

Assonanze scotiste nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemant

di PATRIZIA GALLUCCIO*

Introduzione

Il gesuita francese Louis Lallemant (1588-1635) e la sua *Dottrina spirituale* hanno avuto nella storia un curioso destino. Egli è stato uno dei gesuiti più famosi e influenti finché fu in vita, ma dopo la sua morte è stato rapidamente dimenticato. Il suo libro, pubblicato per la prima volta alla fine del XVII secolo, nonostante da allora non cessino di moltiplicarsi le sue edizioni in tutte le principali lingue europee, resta ignoto ai più e la bibliografia al riguardo è decisamente limitata¹. Tuttavia la sua opera è riconosciuta come «l'opera più insigne che la Compagnia abbia dato alla Chiesa, dopo gli *Esercizi* di Sant'Ignazio»².

Recentemente, dopo che papa Francesco ha dichiarato di essere vicino alla corrente mistica di Lallemant³, si sta risvegliando un certo interesse intorno a questo autore. Per incoraggiare l'atteso risveglio, il presente studio offre una ricerca su un argomento finora inedito, quello delle assonanze scotiste nella *Dottrina spirituale* di Lallemant. Il seguente lavoro è diviso in tre parti: la prima presenta, a grandi linee, il gesuita francese e il suo

* PATRIZIA GALLUCCIO, studentessa di teologia presso la Pontificia Università Antonianum; pat.galluccio@libero.it

¹ Sono stati scritti per lo più vari brevi articoli, approfondite introduzioni critiche alle varie edizioni del testo, trattazioni più o meno ampie del nostro autore all'interno di opere che presentano la storia della Compagnia di Gesù; tuttavia disponiamo di pochissime monografie (dopo gli ampi studi dello storico Henri Bremond e del gesuita Aloys Pottier negli anni Venti del Novecento, finora non sono stati prodotti in proposito altri lavori di ampio respiro eccetto due tesi dottorali: quella del cileno Jiménez Berguecio nel 1988 presso l'Università Pontificia di Santiago del Cile e quella del sudcoreano Kim Sung-bong nel 2008 presso la Pontificia Università Gregoriana a Roma). È quanto mai scarna principalmente la bibliografia in italiano; può essere interessante notare che l'unico studioso nostrano che finora si è occupato più a fondo della *Dottrina spirituale*, il card. Giovanni Colombo, è un diocesano e non un gesuita: a lui dobbiamo un ottimo studio introduttivo all'edizione italiana del 1945 del libro di Lallemant, edizione poi più volte ristampata nella seconda metà del secolo scorso.

² G. MUCCI, *Lallemant, La dottrina spirituale*, in *La Civiltà Cattolica*, 135 (1985/4) 95.

³ Nella sua intervista pubblicata dalla rivista gesuita, papa Francesco ha detto: «Ignazio è un mistico, non un asceta [...]. Quella che sottolinea l'ascetismo, il silenzio e la penitenza è una corrente deformata che si è pure diffusa nella Compagnia, specialmente in ambito spagnolo. Io sono vicino invece alla corrente mistica, quella di Louis Lallemant e di Jean-Joseph Surin». A. SPADARO, *Intervista a Papa Francesco*, in *La Civiltà Cattolica*, 164 (2013/3) 458.

libro nella genesi, struttura e fonti, con una certa sottolineatura dei legami col pensiero francescano; la seconda e la terza parte presentano l'eco del pensiero scotista rispettivamente sul primato di Cristo e sull'Immacolata Concezione nella *Dottrina spirituale*.

1. L'autore e il suo libro

Lallemant ha vissuto da «contemplativus in actione», integrando perfettamente il suo orientamento mistico con lo zelo apostolico. La sua fu un'esistenza breve ma feconda, dedicata all'insegnamento e alla direzione spirituale: compiti che svolse con massimo impegno nonostante la salute cagionevole. Tra i numerosi incarichi che ricoprì, due spiccano per importanza: il biennio in cui tenne la cattedra di teologia scolastica presso il famoso Collegio Clermont di Parigi⁴, e il triennio in cui fu Istruttore del Terzo Anno di Probazione⁵. Lallemant è stato definito un «formatore impareggiabile di missionari e di apostoli»⁶. E, possiamo aggiungere, formatore impareggiabile di santi: furono suoi allievi S. Jean de Brébeuf, S. Isaac Jogues e S. Antoine Daniel, che vinsero la corona del martirio in Canada, dove Lallemant in precedenza aveva chiesto con insistenza, ma senza esito, di essere mandato in missione. Le chiare doti di Lallemant come formatore, unanimemente riconosciute dai vertici della Compagnia, non lo misero però al riparo da ingiuste incomprensioni e false accuse, che gli causarono non poche sofferenze prima che la verità avesse il sopravvento. Queste vicissitudini non scalfirono del resto il profondo apprezzamento e la grande fama di cui godeva; e quando morì, consumato ancora giovane dalle fatiche apostoliche, le cronache riferiscono che le folle accorsero al suo funerale come a quello di un santo. Comunque tutto ciò non impedì che presto, come già detto sopra, scendesse su di lui l'oblio⁷.

⁴ Fondato dai gesuiti nel 1563, il collegio nella sua storia ha formato grandi personalità del mondo religioso, politico e culturale francese. Pochi anni prima che Lallemant vi giungesse come docente, vi studiò anche S. Francesco di Sales, a cui la *Dottrina spirituale* fa più di un riferimento. Una precisa normativa prevedeva che vi accedessero all'insegnamento solo docenti che avessero dato prova di indiscutibile competenza in un certo numero di altre scuole.

⁵ Si tratta di un anno di formazione dopo l'ordinazione presbiterale con il quale si conclude l'iter formativo. I partecipanti sono chiamati 'terziari' e Sant'Ignazio la chiama *Schola affectus* (SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, AdP, Roma, 2007, 780). I 'terziari' costituiscono un uditorio difficile, perché hanno già acquistato una personalità spirituale definita durante gli studi prolungati. Il loro Istruttore ha perciò un compito particolarmente delicato ed impegnativo, ed è qui che Lallemant diede maggiormente prova delle sue capacità.

⁶ G. COLOMBO, *La spiritualità del P. Lallemant (studio introduttivo)*, in LALLEMANT L., *La dottrina spirituale*, traduzione italiana di G. Vigotti, Ancora-Piemme, Milano-Casale Monferrato, 1984, 10.

⁷ La ragione principale si può rintracciare nel fatto che, tra il 1630 e il 1640, la Compagnia di Gesù conobbe un irrigidimento in direzione ascetica, e conseguentemente un rifiuto verso la corrente mistica di cui Lallemant era diventato caposcuola (cfr. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna, 1987, 331-36).

Lallemant non ha pubblicato nulla né ha lasciato scritti in vista di pubblicazione. La *Dottrina spirituale* è costituita dagli appunti raccolti da due dei suoi allievi (Jean Rigoleuc e Jean-Joseph Surin) durante le lezioni da lui tenute in qualità di Istruttore del Terzo Anno di Probazione. Quegli appunti, circa sessant'anni dopo la sua morte, furono poi riordinati e pubblicati dal gesuita Pierre Champion, che fu anche il suo primo biografo⁸. Si intuisce subito che c'è un problema critico: stabilire se e quanto i discepoli che hanno preso gli appunti e colui che li ha rielaborati in vista della pubblicazione abbiano modificato l'originario pensiero di Lallemant. Comunque, dagli studi effettuati, si può affermare che il testo che oggi abbiamo trasmette assolutamente intatta la sostanza dell'insegnamento dell'Istruttore⁹.

Il libro risulta diviso in sette parti, tra loro nettamente separate e designate col nome di «principi»¹⁰. Tuttavia la suddivisione e i rispettivi titoli non risalgono a Lallemant: si è discusso se si debbano attribuire all'editore o ai discepoli che presero gli appunti. In ogni caso l'elenco dei sette «principi» è utile per dare almeno un'idea dei temi principali trattati nel libro. Va anche detto che ciascun «principio» è costituito da brani molto diversi tra loro, sia per la forma e il genere letterario, sia per i destinatari a cui possono essere rivolti¹¹; il che dà al volume un carattere composito e privo di uno schema logico rigoroso.

Le fonti sono numerose: basta dare un rapido sguardo al lunghissimo *Index des noms de personnes dans la Doctrine et les Lettres*, di cui molto opportunamente il gesuita Dominique Salin ha corredato la recente edizione critica da lui curata¹². Dopo S. Ignazio e altri gesuiti (tra cui soprattutto S. Francesco Saverio e Suárez), gli autori più citati da Lallemant sono S. Agostino, S. Bernardo, S. Tommaso d'Aquino, S. Bonaventura, S. Vincenzo Ferreri, S. Lorenzo Giustiniani, S. Teresa d'Avila. Tanti altri sono nominati dall'Istruttore solo una o due volte, e tuttavia si nota chiaramente che il loro influsso sul suo pensiero è molto profondo: Dionigi Pseudo-areopagita, Riccardo di S. Vittore, Isidoro di Siviglia, S. Caterina da Siena, S. Francesco di Sales, S. Giovanni della Croce. Ci

⁸ Il corpo del volume pubblicato da Champion è costituito dalle ampie e articolate annotazioni scritte da Rigoleuc durante le conferenze date da Lallemant nell'anno 1630-1631; gli appunti presi da Surin nel precedente anno scolastico erano invece solo brevissime note e furono pubblicati dal primo editore in appendice.

⁹ Cfr. J. DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù: saggio storico*, a cura di G. Mucci, Città nuova, Roma, p. 275-276.

¹⁰ I sette principi sono: 1.«La visione del fine»; 2.«L'idea della perfezione»; 3.«La purezza di cuore»; 4.«La docilità alla guida dello Spirito Santo»; 5.«Il raccoglimento e la vita interiore»; 6.«L'unione con nostro Signore Gesù Cristo»; 7.«L'ordine e i gradi della vita spirituale».

¹¹ Così, per un verso, vi troviamo i brevi aforismi insieme alle meditazioni ampie e articolate; i sintetici temi da meditare (magari durante gli *Esercizi Spirituali* ignaziani), insieme alla lunga lettera a un direttore di giovani gesuiti; i consigli, per così dire "pratici", dati ai suoi studenti all'inizio e alla fine del corso, insieme alle dotte conferenze di teologia spirituale. Per un altro verso, vi troviamo testi destinati specificamente a gesuiti insieme ad altri che possono essere indirizzati a tutti i religiosi, e altri ancora – e sono la maggior parte – che possono essere proficuamente rivolti a tutti i cristiani.

¹² L. LALLEMANT, *Doctrine spirituelle*, nouvelle édition augmentée, établie, et présentée par D. Salin, s.j., Desclée de Brouwer, Paris, 2011.

sono inoltre altri autori che, pur mai nominati nella Dottrina Spirituale, le forniscono tuttavia importantissimi spunti: tra essi i mistici renano-fiamminghi quali Tauler, Ruusbroec, Herp, Dionigi di Rijkel.

Di solito gli studiosi hanno voluto vedere in Lallemand soprattutto un forte legame con la linea tomistica. Invece di recente Salin ha brevemente osservato come il nostro autore sia fedele a quella spiritualità ignaziana che «se situe en effet dans la postérité de saint Bonaventure e des franciscains [...], plutôt que dans celle de saint Thomas tel qu'il este généralement interprété»¹³. Questa rapida annotazione di Salin merita senz'altro di essere più ampiamente sviluppata. In effetti possiamo rintracciare temi particolarmente cari alla riflessione francescana là dove Lallemand insiste sul primato della volontà¹⁴, dell'esperienza¹⁵, della libertà dell'uomo¹⁶ e di Dio¹⁷. Tuttavia nessuno finora ha evidenziato una radice specificamente scotista nell'insegnamento del gesuita francese; eppure se ne possono rinvenire tracce abbastanza evidenti. Le assonanze tra Lallemand e il beato Duns Scoto riguardano due capisaldi del pensiero del maestro francescano: il primato di Cristo e l'Immacolata Concezione.

2. Assonanze con la dottrina scotista sul primato di Cristo

Diversamente dalla teoria cosiddetta dell'«amartiocentrismo» (secondo cui l'incarnazione è finalizzata alla redenzione, con la conseguenza che il Verbo non si sarebbe fatto Uomo se il peccato non ci fosse stato¹⁸), il beato Duns Scoto sostiene che non è

¹³ D. SALIN, *Introduction*, in L. LALLEMAND, *Doctrine spirituelle*, 22, nota 25.

¹⁴ È dedicato a questo primato un intero paragrafo della *Dottrina spirituale*, intitolato «Dobbiamo coltivare più la volontà che l'intelletto». Eccone un passaggio particolarmente significativo: «A volte si pensa solo a riempirsi la mente di cognizioni [...]. Dovremmo invece coltivare specialmente la volontà. Ordinariamente infatti abbiamo cultura sufficiente, ma non sufficiente unione con Dio» (L. LALLEMAND, *Dottrina spirituale. La vita e la dottrina spirituale del Padre Louis Lallemand della Compagnia di Gesù*, introduzione e note di F. Courel, trad. it. di G. Ferrero, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2009, 289).

¹⁵ Oltre a ricorrere spesso ad espressioni del tipo «l'esperienza dimostra che...», Lallemand afferma che «l'esperienza [...] è un modo più elevato di conoscere» (LALLEMAND, *Dottrina spirituale*, 218).

¹⁶ In una delle glosse da lui inserite, Rigoleuc scrive che «conservare sempre una grande libertà di spirito» era una delle cose che il padre Istruttore «continuamente ci raccomandava» (LALLEMAND, *Dottrina spirituale*, 135). Sono in effetti numerosissimi i passi del libro in cui Lallemand insiste sulla libertà e, in definitiva, bisogna riconoscere che ha ben ragione Salin quando definisce l'insegnamento di Lallemand come «une mystique de la liberté» (SALIN, *Introduction*, 36).

¹⁷ Si può dire che quasi non c'è capitolo della *Dottrina spirituale* in cui Lallemand non faccia 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.

¹⁸ Cfr. *Ordinatio*, lib.III, d. 7, q. 3, n. 62, in BEATO JUAN DUNS ESCOTO, *Jesucristo y María. Ordinatio III, Distinciones 1-17 y Lectura III, Distinciones 18-22*, dirección, presentación e introducción general de J.A. Merino, OFM, Traducción del texto latino y comentarios de A. Villalmonete, OFM Cap, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, 141. Cfr. anche J.A. MERINO, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, 144.

verosimile che un bene massimo come l'Incarnazione sia solo occasionato dal peccato¹⁹, come se da quest'ultimo Dio fosse condizionato. Il motivo dell'Incarnazione, la più sublime opera divina, si trova invece nell'amore infinito di Dio e nella predestinazione assoluta di Cristo alla gloria: Dio, nella sua volontà totalmente libera, ha voluto creare altri esseri per renderli partecipi del suo amore e li ha finalizzati a Cristo, supremo bene, amante perfetto, massima opera di Dio, principio e fine della creazione, unico uomo capace di realizzare pienamente la volontà divina, cammino privilegiato verso il Padre²⁰.

Un'eco di tale teoria scotista si può trovare nelle parole di Lallemand là dove leggiamo che:

«È nell'Incarnazione che Dio opera le più straordinarie meraviglie della sua potenza. [...]. Dopo il prodigio ineffabile dell'Incarnazione non dev'esserci più nulla al mondo che susciti la nostra ammirazione»²¹.

E, poco più avanti, il gesuita presenta quale fondamento di tutte le grandezze dell'Uomo-Dio il fatto che

«è il Figlio di Dio nel modo più perfetto che ci possa essere [...]. È la sua Immagine perfetta perché gli è simile in tutto [...]. È il Verbo di Dio [...], Dio conosce se stesso e tutte le creature possibili e il suo termine di conoscenza è il Verbo.»²²

In seguito, da queste tre proprietà dell'Uomo-Dio – Figlio, Immagine, Verbo – Lallemand trae la conseguenza che anche noi siamo figli di Dio («Dobbiamo perciò vivere come lui della vita di Dio, poiché a questo fine egli ci ha resi partecipi come lui della natura divina»²³), siamo copia di quella Immagine («Dobbiamo riprodurre in noi i lineamenti che ci fanno rassomigliare a lui»²⁴), siamo eco del Verbo («Occorre che siamo l'eco della sua dottrina, dei suoi sentimenti, della sua condotta»²⁵). Si può notare facilmente in queste espressioni il riflesso del tema scotista riguardante la finalizzazione degli uomini a Cristo supremo Bene.

Di Gesù Cristo, il beato Duns Scoto pone in rilievo da un lato la libertà e dall'altro la radicale creaturalità, con la realtà storica delle sue limitazioni umane accolte per nostro amore²⁶. Similmente Lallemand evidenzia come, incarnandosi, il «Principe della santa libertà»²⁷ Uomo-Dio

«ha privato il suo corpo delle qualità dei corpi gloriosi e d'una infinità di doni mirabili che gli erano dovuti in virtù della sua unione con la Persona del Verbo e del suo stato di gloria:

¹⁹ Cfr. *Ordinatio*, lib.III, d. 7, q. 3, n. 64, in BEATO JUAN DUNS ESCOTO, *Jesucristo y María*, 141.

²⁰ Cfr. MERINO, *Juan Duns Escoto*, 139-148.

²¹ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 295-296.

²² LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 297-298.

²³ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 298.

²⁴ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 298.

²⁵ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 298.

²⁶ Cfr. J.A. MERINO, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, 136-137.

²⁷ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 314.

come la chiarezza, la sottigliezza, l'impassibilità, l'immortalità, l'esercizio del suo potere di compiere continui prodigi. [...] Se ne è privato per nostro amore»²⁸.

Pienamente in linea con il pensiero del Dottore Sottile, si mostra dunque il gesuita anche là dove sottolinea che il motivo dell'Incarnazione è l'amore per gli uomini:

«Dio si è dato in tal modo agli uomini che non può più rifiutare loro nulla. E' per accordare loro tutto il resto che ha donato se stesso nell'Incarnazione [...]. La sua santa anima non è stata creata che per nostro amore; il suo sacro corpo non è stato formato che per noi; la sua umanità non è stata unita alla Persona divina del Verbo se non per gli uomini»²⁹.

È anche vero che, in un passo della *Dottrina Spirituale*, Lallemand afferma che «l'Incarnazione tende principalmente a liberarci dal peccato originale»³⁰. Tuttavia certamente il nostro autore non esprime un vero ossequio verso la teoria tradizionale dell'amar-tiocentrismo perché, a fronte di quell'unica breve asserzione, insiste più volte e con ampiezza su ben altro motivo dell'Incarnazione. In effetti, già immediatamente prima di quell'affermazione, leggiamo un brano in cui, spiegando «perché doveva incarnarsi il Figlio di Dio e non il Padre né lo Spirito Santo»³¹, il gesuita non cita la redenzione dal peccato tra le finalità della volontà di Dio di farsi uomo:

«1. Dio voleva farsi uomo per rendere gli uomini figli di Dio. Era dunque il Figlio che doveva assumere la natura umana per associarla alla sua filiazione divina e renderla partecipe della sua eredità.

2. Dio voleva farsi uomo per dare agli uomini, in un Uomo-Dio, un modello visibile di vita santa e divina. Doveva dunque essere la seconda Persona che si rivestiva d'un corpo umano per servire da modello di perfezione agli uomini, poiché è questa Persona che è propriamente l'immagine di Dio Padre.

3. Dio voleva farsi uomo per insegnare agli uomini le verità della salvezza. Era quindi al Verbo, cioè alla Parola di Dio, che spettava di venire nel mondo per istruire gli uomini»³².

D'altra parte, immediatamente dopo quella stessa breve frase in cui faceva riferimento al peccato originale in relazione all'Incarnazione, leggiamo ancora che il Figlio di Dio si è incarnato

²⁸ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 301-302. Poche pagine prima, Lallemand aveva insistito sull'«abbassamento dell'Essere fino al nulla», sostenendo che «è un prodigio incomprensibile che egli si sia ridotto a uno stato in cui si può dire che si è annichilato» (LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 296). In questi passaggi in cui Lallemand insiste sull'«annichilimento» del Verbo, è stata notata la forte influenza della *Theologia mystica* del frate minore fiammingo Harpius (cfr. L. COGNET, *Histoire de la Spiritualité chrétienne*, tome III : *La spiritualité moderne*, Abubier-Montaigne, Paris, 1966, 436-437), un'ulteriore conferma del profondo legame del pensiero di Lallemand con il francescanesimo.

²⁹ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 296-297.

³⁰ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 299.

³¹ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 298. Il beato Scoto, nella seconda *quaestio* della *distinctio* I nel III libro dell'*Ordinatio*, parla invece non della necessità, ma della convenienza che si incarnasse il Verbo piuttosto che le altre persone della Trinità (cfr. BEATO JUAN DUNS ESCOTO, *Jesucristo y María. Ordinatio III*, 25).

³² LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 299.

«perché la santa e purissima generazione di Gesù Cristo santificasse quella degli uomini. Infatti, tutto ciò che egli ha preso da noi lo ha preso per santificarlo in noi: un'anima, per santificare la nostra anima; un corpo, per santificare il nostro corpo; dei sensi esterni ed interni, per santificare i nostri; le nostre fatiche, le nostre sofferenze, le nostre miserie, tranne il peccato, per santificare tutto questo nella sua Persona adorabile»³³.

Si potrebbero ancora aggiungere molte altre citazioni su quest'argomento, ma quanto presentato fin qui è sufficiente per mostrare come la posizione di Lallemand, rispetto alle motivazioni dell'Incarnazione, sia in linea con il genuino pensiero scotista.

Bisogna ora osservare che, in effetti, in nessun luogo della *Dottrina Spirituale* si legge espressamente una parola chiave dell'intero sistema di Scoto, cioè «predestinazione», definita dal Dottore Sottile come «atto della volontà divina, la quale elegge la creatura intellettuale alla grazia e alla gloria»³⁴. Di conseguenza, nel libro del gesuita non si legge in maniera esplicita della predestinazione massima di Cristo cui succede quella di tutte le altre creature (anche se in alcuni dei passi citati il tema si può intravedere); e così neppure si trova un esplicito riferimento a quell'unico decreto di predestinazione, tanto caro al pensiero scotista, «con cui Cristo e Maria furono previsti insieme e per primi nel piano divino»³⁵. Tuttavia, se ne ascolta un'eco distinta là dove Lallemand afferma:

«Dio ha voluto onorare la natura umana nel modo più sublime possibile, comunicando a un uomo la Persona divina del suo Verbo e a una donna la maternità divina. Egli non può fare nulla di più grande dell'Uomo-Dio e della Madre di Dio. Questi due capolavori esauriscono la sua onnipotenza, ciascuno nel proprio genere. Sono essi i vertici delle grandezze a cui Dio può innalzare le sue creature. La grazia e la gloria ci nobilitano, e la santa umanità di Cristo deifica la grazia e la gloria»³⁶.

Il brano appena citato colloca – proprio come fa il Sottile – «Maria accanto a Cristo e con Cristo»³⁷: ci introduce perciò agevolmente nella considerazione del secondo caposaldo del pensiero di Scoto, col quale pure Lallemand mostra uno stretto legame.

3. Assonanze con la dottrina scotista sull'Immacolata Concezione

In Scoto, la Mariologia è diretta conseguenza della Cristologia: «tutto il suo sistema teologico è dominato dalla presenza di Cristo e, immediatamente dopo di lui e in connessione con lui, dalla sua Madre»³⁸. Queste parole si possono applicare anche a Lallemand (specificando però che nella *Dottrina Spirituale* non troviamo un “sistema teologi-

³³ LALLEMAND, *Dottrina spirituale*, 300.

³⁴ SCOTO, *Ordinatio*, lib. I, d. 40, q. unica, n. 4, cit. da R. ROSINI, *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto*, Editrice Mariana «La Corredentrice», Castelpetroso, 1994, 20.

³⁵ Cfr. ROSINI, *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto*, 17.

³⁶ LALLEMAND, *Dottrina spirituale*, 295.

³⁷ ROSINI, *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto*, 134.

³⁸ ROSINI, *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto*, 209.

co”): infatti, anche per il gesuita francese vale il fatto che il suo netto cristocentrismo – tipico della Compagnia di Gesù – sfocia nel conseguente pensiero mariano. Per Scoto, è a Cristo che si devono il privilegio dell’Immacolata Concezione di Maria e tutti gli altri suoi privilegi, come è a Cristo che Maria è immediatamente legata dal vincolo naturale della maternità e da quello morale della grazia³⁹. Similmente Lallemand lega inscindibilmente le «grandezze di Maria» alle «grandezze di Cristo»⁴⁰, e afferma in modo esplicito l’Immacolata Concezione:

«Fu in vista della divina maternità che Dio la esentò, non solo dal peccato originale, ma anche dall’obbligo di contrarlo, e che fin dal primo istante della sua concezione le diede più grazie che a tutti gli angeli e gli uomini insieme»⁴¹.

Si noti qui la sottolineatura – tipica del pensiero scotista – di quel «primo istante» del concepimento⁴², a partire immediatamente dal quale Maria fu investita di tale grazia da superare in modo eccelso qualsiasi altra creatura. E come per il Dottore Mariano, anche per Lallemand Dio «la esentò» proprio perché l’aveva eletta ad essere Madre di Dio: «secondo Scoto l’unione ipostatica e la maternità divina (che ad essa è ordinata), sono inseparabili dall’immacolato concepimento di Maria»⁴³; altrettanto ritiene Lallemand⁴⁴.

Riguardo al brano della *Dottrina spirituale* sopra citato, va fermata l’attenzione anche sul tema del *debitum peccati*, là dove si legge il riferimento all’«obbligo» di contrarre il peccato: si tratta di un tema sviluppatosi più tardi rispetto al Dottore Sottile, il quale invece non ne faceva questione. Del resto, essendo Maria stata totalmente preservata dalla colpa, non serve pensare che “dovesse” contrarla: per Scoto, anche Maria sarebbe potuta cadere – ma non ne aveva “l’obbligo” –; tuttavia fu fatta oggetto di una redenzione preventiva e perciò fu preservata perché non cadesse⁴⁵.

Un altro punto della *Dottrina Spirituale* che mostra una chiara eco scotista si può notare anche là dove il gesuita afferma:

«Tutti gli ordini di grandezze, di grazie, di prerogative sono dovuti a questa Madre Vergine, perché suo Figlio, che è Dio, è obbligato ad amarla anche per dovere naturale»⁴⁶.

In queste parole di Lallemand, emerge il tema, tanto caro a Scoto, degli obblighi di Cristo verso la Madre: per il maestro francescano, anche Cristo – come tutti i figli – ha il dovere di tributare alla Madre tutti gli onori di cui dispone, e per questo le conferisce in sommo grado i suoi doni⁴⁷.

³⁹ Cfr. ROSINI, *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto*, 17.

⁴⁰ Cfr. LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 297 e 319.

⁴¹ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 319.

⁴² Cfr. ROSINI, *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto*, 78-79.

⁴³ A. POMPEI, *Scoto e la teologia dell’Immacolata Concezione*, in *La “Scuola Francescana” e l’Immacolata Concezione*, a cura di S. Cecchin, Città del Vaticano, 2005, 206.

⁴⁴ Cfr. LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 319-320.

⁴⁵ Cfr. ROSINI, *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto*, 95-100.

⁴⁶ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 320.

⁴⁷ Cfr. ROSINI, *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto*, 209-210.

Ma questi doni non sono a senso unico, dal Figlio alla Madre: Scoto sottolineava infatti il meraviglioso scambio di doni tra Cristo e Maria, per cui il Figlio dona alla Madre la grazia, e la Madre dona al Figlio la natura umana nell'unione ipostatica⁴⁸. Un pensiero simile sottende la seguente annotazione di Lallemand:

«Quanto è gloriosa per la santa Madre l'Incarnazione del Figlio di Dio e quanto le tornò feconda di grazie l'unione con lui durante i nove mesi che lo ebbe nel suo grembo! Egli le era unito come il frutto all'albero a cui sta attaccato. Non viveva che in dipendenza da lei e dalla sostanza che attingeva da lei. Ma quali comunicazioni le faceva in contraccambio? Quali erano i mutui rapporti dell'anima del Figlio con quella della Madre? Egli la disponeva con una profusione di grazie a essere la Madre del suo corpo mistico come era Madre del suo corpo fisico»⁴⁹.

Nel brano sopra citato si nota in filigrana, assieme ad una sottolineatura tipicamente francescana del rapporto intimo che si instaura durante la gravidanza tra una donna e il bimbo che porta in grembo, anche un altro tema caro al pensiero francescano: quello di Maria Madre della Chiesa sin dal momento dell'Incarnazione.

Riguardo al momento del concepimento di Gesù, un'altra considerazione va aggiunta in ordine al tema del presente lavoro. L'opinione di derivazione aristotelica, seguita da tutti i teologi contemporanei di Scoto, sosteneva che il principio attivo nella generazione della prole è l'uomo, mentre la donna è passiva. Il Dottore Sottile, invece, in questo campo preferiva affidarsi a Galeno piuttosto che alle speculazioni filosofiche, e affermava pertanto che ogni madre collabora in funzione di principio attivo. Ora, la differenza tra la Beata Vergine e le altre donne, a questo proposito, consiste nel soggetto della collaborazione, che è lo Spirito Santo per Maria e un uomo per tutte le altre⁵⁰. Un riflesso di questa convinzione del maestro francescano si trova là dove Lallemand sostiene che, al momento del concepimento di Gesù Cristo, «la santa Vergine cooperò attivamente con lo Spirito Santo all'Incarnazione del Verbo»⁵¹.

Ancora un altro motivo di matrice francescana in genere (oltre che specificamente scotista), evidente nel pensiero del gesuita francese, è il legame di Maria con le tre Persone della SS. Trinità⁵²:

- «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 sposalizio per diventare Madre dell'Uomo-Dio senza cessare di essere Vergine»⁵³.

⁴⁸ Cfr. ROSINI, *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto*, 32.

⁴⁹ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 319-320.

⁵⁰ Cfr. ROSINI, *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto*, 33-36.

⁵¹ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 304.

⁵² Tema, questo, molto caro d'altronde anche a S. Ignazio di Loyola: cfr. *Esercizi Spirituali* n. 102-109.

⁵³ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 320-321.

Questo brano meriterebbe un ampio commento, per metterne in luce ancora una volta le profonde assonanze con il pensiero del dottore Sottile. Qui ci si limita ad evidenziare solo due elementi. Il primo sta in quell'essere Maria «veramente e propriamente Madre»: in Lallemand come in Scoto, ciò è conseguenza del fatto che Maria ha funzione di principio attivo nella generazione del Figlio⁵⁴. Il secondo elemento su cui fermare l'attenzione sta nella qualifica di Maria come «Sposa dello Spirito Santo», titolo che le aveva dato San Francesco d'Assisi nella sua *Antifona dell'Ufficio della Passione*, e che è stato a lungo creduto una genuina creazione del Poverello⁵⁵. A Lallemand, per il quale la «docilità alla guida dello Spirito Santo»⁵⁶ costituiva il fulcro della vita spirituale, questo titolo mariano stava particolarmente a cuore:

«quanto è grande questa prerogativa e quanti vantaggi porta con sè! Quale partecipazione ai beni di questo divino Sposo! Quale pienezza dei suoi doni! Quale santità! Mai questa santa Sposa oppose la minima resistenza alle ispirazioni dello Spirito Santo. Mai compì una sola azione il cui principio non fosse lo Spirito Santo. Quanto siamo noi lontani da questa fedeltà!»⁵⁷.

E del resto, a Lallemand stavano a cuore vari altri titoli mariani cari alla spiritualità francescana, titoli che comunque conseguono tutti alla dignità eccelsa che Maria ha ricevuto per pura grazia con l'essere stata eletta come Madre di Dio:

«È sulla maternità divina che hanno fondamento questi grandi titoli di Regina, Signora, Mediatrix, Avvocata, che indicano o l'autorità suprema che ella ha sulle creature o il potere d'intercessione che ha presso Dio»⁵⁸.

I titoli di Maria sono legati a Cristo, e derivano alla Madre per i meriti del Figlio e per la sua perfetta unione con lui: dal vincolo naturale della maternità divina – appoggiato a sua volta al vincolo morale della grazia, che l'ha preservata dal peccato originale sin dal primo istante del suo concepimento – consegue che Maria è Regina in quanto Cristo è il Re, Signora perché è lui il Signore, e così Mediatrix e Avvocata essendo lui il nostro Mediatore e Avvocato presso il Padre. Ancora una volta, Lallemand si ritrova nella piena

⁵⁴ Cfr. ROSINI, *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto*, 40.

⁵⁵ In effetti ne sono state individuate delle anticipazioni, il che nulla toglie all'importanza che il titolo aveva per S. Francesco, che del resto sempre congiungeva la lode di Maria a quella della SS. Trinità. Cfr. L. LEHMANN, *La devozione a Maria in Francesco e Chiara*, in *La "Scuola Francescana" e l'Immacolata Concezione*, a cura di S. Cecchin, Città del Vaticano, 2005, 17-19.

⁵⁶ Quest'espressione è molto frequente nel libro di Lallemand. Si ricordi per altro che questo è anche il titolo del IV «principio» della *Dottrina spirituale*, il più coeso e omogeneo tra i sette in cui il libro risulta suddiviso. Questa parte del volume del gesuita da molti anni viene anche pubblicata dall'Editrice San Paolo in forma di opuscolo divulgativo, separatamente dal resto del libro, con il titolo *I doni dello Spirito Santo* (L. LALLEMANT, *I doni dello Spirito Santo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2011): segno evidente di un particolare successo che la trattazione di Lallemand sul Paraclito ha incontrato presso il grande pubblico. Mentre nei suoi scritti sant'Ignazio non arriva a nominare lo Spirito Santo neppure una decina di volte in tutto, Lallemand ne fa un perno insostituibile della sua spiritualità.

⁵⁷ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 321.

⁵⁸ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 320.

linea scotista. Va detto, peraltro, che nessuno di questi titoli mariani qui elencati si trova espresso in modo esplicito nelle opere di Scoto; e tuttavia essi conseguono logicamente al suo pensiero e lì vi trovano fondamento⁵⁹.

Stretta somiglianza con il Dottore Sottile il gesuita francese mostra infine quando spiega il culto di «iperdulia», che si deve alla Vergine in virtù della sua maternità divina e del suo sommo grado di grazia⁶⁰. E conclude poi il Lallemand con una esortazione spirituale, con cui sottolinea come l'autentico culto a Maria passi per la piena conformità a Cristo:

«Entriamo nei sentimenti di Nostro Signore riguardo a sua madre che è anche la nostra madre. Accogliamo con gioia la dipendenza che egli vuole che abbiamo da lei e, attraverso questa umile e amorosa dipendenza, onoriamo quella che egli stesso ha voluto avere da lei»⁶¹.

Conclusione

La presente ricerca mette in evidenza i numerosi punti di contatto tra il pensiero del gesuita francese Louis Lallemand e quello del maestro francescano il beato Giovanni Duns Scoto. Le assonanze tra i due autori si mostrano molto rilevanti nei due ambiti della cristologia (riguardo al tema del primato di Cristo) e della conseguente mariologia (a partire dal tema dell'Immacolata Concezione). L'argomento, di cui questo lavoro è un saggio introduttivo, merita senz'altro di essere sviluppato più a fondo: infatti sono ancora molti gli aspetti che qui si sono affrontati solo di passaggio oppure che sono rimasti nell'ombra. Tuttavia, quanto è abbozzato può essere sufficiente per dare un'idea di quanto profondo sia il legame tra il Dottore Sottile e l'Istruttore gesuita vissuto tre secoli dopo. Uno studio a sé richiederebbe poi l'origine di tale legame e il contesto che lo ha favorito. Qui però può essere utile ricordare se non altro che, tra le principali fonti di Lallemand, figurano almeno due autori che si sa essere stati profondamente influenzati dal pensiero scotista, cioè Suárez⁶² e S. Francesco di Sales⁶³. Si rinvia comunque l'approfondimento di tali questioni a un prossimo più ampio lavoro.

⁵⁹ Cfr. ROSINI, *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto*, 134 e 140.

⁶⁰ Cfr. LALLEMAND, *Dottrina spirituale*, 320 e ROSINI, *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto*, 193.

⁶¹ LALLEMAND, *Dottrina spirituale*, 323.

⁶² Suárez assorbì l'approccio filosofico scotista nell'università di Salamanca dove studiò e dove nel XVI secolo il pensiero del Dottore Sottile era ben radicato. Cfr. L. PRIETO LÓPEZ, *Suárez, crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità*, in *Alpha Omega*, 9 (2006) 5.

⁶³ Il francescano beato Gabriele Allegra diceva a un altro gesuita interessato al tema scotista del primato di Cristo, cioè Teilhard de Chardin, che nel *Teotimo* il santo vescovo ginevrino «con contenuto entusiasmo e lingua soave» rende accessibili «al lettore medio quei testi di Scoto, che sembrano scritti in una lingua petrosa»: G. ALLEGRA, *Il Primato di Cristo in San Paolo e Duns Scoto. Le mie conversazioni con Teilhard de Chardin*, Edizioni Porziuncola, Assisi, 2011, p. 34.

Bibliografia

- ALLEGRA G., *Il primato di Cristo in San Paolo e Duns Scoto. Le mie conversazioni con Teilhard de Chardin*, Edizioni Porziuncola, Assisi, 2011.
- BEATO JUAN DUNS ESCOTO, *Jesucristo y María. Ordinatio III, Distinciones 1-17 y Lectura III, Distinciones 18-22*, dirección, presentación e introducción general de J.A. Merino, OFM, Traducción del texto latino y comentarios de A. Villalmonde, OFMCAP, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.
- COGNET L., *Histoire de la Spiritualité chrétienne*, tome III : *La spiritualité moderne*, Abubier-Montaigne, Paris, 1966.
- COLOMBO G., *La spiritualità del P. Lallemand (studio introduttivo)*, in LALLEMANT L., *La dottrina spirituale*, traduzione italiana di G. Vigotti, Ancora-Piemme, Milano-Casale Monferrato, 1984, 9-60.
- DE CERTEAU M., *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna, 1987.
- DE GUIBERT J., *La spiritualità della Compagnia di Gesù: saggio storico*, a cura di G. Mucci, Città nuova, Roma, 1992.
- LALLEMANT L., *Dottrina spirituale. La vita e la dottrina spirituale del Padre Louis Lallemand della Compagnia di Gesù*, introduzione e note di F. Courel, traduzione italiana di G. Ferrero, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2009.
- LEHMANN L., *La devozione a Maria in Francesco e Chiara*, in *La "Scuola Francescana" e l'Immacolata Concezione*, a cura di S. Cecchin, Città del Vaticano, 2005
- MERINO J.A., *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.
- MUCCI G., *Lallemand, La dottrina spirituale*, in *La Civiltà Cattolica*, 135 (1985/4) 95.
- POMPEI A., *Scoto e la teologia dell'Immacolata Concezione*, in *La "Scuola Francescana" e l'Immacolata Concezione*, a cura di S. Cecchin, Città del Vaticano, 2005, 193-217.
- PRIETO LÓPEZ L., *Suárez, crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità*, in *Alpha Omega*, 9 (2006) 3-38.
- ROSINI R., *Mariologia del beato Giovanni Duns Scoto*, Editrice Mariana «La Corredentrice», Castelpetroso, 1994.
- SALIN D., *Introduction*, in LALLEMANT L., *Doctrine spirituelle*, nouvelle édition augmentée, établie, et présentée par D. Salin, s. j., Desclée de Brouwer, Paris, 2011, 7-43.
- SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, a cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, AdP, Roma, 2007.
- SPADARO A., *Intervista a Papa Francesco*, in *La Civiltà Cattolica*, 164 (2013/3) 449-478.