta di amore radicale anch'essa nella forma dello spogliamento, della rinuncia radicale a tutto, nella povertà, umiltà, minorità». G. IAMMARONE, *La spiritualità francescana*, 55.

⁵¹ DS, 340-362.

⁵² Cf. DS, 344-346, 354-356. Nella *Dottrina*, infatti, il capitolo sulla povertà è seguito da quello sulla castità e poi sull'obbedienza, con implicito riferimento dunque ai consigli evangelici; la trattazione dell'umiltà viene dopo queste tre.

⁵³ DS, 340-362. Va anche detto che questa reminiscenza francescana può ben essere giunta a Lallemand attraverso il paragrafo [553] delle *Costituzioni* ignaziane, dove si tratta della povertà dell'Ordine. Cf. IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, 803-804. Quanto all'umiltà, nelle stesse *Costituzioni* i riferimenti sono numerosi. Cf. per es. *Ibid.*, 624, 634, 644, 695, 752, 911.

⁵⁴ Cf. per es. DS, 130, 225, 289.

⁵⁵ Per esempio, il Poverello aveva stabilito che «coloro che non sanno di lettere, non si preoccupino di apprenderele, ma facciano attenzione che ciò che devono desiderare sopra ogni cosa è di avere lo Spirito del Signore e la sua santa operazione». FRANCESCO D'ASSISI, «Regola bollata», 96.

a quel genuino spirito di povertà e umiltà che è finalizzato all'unione con Cristo. Comunque il santo, pur non essendo di certo un gran promotore di cultura, non le era aprioristicamente contrario⁵⁶: riconoscendo anzi l'importanza della formazione intellettuale per l'opera di apostolato dei suoi frati, in un famoso biglietto a sant'Antonio da Padova scrisse che aveva piacere che egli «insegni la sacra teologia ai frati, purché in questa occupazione, non estingua lo spirito dell'orazione e della devozione»⁵⁷. Si può ora notare una certa somiglianza di tutto ciò con il seguente brano della *Dottrina* di Lallemand:

L'applicazione allo studio è degna d'un religioso, soprattutto se è chiamato per vocazione all'apostolato; ma alcuni vi si dedicano con troppa passione, mossi più da gusto naturale e da smania di primeggiare che da vero zelo. A volte si pensa solo a riempirsi la mente di cognizioni che servono più a indurire e intiepidire il cuore che a intenerirlo con la devozione e infiammarlo con il fervore [...] Dobbiamo orientare i nostri sforzi principalmente ad acquistare lo spirito di preghiera⁵⁸.

Un altro motivo che il Nostro condivide con la spiritualità francescana è il suo riferirsi a Dio come al «sommo bene», che unico può assicurare la nostra felicità⁵⁹, può appagare il nostro desiderio infinito che tutti gli altri beni lasciano insaziato⁶⁰, può donare ai veri sapienti quella completa pace del cuore che nulla può turbare⁶¹. Qui allora viene subito in mente san Francesco quando scrive, per esempio: «Nient'altro dunque dobbiamo desiderare, niente altro volere, nient'altro ci piaccia e diletta, se non il Creatore e Redentore e Salvatore nostro, solo vero Dio, il quale è il bene pieno, ogni bene, tutto il bene, vero e sommo bene»⁶². Lallemand dunque in questo appare non dissimile dal santo assisiate, «che desidera Dio sommo bene, perché è lui [...] che spiega la beati-

⁵⁶ Sul tema del controverso rapporto tra Francesco e gli studi, così anche delle varie interpretazioni e applicazioni di cui questo rapporto è stato oggetto lungo la storia dell'ordine, cf. P. MARANESI, «È esistita una scuola francescana?», 24-39.

⁵⁷ FRANCESCO D'ASSISI, «A frate Antonio», 157. Dunque «Francesco non rifiuta lo studio, né la scienza, a condizione che i frati [...] siano teologi "in ginocchio", più confidenti nella luce dello Spirito che nei discorsi umani, più solleciti a pregare e meditare la parola di Dio che a far affidamento sui dotti e gravi trattati». J.G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, 27. Il che è poi quanto lo stesso Dottore Serafico propugna in più occasioni. Cf. per es., BONAVENTURA, «Breviloquio», 39.

⁵⁸ DS, 289. In un altro passo precedente, Lallemand aveva ribadito il primato dello spirituale sulla scienza umana (con le orgogliose ambizioni che questa suscita), riferendosi all'esempio di sant'Antonio da Padova, e dunque con un richiamo esplicito al modello francescano. Cf. DS, 225 e il corrispettivo commento in T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 235-236.

⁵⁹ «Solo Dio è il sommo bene che può renderci felici». DS, 80.

⁶⁰ «[Le creature sono] limitate e prive di beni duraturi, [...] il nostro desiderio è infinito e non può trovarsi appagato che nel possesso del sommo bene». DS, 81.

⁶¹ «"Beati i pacifici" [...] coloro che sono sapienti della sapienza soprannaturale [...] essendosi abituati a non gustare che il sommo bene, non provano più nessun diletto per i beni né angustia per i mali temporali». DS, 213.

⁶² FRANCESCO D'ASSISI, «Regola non bollata», 87. In questo passo come in vari altri simili, «il santo riconosce il bene come l'essere di Dio, [...] concentra la forma di vita nella ricerca di Dio "sommo bene"». J.B. FREYER, «Percorsi verso il *bonum*», 65.

tudine e la pace che si raggiunge quanto tutta la vita è orientata a lui, nel quale e per il quale egli ha preso coscienza della propria vocazione all'Alto, prendendo coscienza della propria miseria esistenziale [...] lui è l'amore che dà infinita apertura al nostro cuore, [...] lui il criterio assoluto della nostra felicità»⁶³.

Un accenno merita infine pure un'altra affinità che si potrebbe scorgere tra Lalle- mant e la temperie spirituale francescana: si tratta della devozione per l'infanzia di Cri- sto. In effetti era stato proprio il santo di Assisi – con la sua famosa rappresentazione plastica della natività a Greccio nel Natale 1223 – ad aver dato notoriamente un forte impulso a questa devozione, che poi la sua posterità ha sempre custodito e sviluppato tanto da farne uno dei caratteri più distintivi della sua spiritualità⁶⁴. Nella sua *Dottrina*, il nostro gesuita si rammarica che siano purtroppo in pochi ad avere tale devozione⁶⁵ e, al tema dell'infanzia di Cristo quale esempio perfetto di povertà e umiltà consueto pres- so i francescani⁶⁶, unisce anche quello a lui particolarmente consono del modello di purezza e innocenza⁶⁷.

1.3. In cerca di tracce bonaventuriane

Entrando ora più strettamente nello specifico della nostra indagine, al fine di indivi- duare le eventuali tracce del pensiero di san Bonaventura nella *Dottrina* di Lalle- mant conviene innanzitutto richiamare l'attenzione sui tre passi del libro in cui ricorre il nome del Dottore Serafico.

Osserviamo subito che nella prima e nella terza di queste ricorrenze, il nome di san Bonaventura risulta semplicemente citato – e in entrambi i casi subito dopo quello di san Tommaso d'Aquino⁶⁸ – in un breve elenco di «sapienti» o «dottori» che vengono

⁶³ A. POMPEI, «Dio, Trinità, Signore», 443. 413-459. Il Dottore Serafico, da parte sua, inizia il primo capitolo della sua opera più famosa sintetizzando così: «la beatitudine non è che il godimento del sommo bene». BONAVENTURA, «Itinerario della mente in Dio», 503. Anche altrove si esprime con termini simili: «la beatitudine consiste nel bene sommo che è Dio». BONAVENTURA, «Il mistero della Trinità», 229.

⁶⁴ Cf. I. NOYE, «Enfance de Jésus», col. 659-660. Della numerosa letteratura francescana su questa devozione, nel contesto del presente elaborato vale nominare almeno un celebre testo: BONAVENTURA, «Le cinque feste di Gesù Bambino», in cui il Dottore Serafico presenta una spiegazione allegorica dei misteri dell'infanzia di Cristo, che può essere concepito e partorito nell'anima del fedele.

⁶⁵ Cf. DS, 310. Questa lamentela di Lalle- mant non sembra però pienamente giustificata, visto che tra la fine del XVI e la prima metà del XVII secolo la devozione all'infanzia di Gesù conobbe ben numerose espressioni, fra le quali particolare rilievo rivestono gli scritti che Bérulle ha dedicato a più riprese al tema dello *stato* d'infanzia (terminologia che usa anche il nostro gesuita) del Verbo incarnato. Cf. I. NOYE, «Enfance de Jésus», col. 664-675.

⁶⁶ Cf. G. CANTINI, «L'infanzia divina nella pietà francescana», 288.

⁶⁷ Cf. DS, 311. Qualche interessante punto di contatto si può peraltro notare al riguardo anche con quanto il fondatore dell'Oratorio scrive nel suo «Discours XI» sulla nascita di Gesù. Cf. P. DE BÉRULLE, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, I, 401-458.

⁶⁸ Considerando che l'ordine alfabetico, e magari anche quello cronologico (in considerazione delle rispettive date di nascita dei due maestri medievali, morti nello stesso anno), avrebbero richiesto invece di posporre nell'elenco san Tommaso a san Bonaventura, allora la sequenza prescelta da Lalle- mant

addotti come esempio di pietà in un caso⁶⁹, e di castità nell'altro⁷⁰. Da questi due passi, dunque, non si può di certo ricavare alcuna particolare indicazione di un qualche influsso del maestro francescano sul nostro gesuita⁷¹. Tuttavia, prendendo spunto dal fatto che la prima di queste ricorrenze del nome del Serafico nella *Dottrina* si trova all'interno della trattazione dei doni dello Spirito Santo, a questo punto è conveniente almeno escludere un'eventualità, rispondendo ora al quesito cui si era brevemente accennato in precedenza⁷²: ossia se nella pneumatologia di Lallemand, evidentemente debitrice dell'Aquinate, si possa mai riconoscere anche una qualche traccia di san Bonaventura. L'opera di quest'ultimo a cui per tal proposito dobbiamo far riferimento, sono le «Collazioni sui sette doni dello Spirito Santo», definite «uno dei più bei monumenti di teologia spirituale»⁷³, in cui il Dottore Serafico riprende in versione ascetico-sapienziale la trattazione che di questo argomento aveva già fatto nel *Commento al III libro delle Sentenze* e nella V parte del *Breviloquim*⁷⁴. Potremmo forse rinvenire una sorta di affinità con la corrispondente trattazione nella *Dottrina*, in quanto le «Collazioni» sono il risultato degli appunti stilati da studenti⁷⁵ durante una serie di nove conferenze⁷⁶, date dal santo all'università di Parigi nella quaresima del 1268 in risposta a dei problemi ideologici che si erano sviluppati in quell'ambiente: perciò «non ci troviamo dinanzi a trattati teologici con il loro preciso stile di logica e di argomentazione, bensì davanti a esortazioni appassionate [...] che si muovono nel clima delle preoccupazioni spirituali e immediate degli uditori»⁷⁷. Così, mentre è eminentemente speculativo l'impianto della trattazione dei doni dello Spirito Santo elaborata da san Tommaso, quest'opera del Dottore Serafico «ha un orientamento più pratico e spirituale»⁷⁸, che è poi anche l'orientamento della *Dottrina*. Tuttavia, al di là di quest'affinità in fin dei conti ben poco consistente con le

potrebbe già di per se stessa indicare una preferenza di riferimento, oltre che un ossequio alle indicazioni della *Ratio Studiorum* precedentemente ricordate. Cf. sopra, 218.

⁶⁹ «I veri sapienti furono anche molto pii, come un sant'Agostino, un san Tommaso, un san Bonaventura, un san Bernardo e, nella nostra, Compagnia, i Lainez, i Suarez, i Bellarmino, i Lessius». DS, 236.

⁷⁰ «I più casti tra i dottori sono stati i più illuminati: ne fanno fede san Giovanni Evangelista, san Tommaso d'Aquino, san Bonaventura, sant'Alberto Magno, san Roberto Bellarmino». DS, 350.

⁷¹ Per una valutazione del senso di questi due brevi elenchi di sapienti/dottori nel contesto della *Dottrina spirituale*, cf. T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 292-293.

⁷² Cf. sopra, 219.

⁷³ E. LONGPRÉ, «Bonaventure (Saint)», col. 772.

⁷⁴ Cf. A. POPPI, «Donum», 327.

⁷⁵ Per certi aspetti, allora, qui ci ritroveremmo con un problema critico simile a quello della *Dottrina* di Lallemand: stabilire quanto coloro che hanno preso gli appunti, siano stati fedeli a quanto proferito dal maestro. In questo caso, però, si è abbastanza certi che in un secondo momento San Bonaventura abbia revisionato personalmente gli appunti. Cf. J.G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, 228.

⁷⁶ La prima «Collazione» verte sul tema della grazia; le altre si occupano ciascuna di uno sette doni (eccetto il dono della forza che occupa due conferenze). Va notato che il Dottore Serafico segue un ordine inverso a quello tradizionale: inizia infatti dalla trattazione del timore e finisce con quella della sapienza. Cf. BONAVENTURA, «Collazioni sui sette doni dello Spirito Santo», 145-271.

⁷⁷ B. DE ARMELLADA, «Introduzione», 7-8.

⁷⁸ Cf. J.G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, 229.

«Collazioni», dopo una sua lettura attenta dobbiamo riconoscere che da quest'opera di san Bonaventura, con la sua caratteristica prospettiva mariana⁷⁹ oltre che trinitaria⁸⁰, Lallemand non prende proprio nulla.

Decisamente più interessante ai fini della nostra indagine risulta invece la seconda ricorrenza nella *Dottrina* del nome di san Bonaventura. Qui il nostro gesuita, riflettendo sull'unione con Cristo nell'Eucaristia all'interno del VI «Principio», cita un breve passo dal trattato «La preparazione alla Messa»⁸¹ del maestro francescano. Questa citazione costituisce quindi un utile suggerimento per cercare, a partire dalla lettura dell'intero opuscolo bonaventuriano, qualche punto di contatto tra il nostro gesuita e il Dottore Serafico nell'ambito della spiritualità eucaristica. Tuttavia, considerando il già osservato stretto legame che Lallemand sottolinea tra Eucaristia ed Incarnazione⁸², se ne può ricavare pure un'indicazione per andare alla ricerca, rimanendo ancora nel VI «Principio», di tracce bonaventuriane più in generale nel tema del Verbo Incarnato, nei suoi rapporti sia con le tre persone divine che con Maria sua Madre. Ecco quindi delineata una prima pista di indagine, che ci porterà poi anche a rispondere ad un altro quesito che avevamo lasciato in sospeso: ossia se, nel variegato panorama delle fonti della cristologia lallemantiana, sia possibile riconoscere in qualche forma pure l'apporto di san Bonaventura⁸³.

Una seconda pista lungo la quale è conveniente ricercare tracce del teologo francescano, può riallacciarsi all'espressione «una mistica della libertà» che Salin applica alla *Dottrina* di Lallemand⁸⁴: si tratta infatti di un'espressione la quale, prima ancora che al nostro gesuita, pertiene specificamente alla spiritualità di san Bonaventura⁸⁵. Bisogna allora vedere in che misura si possono rilevare punti di contatto tra i due in quest'ambito, partendo dalle considerazioni che l'Istruttore fa da un lato sulla libertà interiore che l'uomo è chiamato a custodire per essere conforme e unito a Cristo (argomento che attraversa l'intera *Dottrina*), e dall'altro lato sulla «santa libertà» di Cristo stesso da lui indicato come «il Principe della libertà»⁸⁶ (e qui siamo ancora nel VI «Principio»). Temi, questi, che rivestono particolare importanza nel pensiero del Dottore Serafico.

Una terza ed ultima pista da percorrere conviene collegarla proprio a quel primato della volontà sull'intelletto e dell'amore sulla conoscenza osservato da Salin nella *Dottrina*, e che potrebbe essere un tratto che assimila particolarmente la spiritualità lallemantiana a quella di San Bonaventura⁸⁷. A quello stesso primato possiamo ancora aggiungere, come concomitante campo di ricerca di eventuali tracce del maestro francescano nella *Dottrina*, anche quello della contemplazione sull'azione: primato, quest'altro, che

⁷⁹ Cf. B. DE ARMELLADA, «Introduzione», 21-22.

⁸⁰ Cf. B. DE ARMELLADA, «Introduzione», 25.

⁸¹ Cf. DS, 336.

⁸² Cf. sopra, 221.

⁸³ Cf. sopra, 219.

⁸⁴ Cf. D. SALIN, «Introduction», 36.

⁸⁵ Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 89.

⁸⁶ DS, 312. Cf. anche DS, 314.

⁸⁷ Cf. sopra, 214-215.

riaffiora in più passi del libro di Lallemant e che sta al cuore anche della spiritualità del Dottore Serafico, trovandone massima espressione nel suo «Itinerario della mente in Dio». In questa terza pista di indagine, si troverà infine occasione per dare risposta anche all'ultimo quesito avanzato precedentemente: cioè se nella concezione lallemaniana di perfezione, sia possibile ravvisare pure una qualche sorta di affinità con quella del maestro francescano⁸⁸.

2. Il Verbo Incarnato

2.1 Eucaristia ed Incarnazione

Abbiamo visto che l'unico breve passo che Lallemant cita da san Bonaventura è tratto dall'opuscolo spirituale «La preparazione alla Messa»⁸⁹. Tramandato con una grande varietà di titoli⁹⁰, questo piccolo trattato fu composto dal maestro francescano quasi certamente nel 1259-1260⁹¹: dunque risale all'incirca allo stesso periodo del suo più famoso «Itinerario della mente in Dio», quando il Dottore Serafico – che da oltre due anni aveva lasciato la cattedra dell'università di Parigi perché era stato eletto ministro generale dell'Ordine dei Frati Minori – stava vivendo una stagione spirituale particolarmente feconda⁹². Possiamo applicare a quest'opuscolo, *mutatis mutandis*, un'osservazione già annotata in precedenza per le «Collazioni sui doni dello Spirito Santo»⁹³: cioè

⁸⁸ Cf. sopra, 220.

⁸⁹ Oggi qualche studioso avanza vari dubbi sull'autenticità di quest'opera, al punto che la sua più recente edizione, curata pochi mesi fa dalla We Can Hope Editori e corredata da un'interessante presentazione di Mons. F. Accrocca, appare addirittura così intitolata: PSEUDO BONAVENTURA, *Trattato sulla preparazione alla Messa*. Tuttavia i più continuano ad attribuire l'opuscolo a san Bonaventura. Cf. P. MARANESI, «The Opera Omnia of Saint Bonaventure», 45.69.

⁹⁰ Cf. B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta*, 29. Tra i numerosi titoli con cui ci è pervenuto, oltre al più noto *Tractatus de Praeparatione Missae* con il quale oggi viene di solito indicato, conviene riportare qui almeno i tre più significativi, perchè evidenziano ciascuno un diverso aspetto del contenuto dell'opuscolo: *De excellentia Eucharistiae*, *De modo accedendi ad Sacramentum et contemplationis eiusdem*, *Tractatus pro sacerdotibus*.

⁹¹ Cf. B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta*, 30.

⁹² Cf. F. RAMONDINO, *L'Itinerarium di San Bonaventura*, 12. A riprova della fecondità spirituale di quest'epoca della vita del santo, c'è il fatto che a quegli stessi anni risalgono anche altre due opere che pure esercitarono un'enorme influenza sulla letteratura spirituale dei secoli successivi: il *De triplici via* (detto anche *Incendium amoris* o *Stimulus amoris*) e il *Lignum vitae*. Cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 156. Lo *Stimulus amoris* ricorre più volte negli elenchi di letture spirituali indicate nella formazione dei gesuiti dal XVI sec. Cf. P. DE LETURIA, *Lecturas ascética y lecturas místicas*, 17, nota 6. Quanto al *Lignum vitae*, di esso è fortemente debitrice la *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia, la cui lettura ebbe un ruolo fondamentale nella conversione di sant'Ignazio di Loyola (come leggiamo nella sua autobiografia) nonché nella stesura degli *Esercizi spirituali*. Cf. P. SHORE, «The *Vita Christi* of Ludolph of Saxony and its influence on the *Spiritual Exercise* of Ignatius of Loyola», 5-7.

⁹³ Cf. sopra, 225.

che ne «La preparazione alla Messa», il Dottore Serafico riprende in versione asceticosapienziale la trattazione che sull'Eucaristia aveva già presentato nel *Commentario al IV libro delle Sentenze* e nella VI parte del *Breviloquio*, unendo «al sostanzioso materiale teologico [...] il personale apporto di concretezza, di umanità, di moderazione»⁹⁴.

Indirizzato ad ogni sacerdote e scritto in seconda persona singolare – forma che conferisce una certa urgenza al discorso e che porta colui che legge a sentirsi interpellato ancor più direttamente –, l'opuscolo si compone di un prologo e di due capitoli ciascuno dei quali contiene anche una breve preghiera. Dopo aver indicato nel prologo l'intento di guidare il lettore alla contemplazione del mistero eucaristico ed alle giuste disposizioni per riceverlo⁹⁵, nel primo capitolo san Bonaventura si sofferma diffusamente sulla preparazione remota alla Messa, invitando il sacerdote a scandagliare umilmente e a fondo la propria coscienza per esaminare con quale fede, con quale proposito e disposizione, con quale carità e fervore, con quale scopo e intenzione, egli va a celebrare e partecipare alla sacra mensa; ed il Santo esprime tutta la sua amarezza per i sacerdoti che si accostano all'altare senza le dovute disposizioni o peggio nel peccato⁹⁶. Nel secondo capitolo, assai più breve del precedente, il Dottore Serafico ingiunge al lettore di ricorrere con sincerità e contrizione al sacramento della confessione, dopo l'esame di coscienza effettuato secondo le indicazioni precedenti; suggerisce inoltre di recitare poi devotamente determinati salmi come preparazione immediata alla Messa, per la celebrazione della quale dà infine alcune altre pie istruzioni⁹⁷.

Il piccolo passo che il nostro gesuita cita nella sua *Dottrina* si trova proprio nell'ultimo numero dell'opuscolo bonaventuriano. Qui il santo dottore, dopo aver dunque indicato in dettaglio lungo tutto il trattato come prepararsi a celebrare e ricevere degnamente e proficuamente l'eucaristia, a modo di conclusione annota che il non sentirsi spiritualmente ristorati nel riceverla è un sintomo di infermità o di morte spirituale. Leggiamo il passo del Dottore Serafico così come è riportato nella *Dottrina spirituale*: «Se dopo la comunione – dice san Bonaventura – non sentite qualche effetto del cibo spirituale che avete mangiato, è segno che la vostra anima è malata o è morta. Avete messo del fuoco nel vostro petto, e non sentite caldo; del miele nella vostra bocca, e non ne sentite la dolcezza»⁹⁸. Lallemand interrompe la sua citazione senza riportare anche il proseguo

⁹⁴ M. SGARBOSSA, *Bonaventura*, 43.

⁹⁵ «Describam tibi formam, per quam potes leviter manuduci ad contemplationem tanti mysterii ac congrue dispone ad eius perceptionem». BONAVENTURA, *Praep Miss*, Prol. Si noti in quel «manuduci», la delicatezza del condurre per mano il lettore.

⁹⁶ Cf. BONAVENTURA, *Praep Miss*, I, 1-19.

⁹⁷ Cf. BONAVENTURA, *Praep Miss*, II, 1-5.

⁹⁸ DS, 336. Il testo originale del maestro francescano recita: «Post communionem si non sentis aliquam spirituale refectionem, signum est spiritualis infirmitatis, vel mortis. Ignium posuisti in sinu, e non sentis calore; mel in ore, et non sentis dulcedinem». BONAVENTURA, *Praep Miss*, II, 5. Dunque nel citare il santo dottore, Lallemand traspone al plurale, rivolgendosi così al complesso dei suoi terziari, l'originaria seconda persona singolare adoperata da san Bonaventura; inoltre esplicita il «ristoro spirituale» (così traduce l'espressione *spirituale refectionem* l'edizione Città Nuova alla pag. 313) cui fa riferimento il dottore francescano, come manducazione.

della conclusione di San Bonaventura, il quale termina il suo scritto con un'esortazione ad emendarsi e aderire a Cristo nella santa comunione con l'aiuto della sua grazia⁹⁹. Potremmo dire, però, che tale esortazione finale del Dottore Serafico in qualche modo il nostro gesuita la fa comunque sua, sviluppandola ampiamente nell'intero corso del suo capitolo sull'Eucaristia, quello appunto in cui si trova la citazione bonaventuriana.

D'altra parte potremmo anche affermare che in quello stesso capitolo lallemantiano ritroviamo nel complesso pure l'intento espresso dal maestro francescano nel prologo del suo opuscolo: da un lato condurre all'ammirazione stupita e gioiosa davanti al meraviglioso mistero del Santissimo Sacramento¹⁰⁰, e dall'altro lato indicare le buone disposizioni necessarie per accostarsi all'Eucaristia, in modo che la sua ricezione sia spiritualmente proficua e conduca alla piena unione con Cristo¹⁰¹. E come il Santo Dottore, anche Lallemant si rammarica molto delle disposizioni cattive che invece vanificano i benefici effetti della comunione e ribadisce l'esigenza di correggerle¹⁰². Si noti poi che, nel testo di Lallemant, la citazione bonaventuriana è immediatamente preceduta e seguita proprio dal richiamo alle opposte disposizioni con cui ci si accosta all'Eucaristia¹⁰³: pare evidente che l'Istruttore tenga ben in mente la centralità che il tema della dovuta disposizione d'animo riveste nel trattato del Dottore Serafico¹⁰⁴.

⁹⁹ Cf. BONAVENTURA, *Praep Miss*, II, 5.

¹⁰⁰ Dobbiamo restare «rapiti di stupore, [...] riboccanti d'amore e gioia alla presenza di questo grande mistero [...]. Non dovremmo né volere né vedere né ammirare altro sulla terra che il santissimo Sacramento». DS, 328. Dobbiamo «considerare spesso con gioia le meravigliose bellezze di questo corpo sacrosanto, che egli ci ha donato come cibo delle nostre anime». DS, 329.

¹⁰¹ «Queste disposizioni consistono principalmente nella purezza di cuore, nella pace e tranquillità dell'anima, nel conoscere e reprimere le ribellioni del nostro spirito contro la grazia, nello scoprire le nostre illusioni, i nostri errori, il nostro accecamento, il fondo della nostra malizia e nel correggere efficacemente tutte queste deviazioni». DS, 336. «Nostro Signore entra nelle nostre facoltà nella misura in cui siamo ben disposti». DS, 337. «Una sola comunione, se la facessimo con le disposizioni dovute, potrebbe estasiarci di più e recarci più intensi trasporti di gioia che la visita e la vista di tutti gli angeli e di tutti i santi del Paradiso». DS, 339.

¹⁰² «Noi siamo pieni di passioni e di cattive abitudini che, come tanti umori maligni, ci tolgono il gusto della santa comunione e ci impediscono di trovarvi le delizie che vi troveremmo se ci appressassimo alla sacra mensa con le disposizioni che essa richiede, con l'anima ben purificata dai minimi disordini». DS, 336. Emerge qui, come in tanti altri passi della *Dottrina*, quel pessimismo antropologico di ascendenza agostiniana (cf. G. BOTTEREAU, «Pessimisme et optimisme du père Louis Lallemant», 351-356), che si trova pure in Bonaventura. Per es., nella preghiera inserita nel II cap. del suo opuscolo leggiamo: «Domini, quis es tu, et quis sum ego, ut praesumam te mittere in latrinam foetidam corporis mei et animae meae? [...] Mille enim lacrymarum anni et poenitentiae non sufficerent ad tan nobile Sacramentum digne semel percipiendum; quanto magis ego miser indignus sum, qui quotidie pecco, incorrigibilis persevero et impraeperate accedo». BONAVENTURA, *Praep Miss*, II,4.

¹⁰³ Cf. DS, 336.

¹⁰⁴ Colpisce del resto il gran numero di volte con cui Lallemant ritorna sulla parola «disposizione» (o anche sul corrispondente participio «disposto») nelle poche pagine del capitolo sull'Eucaristia. Sull'importanza che riveste, nel pensiero di Bonaventura, il tema delle disposizioni necessarie alla Comunione, cf. A. POMPEI «L'Eucaristia segno sacramentale dell'amore con cui Cristo si dona all'umanità», 114; inoltre cf. G. MACY, «Theology of Eucharist in the High Middle Ages», 382-383. Chiaramente, questo

Che l'opuscolo bonaventuriano abbia potuto esercitare un'impressione abbastanza considerevole su Lallemand, così da farne emergere altre tracce anche al di là della breve citazione che la *Dottrina spirituale* riporta, lo potremmo arguire poi anche da una certa insistenza con cui l'Istruttore ritorna sul tema della preparazione a celebrare e ricevere l'Eucaristia. Egli afferma infatti che «tutta la nostra vita dovrebbe trasformarsi in una continua *preparazione* alla comunione»¹⁰⁵; e più avanti ribadisce ulteriormente che «subiamo perdite enormi [...] per la nostra negligenza a *prepararvici* [...] Dobbiamo impiegare ogni nostra giornata a *prepararci* alla comunione dell'indomani. La nostra vita non dovrebbe essere altro che una continua *preparazione* a celebrare la Messa e a comunicarci»¹⁰⁶. Del resto a quel tempo gli opuscoli del Dottore Serafico erano annoverati nell'elenco delle letture spirituali raccomandate nella formazione dei gesuiti¹⁰⁷; perciò si potrebbe pure presumere che i terziari a cui Lallemand si rivolgeva avrebbero magari potuto riconoscere con una certa facilità, nelle parole del loro Istruttore, i riferimenti sottintesi al trattato bonaventuriano qui in questione, anche oltre le poche righe che appaiono citate direttamente nella *Dottrina spirituale*.

Discrepanze piuttosto evidenti appaiono invece tra il nostro gesuita e il dottore francescano riguardo alla concezione eucaristica. Lallemand, nell'indicare le motivazioni per cui Nostro Signore istituì il Sacramento del suo Corpo e Sangue, riporta infatti tre elementi: «Gesù Cristo ci ha lasciato il suo corpo nella santa Eucaristia perché fosse il memoriale della sua Passione, il sacrificio dei nostri altari e il cibo delle nostre anime»¹⁰⁸. San Bonaventura, invece, ricorre ad una trilogia parzialmente diversa e sua propria, che non pare trovare ulteriori riscontri negli altri autori medievali o nei Padri della Chiesa¹⁰⁹: dall'opuscolo spirituale che stiamo qui considerando, e ancor più dalle corrispettive trattazioni nel *Commento alle Sentenze* e nel *Breviloquio*, si ricava infatti che egli tende sempre organizzare il suo discorso sull'Eucaristia intorno ai tre elementi fondamentali e correlati tra loro di «Sacrificio di oblazione, Sacramento di comunione e Viatico di ristoro»¹¹⁰. Di fronte alla mancata corrispondenza, nella trilogia lallemandiana

tema non è una esclusività di Bonaventura: a partire dall'avvertimento paolino in 1 Cor 11,22, sin dall'inizio i Padri della Chiesa hanno insistito sulle necessarie disposizioni di fede, amore, gratitudine per accostarsi all'Eucaristia; per alcuni esempi nella letteratura patristica, cf. J. WAWRYKOW, «The Heritage of the Late Empire: Influential Theology», 66, 71, 85, 90. Sul tema delle dovute disposizioni alla celebrazione eucaristica, si veda anche la lettera del preposito generale C. ACQUAVIVA, «De offici divini recitatione ac celebratione missae», 358 segg.

¹⁰⁵ DS, 337. Mio il corsivo.

¹⁰⁶ DS, 338. Miei i corsivi.

¹⁰⁷ Cf. P. DE LETURIA, *Lecturas ascética y lecturas místicas*, 32, 47. Cf. inoltre I. VÁSQUEZ, «Bonaventura nella spiritualità spagnola», 455-456.

¹⁰⁸ DS, 328.

¹⁰⁹ Cf. P. MARANESI, «La congruità del dono dell'Eucaristia secondo la trilogia eucaristica di Bonaventura», 64.

¹¹⁰ M.T. MAIO, «La Eucaristía: sacrificio, sacramento y viático según san Buenaventura», 493. L'autrice di quest'articolo esamina e compara dettagliatamente la ricorrenza della triade in tutti i testi bonaventuriani in cui essa appare, compresi anche i *Sermoni* e il *Commento al Vangelo di Luca*. Riguardo

sopra citata, dell'elemento intermedio di quella bonaventuriana e cioè il «Sacramento di comunione»¹¹¹, potremmo anche obiettare che comunque l'Istruttore insiste moltissimo sull'aspetto unitivo dell'Eucaristia, tant'è che il relativo capitolo si trova nel VI «Principio» intitolato appunto «L'unione con N.S. Gesù Cristo». E tuttavia resta una differenza notevole. Infatti «sempre presente in Bonaventura [...] è il momento ecclesiale dell'Eucaristia»¹¹², essendo quest'ultima il Sacramento della comunione d'amore di Cristo con i suoi e di questi tra loro, per formare il corpo mistico che è la Chiesa¹¹³. Non così in Lallemand, dove la dimensione unitiva comunitaria sembra restare piuttosto nell'ombra, intanto che egli insiste moltissimo sull'unione mediante l'Eucaristia di ciascuna singola anima con Cristo¹¹⁴.

Ancora una certa consonanza con il maestro di Bagnoregio, mostra però il nostro gesuita quando ravvisa lo stretto legame tra grandezza dell'Eucaristia e grandezza dell'Incarnazione, ed indica la consequenzialità di quella rispetto a questa¹¹⁵. Così, san Bonaventura in varie sue opere sottolinea, e sempre con accenti profondamente ammirati, come nell'Incarnazione «l'onnipotenza, sapienza e bontà divina [...] si manifesta in modo speciale, unico, mai più superato e mai più superabile [...], ed ora appare [...] in modo particolarissimo nell'Eucaristia»¹¹⁶. Lallemand dal canto suo esclama: «Se Dio stesso fosse capace di ammirazione, non ammirerebbe altro che questo mistero [il santissimo

all'opuscolo di nostro specifico interesse, alle pagg. 439-440 del suo lavoro la studiosa riconosce la triade, presentata però in ordine diverso, là dove il Dottore Serafico scrive che il pane e il vino «optimum sunt nutrimentum totius hominis [...] optime significant corpus Christi et sanguinem. Nam panis significat corpus illud triturratum, molatum et pistatum in passione, decoctum et arsum igne divini amoris in camino et ara crucis. Vinum vero significat sanguinem qui de uva, scilicet Christi corpore, est in torculari crucis a calcantibus Iudaeis expressus. [...] pulcre significant corpus Christi mysticum, scilicet Ecclesiam collectam ex multis fidelibus predestinatis ad vita tanquam ex multis granis et racemis». BONAVENTURA, *Praep Miss*, I, 2.

¹¹¹ Nel termine bonaventuriano «sacrificio di oblazione» possiamo far rientrare assieme i primi due elementi della trilogia usata da Lallemand, ossia «memoriale della sua Passione» e «sacrificio dei nostri altari»; mentre il termine «viatico di ristoro», impiegato dal maestro francescano, equivale all'espressione «cibo delle nostre anime» usata dal gesuita.

¹¹² P. MARANESI, «La congruità del dono dell'Eucaristia secondo la trilogia eucaristica di Bonaventura», 63.

¹¹³ Cf. A. POMPEI, «L'eucaristia segno sacramentale dell'amore con cui Cristo si dona all'umanità», 100-102.

¹¹⁴ Per inciso, è interessante osservare che Lallemand adopera una sola volta l'espressione «corpo mistico», ma la troviamo in riferimento a Maria Madre della Chiesa, e non in connessione con Eucaristia. Cf. DS, 322. Nemmeno c'è alcuna traccia nella *Dottrina spirituale* dell'immagine tanto cara a san Bonaventura, e che è presente anche nel suo passo citato alla nota 110, del corpo mistico simboleggiato dai molti grani di frumento e acini d'uva che formano un solo pane e un solo vino: immagine che egli riprende da sant'Agostino, ma che risale almeno fino a san Cipriano. Cf. A. HAMMAN, «Le symbole eucharistique des "Grains nombreux du pain unique" chez Bonaventure», 74-75.

¹¹⁵ Peraltro abbiamo già visto come il tema della forte connessione tra Eucaristia e Incarnazione, declinato però sul motivo dell'abbassamento / annichilamento di Cristo, costituisca anche un motivo di affinità tra Lallemand e san Francesco d'Assisi. Cf. sopra, 221.

¹¹⁶ A. POMPEI «L'Eucaristia segno sacramentale dell'amore con cui Cristo si dona all'umanità», 114.

Sacramento] e quello dell'Incarnazione»¹¹⁷. Inoltre il Dottore francescano riconosce che «L'Eucaristia presupponeva l'incarnazione del Verbo perché questo sacramento doveva contenere il “verissimo corpo” di Cristo, [...] alimento spirituale che unisce a Cristo quelli che se ne nutrono»¹¹⁸. L'Istruttore da parte sua afferma che «nel mistero dell'Eucaristia egli sembra prolungare quello dell'Incarnazione per ciascuno dei fedeli ai quali si unisce»¹¹⁹. Parrebbe però una sorta di forzatura il voler riconoscere in questa consonanza, peraltro neppure così stringente, una traccia espressamente bonaventuriana in Lallemand: il tema dello stretto rapporto tra Eucaristia e Incarnazione, infatti, non si può certo indicare come una specificità del Dottore Serafico, essendo una costante della riflessione cristiana di ogni tempo.

2.2. Il Verbo Incarnato e la Trinità

Maggiore interesse in relazione all'argomento del presente lavoro, potrebbe invece rivestire il fatto che i termini indicanti le tre parti di cui si compone il VI «Principio» della *Dottrina spirituale* di Lallemand – cioè «conoscenza», «amore» e «imitazione» di Cristo – trovano una diretta corrispondenza in un passaggio proprio nel primo capitolo della trattazione sul Verbo Incarnato, che occupa la IV parte del *Breviloquio* di San Bonaventura¹²⁰. Nel presentare le ragioni di convenienza dell'Incarnazione, il maestro francescano afferma infatti, ricorrendo al suo caratteristico argomentare scandito dal ritmo ternario, che l'uomo a causa del peccato si era allontanato dal Dio supremamente potente, sapiente e buono, ed così era diventato incapace di imitare la virtù divina, conoscerne la luce ed amarne la bontà; perciò Dio si fece uomo affinché l'uomo, redento in tal modo dal suo peccato, potesse finalmente *conoscere, amare e imitare* Dio¹²¹.

¹¹⁷ DS, 328.

¹¹⁸ A. POMPEI «L'Eucaristia segno sacramentale dell'amore con cui Cristo si dona all'umanità», 115. Va osservato comunque che, ne «La preparazione alla Messa», questo tema del legame tra Eucaristia ed Incarnazione resta solo appena accennato, là dove leggiamo: «sapientia aeterna providit [...] mortale homines cibare Verbo incarnato in Sacramento suscepto». Bonaventura lo sviluppa invece più a fondo soprattutto nel *Commento alle Sentenze*. Cf. *ivi*.

¹¹⁹ DS, 331.

¹²⁰ Il *Breviloquium* fu scritto dal Serafico verso il 1257, per dare ai suoi studenti della cattedra francescana dell'università di Parigi un testo appunto *breve*, che potesse aiutarli a capire le principali verità teologiche: nacque così quest'«opera limpida e sobria, il cui stile elegante è al servizio d'un pensiero chiaro e profondo». J.G. BOUGEROL, *Introduzione a Bonaventura*, 197. Per la sua concisione e chiarezza, l'opera trovò diffusione pure fuori l'ambito francescano. Così, per es., la ritroviamo nell'elenco delle letture spirituali di Polanco a Padova poco prima della metà del XVI sec e nel catalogo di testi del collegio gesuita di Loreto verso la fine XVI sec. Cf. P. DE LETURIA, *Lecturas ascética y lecturas místicas*, 34, 41. Il *Breviloquium* è costituito da un prologo che esamina origine, metodo e fine della Scrittura, e sette parti che trattano rispettivamente la Trinità, la creazione, il peccato, l'incarnazione del Verbo, la grazia, i sacramenti, il giudizio finale. Nella struttura dell'opera, il tema del Verbo Incarnato vi occupa dunque esattamente la posizione centrale, come a testimonianza del netto cristocentrismo del suo autore.

¹²¹ Vale la pena leggere per intero il passo in questione, per valutare meglio l'insistenza con cui il Santo Dottore ritorna più volte sui tre verbi conoscere (conoscere/noscere), amare (amare/diligere), imitare

L'aver osservato questa evidente corrispondenza di termini tra i nostri due autori, tuttavia non ci autorizza affatto a concludere in modo affrettato che qui ci troveremmo con buona probabilità di fronte ad una specifica traccia bonaventuriana nella *Dottrina spirituale* di Lallemant. Le prossime necessarie puntualizzazioni serviranno infatti a indebolire presto la fondatezza di tale supposizione.

Anzitutto possiamo notare che in san Bonaventura la terna di «conoscenza», «amore» e «imitazione», pur ricorrendo appunto nell'ambito della trattazione del Verbo Incarnato, è riferita al Dio di ogni potenza, sapienza e bontà, e pertanto potremmo dire che la terna stessa si colora di una sfumatura orientata più teologicamente/trinitariamente che cristologicamente¹²². In Lallemant, invece, i tre termini sono riferiti in modo specifico a Gesù Cristo. Inoltre, laddove nel Dottore Serafico il breve discorso che sviluppa la terna conserva un carattere di natura più dottrina in linea con quello dell'intera opera, nel nostro gesuita – in sintonia con il tenore spiccatamente spirituale del suo libro – il conoscere, l'amare e l'imitare hanno un'esplicita finalità unitiva. Appunto perciò, subito dopo aver indicato il titolo del VI «Principio», Champion trova buona ragione di sintetizzarlo scrivendo che «L'anima si unisce a Cristo in tre modi: con la conoscenza, con l'amore e con l'imitazione»¹²³.

Inoltre bisogna aggiungere che i tre termini in questione appartengono, del resto, anche al vocabolario degli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio, dove pure hanno una spiccata connotazione cristologica¹²⁴. Nel libretto del Santo fondatore, quei termini vi appa-

(imītāre/sēqui), impiegati in diversi tempi e modi: «quia homo, cadens in culpam, averterat se et recesserat a principio potentissimo, sapientissimo et benevolentissimo; ideo corruerat in infirmitatem, ignorantiam et malignitatem, ac per hoc de spirituali effectus est carnalis, animalis et sensualis; et ideo ineptus erat ad divinam virtutem imitandam, ad lucem cognoscendam, ad bonitatem diligendam. Ad hoc igitur, quod homo ad isto statu repararetur, congruentissimum fuit, ut ei condescenderet primum principium, reddendo se illi noscibile, amabile et imitabile. Et quia homo carnalis, animalis et sensualis non noverat nec amabat nec sequebatur nisi sibi proportionalia et consimilia; ideo ad eripiendum hominem de hoc statu *Verbum caro factum est*, ut ab homine, qui caro erat, et cognosci posset et amari et imitari, ac per hoc et homo Deum cognoscens et amans et imitans remediaretur a morbo peccati». BONAVENTURA, *Brevil*, IV, 1.

¹²² Del resto, è stato anche osservato che il pur netto cristocentrismo bonaventuriano presenta spesso una spiccata «prospettiva teocentrica per la quale Gesù Cristo [...] porta l'uomo e il mondo a Dio, Padre/Trinità. [...] In questo senso la visione cristologica bonaventuriana, pur essendo incentrata sul Verbo, è anche *de-centrata* da lui e orientata a Dio, al Padre fonte della divinità o alla Trinità divina fine ultimo di tutte le cose». G. IAMMARONE, *La cristologia francescana*, 212-213. Ci sono certamente, tra le opere bonaventuriane, dei testi in cui i temi della conoscenza, dell'amore o dell'imitazione sono sviluppati più direttamente in relazione a Cristo: possiamo pensare, ad es., all'*Epistola de imitatione Christi*, o all'*Apologia pauperum*, o anche al *Lignum vitae*. Tuttavia in essi non troviamo la terna espressa in modo esplicito ed i tre termini non vi appaiono direttamente interconnessi.

¹²³ DS, 293.

¹²⁴ Si tratta d'altronde di un vocabolario che in vario modo ricorre in tre testi spirituali che hanno avuto profonda influenza sugli *Esercizi ignaziani*, ossia la *Vita Christi* del certosino Ludolfo, il *De Imitatione Christi* di Tommaso da Kempis, il *Compendio breve de ejercicios espirituales* che un anonimo monaco di Montserrat trasse dall'ampia opera dell'abate García de Cisneros. Per una sintetica panoramica riguardo le influenze letterarie degli *Esercizi spirituali*, cf. J. PÉREZ-BOCCHERINI STAMPA, *Las funciones salvíficas de Cristo en los Ejercicios Ignacianos*, 141-156.

iono più volte, singolarmente oppure combinati tra loro in vario modo; tuttavia va notato che – insieme al conoscere, l'amare e l'imitare Cristo – vi si trova pure il seguirlo¹²⁵. Quest'ultimo verbo, invece, nel libro del nostro Istruttore appare piuttosto orientato pneumatologicamente: Lallemand infatti insiste più che altro sul seguire lo Spirito Santo, i suoi lumi, le sue ispirazioni, la sua grazia¹²⁶. Anche se, come nota Courel, è pur vero che «Seguire lo Spirito è vivere in Cristo, poiché lo Spirito è essenzialmente spirito di Cristo: «Così non vivremo più in noi stessi, ma in Cristo, mediante una fedele corrispondenza alle operazioni del suo divino spirito» (DS, 188)»¹²⁷.

È importante ancora osservare che, appena poche righe dopo il passo bonaventuriano che abbiamo preso in esame (e quindi sempre nel primo capitolo della IV parte del *Breviloquio*), si trova un chiaro riferimento a quella che è una delle caratteristiche più specifiche ed originali della cristologia del Dottore Serafico; si tratta cioè di quello che egli più volte nella sua opera chiama il *Triplex Verbum*: increato, incarnato, ispirato¹²⁸. In una dimensione eterna, nel seno del Padre, il Verbo increato è colui per mezzo del quale tutto è creato; in una dimensione storica, nel grembo di Maria, il Verbo incarnato è colui per il quale tutto è riparato; in una dimensione soggettiva, nel cuore dell'uomo, il Verbo ispirato è colui per cui tutto è rivelato¹²⁹. Ora, se noi davvero volessimo far risalire la triade lallemandiana di «conoscenza», «amore» e «imitazione» di Cristo ad una qualche influenza di Bonaventura sulla *Dottrina spirituale*, avremmo poi una certa difficoltà a spiegarci come mai allora nel libro non si trovi invece il benché minimo riferimento a questa figura del *Triplex Verbum*, nonostante essa rivesta un'importanza così strategica nella cristologia del Maestro di Bagnoregio e nonostante nel *Breviloquium* essa ricorra proprio in immediata vicinanza al passo che sembrerebbe mostrare una particolare consonanza con la strutturazione tripartita del VI «Principio» del nostro gesuita.

La prima sezione di tale «Principio» lallemandiano, dedicata appunto alla «conoscenza» di Cristo, presenta un taglio più spiccatamente dogmatico e si sofferma sul prodigio dell'Incarnazione con le sue motivazioni e modalità. In questa sezione si può anche riscontrare, in qualche punto, una certa affinità con il corrispondente discorso di san Bonaventura. Per esempio qualche consonanza emerge là dove Lallemand riflette

¹²⁵ Cf. ES, n. 98, 104, 109, 130, 139, rispettivamente in IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, 225, 227, 229, 234-235, 238.

¹²⁶ Tra i numerosi esempi che si potrebbero qui addurre, vale ricordare almeno il passo dove l'Istruttore afferma che bisogna seguire lo Spirito Santo come gli israeliti nel deserto seguivano la colonna di nubi o di fuoco. Cf. DS, 181.

¹²⁷ F. COUREL, «Introduzione», 26.

¹²⁸ Scrive infatti il Dottore Serafico che «congruentissima fuit nostrae reparationi incarnatio Verbi, ut, sicut genus humanum in esse exierat per Verbum increatum et in culpam ceciderat deserendo Verbum inspiratum; sic a culpa resurgeret per Verbum incarnatum». BONAVENTURA, *Brevil*, IV, 1.

¹²⁹ Questa trilogia, che emerge in piena evidenza nel pensiero di Bonaventura intorno al 1257, appunto l'anno di composizione del *Breviloquium*, viene poi a specificarsi man mano nelle sue opere seguenti, per raggiungere infine la più compiuta espressione nella III collazione dell'*Hexaëmeron*. Cf. P. MARANESI, *Verbum Inspiratum. Chiave ermeneutica dell'Hexaëmeron di San Bonaventura*, 397.

sulle tre proprietà di Cristo in quanto Figlio, Immagine e Verbo di Dio¹³⁰, e da qui ne deriva gli argomenti per concludere la necessità dell'Incarnazione solo della seconda persona della Trinità piuttosto che le altre¹³¹. In questi passaggi, però, il nostro gesuita sta vestendo appieno i panni del docente di scolastica e quindi si esprime seguendo la teologia tradizionale: per questa ragione, una somiglianza su tali argomenti con san Bonaventura è prevedibile altrettanto quanto quella con san Tommaso. Infatti, su questi temi più generali la confluenza tra i due grandi maestri medievali è palese, visto che entrambi fanno propria la speculazione anteriore collocandosi nel solco agostiniano¹³².

Se volessimo parlare di specifiche tracce bonaventuriane nell'ambito della trattazione del Verbo incarnato, dovremmo invece rinvenire almeno un qualche riferimento ad un argomento più caratteristico del Dottore Serafico, un argomento che ha speciale rilevanza nel suo pensiero e sul quale egli ritorna diffusamente in molte sue opere. Si tratta del tema del Verbo che è persona *media* in seno alla Trinità, in quanto sta al centro delle relazioni intratrinitarie; e proprio perché *medio*, allora è *mediatore* nella creazione e nella redenzione, in quanto sta al centro del duplice movimento di *exitus* e *reditus* del mondo e dell'umanità al Padre nello Spirito Santo¹³³. Tuttavia al complesso tema bonaventuriano del Verbo come persona *media*, nella *Dottrina spirituale* non si trova alcuna allusione. Vi si leggono, è vero, due fugaci riferimenti al titolo di «Mediatore» che spetta a Cristo (dei quali il secondo riferimento ricorre in uno dei passi integrati da Salin)¹³⁴, ma tale titolo in se stesso appartiene anch'esso alla riflessione teologica tradizionale, e perciò non si può certamente ascrivere ad un influsso specifico del maestro di Bagnoregio su Lallemand.

2.3. La Madre e la Trinità

Discorso simile si potrebbe fare riguardo la fugace apparizione del titolo di «Mediatrice», che troviamo nella *Dottrina* lallemandiana in riferimento a Maria considerata nella

¹³⁰ Cf. DS, 297-298. Scrive al riguardo il Serafico: «Similiter, cum Filius sit imago, verbum et filius: imago nominat illam personam ut similitudinem expressam; verbum, ut similitudinem expressivam; filius, ut similitudinem hypostaticam; rursus imago, ut similitudinem conformem; verbum ut similitudinem intellectualem; filius, ut similitudinem connaturalem». BONAVENTURA, *Brevil*, I,3.

¹³¹ Cf. DS, 298-299. In termini abbastanza simili a Lallemand, san Bonaventura aveva affermato la convenienza (non la necessità) dell'incarnazione del Figlio che, «quale uomo perfetto, allora, porta a compimento la vocazione naturale dell'uomo a essere immagine di Dio [...] per la sua funzione di Verbo, deve manifestare il Padre [...] essendo appunto il Figlio, deve ricondurre l'uomo a Dio dandogli la grazia della filiazione adottiva». V. BATTAGLIA, «Jesus Christus», 509.

¹³² Cf. F. NERI, *Cur verbum capax hominis*, 116-117. Cf. inoltre V. BATTAGLIA, «Jesus Christus», 507.

¹³³ Cf. V. BATTAGLIA, «Jesus Christus», 509-510. Cf. inoltre G. IAMMARONE, *La cristologia francescana*, 145-172. È inoltre importante notare che l'aspetto proprio del Verbo, quale è «quello della sua posizione di "medio" nella Trinità, [...] nella teologia di san Tommaso non svolge il ruolo tanto significativo che invece è dato riscontrare ad esempio nella teologia di san Bonaventura. Lo conferma l'assenza di una trattazione specifica dell'attributo, anche se comunque si trovano accenni in più punti». F. NERI, *Cur verbum capax hominis*, 121.

¹³⁴ Cf. DS, 325; DS – 2011, 345.

sua qualità di Madre di Dio¹³⁵. Anche in questo caso, si tratta semplicemente di un titolo che il nostro gesuita trae dalla tradizione teologica e devozionale. Non si trova infatti nel suo libro alcuna eco dell'ampia e approfondita riflessione che san Bonaventura dedica al tema della mediazione svolta da Maria in stretta associazione a Cristo, in virtù del suo assenso nell'incarnazione e della sua presenza attiva nell'oblazione del Calvario¹³⁶.

Merita invece maggiore attenzione, ai fini del nostro studio, il passo in cui Lallemand si sofferma sull'unicità di Maria nelle sue relazioni con le tre Persone divine:

1. Ella è unica nella sua qualità di Madre del Figlio, poiché è veramente e propriamente Madre, e non vi può essere che una sola Madre di Dio.
2. È unica nella sua qualità di Figlia del Padre, poiché la sua adozione è del tutto singolare, ed ella sola, tra i figli di Dio, è stata simultaneamente concepita e adottata.
3. È unica nella sua qualità di Sposa dello Spirito Santo, poiché ella sola ha contratto con lui, in nome di tutta la natura umana, un sacro spotalizio per diventare Madre dell'Uomo Dio senza cessare d'essere Vergine¹³⁷.

Giustamente Courel, nell'edizione della *Dottrina* da lui curata, a proposito di questo passo mette in rilievo come qui «si può vedere una nota molto ignaziana nell'insistenza sulle relazioni della Vergine e della Santissima Trinità nel mistero dell'Incarnazione. Cf. *Esercizi* (102-109)»¹³⁸. Tuttavia ora osserveremo come ci sono buoni motivi per aggiungere che qui si può vedere anche (o forse persino di più) una nota molto francescana; resterà da scoprire, come passo successivo, se questa nota possa essere anche qualificata come specificamente bonaventuriana.

In effetti, in entrambe le preghiere mariane composte dal santo di Assisi, cioè il «Saluto alla beata Vergine Maria» e l'«Antifona» al cosiddetto «Ufficio della Passione del Signore», si «mette in grande rilievo il nesso unico che collega Maria con ciascuna delle tre Persone divine»¹³⁹. Riguardo poi in particolare l'«Ufficio della Passione del Signore» – che fu composto dal santo di Assisi per sua devozione personale e che veniva

¹³⁵ Cf. DS, 320.

¹³⁶ Cf. S. VERGÉS, «Exégesis de Buenaventura sobre la mediación de María», 493. Uno studio molto approfondito su questo tema è costituito da un volume poderoso, un po' datato ma ancor oggi valido: L. DI FONZO, *Doctrina S. Bonaventurae de universalí mediacione B. Virginis Mariae*. Si noti che anche negli scritti di san Bonaventura il titolo di mediatrice appare esplicitamente una sola volta, cioè nel III libro del *Comento alle Sentenze*; tuttavia la dottrina della mediazione mariana, che egli fonda sulla divina maternità, è presente ed ampiamente sviluppata in tutte le sue opere. Cf. S.M. CECCHIN, «Maria», 542.

¹³⁷ DS, 320-321.

¹³⁸ F. COUREL, DS, 321, nota 2. Bisogna ricordare, peraltro, che il tema dei rapporti tra Maria e le tre persone divine era piuttosto frequente fra gli autori del XVII sec. Cf. E. LLAMAS, «La Virgen María y el misterio de la Trinidad en la mariología del siglo XVII», 361.

¹³⁹ O. VAN ASSELDONK - I. PYFFEROEN, «Maria santissima e lo Spirito Santo in san Francesco d'Assisi», 423. Similmente, in un articolo più recente si legge che «Non only did Francis tenderly venerate the Mother of God: he ever contemplated her in relation to the Three Persons of the Holy Trinity, whose masterpiece she is. This Mariology of St. Francis, profoundly Trinitarian, is essentially a lived Mariology». E. RICHER, «Immaculate Coredeptrix Because Spouse of the Holy Spirit», 103.

recitato da lui con i suoi frati ogni giorno in tutte le ore canoniche –, nell'«Antifona» Maria viene invocata come Figlia e ancella del Padre, Madre di Cristo e Sposa dello Spirito Santo¹⁴⁰. Quest'ultimo appellativo appare come una specifica intuizione di San Francesco, originata dalla sua penetrazione sapienziale del mistero di Maria¹⁴¹; inoltre sembra essere, nella storia della devozione mariana, un'autentica novità introdotta da lui¹⁴². Infatti, se è pur vero che se ne possono rintracciare sporadici e indiretti antecedenti nella letteratura sia d'Occidente che d'Oriente¹⁴³, è altrettanto vero che è stato il Poverello il primo a rivolgersi a Maria invocandola espressamente, addirittura con frequenza quotidiana e più volte al giorno¹⁴⁴, con il titolo di Sposa dello Spirito Santo¹⁴⁵.

San Bonaventura da parte sua, proseguendo sulle orme di san Francesco, pure lui si sofferma più volte, in particolare nei «Sermoni», sul rapporto tra Maria e la Santissima Trinità¹⁴⁶. E pure lui, recitando con gli altri frati l'«Ufficio della Passione», si rivolgeva quotidianamente alla Vergine anche con l'appellativo di sposa dello Spirito Santo. Tuttavia curiosamente nei suoi scritti quest'appellativo, tanto caro al Poverello, non compare; anzi, in un suo sermone il Dottore Serafico adopera invece il titolo di sposa collegandolo alla relazione di Maria con il Padre¹⁴⁷.

¹⁴⁰ «Santa Maria Vergine non vi è alcuna simile a te, nata nel mondo, tra le donne, Figlia e ancella dell'altissimo sommo Re, il Padre celeste, Madre del santissimo Signore nostro Gesù Cristo, Sposa dello Spirito Santo: prega per noi con san Michele arcangelo e con tutte le potenze dei cieli e con tutti i santi, presso il tuo santissimo diletto Figlio, Signore e maestro». FRANCESCO D'ASSISI, «Antifona» all'Ufficio della Passione del Signore», n. 281.

¹⁴¹ Cf. A.M. APOLLONIO, *Mariologia francescana*, 46.

¹⁴² Cf. L. LEHMANN, «La devozione a Maria in Francesco e Chiara», 17.

¹⁴³ Rari riferimenti più o meno impliciti al rapporto sponsale tra Maria e lo Spirito Santo sono stati rinvenuti per es. in Prudenziolo, nello Pseudo-Metodio di Olimpo, in san Giovanni Damasceno e più tardi ancora in pochi altri autori; mentre la prima apparizione esplicita del titolo di sposa dello Spirito Santo in relazione a Maria sembra essere in un sermone di Cosma il Vestitore. Tuttavia rimasero riferimenti isolati. Cf. O. VAN ASSELDONK - I. PYFFEROEN, «Maria santissima e lo Spirito Santo in san Francesco d'Assisi», 427-429.

¹⁴⁴ L'antifona infatti, essendo eseguita a inizio e fine del salmo che San Francesco aveva scritto per ciascuna delle sette ore dell'«Ufficio», veniva ripetuta per ben quattordici volte ogni giorno. Perciò di sicuro essa è anche tra i testi che maggiormente hanno influenzato il sentire della famiglia francescana. Cf. L. LEHMANN, «La devozione a Maria in Francesco e Chiara», 5.

¹⁴⁵ Lanciato dal santo assisiense, il nuovo appellativo mariano rimase poi ben vivo sia nella posterità francescana che fuori di essa, trovando lungo i secoli numerosi estimatori e commentatori tra i santi (come S. Luigi Grignion de Montfort, S. Massimiliano Kolbe, S. Edith Stein) e i papi (tra i quali Paolo VI e soprattutto S. Giovanni Paolo II). Cf. E. RICHER, «Immaculate Coredemptrix Because Spouse of the Holy Spirit», 95-102, 108-115. Non va taciuto, tuttavia, il fatto che il titolo di Sposa dello Spirito Santo ha spesso sollevato anche delle forti riserve, in particolare per il rischio che esso induca l'idea che lo Spirito Santo abbia una moglie o che Cristo sia figlio dello Spirito Santo. Cf. ID., 94-95.

¹⁴⁶ Cf. S.M. CECCHIN, «Maria», 541.

¹⁴⁷ «Tota siquidem beata Trinitas te cognovit, Maria, sponsam castae dilectionis, aulam sanctae inhabitationis, officinam mirae operationis. Vel distinctive dicamus: Cognovit beatam Mariam Pater domum suae maiestatis [...]; recognovit Filius principium suae humanitatis sive humilitatis; recognovit Spiritus sanctus sacrarium suae bonitatis». BONAVENTURA, «De Assumptione Beatae Virgini Mariae, Sermo III», 297.

Ora c'è da dire che Lallemand invece, in linea con il suo orientamento pneumatologico, della triade francescana di titoli mariani connessi alle tre Persone divine – figlia del Padre, madre del Figlio, sposa dello Spirito – sviluppa successivamente con maggiore ampiezza proprio il terzo titolo. Egli ne trae infatti occasione per esaltare la perfetta docilità di Maria a tale Sposo, a fronte delle nostre resistenze alle sue divine ispirazioni¹⁴⁸.

Interessante, peraltro, è il fatto che la triade mariana di san Francesco d'Assisi la si ritrova invece in un testo di san Roberto Bellarmino, il quale la presenta in una forma asciutta e sintetica che fa risaltare in modo ancora più diretto queste tre dimensioni essenziali della femminilità della Vergine: figlia, madre, sposa¹⁴⁹. Potremmo allora persino ipotizzare che, appunto per la sua estrema essenzialità che ben si prestava ad ulteriori sviluppi, la formula di origine francescana usata dal cardinale gesuita potrebbe essere stata proprio la griglia di base su cui il Lallemand ha costruito l'intero suo articolo sulle relazioni di Maria con la Trinità.

Possiamo a questo punto affermare che nella mariologia di Lallemand si possono riscontrare sì qualche traccia francescana, sì ancor più varie tracce scotiste come ho avuto modo di mostrare in un mio precedente lavoro¹⁵⁰, ma non tracce bonaventuriane.

3. La libertà

3.1. La libertà dell'uomo

Se piuttosto scarsi si sono rivelati i risultati prodotti dalla prima delle piste di ricerca di tracce bonaventuriane all'interno della *Dottrina spirituale* di Lallemand, più promettente pare invece annunciarsi questa seconda pista sul tema della libertà, iniziando da quella umana. Sul momento infatti sembrerebbe incoraggiante, ai fini della nostra indagine, già il fatto che si tratta di un tema di fondamentale importanza sia per il nostro gesuita che per il dottore francescano.

Per quanto riguarda Lallemand, che il termine libertà indichi un nucleo di particolarissimo interesse per lui, risulta evidente sin dall'osservazione che esso ricorre una buona trentina di volte nel suo libro; la qual cosa, come osserva Salin, risulta essere abbastanza considerevole per quell'epoca¹⁵¹. Beninteso che si tratta di libertà spiritua-

¹⁴⁸ Cf. DS, 321.

¹⁴⁹ Nel riportare un elenco di titoli onorifici mariani, il santo cardinale gesuita chiama Maria «Dei patris filia, filii mater, Spiritus sancti sponsa». R. BELLARMINI, «Concio III», 22.

¹⁵⁰ Cf. P. GALLUCCIO, «Assonanze scotiste nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemand», 165-169.

¹⁵¹ Cf. D. SALIN, «Introduction», 41. L'incidenza del termine libertà nella *Dottrina lallemandiana* aumenta ulteriormente se poi consideriamo anche il verbo, l'aggettivo e l'avverbio corrispondenti. Interessante che il termine ricorra pure in ben tre delle quattro lettere a Pierre Boutard, che costituiscono (con un altro biglietto scoperto di recente) gli unici scritti di Lallemand pervenutici al di fuori della *Dottrina spirituale* e che Salin ha pubblicato in appendice all'edizione da lui curata. Cf. DS – 2011, 452.455.457. Peraltro, visto che la quarta lettera ci è giunta incompleta, non possiamo escludere che pure questa contenesse, nella parte che è andata perduta, un riferimento alla libertà.

le¹⁵², e dunque un ambito specifico che riguarda l'interiorità e che resta chiaramente privo di connotazioni socio-politiche. L'importanza di questo tema per Lallemand viene d'altro canto messa in rilievo anche nella seconda delle cinque glosse che riportano annotazioni personali di Rigoleuc¹⁵³: qui infatti il terziario conclude un breve elenco di punti che ricorrevano con maggiore frequenza nelle conferenze dell'Istruttore – elenco introdotto dalla frase «*Ciò che il Padre Istruttore continuamente ci raccomandava*» – proprio riferendo la sua esortazione a «*conservare sempre una grande libertà di spirito*»¹⁵⁴. In quei due avverbi «*continuamente*» e «*sempre*», sembra essere per così dire racchiusa la cifra del peso che tale tema ha nella *Dottrina* lallemandiana¹⁵⁵.

Per quanto riguarda poi san Bonaventura, l'argomento della libertà si mostra in effetti come un'essenziale chiave ermeneutica dell'intero suo sistema di pensiero. Sviluppato con particolare ampiezza anzitutto nel II libro del *Commento alle Sentenze* e poi nella II parte del *Breviloquio*, ripreso secondo differenti prospettive in varie altre opere tra le quali l'«Itinerario della mente in Dio» eccelle anche sotto questo punto di vista¹⁵⁶, il tema in questione riveste per il Dottore serafico una tale centralità che esso va annoverato certamente «fra le angolazioni più interessanti e profonde da cui si dovrebbe accostare e interpretare il pensiero di Bonaventura»¹⁵⁷. In effetti la dottrina della libertà, intesa anche dal Dottore Serafico in senso essenzialmente spirituale¹⁵⁸, si mostra di sicuro come «il punto di arrivo di tutta l'antropologia bonaventuriana e ad un tempo [...] uno dei capisaldi del sistema filosofico-teologico del maestro francescano»¹⁵⁹.

Questa osservazione sulla comune importanza di tale tema per Lallemand e san Bonaventura, deve tuttavia accompagnarsi subito alla sottolineatura dell'enorme sperequazione tra le dimensioni di sviluppo che il tema stesso presenta mettendo a confronto i due autori. Per farsi almeno un'idea della vastità che, nell'opera del Dottore Serafico, ricopre la riflessione sulla libertà umana, basti pensare che per lui

¹⁵² Infatti nel libro la parola «libertà» in genere non ricorre da sola, ma qualificata dagli aggettivi «santa», «vera», «perfetta», «piena», e/o seguita da specificazioni quali «di spirito» o «dei figli di Dio» o «di cuore». Per es. rispettivamente in DS, 84.201.401. 405.167. 309.405.

¹⁵³ Si tratta di brevi passi della *Dottrina spirituale*, che già nella *Editio princeps* del 1694 erano contraddistinti tipograficamente con il carattere corsivo, nei quali Rigoleuc in prima persona ricapitola o sottolinea l'importanza di una questione trattata dall'Istruttore. La presenza di tali glosse all'interno del libro è indicata da Salin come una delle riprove che il testo della *Dottrina* possa ben essere il frutto di una copiatura, da parte del terziario, delle carte originali del suo Istruttore. Cf. D. SALIN, «Introduction», 16-17.

¹⁵⁴ DS, 135.

¹⁵⁵ D'altra parte, non si può fare a meno di rammentare che la libertà riveste un'importanza essenziale già negli scritti di sant'Ignazio: basti pensare anche solo ai paragrafi [1] e [23] degli *Esercizi spirituali*, cioè la «Prima annotazione» e il «Principio e Fondamento». Cf. IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, 182.196. Per la centralità del tema della libertà nella spiritualità ignaziana, cf. R. GARCÍA-MATEO, «Ignacio de Loyola y la libertad»; inoltre A. BONORA, «Libertà nell'obbedienza»; ed anche D. SALIN, «Libertad».

¹⁵⁶ Cf. G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, 102.

¹⁵⁷ C.V. BIGI, «La dottrina della libertà in san Bonaventura», 246.

¹⁵⁸ Cf. G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, 15.

¹⁵⁹ F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 283. Cf. inoltre F. PORZIA, «Liberum arbitrium», 521.

la struttura psicologica dell'uomo, il rapporto dinamico dell'uomo con Dio, il rapporto dell'uomo col mondo, la situazione privilegiata dell'uomo fra tutti i viventi, il senso del progresso e della involuzione dei singoli, il rapporto di anima e corpo, la relazione tra ragione, volontà e sensualità, traggono senso e significato dalla libertà dell'uomo¹⁶⁰.

La *Dottrina* lallemantiana chiaramente manca di tale ampiezza di svolgimento del tema; inoltre resta difficile trovare elementi di contatto anche nel rispettivo modo di svolgerlo da parte dei due autori. Infatti il Dottore Serafico, soprattutto nel *Commento alle Sentenze* e nel *Breviloquio*, si effonde in dettagliatissime distinzioni e precisazioni prima di giungere a definire la nozione di libertà, implicata a sua volta in quel concetto di libero arbitrio che stava tanto a cuore dei maestri della Grande Scolastica¹⁶¹. Invece, nella sua *Dottrina*, l'Istruttore neppure si sofferma a dare una definizione diretta ed esplicita del termine: egli lascia che siano da un lato le varie qualificazioni che accompagnano la parola¹⁶² e dall'altro il complesso del suo discorso, a far emergere in che modo intendere – anzi soprattutto in che modo vivere – la libertà interiore. Anche se è vero che pure per san Bonaventura «la libertà umana [...] più che essere una dottrina da comprendere è un'esperienza da vivere»¹⁶³, così che nelle sue opere «la riflessione tende a farsi meno astratta ma più esistenziale e pratica»¹⁶⁴, resta comunque il fatto che la sua trattazione si svolge con tutte le sottigliezze dialettiche tipiche del procedere scolastico. Il nostro gesuita invece, che in altra occasione abbiamo visto ben calato nelle sue vesti di docente di scolastica¹⁶⁵, effettivamente non mostra alcun particolare interesse per le sottili questioni dottrinarie che, riguardo al tema che stiamo qui considerando, tanto impegnarono con esiti parzialmente diversi i due grandi maestri medievali san Tommaso d'Aquino e san Bonaventura, i quali a loro volta proseguivano sulla linea tracciata su tale argomento dai Padri e soprattutto da sant'Agostino¹⁶⁶. E tuttavia, di alcune di quelle questioni dottrinarie, nella *Dottrina spirituale* si può comunque cercare di cogliere per certi aspetti come un riflesso: si tratterà ora di vedere quanto quel riflesso possa essere indicato come specificamente bonaventuriano, piuttosto che come tommasiano.

Entrambi i dottori, l'Angelico e il Serafico, condividevano il tradizionale concetto di libertà negativa o «libertà da», secondo il quale la libertà significa essenzialmente non essere sottoposti ad alcuna costrizione (*libertas a coactione*): in quanto tale, la libertà si contrappone in modo diretto alla schiavitù¹⁶⁷. Tale concetto di libertà era stato sviluppato

¹⁶⁰ C.V. BIGI, «La dottrina della libertà in san Bonaventura», 246.

¹⁶¹ Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 13.

¹⁶² Cf. sopra, nota 152.

¹⁶³ F. PORZIA, «Liberum arbitrium», 523.

¹⁶⁴ F. PORZIA, «Liberum arbitrium», 524.

¹⁶⁵ Cf. sopra, 235.

¹⁶⁶ C.V. BIGI, «La dottrina della libertà in san Bonaventura», 249-250. Ugualmente Lallemant non mostra interesse neanche per le grandi questioni sul rapporto tra libertà e grazia che, affrontante magistralmente in particolare da Sant'Agostino, avevano poi occupato in modo preponderante la riflessione teologica soprattutto in seguito alla riforma protestante.

¹⁶⁷ Cf. rispettivamente, per san Tommaso e san Bonaventura, G. MONDIN, «Arbitrio (libero)», 63-64 ed F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 285.

in senso spirituale a partire dal Nuovo Testamento – in particolare dalle parole di Gesù in Lc 4,18 e Gv 8,32-36, e poi dalle varie espressioni di san Paolo nei capitoli 6-8 della lettera ai Romani – come il non essere soggetti alla schiavitù del peccato, ed essere liberi da tutto ciò che allontana da Dio e che sminuisce la suprema dignità di essere suoi figli¹⁶⁸. Il riflesso di tale concetto di «libertà da» si riscontra numerose volte nella *Dottrina lallemantiana*¹⁶⁹, dove si collega in modo evidente al tema della purificazione del cuore. È chiaro tuttavia che, in quest'ambito della libertà negativa, non si possono di certo riscontrare particolari tracce bonaventuriane, visto che qui il nostro gesuita si appoggia ad una dottrina tradizionale, a cui si rifacevano parimenti anche il maestro di Bagnoregio come l'Aquinate.

È nell'ambito della libertà positiva o «libertà di/per», che le rispettive posizioni dei due dottori medievali differiscono invece sensibilmente. Ed è qui allora che può essere interessante cercare di stabilire a quale delle due posizioni si possa maggiormente accostare quella di Lallemant.

San Tommaso intendeva la libertà positiva come l'essere padroni delle proprie azioni mediante il potere di operare una scelta tra diverse alternative egualmente possibili (*potestas ad utrumque*); egli distingueva poi la libertà *di esercizio* come scelta tra volere o non volere (in rapporto all'atto), la libertà *di specificazione* come scelta tra una cosa anziché un'altra (in rapporto all'oggetto), la libertà *di contrarietà* come scelta tra il bene e il male (in rapporto al fine)¹⁷⁰. Alla potestà di scelta, egli inoltre associava una *indifferenza*, intesa come il non essere preda di alcun condizionamento tale che implichi una differenza e indirizzi quindi a una certa scelta anziché ad un'altra, così da poter scegliere tendendo solo al fine autentico che è il bene trascendentalmente inteso¹⁷¹. Lallemant non sembra mostrare interesse per l'idea tommasiana di libertà nel senso di potestà di scelta; tuttavia vi si accosta in qualche modo almeno per ciò che riguarda l'*indifferenza*, concetto chiave della spiritualità ignaziana¹⁷², concepito dall'Istruttore essenzialmente come uno spogliarsi di ogni preferenza personale ed anzi tendere a ciò verso cui si sente ripugnanza per cercare, nella purezza di cuore, null'altro se non Dio e la sua volontà¹⁷³.

¹⁶⁸ Cf. G. GUILLET, «Liberté. II. L'Écriture», col. 799-808.

¹⁶⁹ Nel libro si legge infatti della *libertà da* «errori e miserie senza numero» (DS, 84), «dai nostri peccati e dalle nostre imperfezioni» (DS, 100), «da tutto ciò che potrebbe impedirci di tendere e giungere alla perfezione» (DS, 138), da «la tirannia delle passioni» (DS, 155), «da un pensiero ozioso» (DS, 160), «da quello spirito di contraddizione che ci induce a ribattere subito a ogni affermazione d'un altro» (DS, 177), «da ogni interesse umano» (229), da «un altro spirito» diverso dallo Spirito Santo (DS, 309), «dalla schiavitù delle creature» (DS, 314), «dai più piccoli peccati, dagli affetti disordinati, dall'ansia e dalle preoccupazioni inutili e moleste» (DS, 378), «dagli attaccamenti alle creature» (DS, 380).

¹⁷⁰ Cf. G. MONDIN, «Arbitrio (libero)», 63-64.

¹⁷¹ Cf. P. PAGANI, «Tommaso: la libertà della differenza», 160-162.

¹⁷² Il testo principale al riguardo è costituito dal «Principio e Fondamento» degli *Esercizi spirituali*: esso porta l'impronta degli insegnamenti che S. Ignazio ricevette a Parigi dai domenicani, che lì commentavano la *Summa Theologica* e dunque anche la nozione tommasiana di indifferenza (*STb* I, q 83, a.2). Cf. P. EMONET, «Indiferencia», 1016.

¹⁷³ Cf. in particolare DS, 161-164, dove troviamo un piccolo trattato sull'indifferenza nell'ambito del III «Principio», che è quello dedicato appunto alla purezza del cuore. È evidente che il concetto

Profondamente diverso è il modo di intendere il concetto di libertà positiva da parte del Dottore Serafico: «non “potestà di scelta” ma “possesso di sé in Dio»», per usare l'espressione icastica usata dal Ristori come sottotitolo del suo ampio studio sulla dottrina bonaventuriana della libertà¹⁷⁴. Ciò certamente non vuol dire che il maestro di Bagnoregio non faccia anche lui riferimento alla libertà di scelta (tra una cosa o un'altra, oppure tra il bene e il male), fondata a sua volta sulla libertà di esercizio (il volere o il non volere)¹⁷⁵; anche se, sulla scia di sant'Agostino e diversamente da san Tommaso, egli insiste sul fatto che si tratta non semplicemente di una *potestas*, quanto piuttosto di una *facultas* da lui intesa come una particolare facilità del potere, come una predisposizione permanente a compiere tale scelta facilmente¹⁷⁶. Tuttavia per san Bonaventura, al di là della scelta e della deliberazione ad essa collegata, la libertà dell'uomo soprattutto si presenta come un percorso che si svolge da un punto di partenza che è la libertà negativa, ad un punto di arrivo che è la libertà positiva: l'*a quo* è costituito dal non subire una coazione anzitutto dal peccato e da ogni attaccamento che rende l'uomo schiavo, visto che la libertà per principio si oppone a qualsiasi forma di servitù; l'*ad quem* è invece costituito dall'esercizio della padronanza di sé, dell'auto-dominio, in vista dell'accoglimento del massimo Bene e quindi dell'unione con Dio, per non dipendere interiormente da null'altro che da Lui¹⁷⁷. Così intesa, dunque, la libertà positiva è essenzialmente un completo dominio della volontà sul proprio atto e sul proprio oggetto, un auto-dominio conseguito dall'uomo purché, con un impegno di continua e vigile purificazione interiore da tutto ciò che lo schiavizza, egli tenda al modello costituito dalla perfetta libertà di Dio stesso; mentre Dio, a sua volta, viene incontro all'uomo con la grazia dello Spirito Santo, per aiutarlo a possedersi in pienezza e quindi ad essere davvero libero. In questa sua maniera di concepire la libertà, san Bonaventura si presenta piuttosto originale, e non perché egli per così dire *inventi* qualcosa di realmente nuovo rispetto a quanto su quest'argomento avevano già affermato i suoi maestri di riferimento (oltre a sant'Agostino, anche sant'Anselmo e san Bernardo), ma perché ne interpreta e rielabora le conclusioni in modo personale. Una maniera di intendere la libertà, questa del Dottore Serafico, che però non mostra di aver poi avuto un grande impatto o séguito: in effetti

lallemantiano di indifferenza non coincide del tutto con quello tommasiano. Del resto non è nemmeno pacifico che corrisponda esattamente a quello ignaziano, ed infatti a questo riguardo c'è un certo dibattito tra gli studiosi. Cf. T. BARTÓK, *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite*, 116.

¹⁷⁴ V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura. Non “potestà di scelta” ma “possesso di sé in Dio”*.

¹⁷⁵ Cf. F. PORZIA, «Liberum arbitrium», 523-524. Riguardo tuttavia alla scelta tra bene e male, san Bonaventura, seguendo da vicino sant'Agostino, rifiutava energicamente la definizione di libertà come potestà di peccare o non peccare: l'unico fine della libertà è la rettitudine e la libertà si attua solo nella realizzazione del bene. Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 108-109.

¹⁷⁶ Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 31-33. Cf. anche G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, 21-22. Anche san Bonaventura legava alla scelta l'indifferenza, tuttavia quest'ultima nella sua concezione non costituisce né rivela la libertà, ma ne è piuttosto la sua imperfezione: per lui, sull'indifferenza si basa la potestà di peccare, la quale è radicale difettosità. Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 148.

¹⁷⁷ Cf. BONAVENTURA, *In II Sent*, d. XXV, pars I.

dopo di lui, anche nello stesso ambiente francescano, spesso si farà invece riferimento soprattutto alla nozione di libertà come potestà di scelta tra diverse opzioni, compresa la scelta radicale tra bene e male¹⁷⁸.

Un certo riflesso della particolare dottrina bonaventuriana sulla libertà, alla quale si è potuto qui sopra soltanto accennare assai brevemente, si può in qualche modo ravvisare invece in vari passi del libro di Lallemand. Così, per esempio, potremmo riconoscere l'*a quo* e l'*ad quem* indicati dal maestro di Bagnoregio, là dove nella *Dottrina spirituale* leggiamo:

È con l'aiuto dei doni del divino Spirito che i santi giungono ad affrancarsi totalmente dalla schiavitù delle creature [...] di modo che essi non pensano quasi più che a ciò che vogliono e non sono mossi se non da ciò che vogliono e fintanto che lo vogliono [...] e, poiché tutte le loro facoltà sono perfettamente disciplinate, essi godono una profonda pace e la vera libertà dei figli di Dio¹⁷⁹.

Un'affinità con la concezione bonaventuriana si può rinvenire anche là dove leggiamo, stavolta tra gli appunti di Surin: «I sudditi del regno di Dio sono veramente dei re [...] Il loro stato è di alta dignità, in quanto obbediscono direttamente a Dio e non dipendono interiormente se non da lui. Hanno una piena libertà e un perfetto dominio sul mondo, sulla carne e sul demonio»¹⁸⁰. Questo passo possiamo, infatti, direttamente rapportarlo all'osservazione di Ristori secondo cui, in san Bonaventura, la «libertà è regalità», e quindi è «proprio di ogni individuo non soggetto al dominio di un altro l'averne, per ciò stesso, una personale dignità e nobiltà»; così, appunto in quanto libera, «la persona umana è destinata ad esercitare questa supremazia (*dominium*) non solo sopra se stessa e sul corpo, ma anche su tutta la creazione visibile», e questa supremazia è una «suprema potestà cui solo Dio è superiore»¹⁸¹.

Altrove nella *Dottrina lallemandiana*, il senso bonaventuriano della libertà positiva quale auto-dominio in Dio, appare riferito invece a quel tema essenziale per il nostro gesuita che è la purezza di cuore: «Un'anima può arrivare a un grado di purezza in cui abbia un tale dominio sulla sua immaginazione e su tutte le sue facoltà, che in esse non si manifesti più nessun impulso se non verso il servizio di Dio. Non potrà più volere né ricordare, né pensare, né conoscere nulla se non in rapporto a Dio»¹⁸². In un altro passo,

¹⁷⁸ Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 8-26. La concezione della libertà positiva come potestà di scelta è molto diffusa ancora oggi e se ne può riconoscere l'eco pure nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, dove al paragrafo [1731] si legge: «La libertà è il potere, radicato nella ragione e nella volontà, di agire o di non agire, di fare questo o quello, di porre così da se stessi azioni deliberate». Altre nozioni diffuse di libertà, principalmente negli ambienti laicisti, la fanno invece coincidere di volta in volta con autodeterminazione, affermazione di sé, spontaneità, permissività, emancipazione sociale e politica: tutte queste sono del resto le definizioni che si trovano anche nei comuni dizionari linguistici sotto la voce «Libertà».

¹⁷⁹ DS, 200-201.

¹⁸⁰ DS, 425.

¹⁸¹ V. RISTORI, *La libertà in San Bonaventura*, 102-105.

¹⁸² DS, 151.

è Lallemand stesso a mettere in diretta correlazione la purezza di cuore e la libertà spirituale: «Dopo il nostro Terzo Anno di noviziato dobbiamo soprattutto conservarci in una grande purezza di cuore mediante la fuga dei più piccoli peccati veniali e in una grande libertà di spirito attraverso la mortificazione di ogni tipo di affetti sregolati e di attaccamenti alle creature»¹⁸³.

Si potrebbero addurre ancora vari altri esempi¹⁸⁴, e così nel complesso pare di poter concludere che in effetti con buona ragione si possa individuare una somiglianza, secondo i casi più o meno marcata, tra la concezione lallemandiana della libertà dell'uomo e quella di san Bonaventura. Certo, provare incontrovertibilmente una derivazione diretta della prima dalla seconda, sembra piuttosto difficile; tuttavia resta l'impressione di un'interessante affinità¹⁸⁵.

3.2. La libertà di Cristo

Proseguendo la ricerca di tracce bonaventuriane lungo questa seconda pista di indagine, e passando ora dalla libertà dell'uomo a quella dell'Uomo-Dio, bisogna richiamare qui il fatto che, quando Lallemand parla dei diversi «stati» della vita di Cristo all'interno del VI «Principio» e si sofferma sulla sua vita gloriosa, lo presenta innanzitutto come «il Principe della libertà»¹⁸⁶. Riflettendo poi sui tre diversi tipi di assoggettamenti che noi abbiamo nei confronti delle creature – esse esercitano un dominio sulla nostra interiorità turbandola, da esse dipendiamo per sostentarci nella vita, esse possono infliggerci sofferenze corporee¹⁸⁷ – l'Istruttore esclude che il Signore abbia subito il primo tipo,

¹⁸³ DS, 136. È dal complesso del III «Principio» che possiamo ricavare d'altronde una stretta correlazione tra purezza di cuore e libertà spirituale, intesa quest'ultima appunto nel senso bonaventuriano di percorso che procede dall'affrancarsi dalla schiavitù (*a quo*) al dominio di sé in Dio (*ad quem*). La purezza di cuore, infatti, per Lallemand «consiste nel non conservare niente nel cuore che sia, o poco o tanto, contrario a Dio e all'azione della grazia» (DS, 147) e perciò è il risultato di un alacre processo di liberazione dalla schiavitù dei «peccati veniali», delle «passioni», del «fondo di orgoglio che c'è in noi», della «più piccola imperfezione» (DS, 152-161); così che i «perfetti godono di tale dominio sulle loro passioni che le governano come vogliono» (DS, 155), disponendo «a poco a poco l'anima all'unione con Dio, che è il fine anche delle nostre opere» (DS, 167).

¹⁸⁴ Così, potremmo in qualche modo riconoscere l'*a quo* e l'*ad quem* di san Bonaventura anche là dove Lallemand, parlando dei voti, dice che «il loro fine è di liberarci da tutto ciò che potrebbe impedirci di tendere e giungere alla perfezione». DS, 138. Similmente dove afferma: «Quelli che tendono alla perfezione trovano insopportabile la tirannia delle passioni e cercano di liberarsene con una costante diligenza nel mortificarle». DS, 155. O anche quando parla delle persone che «avendo la coscienza pura e l'anima esente da passioni e libera da ogni interesse umano [...] sono molto unite a Dio con la preghiera e si mantengono sommamente docili alle ispirazioni dello Spirito Santo». DS, 229-230.

¹⁸⁵ D'altra parte, va anche detto che si possono indicare ulteriori affinità con l'idea di libertà che emerge dagli scritti di sant'Ignazio stesso. Cf. D. SALIN, «Introduction», 40-41. In effetti, potrebbero tranquillamente essere applicate anche a Lallemand varie affermazioni che si leggono nei tre articoli sulla libertà in Sant'Ignazio, indicati sopra alla nota 155.

¹⁸⁶ DS, 312.

¹⁸⁷ Si può scorgere qui il riferimento implicito a ciò che rispettivamente viene definito come il male morale, metafisico e fisico.

perché si tratta di un'imperfezione morale; quanto agli altri due condizionamenti, Cristo ha voluto assoggettarvisi per nostro amore durante la sua vita terrena, per poi liberarsene del tutto nello stato di gloria successivo alla risurrezione¹⁸⁸. Verso la conclusione di questo suo discorso, il nostro gesuita addita il modello a cui tendere con tutta la forza del nostro desiderio: «Dobbiamo bramare questo stato felice del Principe della santa libertà, cercando di liberarci quanto più è possibile dalla schiavitù delle creature»¹⁸⁹.

Riguardo il tema specifico della libertà di Cristo, nella *Dottrina spirituale* non leggiamo tuttavia null'altro rispetto a quanto qui sopra riportato. Ma allora questo, che inizialmente prometteva di essere un percorso interessante lungo il quale poter individuare un'eventuale influenza del Maestro di Bagnoregio, invece si rivela presto un vicolo cieco. In effetti, si arriva subito all'affermazione che qui, diversamente da quanto abbiamo visto nell'ambito della libertà dell'uomo, le tracce bonaventuriane sono proprio da escludere, anzitutto perché il Dottore Serafico non avrebbe mai espresso la libertà di Cristo soltanto in termini di libertà «dalla schiavitù delle creature». Infatti San Bonaventura, definito «il teologo della perfetta letizia»¹⁹⁰ che – sulle orme del santo di Assisi – si ferma con ammirato e gioioso stupore dinanzi alla bellezza del creato, nell'«Itinerario della mente in Dio» ha indicato proprio nelle creature le prime due tappe dell'ascesa al Sommo Bene che è la felicità suprema: nelle sue creature, il Creatore ha seminato le *vestigia* delle sue perfezioni, e perciò è *mediante* esse ed *in* esse che innanzitutto l'anima può intravedere l'immagine di Dio¹⁹¹. Per il Maestro di Bagnoregio, le creature in quanto tali, piuttosto che strumenti di schiavitù, sono anzitutto specchio della potenza, sapienza e bontà di Dio, e perciò sono gradino della scala per salire a «Dio [che] “è” la sua libertà»¹⁹².

La brevità e la limitatezza di argomenti con cui Lallemand si esprime riguardo al «Principe della santa libertà», ci permette dunque di riconoscere subito che, nella *Dottrina spirituale*, non si può riscontrare alcun riferimento diretto a ciò che sta davvero al centro dell'ampia trattazione bonaventuriana della libertà di Cristo. Per esempio, secondo il Dottore Serafico, fra tutti gli uomini solo Cristo è davvero libero proprio per

¹⁸⁸ Cf. DS, 312-314.

¹⁸⁹ DS, 314. Si noti che il verbo italiano «bramare» traduce il francese «soupirer» (DS – 2011, 265), che suggerisce un desiderio ardente, un bisogno insopprimibile e vitale come dell'aria che si respira.

¹⁹⁰ M. SGARBOSSA, *Bonaventura*, 5.

¹⁹¹ Cf. BONAVENTURA, *Itiner*, I-II. Cf. inoltre M. SGARBOSSA, *Bonaventura*, 60. Dopo il Prologo che presenta le circostanze della composizione e qualche raccomandazione al lettore su come accostarsi al testo, l'«Itinerario della mente in Dio» presenta le sette tappe dell'ascesa a Dio: le prime sei tappe si basano sull'uso retto delle facoltà umane rispettivamente *mediante* e *nel* mondo sensibile, *mediante* e *nella* nostra anima, *mediante* e *nella* idea dell'Essere e del Bene; l'ultima tappa riguarda l'estasi mistica e quindi si pone su un livello soprazionale.

¹⁹² V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 139. Va anche detto che altrove nella *Dottrina spirituale* Lallemand si esprime positivamente nei confronti delle creature: «Tutte le creature dell'universo, tutto l'ordine della natura e della grazia, tutta la condotta della provvidenza tendono a togliere dalle nostre anime ciò che è contrario a Dio». DS, 147. Resta il fatto che in genere dal complesso del libro emana un fondo di pessimismo e come di sospetto nei confronti delle creature, che più spesso sono presentate come ciò che mette in grave pericolo la libertà dello spirito.

ché solo lui è totalmente immune dal peccato e perché solo lui è la perfetta immagine del Padre, al quale è legato dalla totale obbedienza d'amore e del quale compie perfettamente la volontà¹⁹³. Poi, in collegamento con ciò, san Bonaventura si occupa di fornire la sua personale soluzione al problema, che tanto interessava gli scolastici, del rapporto tra la libertà di Cristo e la sua impeccabilità¹⁹⁴. Ancora, il maestro francescano fa comprendere che la libertà umana consiste nell'attivo *ricevere* la libertà donataci da Cristo nella sua Pasqua, e si realizza pienamente soltanto nella sequela quale partecipazione alla libertà di Cristo stesso¹⁹⁵. Ebbene, di tutto ciò, nel libro del nostro gesuita non si rinviene alcun richiamo.

San Bonaventura d'altra parte, oltre che sulla libertà di Cristo, si sofferma a lungo sulla trattazione della libertà di Dio. Egli la concepisce da un lato negativamente come l'assenza di qualsiasi coazione e impedimento, e in questo aspetto la definizione della libertà divina è dunque assimilabile a quella della libertà umana¹⁹⁶. Dall'altro lato, dal Dottore Serafico la libertà divina è intesa positivamente come «assoluta capacità di agire nel bene e in vista del bene, [mentre] quella umana lo è solo potenzialmente e per attuarsi necessita della grazia divina»¹⁹⁷. Laddove dunque l'uomo deve liberarsi e lasciarsi liberare dalla grazia in un continuo tendere verso la compiuta liberazione, Dio invece è *libero* proprio in quanto Sommo Bene, Dio è la fonte della libertà e il principio stesso della libertà, anzi Dio è propriamente la sua stessa *libertà*¹⁹⁸. Diversamente dall'uomo, quindi, Dio è pura libertà perché egli «è puro e assoluto possesso di sé»¹⁹⁹: solo Dio è totalmente ed eternamente padrone di se stesso. D'altronde, il fatto «che Dio non abbia questa possibilità di scegliere tra il bene e il male [...] che Dio sia necessitato e immutabile nel bene [...] indica non l'assenza di libertà ma la sua assoluta *libertà posse-*

¹⁹³ Cf. A. HOLGADO RAMÍREZ, «Libertad de Cristo y libertad del cristiano según san Buenaventura», 72. Lallemand, in uno dei brani integrati da Salin, collega sì anche lui la libertà al pieno compimento della volontà di Dio, ma ne parla in relazione alla libertà dell'uomo, mentre il riferimento a quella di Cristo vi resta solo implicito: «La liberté d'esprit rend notre intérieur conforme à celui de Jésus Christ. Elle demande que nous ne regardions en toutes choses que la volonté de Dieu et que nous soyons toujours disponibles à l'accomplir avec empressement». DS – 2011, 285.

¹⁹⁴ Cf. H. SANTIAGO-OTERO, «La libertad de Cristo, según las enseñanzas de san Buenaventura», 339-342. Questo problema del rapporto libertà-impeccabilità, in Bonaventura trovava più facilmente la sua soluzione, perché l'impossibilità a peccare da parte di Cristo si concilia perfettamente proprio con una nozione di libertà che non si presenta come possibilità di scelta tra bene e male, ma come pieno possesso di sé in Dio. Infatti, per il maestro di Bagnoregio, «il poter di fatto peccare appare non come segno di libertà maggiore, ma il contrario. Anche il trovarsi nella alternativa tra il bene e il male non è segno di libertà [...]; perciò solo chi non può – pur avendo la libertà – fare il male è perfettamente libero, senza limitazione e difetto alcuno». V. RISTORI, *La libertà in San Bonaventura*, 155.

¹⁹⁵ Cf. A. HOLGADO RAMÍREZ, «Libertad de Cristo y libertad del cristiano según san Buenaventura», 79-80.

¹⁹⁶ Cf. G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, 78.

¹⁹⁷ G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, 86-87.

¹⁹⁸ Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 139. Cf. inoltre V.C. BIGI, «La dottrina della libertà in san Bonaventura», 247.

¹⁹⁹ V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 209.

duta, cioè la sua sovrana autonomia e completezza di essere»²⁰⁰. Anche di tutto questo discorso, però, nella *Dottrina spirituale* non si trova traccia: certamente vi scorgiamo qua e là vari riferimenti alla libertà di Dio²⁰¹, ma nulla che si possa far risalire ad uno specifico influsso del Dottore Serafico.

3.3. La mistica della libertà

Il non poter riscontrare punti di contatto tra Lallemand e san Bonaventura riguardo il tema della libertà di Cristo o di Dio, costituisce a sua volta una forte limitazione nel momento in cui arriviamo a sviluppare ciò che aveva costituito proprio il suggerimento iniziale di questa seconda pista di ricerca di tracce bonaventuriane: cioè tentare di stabilire in che misura l'espressione «mistica della libertà», che va ascritta anzitutto al Dottore Serafico, possa anche – visto che Salin la applica all'Istruttore – essere rivelatrice di una qualche affinità del nostro gesuita con il teologo francescano²⁰².

In effetti, quando si parla di «mistica della libertà» a proposito di san Bonaventura, si applica questa espressione specificamente al rapporto analogico che il maestro di Bagnoregio individua tra libertà umana e libertà divina: alla luce di quel rapporto, la libertà dell'uomo può essere intesa nella sua dignità e nei suoi limiti, nella sua origine e nel suo fine, solo se raffrontata alla libertà di Dio; inoltre la libertà dell'uomo può trovare la sua vera realizzazione solo in quanto si orienta alla libertà di Dio e si conforma pienamente ad essa. È una «mistica della libertà» in quanto, soltanto quando possiede il proprio sé in Dio, l'uomo realizza compiutamente la propria libertà, a immagine di quella perfetta di Dio che è l'unico perfetto padrone di sé²⁰³. Ed è una «mistica della libertà» in quanto «la somiglianza con Dio è rivelata pienamente nell'uomo dall'esercizio della libertà, della quale il *dominium* è aspetto intrinseco ed essenziale, per cui una corretta signoria su se stesso e sul mondo è ciò che permette di rispecchiare il volto divino e di ricostituire la retta relazione con Dio»²⁰⁴. Dunque, per intendere propriamente la «mistica della libertà» in san Bonaventura, è essenziale tenere ben presenti le due libertà, l'umana e la divina, nel loro reciproco rapporto. Ebbene, dal momento che, riguardo la libertà di Dio (così come riguardo quella di Cristo), abbiamo dovuto escludere qualsiasi

²⁰⁰ V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 155. La possibilità di compiere il male è per Bonaventura una corruzione, non una esplicitazione, della libertà: e questo è un argomento cardine nella sua *teodicea*, perché dimostra che Dio non è coinvolto nel male presente nel mondo. Cf. M. ROSSINI, «Teodicea e Trinità in Bonaventura», 61-62.

²⁰¹ Per es. dove l'Istruttore afferma riguardo i giovani professi che «Dio vuole possederli senza ostacoli e in piena libertà». DS, 130. Oppure dove leggiamo che Dio «vuole agire liberamente ed esige che impariamo a lasciarlo agire». DS, 165. D'altra parte, quasi ogni capitolo della *Dottrina* fa riferimento ai «disegni di Dio» che non dipendono da altro se non dalla sua volontà e che sono espressione della sua libertà sovrana; a lui solo, perciò, rimane l'iniziativa e la scelta dei sentieri sui quali conduce l'uomo. Cf. F. COUREL, DS, 397, nota 6.

²⁰² Cf. sopra, 226.

²⁰³ Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 208-213.

²⁰⁴ P. PALMERI, *Libertà e povertà*, 121.

possibilità di rinvenire delle tracce bonaventuriane nella *Dottrina spirituale*, allora già questo fatto in se stesso sembra voler suggerire da subito che non si possa trovare nessun vero elemento di raffronto con Lallemand nell'ambito della «mistica della libertà» intesa in questo specifico senso bonaventuriano. Ad ulteriore conferma, basti qui questa considerazione: per il Dottore Serafico, la libertà

conviene a Dio *per prius*, in modo perfettissimo, alla creatura *per posterius*, in modo analogico, imperfetto come la natura creata: la libertà nostra, come l'essere, è una libertà relativa, non assoluta. Le conseguenze di questo fatto, che sembra incontestabile, sono importanti: essendo partecipata e dipendente, la libertà creata è necessariamente *tendente*, non può, cioè, gravitare su se stessa ma è protesa in modo naturale a ricongiungersi alla libertà increata e fontale, ideale di perfezione e termine di riposo²⁰⁵.

È evidente allora, già dalla semplice lettura del passo qui sopra citato, che su questo particolare terreno non è possibile individuare alcuna affinità con l'Istruttore.

Se invece vogliamo intendere il senso mistico della libertà in san Bonaventura più generalmente come il riconoscimento che l'uomo soltanto nella libertà dello spirito può disporsi alla piena unione con Dio che gli viene incontro in Cristo²⁰⁶, e come il riconoscimento che la «forza della libertà interiore si esprime proprio nella sua capacità di superare i condizionamenti dell'esperienza sensibile e i limiti del mondo materiale, conducendo l'anima verso la contemplazione «dell'eterna luce»²⁰⁷: ebbene, solo se il senso mistico della libertà lo intendiamo in questo modo più generale, potremmo magari scorgere una certa somiglianza con Lallemand. Tuttavia è anche vero che, a questo livello generale, san Bonaventura non dice in effetti nulla di originale rispetto a quello che solitamente emerge dall'esperienza dei mistici: e cioè che la libertà è ciò per cui l'uomo diventa capace di assimilare l'azione con cui Dio attrae la sua creatura per unirla a sé²⁰⁸. Ma così dobbiamo allora tornare nuovamente a quanto già affermato prima: l'espressione «mistica della libertà» non ci permette di rilevare specifiche tracce bonaventuriane nella *Dottrina spirituale*.

Prima però di lasciare questa pista di indagine per proseguire la nostra ricerca in un altro ambito, può essere utile aggiungere ancora un'altra considerazione. Abbiamo già avuto modo di osservare che la *Dottrina* di Lallemand non si interessa propriamente di *speculare* sul concetto di libertà, del quale non si preoccupa neppure di fornire una precisa definizione²⁰⁹: in sintonia con il suo carattere squisitamente spirituale, il libro in effetti si propone piuttosto di indicare concretamente le condizioni in cui l'uomo possa *sperimentare* quella piena libertà interiore che costituisce lo spazio adeguato ed indispensabile dell'unione con Dio in Cristo. È almeno su questo terreno che sarebbe pos-

²⁰⁵ V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 135-136. Cf. anche V.C. BIGI, «La dottrina della libertà in san Bonaventura», 247.

²⁰⁶ Cf. A. HOLGADO RAMÍREZ, «Libertad de Cristo y libertad del cristiano según san Buenaventura», 71.

²⁰⁷ Cf. G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, 108-109.

²⁰⁸ Cf. P. AGAËSSE, «Liberté. IV. Expérience des mystiques», col. 824.

²⁰⁹ Cf. sopra, 240.

sibile allora ravvisare in qualche modo una certa affinità di fondo con l'«Itinerario della mente in Dio», che del pensiero bonaventuriano sulla libertà costituisce per così dire il «coronamento mistico-contemplativo»²¹⁰. Chiaramente si tratta però di un punto di raffronto talmente vago, che non si può certo indicare come elemento di riprova dell'esistenza di tracce bonaventuriane nella *Dottrina* di Lallemand.

4. Tre primati

4.1. Il primato della volontà

C'è un aspetto, collegato alla trattazione della libertà sviluppata da san Bonaventura, che ci può introdurre nel primo tema di quest'ultima pista di indagine del presente lavoro. Il maestro di Bagnoregio afferma infatti che la libertà, come dominio o padronanza, risulta dal concorso di ragione e volontà²¹¹. Inoltre, nell'indicare il libero arbitrio come la facoltà del dominio sugli atti di ragione e volontà, il Dottore Serafico afferma che il libero arbitrio stesso inizia nella ragione e trova il suo compimento nella volontà: in questo modo egli mette in evidenza così un primato di quest'ultima²¹². La posizione del maestro di Bagnoregio su questo argomento, che travalica la specifica trattazione della libertà e del libero arbitrio per investire globalmente tutta la sua antropologia, quindi si mostra qui decisamente differente da quella di san Tommaso d'Aquino, la quale dà invece il primato all'intelletto²¹³. Spesso si è voluto insistere molto su questa contrapposizione tra i cosiddetti volontarismo bonaventuriano ed intellettualismo tomista, ed è innegabile che ci sia a questo riguardo una certa polarizzazione di posizioni. C'è da ben sottolineare comunque il fatto che, su quest'argomento, il Dottore Serafico porta avanti un pensiero che si mantiene del tutto esente da certi eccessi del successivo volontarismo francescano, sviluppatosi con alcuni seguaci del beato Duns Scoto ed arrivato alle sue conseguenze più estreme soprattutto con Ockam: la posizione bonaventuriana, in effetti, non si può correttamente denominare *volontarista*, perchè resta comunque sempre molto equilibrata nel riconoscere alla volontà sì certamente uno statuto proprio e non dipendente dalla ragione, però con quest'ultima collabora sempre strettamente²¹⁴.

Abbiamo già visto come Salin abbia voluto indicare proprio nel primato della volontà sull'intelletto, un motivo per collegare Lallemand, per il tramite di S. Ignazio, alla

²¹⁰ Cf. G. MAGLIO, *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, 119.

²¹¹ «Ex concursu rationis et voluntatis resultat quaedam libertas sive quoddam dominium». BONAVENTURA, *In II Sent*, d. XXV, p. I, a. un., q. 3.

²¹² «Liberum arbitrium in ratione inchoatur et in voluntate consummatur [...]. Principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit». BONAVENTURA, *In II Sent*, d. XXI, p. I, q. 6 resp. Il motivo di questo primato sta essenzialmente nel fatto che, laddove la ragione deve cedere all'evidenza, la volontà invece è sempre autonoma. Cf. V. RISTORI, *La libertà in San Bonaventura*, 79.

²¹³ Per una presentazione molto sintetica sui diversi primati in san Bonaventura e san Tommaso, cf. rispettivamente F. PORZIA, «Voluntas», 891-892; G.B. MONDIN, «Volontà», 742.

²¹⁴ Cf. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, 276-277.

posterità di san Bonaventura e dei francescani anziché di san Tommaso. Anche se è vero che ci sono alcuni passi nella *Dottrina spirituale* dove questo primato viene contraddetto²¹⁵, complessivamente possiamo convenire che esso costituisca un aspetto importante del libro. Così, oltre ad un paragrafo intitolato «Dobbiamo coltivare più la volontà che l'intelletto»²¹⁶, leggiamo per esempio che «occorre avere nella volontà un pio affetto che inclini l'intelletto a credere, senza esitare, le verità che gli sono proposte»²¹⁷: è la volontà dunque che, con il suo affetto, prevale sull'intelletto inducendolo alla fede. O ancora, riguardo l'orazione affettiva, che costituisce un progresso rispetto alla meditazione, leggiamo che in quella «ci si abbandona più agli slanci della volontà che alle riflessioni dell'intelletto»²¹⁸: i proficienti dunque, diversamente dai principianti, si appoggiano maggiormente alla volontà. Nell'«Appendice», leggiamo che «i maestri della terra [...] non ammaestrano che l'intelletto; le loro nozioni lasciano il cuore freddo. Dio può muovere la volontà; la sua luce vi porta il calore»²¹⁹: anche qui se ne ricava l'idea del primato della volontà. Tuttavia ciò ancora non dimostra che tale primato sia inteso da Lallemand nello stesso senso di san Bonaventura. Per verificarlo, conviene soffermarci su quella che i medievali chiamavano *explicatio terminorum*: è bene infatti specificare come sono da intendere qui le parole volontà ed intelletto, per appurare se l'uso che ne fanno rispettivamente il Dottore Serafico e l'Istruttore possa considerarsi equivalente.

È necessario per prima cosa specificare che, nel pensiero di san Bonaventura, il binomio di riferimento è quello di *voluntas* in parallelo con *ratio*²²⁰, e non con *intellectus* che a sua volta trova invece il suo corrispettivo nell'*affectus*. Questa sottile distinzio-

²¹⁵ Per es: «La fede [...] perfeziona le cognizioni che spingono la volontà ad agire». DS, 97. Quindi la volontà è spinta dall'intelletto (qui indicato dalla cognizioni) che la precede. Più avanti leggiamo: «Quando Dio vuole rendersi perfettamente padrone di un'anima comincia con il conquistarne l'intelletto, comunicandogli una fede viva. Poi scende nella volontà, nella memoria, nell'immaginazione, nell'appetito concupiscibile e irascibile, impossessandosi a poco a poco di tutte queste facoltà». DS, 98. Qui dunque c'è una gerarchia presieduta dall'intelletto, in cui la volontà sta in seconda posizione. Quest'altro passo contraddice il primato della volontà in modo ancora più netto: «La volontà umana [...] pende di più dal lato del male, è cieca e ha bisogno dei lumi e della guida dell'intelletto per conoscere gli oggetti e regolare la sua condotta». DS, 351. In un altro passo leggiamo che «l'intelletto, fra tutte le facoltà, è quella che è più pura nella sua operazione». DS, 347. Qui vi è stabilito un primato assoluto dell'intelletto per via della sua purezza. Inoltre, nel valutare le varie divisioni dei gradi della contemplazione, Lallemand afferma che «la più giusta è quella che prende le mosse dal lato dell'intelletto e dei diversi modi di conoscere Dio e le cose divine». DS, 393. A proposito di quest'ultimo passo, Salin afferma che comunque qui non si rinnega il primato della volontà, ma che questa classificazione viene preferita perché meno soggetta alle illusioni. Cf. DS – 2011, nota 30.

²¹⁶ DS, 289. Nel paragrafo, cogliamo l'esortazione a «coltivare specialmente la volontà» e leggiamo del rimorso confessato in punto di morte dal card. Du Perron «per essersi impegnato, nella sua vita, più ad arricchire l'intelletto con lo studio che a perfezionare la volontà con la pratica della vita interiore». *Ivi*.

²¹⁷ DS, 254.

²¹⁸ DS, 370. Similmente, in uno dei brani integrati da Salin, leggiamo: «La méditation ou l'oraison de discours dispose peu à peu l'âme à l'oraison d'affection. C'est ainsi qu'on appelle celle où la volonté agit plus que l'entendement». DS – 2011, 341.

²¹⁹ DS, 425.

²²⁰ Un esempio lo si può osservare nella citazione riportata sopra, alla nota 211.

ne è di assoluta importanza nell'antropologia bonaventuriana e costituisce una specificità del maestro di Bagnoregio rispetto ad altri teologi della scolastica. *Intellectus* ed *affectus*, infatti, sono per lui potenze semplici e radicali dell'anima, che concernono rispettivamente il potere di conoscere e quello di appetire (e dunque di amare): luce intellettuale e spinta motrice. La *ratio* e la *voluntas* sono invece potenze complesse, che nascono dall'incontro di luce e moto: la *ratio* è la conoscenza mossa dall'affettività, la *voluntas* è l'affettività illuminata dalla conoscenza. Perciò parlare di un primato della volontà sull'intelletto in san Bonaventura è di per sé un grosso errore, perché usa la prospettiva di una polemica – quella tra volontarismo e intellettualismo rispettivamente di scuola francescana e tomista – a lui posteriore e sostanzialmente estranea²²¹. È evidente che quanto qui sopra affermato, lascia prevedere con grande facilità quale dovrà essere il risultato della nostra indagine volta a cercare tracce bonaventuriane nell'ambito del tema che stiamo affrontando adesso.

Nella *Dottrina spirituale* non compare mai il termine *intellect* usato da Salin nell'indicare il primato della volontà²²². Lallemand, invece, usa sempre il termine *entendement* – di uso più corrente e meno tecnico rispetto al più antico *intellect*²²³ – mettendolo in diretta relazione con *volonte*²²⁴: intelletto e volontà quali potenze dell'anima²²⁵. Egli non si sofferma a dare la definizione di questi termini, tuttavia da vari passi del libro ricaviamo che egli li intende secondo il significato che si era attestato nella tradizione spirituale, e cioè l'intelletto come la potenza che presiede alla conoscenza, e la volontà come la potenza che presiede agli affetti²²⁶. Dalla tradizione, Lallemand aveva appreso inoltre a collegare

²²¹ Cf. V. RISTORI, *La libertà in san Bonaventura*, 18-23. Si tratta tuttavia di un errore piuttosto diffuso: cf. per es. F. PORZIA, «Voluntas», 891.

²²² Leggiamo infatti nel suo francese: «le primat de la volonté sur l'intellect». D. SALIN, «Introduction», 21-22.

²²³ Riguardo al secondo dono dello Spirito Santo, Lallemand ricorre al termine *intelligence*, come del resto si usa in francese ancor oggi. Cf. per es. DS – 2011, 168.175.182-184. Qui chiaramente le edizioni italiane traducono con «intelletto», perché è questo il termine che la nostra lingua usa per il corrispondente dono dello Spirito. Del resto anche il latino a questo proposito usa «intellectus» e non «intellegentia», come infatti è attestato sia in san Bonaventura che in san Tommaso.

²²⁴ Per es.: «l'entendement et la volonté sont les deux principes de la malice comme de la bonté des créatures libres». DS – 2011,134. Entrambe le edizioni italiane traducono sempre «entendement» con «intelletto».

²²⁵ Riguardo il numero di tali potenze, di solito Lallemand ricorre alla coppia intelletto-volontà; talvolta aggiunge la memoria (cf. per es. DS, 148), come nella triade usata da S. Ignazio (cf. [ES 45], [ES 50], [ES 246], [Cost 153-156], in SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, 206.207.276.663-664); e altre volte aggiunge l'immaginazione e/o la concupiscenza (cf. per es. DS, 217).

²²⁶ Per es.: «In questa sospensione dell'anima chi agisce di più è ora l'intelletto, ora la volontà, secondo che Dio comunica al nostro spirito più luce di conoscenza o più ardore di affetti». DS, 381. Oltre che in questo senso specifico di potenza spirituale sede dell'affettività, nella *Dottrina* la parola *volonté* appare più spesso nel suo significato più comune: come capacità di volere che esplica un desiderio, una decisione, un bisogno; come intenzione decisa di ottenere qualcosa; come buona o cattiva disposizione d'animo a fare qualcosa; come impegno nel compiere i propri doveri o tralasciarli. Almeno un accenno bisogna poi fare al tema, particolarmente caro a Lallemand, dell'abnegazione della propria volontà, spogliandosi

l'intelletto alla persona del Verbo e la volontà alla persona dello Spirito Santo²²⁷.

Nella *Dottrina spirituale* incontriamo spesso anche il termine *raison* che, là dove non è adoperato col significato di causa o motivo, vi appare usato genericamente per indicare la facoltà del pensare, del distinguere il vero dal falso, del giudicare, del determinare la propria condotta. Lallemand spesso abbina la «ragione» (frequentemente qualificata con l'aggettivo «umana») con la prudenza naturale e il buon senso in contrasto con la fede²²⁸, molto spesso abbina «il lume della fede e quello della ragione»²²⁹. Però mai mette in relazione la ragione con la volontà: quest'ultima infatti, come abbiamo visto, lui la collega con l'intelletto.

Queste osservazioni sulle parole intelletto-volontà-ragione all'interno della *Dottrina spirituale*, confrontate con quanto abbiamo visto in precedenza sul pensiero del Dottore Serafico al riguardo, ci permettono di escludere la possibilità di rinvenire specifiche tracce bonaventuriane nell'ambito del primato della volontà. Se è vero che manca un'influenza diretta del maestro francescano, possiamo però certamente dire che Lallemand si rifà a tutta una lunga tradizione spirituale che aveva affermato il primato della volontà sull'intelletto: una tradizione che aveva trovato in sant'Agostino il suo autorevole iniziatore²³⁰ e poi, per il tramite dei vittorini e dopo soprattutto di san Bonaventura, era passata nella *Devotio moderna* e da lì in Sant'Ignazio²³¹.

4.2. Il primato dell'amore

Secondo quella stessa tradizione spirituale iniziata da Sant'Agostino, affermare il primato della volontà sull'intelletto equivaleva ad affermare parimenti il primato dell'amore sulla conoscenza. Il santo vescovo di Ippona – nel considerare le tre potenze dell'anima come specchio della Santissima Trinità, e nel considerare quindi in particolare la volontà come specchio dello Spirito Santo – aveva infatti stabilito un'inscindibile

di ogni proprio desiderio e preferenza, per volere solo quello che vuole Dio. Cf. per es. DS, 93.164.188. Tuttavia, quando si parla di primato della volontà, la parola ha solo il senso tecnico visto sopra.

²²⁷ «Dobbiamo imitare Dio nella sua vita interiore, che in lui è infinita tanto per l'attività dell'intelletto, per la quale è il principio della Persona del Verbo, quanto per l'attività della volontà, per la quale è il principio della Persona dello Spirito Santo». DS, 269. «Gesù Cristo [...] procede dal Padre per via d'intelletto e di conoscenza, come lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio per via di volontà e di amore». DS, 347. Era stato per primo sant'Agostino a collegare le tre potenze dell'anima – memoria, intelletto, volontà – alle tre Persone divine. Per es.: «cernerent Trinitatem Deum, in nostra memoria, intellegentia, voluntate». SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, XV,20,39. Si noti che il santo vescovo qui usa il termine *intellegentia*, ma altrove, anche in questo stesso libro XV da cui è tratto il passo sopracitato, usa il termine *intellectus*. Diversamente da san Bonaventura, in sant'Agostino i due termini sono interscambiabili.

²²⁸ Per es si lamenta di quelli che si fanno «guidare solo dalla ragione umana e dalla prudenza naturale, non servendosi quasi della fede che per non andare contro di essa. Si applicano a perfezionare la ragione e il buon senso, senza darsi pensiero di crescere nella fede». DS, 98.

²²⁹ DS, 153.

²³⁰ Cf. L. MANCA, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, 13-127.

²³¹ Cf. A. SOLIGNAC, «Volonté», col. 1227-1240. Cf. inoltre D. SALIN, «Voluntad», 1789.

associazione tra volontà e amore²³². Sulla stessa linea di pensiero avrebbe poi proseguito e approfondito Guglielmo di Saint-Thierry nella sua famosa *Lettera d'oro*²³³.

San Bonaventura, detto Dottore Serafico appunto perché è il teologo dell'amore ardente²³⁴, riconosce a sua volta «nella volontà il riflesso dello Spirito Santo, che è l'amore che muove all'azione»²³⁵; ed afferma che «solo l'amore rende sapienti; chi ama conosce meglio di tutti, per affinità, il mistero di Dio che è amore. [...] Di qui la celebre affermazione secondo la quale la vecchietta che è ignorante, ma possiede la carità, conosce i misteri e le essenze delle cose meglio di un grande maestro»²³⁶. Ne consegue quell'assoluto primato dell'amore sulla conoscenza, che però non è disistima di quest'ultima, quanto piuttosto un finalizzarla totalmente all'unione con Dio. Perciò

dal punto di vista della conoscenza, Bonaventura fa la scelta di colui che lascia il poco che si guadagna con fatica [...] per possedere il tutto che viene dato allo spirito amante. Inutile farsi vanto per la conoscenza di opinioni che uomini illustri hanno proposto tra molte incertezze, quando tutto può essere disvelato al cuore puro che accetta di essere piccolo. Non è disprezzo per il sapere; al contrario, si desidera qui soltanto un sapere che sia il frutto della luce originaria e fontale²³⁷.

Non possiamo qui non ammettere una forte affinità con tanti passi della *Dottrina spirituale*. Per esempio là dove Lallemand afferma:

Darsi alla lettura di grandi opere ascetiche e compulsare molti libri spirituali non giova affatto per acquistare la scienza della vita interiore. È dall'alto che vengono l'unzione e la luce che la insegnano. Un'anima pura ne imparerà di più in un mese mediante l'infusione della grazia che altri in molti anni attraverso la fatica dello studio²³⁸.

Tuttavia bisogna riconoscere che questa posizione del nostro gesuita si inserisce nel già notato sospetto verso l'intellettualismo che egli condivide con tutta la corrente francescana in genere²³⁹, senza che si possa però indicare un qualche più stretto legame propriamente con il maestro di Bagnoregio a questo riguardo.

²³² Scrive infatti: «voluntas Dei si et proprie dicenda est aliqua in Trinitate persona, magis hoc nomen Spiritui Sancto competit, sicut caritas. Nam quid est aliud caritas, quam voluntas? [...] De Spiritu autem Sancto nihil in hoc aenigmate quod ei simile videretur ostendi, nisi voluntatem nostram, vel amorem seu dilectionem quae valentior est voluntas» SANT'AGOSTINO, *De Trin*, XV, 20,38.21,41.

²³³ Nella *Lettera d'oro*, la crescita spirituale scorre lungo il binario volitivo-affettivo: la volontà come facoltà dell'amore è al principio dell'itinerario spirituale descritto da Guglielmo, e non a caso la ritroviamo all'inizio di ciascuno dei tre stati (l'uomo animale, razionale, spirituale) dell'itinerario stesso. Cf. G. COMO, «Introduzione», 65-73. Si veda per es. come collega la volontà ai tre gradi dell'amore: «Haec [voluntas naturalis], cum sursum tendit, sicut ignis ad locum suum: hoc est, cum sociatur veritati et movetur ad altiora, amor est; cum ut promoveatur, lactatur a gratia, dilectio est; cum apprehendit, cum tenet, cum fruitur, caritas est, unitas spiritus est, Deus est, Deus enim caritas est». G. DE SAINT-THIERRY, *La lettera d'oro*, 219.

²³⁴ A. POMPEI, «L'amore nella mistica bonaventuriana», 31.

²³⁵ F. PORZIA, «Voluntas», 892.

²³⁶ G. BESCHIN, «Amor», 168.

²³⁷ M. MALAGUTI, «Introduzione», 24.

²³⁸ DS, 225.

²³⁹ Cf. sopra, 222-223.

Teologo dell'amore, san Bonaventura ne afferma il primato soprattutto nell'esperienza mistica. Diversamente da san Tommaso d'Aquino per il quale la contemplazione è soprattutto un'azione dell'intelletto che poi genera l'amore²⁴⁰, il Dottore Serafico – pur senza rinnegare la vocazione speculativa dell'uomo – afferma l'insufficienza dell'intelletto per l'esperienza mistica, ed intende la contemplazione come azione della volontà e frutto dell'amore²⁴¹. In ciò, egli si riallaccia così ancora una volta a sant'Agostino, per il quale la contemplazione è una conoscenza che si genera dall'amore per Dio e conduce ad amarlo di più²⁴². Per questo, nel prologo dell'«Itinerario della mente in Dio», san Bonaventura invita il lettore a tener conto più di quello che ravviva l'affetto che di quanto erudisce l'intelletto²⁴³, e alla fine del percorso che conduce alla suprema esperienza mistica, proclama che nella contemplazione l'assoluto primato spetta all'amore piuttosto che alla conoscenza²⁴⁴.

Di un primato dell'amore nella contemplazione, potremmo parlare anche a proposito del nostro Lallemand. Nel definire la contemplazione, scrive infatti che essa «è una visione di Dio o delle cose divine semplice, libera, penetrante, certa, che procede dall'amore e che tende all'amore»²⁴⁵. È l'amore, l'elemento principe di questa definizione: per sottolinearlo, il Nostro ripete la parola amore per due volte, anche se grammaticalmente sarebbe bastato sostituirla la seconda con un pronome. E più avanti spiega: «Procede dall'amore e tende all'amore. È l'esercizio della più pura e perfetta carità. L'amore è il suo principio, la sua pratica e il suo termine»²⁴⁶. Tuttavia, questo non può bastare per riconoscerci qui una precisa traccia bonaventuriana²⁴⁷: ancora una volta, notiamo una certa affinità dell'Istruttore con il Dottore Serafico, ma senza poter dimostrare una derivazione diretta.

4.3. Il primato della contemplazione

Anche per quest'ultimo tema, possiamo riscontrare una rimarchevole somiglianza di vedute tra i nostri due autori, senza poter dire tuttavia che questa somiglianza possa

²⁴⁰ Cf. I. BIFFI, *Alla scuola di Tommaso d'Aquino*, XLI. Cf. anche B. MONDIN, «Contemplazione», 149. L'Aquinata consacra la nota formula scolastica *nihil volitum quin praecognitum*: si può amare solo ciò che si conosce.

²⁴¹ Cf. A. POMPEI, «Amore ed esperienza di Dio nella mistica bonaventuriana», 16. Inoltre cf. M. MALAGUTI, «Contemplatio», 270.

²⁴² Per sant'Agostino, infatti, l'amore accresce il desiderio di conoscere meglio ciò che si ama e che già si conosce almeno in piccola parte. Cf. L. BORRIELLO, «Contemplazione», 549.

²⁴³ «Rogo igitur [...] magis exercitatio affectus quam eruditio intellectus». BONAVENTURA, *Itiner*, Prol, 5.

²⁴⁴ «In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum». BONAVENTURA, *Itiner*, VII, 4.

²⁴⁵ DS, 378.

²⁴⁶ DS, 379.

²⁴⁷ Del resto, il primato dell'amore nella contemplazione è rilevabile, per es., anche nella definizione che ne dà S. Giovanni della Croce nella *Noche oscura*: «La contemplación es ciencia de amor [...] porque sólo el amor es el que une y junta al alma con Dios». GIOVANNI DELLA CROCE, *Tutte le opere*, 2226. E comunque, come nota Salin, è probabile che Lallemand abbia ripreso la definizione di contemplazione da Alvarez de Paz. Cf. D. SALIN, DS – 2011, 372, nota 11.

essere spiegata come un'influenza diretta del Dottore francescano sull'Istruttore gesuita. Per Bonaventura, come il primato dell'amore non esclude la conoscenza ma indica che quest'ultima proprio nell'amore trova la sua compiutezza, così il primato della contemplazione non nega l'azione ma manifesta che quest'ultima trova proprio nella contemplazione la linfa che la rende veramente feconda: vi è un'inscindibilità delle rispettive due componenti, intanto che si afferma la priorità dell'una sull'altra²⁴⁸. Un'affermazione simile potrebbe essere applicata anche a Lallemand; tuttavia nulla autorizza poi a concludere che questi abbia derivato la sua propensione a concedere un primato alla contemplazione proprio dal maestro di Bagnoregio, visto che un simile primato è un dato costante nella storia della spiritualità, ed è anche anteriore al cristianesimo²⁴⁹. Lungo tutto il suo volume, il p. Bartók analizza ampiamente il contesto e le motivazioni che stanno alla base di questa caratteristica della spiritualità dell'Istruttore²⁵⁰; ma voler affermare che essa possa essere collegata in qualche modo anche all'assorbimento da parte di Lallemand della mistica bonaventuriana – magari facendo leva sul fatto che le opere spirituali del Dottore Serafico costituivano una componente importante delle letture previste nella formazione dei gesuiti²⁵¹ – ha tutto il sapore di un'indebita forzatura.

Se poi proseguissimo la ricerca anche negli aspetti collaterali del primato della contemplazione, ancora per cercare un sostegno all'ipotesi che Lallemand possa essere annoverato tra la posterità di san Bonaventura, non avremmo risultati migliori. Per esempio, non si potrebbe cercare un appoggio pensando che Lallemand ricorre a quella triplice scansione della vita spirituale in purgativa, illuminativa e unitiva che – facendo però riferimento alla *via* anziché alla *vita* – era stata per così dire consacrata da san Bonaventura nella sua famosa opera «Le tre vie»²⁵². Infatti tale appoggio non reggerebbe, sia perché all'epoca del nostro gesuita quella triplice scansione era ormai da circa quattro secoli entrata a pieno titolo nella tradizione spirituale, arricchendosi nel frattempo di vari altri apporti²⁵³; sia anche perché Lallemand resta alieno da quella mistica sponsale che è invece il punto di approdo della triplice via bonaventuriana²⁵⁴.

²⁴⁸ Cf. A. BLASUCCI, «Il posto di S. Bonaventura nella spiritualità del suo tempo e nei suoi tempi», 64.

²⁴⁹ Cf. L. BORRIELLO, «Contemplazione», 546.

²⁵⁰ Per esempio l'aura mistica, a cui Lallemand era sensibile, del *Grand Siècle* in generale e del movimento dei *neoterici* (giovani mistici gesuiti attivi negli anni Venti del XVII sec.) in particolare; il declino spirituale che si accompagnava alla crescita straordinaria della Compagnia e al quale Lallemand voleva reagire in linea con le direttive del generale Acquaviva; la personale interpretazione del nostro Istruttore riguardo la priorità dei mezzi spirituali su quelli naturali nel paragrafo [813] delle *Costituzioni*; la sua critica dell'attivismo e del legalismo.

²⁵¹ Cf. sopra, 216-217.

²⁵² Per una sintetica presentazione della struttura e dei contenuti di quest'opera bonaventuriana, che è stata definita la «Summa della teologia mistica», cf. M. SCHLOSSER, «Triplex via», 827-831.

²⁵³ Cf. A. SOLIGNAC, «Voies (purificative, illuminative, unitive)», col. 1206-1211.

²⁵⁴ «Necesse est ergo [...] sibi comparet, ut scilicet habeat soporem pacis, splendorem veritatis, dulcorem caritatis. In his enim tribus requiescit ipse Deus et inhabitat tamquam in proprio solio. Necesse est igitur, ad unumquodque trium praedictorum per tres gradus ascendere secundum triplicem viam, scilicet purgativam, quae consistit in expulsionem peccati; illuminativam, quae consistit in imitatione Christi; unitivam, quae consistit in susceptione Sponsi». BONAVENTURA, *De tripl. via*, III,1.

Nemmeno si potrebbe far riferimento, in sostegno sempre dell'ipotesi di tracce della mistica del Dottore Serafico nella *Dottrina* di Lallemand, a qualche particolare elemento comune, quale può essere per esempio l'assimilazione della contemplazione alla vera sapienza²⁵⁵: infatti si può far risalire alla comune derivazione dal pensiero di Sant'Agostino²⁵⁶. Un altro esempio potrebbe essere – e qui rispondiamo all'ultimo nostro quesito che era rimasto in sospeso²⁵⁷ – il concetto di perfezione, definito da Lallemand come unione con Dio²⁵⁸: anche san Bonaventura lo concepisce in maniera simile²⁵⁹; e tuttavia da un lato abbiamo visto pure che tale concezione era anche per san Tommaso²⁶⁰, dall'altro lato nel maestro francescano c'è una sottolineatura tutta minoritica della povertà come mezzo assolutamente privilegiato nel cammino verso unione con Dio²⁶¹, che resta estranea a Lallemand. Anche la constatazione che per Lallemand, come per san Bonaventura, la contemplazione non è un dono riservato a pochi privilegiati, ma una mèta accessibile per tutti coloro che si avviano per il cammino di perfezione con costanza e generosità²⁶², non vale come prova, visto che non è una prerogativa esclusiva di san Bonaventura e si possono facilmente trovare altri autori spirituali che condividono questa convinzione.

Si potrebbe ancora continuare con gli esempi, ma questo non cambierebbe la necessità di ammettere che, se è pur vero che entrambi i nostri autori danno un primato alla contemplazione, questo fatto non può essere considerato una riprova di particolari tracce bonaventuriane nella *Dottrina spirituale* di Lallemand.

²⁵⁵ Lallemand afferma: «La contemplazione è la vera sapienza». DS, 374. Il III cap. del *De triplici via*, si intitola «De contemplatione, qua pervenitur ad veram sapientiam». BONAVENTURA, *De tripl. via*, III. Inoltre, nell'*Itinerarium* il Dottore Serafico riprende il riferimento alla tre vie e anche qui collega la contemplazione alla sapienza: «ad iustitiam purificantem et hoc in conversatione; ad scientiam illuminantem et hoc in meditatione; ad sapientiam perficientem et hoc in contemplatione». ID., *Itiner*, I,8.

²⁵⁶ Il santo vescovo di Ippona aveva infatti scritto: «ad contemplationem sapientiam [...] pertinere». SANT'AGOSTINO, *De Trin*, XII, 14,22.

²⁵⁷ Cf. sopra, 220.

²⁵⁸ Per es., nel capitolo recuperato da Salin sulla custodia del cuore, leggiamo: «Et puisque notre perfection consiste en notre union avec Dieu, il est manifeste que nous ne pouvons espérer aucune perfection sans une continuelle attention à la garde de notre cœur». DS – 2011, 143. Altrove leggiamo: «La perfezione della vita unitiva [...] consiste nell'intima unione con Dio». DS, 274. Cf. inoltre DS, 343.359.

²⁵⁹ Cf. J.G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, 237.

²⁶⁰ Cf. sopra, 220.

²⁶¹ Cf. K.S. FRANK, «Perfection. III. Moyen Âge», col. 1127.

²⁶² Per esempio, parlando del dono della presenza di Dio, Lallemand dice che «Egli ce la dà quando da parte nostra facciamo tutto quello che possiamo e tutto quello che dobbiamo». DS, 373. E ancora: «si sente dire recisamente che si tratta di doni straordinari che Dio elargisce solo quando e a chi egli vuole, che non bisogna né desiderarli né domandarli; così se ne chiude per sempre la porta a tutti. È un grave sopruso». DS, 375. Da simili brani si ricava l'impressione che per Lallemand la contemplazione non è un giardino chiuso cui solo pochi favoriti hanno accesso, ma un campo aperto a tutti coloro che intraprendono un cammino di purificazione del cuore e si lasciano guidare docilmente dallo Spirito Santo. Cf. anche A. POTTIER, *Le P. Louis Lallemand et les grands spirituels de son temps*, 206. Quanto a tale questione in San Bonaventura: «Sì, la divina contemplazione è un dono di Dio, ma un dono che si offre a tutti e tutti effettivamente possiamo riceverlo». A. DA CITTADUCALE, «Lo spirito contemplativo al tempo di S. Bonaventura e nel mondo di oggi», 43.

Conclusione

La parola italiana «traccia» indica un'orma, un'impronta, un segno più o meno vago lasciato da qualcosa o da qualcuno: un segno che indica la presenza precedente o il passaggio di quel qualcosa o di quel qualcuno, e che rimane ad indicarne la passata esistenza. La traccia è allora ciò che ne resta come residuo ed è perciò l'indizio di un qualsivoglia contatto²⁶³.

Aver usato il termine «traccia» nel titolo di quest'articolo – titolo scelto sulla base di un'idea ispirata da un'osservazione del p. Salin e sull'onda del centenario bonaventuriano celebrato lo scorso anno – significa quindi che il tema svolto ha voluto indirizzare l'attenzione appunto sui segni che poteva eventualmente aver lasciato, nella sua *Dottrina spirituale*, il contatto di questo antico Istruttore di Terzo Anno, Louis Lallemand, con il pensiero del Dottore Serafico. Che un contatto, che fosse stretto oppure solo blando, doveva comunque esserci stato, era dimostrato già da due elementi riscontrabili da una semplice lettura del libro che raccoglie gli appunti delle conferenze date dal gesuita nel suo incarico di Istruttore: il primo elemento è costituito anzitutto dalla sia pur breve citazione nella *Dottrina* di un opuscolo del maestro francescano, il *Tractatus de praeparatione ad missam*; l'altro elemento, dal fatto che Lallemand in due ulteriori occasioni nel libro nomina san Bonaventura. Un altro indizio di contatto è stato ricavato dal fatto che la lettura di alcune opere del Dottore Serafico era prescritta nella formazione spirituale dei giovani gesuiti all'epoca di Lallemand, perciò anche lui all'epoca della sua formazione doveva averle conosciute, e poi a sua volta adoperate per i suoi discepoli nei suoi successivi compiti di formatore. Del resto, la grande fama e diffusione di cui godevano nel XVII tante opere di san Bonaventura, soprattutto quelle mistiche, può anche far presumere che un uomo di larga cultura come l'Istruttore ne abbia lette anche oltre quelle direttamente prescritte dalle direttive della Compagnia di Gesù.

L'indagine, di cui quest'articolo presenta i risultati, ha mostrato che le tracce specificamente bonaventuriane nella *Dottrina spirituale* di Lallemand sono comunque piuttosto poche. Nei diversi ambiti in cui si è cercato di scovarne l'esistenza, a volte si è dovuto constatare che erano del tutto assenti o quasi, così nel campo della cristologia, della mariologia, della libertà di Cristo e di Dio e nella collegata mistica della libertà. Quando talvolta in qualcuno di questi ambiti si poteva individuare una qualche affinità – come nei tre primati della volontà, dell'amore, della contemplazione – la si poteva far risalire a qualche tradizione teologico-spirituale più vasta, e dunque al di fuori di un rapporto di derivazione diretto da san Bonaventura a Lallemand.

I campi di indagine in cui si sono trovati risultati più consistenti, sono da un lato la spiritualità eucaristica per il tramite dell'opuscolo citato dal gesuita, dall'altro lato il tema della libertà dell'uomo. E tuttavia nel secondo di questi campi, le somiglianze ben evidenti non hanno potuto essere indicate come prova incontrovertibile di un'influenza diretta da parte del maestro di Bagnoregio.

²⁶³ Cf. I. SORDI, «Traccia», 187.

Dunque bisogna concludere che non si è potuto trovare una verifica piena al suggerimento iniziale da cui era scaturita la ricerca, quasi che Lallemand possa poi essere annoverato «nella posterità di san Bonaventura e dei francescani». Se è pur vero che alcune somiglianze con loro si possono riscontrare nella *Dottrina spirituale* – e comunque magari più con il pensiero francescano in genere, ma meno con quello propriamente bonaventuriano – sembra però poi una forzatura voler indicare una sorta di discendenza del gesuita da loro, come la parola «posterità» lascerebbe intendere. Piuttosto è da dire che tali somiglianze rientrano in una caratteristica propria di Lallemand: quella di assorbire e amalgamare nella sua spiritualità numerose suggestioni di varia provenienza, presenti nel *milieu* in cui è vissuto.

Se il senso della ricerca fosse però solo quello di dimostrare la plausibilità o meno dell'esistenza di tracce del pensiero di un maestro francescano medievale nel libro di un gesuita degli inizi del *Grand Siècle*, tutta la fatica affrontata per svolgere la ricerca stessa sarebbe a dir poco sproporzionata e alla fine sterile. Invece, da un lato il lavoro fatto è anzitutto servito a soffermare l'attenzione su alcuni aspetti della *Dottrina* lallemandiana che meritavano di essere studiati più a fondo (in particolare il tema della libertà); dall'altro lato, dalla ricerca svolta si possono ricavare, là dove sono emerse delle affinità tra i due autori in ciascuno dei tre ambiti nei quali si è scelto di cercare le tracce, alcuni interessanti spunti di riflessione che possono risultare utili anche all'uomo contemporaneo. In effetti san Bonaventura e Lallemand, assieme, hanno ancora qualcosa da insegnarci.

Nell'ambito della spiritualità eucaristica, con l'opuscolo su «La preparazione alla Messa» pur indirizzato specificamente ai sacerdoti, san Bonaventura insieme a Lallemand possono ancora molto aiutare ogni cattolico di oggi – che spesso partecipa a celebrazioni eucaristiche interpretate e vissute troppo sociologicamente – a penetrare più a fondo nell'intimità del mistero dell'Eucaristia, ad esaminarsi con attenzione sulla fede con cui si accosta alla Comunione in cui è realmente presente Cristo, ad interrogarsi con sincerità sui propri propositi e disposizioni d'animo, ad evitare di comunicarsi mentre il peccato non assolto con il sacramento della riconciliazione separa da Cristo e dalla Chiesa, a non presumere impudentemente che i peccati siano perdonati con il solo accostarsi all'Eucaristia, a non comunicarsi in modo tiepido e distratto, a non tralasciare la celebrazione per pigrizia e noncuranza, ad accostarsi all'altare con lo sguardo davvero rivolto a Dio.

Nell'ambito della libertà, san Bonaventura insieme a Lallemand hanno tanto da insegnare ancora all'uomo contemporaneo che, affamato di libertà, pensa che essa consista anzitutto nell'assenza di costrizioni, vincoli e ostacoli, nell'autodeterminazione, nell'autorealizzazione, nella possibilità di scegliere senza condizionamenti e a proprio piacimento, nel realizzare tutti i propri desideri, nell'indipendenza, nella liberazione dalla miseria, nel manifestare i propri pensieri senza limitazioni, e così via. Certamente tutte queste concezioni di libertà contengono la loro parte di verità, ma i nostri due autori, il francescano ed il gesuita, ricordano che solo quando si auto-possiede in Dio, solo liberandosi in Lui e da Lui facendosi liberare dal peccato, allora sì che l'uomo è davvero libero: lontano da Dio, l'uomo si aliena anche da sé e si auto-espropria; in Dio, l'uomo è davvero padrone di sé e realizza pienamente la propria dignità, trovando al contempo quella piena felicità a cui costitutivamente anela.

Nell'ambito del primato dell'amore sulla conoscenza (sostanzialmente equivalente al primato della volontà sull'intelletto) e del primato della contemplazione sull'azione, san Bonaventura insieme a Lallemand possono indicare ancora all'uomo di oggi le priorità che guidano ad una pienezza di vita. Il primato dell'amore, come rimedio per l'uomo contemporaneo sempre più proteso verso un sapere prometeico che esclude Dio e che, accarezzando la supponenza ed alimentando la superbia, genera la convinzione arrogante che non ci siano limiti alla scienza; un sapere prometeico che dà all'uomo l'illusione di sentirsi un dio e intanto lo aliena dall'Altro, dagli altri e da se stesso. Il primato della contemplazione come rimedio per l'uomo contemporaneo sempre più proteso verso un attivismo efficientista che pervade tutta la nostra società, non risparmiando neanche gli ambienti pastorali, e che produce frammentazione vorticoso ed agitazione frenetica, ansia da prestazione e frustrazione nel momento in cui non si ottiene il risultato agognato.

Nonostante i limiti di quest'articolo – che derivano anzitutto dalla necessità di contenerne le dimensioni e perciò tanti punti del discorso sono rimasti solo appena accennati – esso può comunque dare un suo contributo agli studi sulla *Dottrina spirituale* di Lallemand. Del resto il libro del gesuita offre sufficiente ricchezza di temi, tale che uno studioso interessato potrà, con grande soddisfazione, ricavarne numerosi stimoli di lavoro.

Sigle e abbreviazioni

<i>al.</i>	<i>alii</i>
AHSI	<i>Archivium Historicum Societatis Iesu</i>
<i>Ant</i>	<i>Antonianum</i>
<i>Brevil.</i>	<i>Breviloquio (Breviloquium)</i>
cf.	<i>confer</i>
<i>CivCatt</i>	<i>La Civiltà Cattolica</i>
<i>Cost</i>	<i>Costituzioni</i>
DB	E. Caroli, ed., <i>Dizionario Bonaventuriano</i> , Editrici Francescane, Padova 2008.
<i>De Trin</i>	<i>De Trinitate</i>
<i>De trip. via</i>	<i>De triplici via</i>
DF	E. Caroli, ed., <i>Dizionario Francescano. Spiritualità</i> , Edizioni Messaggero, Padova 1995.
DHGE	A. Baudrillart, ed., <i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques</i> , IX, Letouzey & Ané, Paris 1937.
<i>DocSeraph</i>	<i>Doctor Seraphicus</i>
<i>DocVir</i>	<i>Doctor Virtualis. Rivista online di storia della filosofia medievale</i>
NDM	L. Borriello – <i>al.</i> , ed., <i>Nuovo Dizionario di Mistica</i> , Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2016.
DEI	J. García de Castro, ed., <i>Diccionario de Espiritualidad Ignaciana</i> , I, II, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007
DET	B. Mondin, <i>Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino</i> , Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000.
DSAM	M. Viller – <i>al.</i> , ed., <i>Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire</i> , IV, IX, XVI, Beauchesne, Paris 1953-1995.
ed.	<i>edidit, ediderunt</i>
es.	<i>esempio</i>
ES	<i>Esercizi spirituali</i>
EURL	P. Lecaldano – <i>al.</i> , <i>Enciclopedia Universale Rizzoli Larousse</i> , XV, Rizzoli Editore, Milano 1971.

FF	<i>Fonti Francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi. Testi normativi dell'Ordine Francescano Secolare</i> , Editrici francescane, Padova 2004.
Id.	<i>Idem</i>
Ign	<i>Ignaziana. Rivista di Ricerca Teologica</i>
In II Sent	<i>In secundum librum Sententiarum</i>
Itiner	«Itinerario della mente in Dio (Itinerarium mentis in Deum)»
Man	<i>Manresa</i>
MiscFr	<i>Miscellanea Franciscana</i>
n.	numero
pag.	pagina
PraeMiss	«La preparazione alla Messa (De praeparatione ad Missam)»
Prol.	Prologo
RAM	<i>Revue d'Ascétique et de Mystique</i>
RSI	<i>Rivista storica italiana</i>
segg.	seguenti
SpirJes	<i>Studies in the Spirituality of Jesuites</i>
STh	<i>Summa Theologiae</i>
StFr	<i>Studi francescani</i>
TeoEsp	<i>Teología espiritual</i>

Bibliografia

Fonti

1. Fonte principale

LALLEMANT L., *Dottrina spirituale. La vita e la dottrina spirituale del Padre Louis Lallemant della Compagnia di Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

———, *Doctrine spirituelle*, Desclée de Brouwer, Paris 2011.

2. Altre fonti

ACQUAVIVA, C., «De Officii Divini recitatione, ac celebratione Missae», in *Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Jesu, Joannem Mursium, Antuerpiae 1635*, 352-364.

BELLARMINI, R., «Concio III. De Eadem Dominica prima Adventus», in ID., *Opera Omnia. V. Conciones*, Josephum Giuliano Editorem, Neapoli 1861, 18-24.

BONAVENTURA, «Collazioni sui sette doni dello Spirito Santo (Collationes de septem donis Spiritus Sancti)», in *Sermoni teologici*, II, Città Nuova, Roma 1995, 129-288.

———, «Il mistero della Trinità (De mysterio Trinitatis)», in *Opuscoli teologici*, I, Città Nuova, Roma 1993, 127-493.

———, *In secundum librum sententiarum*, Typographi Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1885.

———, «Itinerario della mente in Dio (Itinerarium mentis in Deum)», in *Opuscoli teologici*, I, Città Nuova, Roma 1993, 495-570.

———, «La preparazione alla Messa (Tractatus de preparatione ad missam)», in *Opuscoli spirituali*, Città Nuova, Roma 1992, 289-313.

———, «Le cinque feste di Gesù Bambino (De quinque festivitibus pueri Jesus)», in *Opuscoli spirituali*, Città Nuova, Roma 1992, 267-285.

———, «Leggenda maggiore», *FF*, 591-746.

———, «Leggenda minore», *FF*, 747-786.

———, «Le tre vie (De triplici via *alias* Incendium amoris)», in *Opuscoli spirituali*, Città Nuova, Roma 1992, 46-87.

———, *Opuscoli teologici. II. Breuiloquio (Breuiloquium)*, Città Nuova, Roma 1996.

Catechismo della Chiesa Cattolica, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1992.

DE BÉRULLE, P., *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, I, Cerf, Paris 1996.

FRANCESCO D'ASSISI, «A frate Antonio», *FF*, 157.

———, «Regola bollata», *FF*, 89-98.

———, «Regola non bollata», *FF*, 61-88.

———, «Ufficio della Passione del Signore», *FF*, 138-156.

G. DE SAINT-THIERRY, *Lettera d'oro*, Sansoni, Firenze 1983.

- GIOVANNI DELLA CROCE, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2010.
 «Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate», *FF*, 1275-1314.
 SANT'AGOSTINO, *La Trinità (De Trinitate)*, Città Nuova editrice, Roma 1987.
 SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, AdP, Roma 2007.
 TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica. III. Seconda Parte, Seconda sezione*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.
 TOMMASO DA CELANO, «Memoriale nel desiderio dell'anima [Vita seconda]», *FF*, 355-510.

Studi

- ACCROCCA, F., «Presentazione», in PSEUDO BONAVENTURA, *Trattato sulla preparazione alla Messa*, We Can Hope Editore, Termini Imerese 2018.
 AGAËSSE, P., «Liberté. IV. Expérience des mystiques», *DSAM*, IX, col. 824-838.
 APOLLONIO, A.M., *Mariologia francescana. Da san Francesco d'Assisi ai Francescani dell'Immacolata*, Estratto dalla tesi di Laurea in Sacra Teologia con specializzazione in Mariologia, Pontificia Facultas Theologica «Marianum», Roma 1997.
 BARTÓK, T., *Un interprète et une interprétation de l'identité jésuite. Le Père Louis Lallemant et sa Doctrine spirituelle au carrefour de l'histoire, de l'analyse institutionnelle et de la pensée d'auteurs jésuites antérieurs et contemporains*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2016.
 BATTAGLIA, V., «Jesus Christus», *DB*, 506-517.
 BERTRÁN-QUERA, M., *La pedagogía de los jesuitas en la Ratio Studiorum. La fundación de colegios. Orígenes, autores y evolución histórica de la Ratio. Análisis de la educación religiosa, caracterológica e intelectual*, San Cristóbal, Caracas 1984.
 BESCHIN, G., «Amor», *DB*, 157-169.
 BIFFI, I., *Alla scuola di Tommaso d'Aquino, lumen Ecclesiae. Intelligenza e amore del mistero cristiano*, Jaka Book, Milano 2007.
 BIGI, V.C., «La dottrina della libertà in san Bonaventura», in ID., ed., *Scritti francescani. Filosofia, teologia, spiritualità*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2017, 246-258.
 BLASUCCI, A., «Il posto di S. Bonaventura nella spiritualità del suo tempo e nei tempi», *DocSe-raph* 33 (1986) 59-69.
 BONANSEA, B., *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jaka Book, Milano 1991.
 BONORA, A., «Libertà nell'obbedienza. Per una fenomenologia della libertà e mistagogia dell'obbedienza in Ignazio di Loyola», *Ign* [On-line edition] 1 (2006) 3-40.
 BORRIELLO, L., «Contemplazione», *NDM*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2016, 546-553.
 BORTOLASO, G., «San Bonaventura: pensatore e mistico. Nel settimo centenario della morte», *CivCatt* 4 (1974) 254-262.
 BOTTEREAU, G., «Pessimisme et optimisme du père Louis Lallemant, s.j.», *AHSI* 53 (1984) 351-356.
 BOUGEROL, J.G., *Introduzione a S. Bonaventura*, LIEF, Vicenza 1988.
 BREMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. V. La conquête mystique. L'école du père Lallemant et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus*, Bloud & Gay, Paris 1920.
 CANTINI, G., «L'infanzia di Cristo nella pietà francescana», *StFr* 20 (1923) 283-313.

- CARGNONI, C., «Umiltà, umiliazione», *DF*, col. 2087-2120.
- CECCHIN, S.M., «Maria», *DB*, 532-545.
- COGNET L., *Storia della spiritualità. IX. La scuola francese (1500-1650)*, EDB, Bologna 2014.
- COLOMBO, G., «La spiritualità di Louis Lallemant», in L. LALLEMANT, *La dottrina spirituale*, Ancora, Milano 2017, 9-60.
- COMO, G., «Introduzione», in G. DI SAINT-THIERRY, *Lettera d'oro. Lettera ai fratelli del Monte di Dio*, Paoline, Milano 2004, 9-122.
- CORVINO, F., *Bonaventura da Bagnoregio. Francescano e pensatore*, Città Nuova, Roma 2006.
- COUREL, F., «Introduzione», in L. LALLEMANT, *Dottrina spirituale. La vita e la dottrina spirituale del Padre Louis Lallemant della Compagnia di Gesù*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 5-42.
- DA CITTADUCALE, A., «Lo spirito contemplativo al tempo di S. Bonaventura e nel mondo di oggi», *DocSeraph* 17 (1971) 41-48.
- DE ARMELLADA, B., «Introduzione», in BONAVENTURA, *Sermoni teologici*, II, Città Nuova, Roma 1995, 7-25.
- DE LETURIA, P., *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1953.
- DENIS, R., *La docilité à la conduite du St-Esprit selon le P. Louis Lallemant, S.J. (comparaison avec St-Thomas)*, Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum Angelicum de Urbe, Romae 1957.
- DI FONZO, L., *Dottrina S. Bonaventurae de universalis mediatione B. Virginis Mariae*, Pontificia Facultas Theologica O.F.M. Conv., Romae 1938.
- DISTELBRINK, B., *Bonaventurae scripta. Authentica, dubia vel spuria critice recensita*, Istituto Storico Cappuccini, Roma 1975.
- DURCHHOLZ E. – KNOEPFFLER, N., *Franziscus, Ignatius und die Nachfolge Christi. Eine theologische und psychologische Deutung*, Innsbruck – Wien 1995.
- EMONET, P., «Indiferencia», *DEI*, II, 1015-1022.
- FALSINI, R., «Eucaristia», *DF*, col. 611-640.
- FRANK, K.S., «Perfection. III. Moyen Âge», *DSMA*, XII, col. 1118-1131.
- FREYER, J.B., «Percorsi verso il *bonum*. L'approccio della tradizione francescana», in S. FERRO – A. SCHMUCKI, ed., «*Tu sei il sommo bene*». *Francesco d'Assisi e il bene comune*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2017, 65-75.
- GALLUCCIO, P., «Assonanze scotiste nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemant», *Ign* [On-line edition] 17 (2014) 159-170.
- GARCÍA-MATEO, R., «Ignacio de Loyola y la libertad» in Q. ALDEA, ed., *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia. Madrid, 19-21 nov. de 1991*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1993, 173-189.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, J.A., «Amor», *DEI*, 149-157.
- GARRIGOU-LAGRANGE, G., *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Éditions de la vie spirituelle, Saint Maximin 1923.
- GUILLET, J., «Liberté. II. L'Écriture», *DSAM*, IX, col. 793-809.
- HARDICK, L., «Povertà, povero», *DF*, 1551-1588.
- HOLGADO RAMÍREZ, A. «Libertad de Cristo y libertad del cristiano según san Buenaventura», in J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, ed., *Para ser libres Cristo nos ha liberado (Gal 5, 1)*.

- Actas del Congreso de Teología Moral. Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid, 17-18 de mayo de 2002*, Ediciones San Dámaso, Madrid 2004, 61-80.
- IAMMARONE, G., *La spiritualità francescana. Anima e contenuti fondamentali*, Edizioni Messaggero, Padova 1993.
- IAMMARONE, G., *La cristologia francescana. Impulsi per il presente*, Messaggero, Padova 1997.
- LEHMANN, L., «La devozione a Maria in Francesco e Chiara», in S. CECCHIN, ed., *La “Scuola Francescana” e l’Immacolata Concezione*, PAMI, Città del Vaticano 2005, 1-54.
- LLAMAS, E., «La Virgen María y el misterio de la Trinidad en la Mariología del siglo XVII», in *De Trinitatis mysterio et Maria. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in civitate Romae anno 2000 celebrati*, I, PAMI, Città del Vaticano 2004, 361-405.
- LONGPRÉ, E., «Bonventure (Saint)», *DHGE*, col. 741-788.
- MACY, G., «Theology of the Eucharist in the High Middle Ages», in I. LEVY – G. MACY – K. VAN AUDSALL, ed., *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Brill, Leiden - Boston 2012, 365-398.
- MAGLIO, G., *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura*, Wolters Kluwer – Cedam, Assago – Padova 2016.
- MAIO, M.T., «La Eucaristía: sacrificio, sacramento y viático según san Buenaventura», *MiscFr* 102 (2002) 17-71.
- MALAGUTI, M., «Contemplatio», *DB*, 264-271.
- , «Introduzione», in Bonaventura, *Opuscoli spirituali*, Città Nuova, Roma 1992, 7-35.
- MANCA, L., *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il confessore*, Armando, Roma 2002.
- MARABELLI, C., *Medievali & Medievisti. Saggi su aspetti del medioevo teologico e della sua interpretazione*, Jaca Book, Milano 2000.
- MARANESI, P., «È esistita una scuola francescana? Lo status quaestionis», in Id., ed., *Teologia francescana? Indagine storica e prospettive odierne su una questione aperta*, Cittadella, Assisi 2010, 5-73.
- , «La congruità del dono dell’Eucaristia secondo la trilogia eucaristica di Bonaventura», *ItFr* 81 (2006) 43-71.
- , «The Opera Omnia of Saint Bonaventure: History and Present Situation», in J. HAMMOND – W. HELLMANN – J. GOFF, ed., *A Companion to Bonaventure*, 61-80.
- , *Verbum Inspiratum. Chiave ermeneutica dell’Hexaëmeron di San Bonaventura*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma 1996.
- MONDIN, G., «Arbitrio (libero)», *DET*, 63-67.
- , «Contemplazione», *DET*, 149.
- , «Volontà», *DET*, 742.
- NERI, F., *Cur verbum capax hominis. Le ragioni dell’incarnazione della seconda persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999.
- NOYE, I., «Enfance de Jésus (dévotion a l’)», *DSAM*, IV, col. 659-665.
- PAGANI, P. «La libertà della differenza», in C. VIGNA, ed., *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998, 147-187.
- PALMERI, P., *Libertà e povertà: una lettura dell’Apologia pauperum di Bonaventura da Bagnoregio*, tesi di dottorato di ricerca in “Filosofia, scienze e cultura dell’età tardo-antica, medievale e umanistica”, Università degli Studi, Salerno 2013.
- PÉREZ-BOCCHERINI STAMPA, J., *Las funciones salvíficas de Cristo en los Ejercicios Ignacianos*, San Damaso, Madrid 2013.

- PERRY, A.M – JÖHRI, M. – TASCA, M. – POLICHNOWSKI, N., «Fratini minori nel mondo e nella Chiesa con San Bonaventura da Bagnoregio», 1-4, [accesso 20.1.2018], <https://www.ofmcap.org/it/component/acymailing/listid-2/mailid-657-lettera-dei-ministri-generalisti-ottavo-centenario-della-nascita-di-san-bonaventura-da-bagnoregio>
- POMPEI, A., «Amore ed esperienza di Dio nella mistica bonaventuriana», *DocSeraph* 33 (1986) 5-27.
- , «Dio, Trinità, Signore», *DF*, col. 413-459.
- , «L'amore nella mistica bonaventuriana», *DocSeraph* 42 (1995) 31-52.
- , «L'Eucaristia segno sacramentale dell'amore con cui Cristo si dona all'umanità», *DocSeraph* 53 (2006) 99-123.
- POPPI, A., «Donum», *DB*, 327-338.
- PORZIA, F., «Liberum arbitrium», *DB*, 521-525.
- , «Voluntas», *DB*, 890-894.
- POTTIER, A., *Essai de théologie mystique comparée*, tome I: *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, Paris, Téqui 1927.
- PURFIEL, B., «Traditions of Spiritual Guidance. Bonaventure and Ignatius: Kindred Spirits?» *The Way* 32.2 (1992) 143-150.
- QUOMDAM, A., «Il metronomo classicista», in M. HINZ – R. RIGHI – D. ZARDIN, ed., *I Gesuiti e la Ratio Studiorum*, Bulzoni, Roma 2004, 379-507.
- RAMONDINO, F., *L'itinerarium di San Bonaventura. Conoscenza filosofica ed esperienza religiosa*, Qualecultura, Vibo Valentia 2000.
- RICHER, E., «Immaculate Coredemptrix because Spouse of the Holy Spirit», in *Mary at the Foot of the Cross. IX. Mary: Spouse of the Holy Spirit, Coredemptrix and Mother of the Church. Acts of the ninth international symposium on Marian Coredemption*, Academy of the Immaculate, New Bedford 2010, 91-130.
- RISTORI, V., *La libertà in san Bonaventura. Non "potestà di scelta" ma "possesso di sé in Dio"*, Laurentianum, Roma 1974.
- ROSSINI, M., «Teodicea e Trinità in Bonaventura. Unde ergo habet zizania?», *DocVir* [On-line edition] 5 (2006) 41-66.
- SALIN, D., «Introduction», in L. LALLEMANT, *Doctrine spirituelle*, Desclée de Brouwer, Paris 2011.
- , «Libertad», *DEI*, II, 1126-1133.
- SANTIAGO-OTERO, H., «La libertad de Cristo, según las enseñanzas de san Buenaventura», in A. POMPEI, ed., *San Bonaventura. Maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura di Bagnoregio. Roma 19-26 settembre 1974*, II, 333-342.
- SCHLOSSER, M., «Triplex via», *DB*, 827-831.
- SGARBOSSA, M., *Bonaventura. Il teologo della perfetta letizia*, Citta Nuova, Roma 1997.
- SHORE, P., «The *Vita Christi* of Ludolph of Saxony and its influence on the *Spiritual Exercises* of Ignatius of Loyola», *SpirJes* 30 (1998) 1-34.
- SOLIGNAC, A., «Volontè», *DSAM*, XVI, col. 1220-1248.
- , «Voies (purificative, illuminative, unitive)», *DSAM*, XVI, col. 1200-1215.
- SORDI, I., «Traccia», *EURL*, 187-188.
- VAN ASSELDONK, O. – PYFFEROEN, I., «Maria santissima e lo Spirito Santo in san Francesco d'Assisi», *Laur* 16 (1975) 446-474.

- VÁSQUEZ, I., «Bonaventura nella spiritualità spagnola», in A. POMPEI, ed., *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoreggio. Roma 19-26 settembre 1974*, III, Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, Roma 1976, 439-459.
- VÁSQUEZ JANEIRO, J., «I tabù nella storia dello scotismo», *Ant* 59 (1984) 337-392.
- VERGÉS, S., «Exégesis de Buenaventura sobre la mediación de María. Teología bíblica de símbolos mariológicos», in *De Cultu Mariano Saeculis XII-XV. Acta congressus mariologici-mariani internationalis. Romae, Anno 1975 celebrati*, IV, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1980, 476-494.
- WAWRYKOW, J., «The Heritage of the Late Empire: Influential Theology», in I. LEVY – G. MACY – K. VAN AUSDALL, ed., *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Brill, Leiden - Boston 2012, 59-91.
- WEISMAYER, J., *Theologie und Spiritualität. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation der Doctrine Spirituelle des P. Louis Lallemant S.J.*, Habilitationsschrift, Universität von Wien, Wien 1973.