

KARTHUIZER-VROOMHEID EN IGNATIAANSE SPIRITUALITEIT

DE geschiedenis leert dat er steeds uitstekende betrekkingen hebben bestaan tussen de Orde van St. Ignatius en die van St. Bruno. De gronden waarop deze goede verstandhouding berust zijn niet enkel van externe aard¹, doch schijnen ook in een zekere verwantschap van geest gezocht te mogen worden. Want hoe verschillend op het eerste gezicht de beide orden zich tot elkander mogen verhouden², zo voert toch de aandachtige vergelijking van de bij de Karthuizers inheems geworden Spiritualiteit met de Oefeningen en Constituties van St. Ignatius tot de conclusie dat zij op fundamentele punten merkwaardige overeenkomsten vertonen.

In de hierna volgende bladzijden zullen wij, aan de hand van vergelijkend tekstmateriaal, proberen enkele van deze overeenkomsten naar voren te brengen. Zoals blijken zal, zijn zij zelden letterlijk, doch naar inhoud, beeldspraak en uitdrukkingswijze vaak dermate overeenstemmend dat men de gedachte aan een gemeenschappelijke bron niet van zich af kan zetten, wat meer is, tot op zekere hoogte aan een afhankelijkheid durft denken van St. Ignatius tegenover de Karthuizer-traditie.

Dat beiden, Ignatius en de grote schrijvers der Karthuizerorde, uit een gemeenschappelijke bron kunnen hebben geput, zal wel voor niemand onaanvaardbaar lijken. Zoals bekend, heeft de Karthuizer-orde geen eigen Spiritualiteit³. Zij heeft het beste uit de

¹ Zoals b. v. het uitgeven van catechetische en godsdienstige boeken in de tijd van de Contra-reformatie Jezuiten en Karthuizers in het nauwste contact bracht met elkaar. Men zie b. v. : Karrer-Rahner, *Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe*, 1942, blz. 245. — Een nieuwe, omgewerkte editie van dit werk is verschenen bij Herder, 1956.

² Dit verschil bestaat, zoals men weet, vn. in de algemene gerichtheid van leven die beide orden eigen is. De Karthuizers zoeken God in de eenzaamheid, hun ganse leven is gericht op de Contemplatie (Cfr. Dionysius van Rijckel, *De Contemplatione*, I, art. 1). Ignatius wenst dat de zijnen God zouden zoeken in alles. Hun leven moet gericht zijn op het apostolaat; zelfheiliging en heiliging van de naaste grijpen in elkaar (Cfr. *Examen generale*, c. 1 n. 2).

³ Zie : Yves Gourdel, *La Spiritualité Cartusienne* in : *Dict. de Spir.*, art. *Chartreux*, Fasc. IX-X, p. 735.

traditie overgenomen en binnen het raam van eigen Constituties en gewoonten tot nieuw leven gebracht. Ignatius heeft goeddeels hetzelfde gedaan. „Les vérités qui sont l'âme des Exercices sont celles de l'ascèse traditionnelle”, zegt Dudon⁴. Beide kunnen zich dus, onafhankelijk van elkaar, aan dezelfde bronnen bevoorrad hebben.

A priori behoeft het echter ook niet onaanneemlijk te heten dat Ignatius zich zou hebben laten inspireren door oefeningen of geestelijke praktijken die hij in de Karthuizer-traditie voorhanden heeft gevonden. Vooreerst staat vast dat Ignatius de Karthuizer-orde zowel als verschillende geschriften van Karthuizermonniken van dichtbij heeft leren kennen. Reeds vanop zijn ziekbed in Loyola had hij een bediende naar Burgos gestuurd om er inlichtingen in te winnen over de Regel van de Karthuize van Miraflores, blijkbaar met de bedoeling om, eens genezen, zelf Karthuizer te worden⁵. Eveneens nog te Loyola leest en excerpert hij de *Vita Christi* van Ludolphus van Saxon, dat van zo grote invloed zal blijken te zijn op de „Geestelijke Oefeningen”⁶. Langs de *Vita Christi* maakt hij niet enkel kennis met Ludolphus, doch met een hele Karthuizer-traditie mag men wel zeggen, die aan Ludolphus voorafgaat. Ludolphus immers benut in het *Proemium* van zijn *Vita* — en voor een groot deel textueel, — het tractaat *De Contemplatione* van de Karthuizer Guigues du Pont⁷. Met recht kan Grausem dan ook schrijven: „Si saint Ignace... s'est inspiré pour ses exercices de la méthode de méditation telle que la décrit le *Proemium* de Ludolphe, il s'est mis sans le savoir à l'école de Guigues du Pont”⁸.

Guigues op zijn beurt onderging in merkelijke mate de invloed van Hugo de Balma⁹, die doorgaat voor een der meest gezagvolle schrijvers van de Karthuizer-orde¹⁰. Zijn *Theologia mystica*,

⁴ Paul Dudon, S. J., *Saint Ignace de Loyola*, Beauchesne 1934, *Notes et appendices*, 11 D, p. 627.

⁵ Cfr. *De Lotgevallen van den Zwerver*, door Louis de Gonzales, S. J. (Nederl. vert. J. Creyghton), 1937, n. 12. We citeren steeds: Gonzales. — Dudon, p. 64; A. Huonder, *Ignatius von Loyola*, Köln, 1932, p. 67. ⁶ Zie: E. Raitz von Frenzt, *Ludolphe le Chartreux*, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 25 (1949) 376-388. ⁷ Zie: J. P. Grausem, *Le „De Contemplatione” de Guigues du Pont*, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 10 (1929) 269. ⁸ *ib.* ⁹ *ib.*

¹⁰ Cfr. *Hugo de Balma (de Dorches)* in: *Dict. Théol. Cath.* VII, blz. 215-20.

eeuwenlang gedrukt onder de naam van St. Bonaventura, heeft een diepgaande invloed uitgeoefend op de beoefening van het contemplatieve gebed, zowel het actieve als het passieve¹¹. Behalve langs Ludolphus-Guigues kan Ignatius hem hebben leren kennen langs Cisneros, die meerdere belangrijke passussen uit het werk van de Balma heeft opgenomen in zijn *Exercitatorium*¹². Zoals echter uit onze verdere studie zal blijken zijn het niet deze passussen uit Cisneros die contactpunten opleveren met de Geestelijke Oefeningen of de Constituties van St. Ignatius. Het zijn er andere. Heeft de heilige dan met Balma kennis gemaakt langs de werken van St. Bonaventura om, die, zoals zoëven vermeld, in verschillende uitgaven de *Theologia mystica* van de Karthuizer behelzen? Of heeft hij hem misschien gevonden in de *Opuscula* van Dionysius de Karthuizer, die zoals de laatste tijd meer en meer vast komt te staan, zijn leer over de Contemplatie en vooral zijn leer over de *Industriae* in ruime mate dankt aan Balma?¹³ Ignatius kan Dionysius hebben gelezen zo niet reeds in Spanje dan later in Parijs. In ieder geval blijkt hij niet afkerig te zijn geweest van de werken van de Vlaamse Karthuizer, aangezien er aan het einde van de streng geselecteerde en ongetwijfeld onder Ignatius' hoge goedkeuring opgestelde lijst ascetische boeken voor de

¹¹ *ib.*

¹² Cfr. Garcia de Cisneros, *Schule des geistlichen Lebens*, ed. Schlichtner, Freiburg i. Br., 1923, *Quellen*, blz. 255 vlg.; deze bronnenopgave werd merkkelijk aangevuld door Mateo Alano, O. S. B., in *Cisneros*, *Dict. de Sp.*, t. II, c. 916. — Dat Ignatius het *Exercitatorium* van Cisneros, en langs het *Exercitatorium* het methodisch gebed van de „devotio moderna”, heeft leren kennen, wordt thans wel algemeen aanvaard. Een zeer verhelderend licht op deze kwestie werpt een studie van de prefect van de Vaticaanse Bibliotheek, Don Anselmo Albareda, getiteld: „Intorno alla scuola di orazione metodica stabilita a Monserrato dall' Abate Garzias Jiménez de Cisneros”, verschenen in de *Commentarii Ignatiani* (*Archivum Historicum S. J.*, 25 (1956) 254 vlg.) en mij met de grootste vriendelijkheid gesignaleerd en gecompendieerd door P. Grootens, S. J. Albareda toont aan hoe Cisneros een school had gesticht voor het onderricht in het methodisch gebed en beschrijft uitvoerig waarin dit onderricht bestond. Wij komen hier verder op terug. Vermelden we nog dat, blijkens de naspeuringen van Don Albareda, de bibliotheek van Montserrat ten tijde van Cisneros een *Theologia Mystica* van Hugo de Balma bezat.

¹³ Cfr. Dr. K. Swenden, *De Bronnen van Cartusianus' Mystica Theologia*, O. G. E., 22 (1948) 273 vlg.; voor wat de *Industriae* betreft, zie onze onderhavige studie in het volgend nummer van O. G. E.

romeinse novicen, een geestelijk werkje van Dionysius voor komt¹⁴.

Wij geven echter graag toe dat het wel heel moeilijk zal blijken op externe gegevens de afhankelijkheid van Ignatius ten opzichte van de Karthuizer-traditie te funderen. Dit ligt overigens ook niet in onze bedoeling. Wij willen slechts een aantal teksten voorleggen uit de „Geestelijke Oefeningen” en de Constituties van Ignatius enerzijds, en uit de werken van Hugo de Balma en Dionysius de Karthuizer anderzijds, en ze onderling met elkaar vergelijken. Uit deze vergelijking zal o. m. blijken dat de idee van „oefeningen”, zoals Ignatius er in het begin van zijn loopbaan heeft gegeven, niet vreemd is aan de Karthuizer-traditie; dat men de *Via purgativa* van Balma - Dionysius naar haar wezenlijke bestanddelen terugvindt in de eerste Week van de „Geestelijke Oefeningen”; vooral echter dat er een treffende overeenkomst bestaat tussen meerdere *Industriae* van Balma - Dionysius en de *Annotationes* en *Additiones* van de G. O.; tenslotte, dat men enkele zeer markante punten van Spiritualiteit in de Constituties van Ignatius naar inhoud, maar niet zelden ook vrij trouw naar de letter, terugvindt in de *Opuscula* van Dionysius.

Alvorens onze studie aan te vatten, moge hier nog het antwoord op een bedenking volgen.

Men heeft beweerd dat vergelijkingen van historische aard weinig kunnen bijdragen tot het begrip van het ontstaan van de G. O. In zijn terecht zeer geprezen boekje over *De Spiritualiteit van St. Ignatius* zegt H. Rahner¹⁵, waar hij het heeft over de ontmoeting van Ignatius met de traditie der Christelijke Vroomheid, dat uit alle onderzoek naar de bronnen slechts één ding is komen vaststaan „dat Inigo eigenlijk maar drie boeken werkelijk heeft gelezen, nl. het Leven van Christus van Ludolph van Saxon, de Bloem der Heiligen en de Navolging van Christus”, en dat men in de G. O. sporen van deze boeken kan aanwijzen. En R. vervolgt dan: „Maar wat helpt ons dit alles om een dieper inzicht te krijgen in het ontstaan van het boekje der Geestelijke Oefeningen?”

¹⁴ Cf. Pedro de Leturia : *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los Jesuitas del siglo XVI*. Estratto dall' Archivio italiano per la Storia della Pietà, vol. II, 1953, o. a. blz. 36, 42 en 48.

¹⁵ Vert. P. v. Gestel, Malmberg, 's Hertogenbosch, blz. 42.

Hierop zou men kunnen antwoorden dat uit het getuigenis van Ignatius zelf niet met volstrekte zekerheid kan worden afgeleid dat hij inderdaad geen andere boeken heeft gelezen dan de drie door hem aan Gonzales vermelde¹⁶. Maar vervolgens dit : Ignatius heeft ongetwijfeld de grondtrekken van zijn G. O. mogen zien in het licht van de heilige Geest. Dit behoeft echter *a priori* niet in tegenspraak te zijn met het feit dat de heilige bij de samenstelling van zijn boekje, bij de afwijking ervan, zou hebben geput uit andere bronnen van de christelijke traditie, evenmin als er, volgens R. zelf, enige tegenspraak behoeft te bestaan in het feit dat I. zich bij de samenstelling van de Constituties steeds beriep op de mystieke genaden van Manresa en toch „de aandachtige studie en regels van andere religieuze Orden ondernam” (Rahner, o. c., blz. 115; vgl. blz. 82, 89, 105).

Ignatius, zo lijkt het ons, was op de eerste plaats een tacticus, bij wie twee dingen scherp in de geest stonden geprent : het te verwezenlijke doel en de middelen die hiertoe geboden waren. Hij was een generaal die de tactiek der oorlogvoering niet tot in haar onderste geledingen uitvindt, maar ze *aanwendt* en in de beslistheid en soepelheid waarmee hij ze aanwendt zijn meesterschap bewijst. Bij een man die de *discretio spirituum* op zo eminente wijze bezat, mag het niet verwonderen dat hij zijn oorspronkelijkheid vóór alles heeft bewezen door het wijs (d. i. het onder de Gave van Wijsheid ondernomen) kiezen en weglaten van oefeningen en wijzen en methodes, kortom door het opstellen en toepassen van een tactiek, waardoor hij het grote doel dat hem voor de geest stond, zocht te verwezenlijken : de ziel open leggen voor de grootst mogelijke glorie van God. Het allerpersoonlijkste kenmerk dat Ignatius op de Oefeningen heeft gedrukt, ligt misschien wel in de *discretio spirituum*, het onderscheppen der geesten, en in de taak die hij heeft toebedacht aan de leider om door een wijs geven en doseren van oefeningen de ziel te helpen brengen onder de genade-invloed van de goede Geest.

De opzet van de Oefeningen is van hem. Hij mocht het plan

¹⁶ Dudon (o. c., blz. 80) zegt fijntjes : „Lit-il aussi l'*Exercitatorio* de Cisneros et d'autres livres encore comme la *Flos sanctorum* et Ludolphe? C'est probable; il ne nous l'a pas dit; mais il n'a pas dit le contraire non plus, du moins clairement”.

concipiëren en dit met steeds groter duidelijkheid naarmate zijn vereniging met God zich in het licht van wonderbare begenadigingen verdiepte en verinnigde. Doch hij heeft de bouw, waaraan dit plan ten grondslag ligt, niet uit om het even welke stenen opgetrokken. Hij heeft zijn bouwmaterialen verzameld enerzijds uit wat hij uit eigen ervaring had verworven, doch anderzijds ook uit wat hij op het erf der christelijke traditie voorradig vond. En het loont de moeite na te gaan wat Ignatius in de schat der Kerk goed en bruikbaar vond voor zijn te verwezenlijken doel. Het vaststellen en bestuderen van de bronnen der G. O. brengt de oorspronkelijkheid van hun heilige schrijver niet in gevaar: integendeel, zij werpen een zuiverder licht op het genie van Ignatius. Waar oefeningen of richtlijnen bij oefeningen, die men voorheen aan Ignatius placht toe te schrijven als door hem zelf gevonden en uitgedacht, thans ontleend blijken aan het rijke erfgoed der traditie, daar wordt enkel maar opgeruimd met het valse beeld dat wij ons van de oorspronkelijkheid van Ignatius hebben gevormd, om het ware beeld des te zuiverder voor ons te zien oprijzen. Ignatius heeft niet zozeer uitgevonden: hij heeft geschift en geordend en aan het grote doel van zijn „Hoger Leven”-conceptie dienstbaar gemaakt wat hij in zich zelf, maar goeddeels ook in de traditie vóór hem heeft gevonden. Dit alles kritisch nagaan is een vruchtbaar werk. Door het zorgzaam schiften en schikken immers der bronnen van de G. O., als het ware met Ignatius mede, geraken wij steeds meer vertrouwd met de wonderbaar wijze en soepele geest van de tacticus die zijn oefeningen zo weet te kiezen en te ordenen dat zij op het juiste moment de beslissende slagen ontketenen die over de toekomst van God in de ziel zullen beslissen.

Het open leggen der bronnen van de G. O., der tastbare gegevens dus waaruit ze zijn samengesteld, helpen ons om met des te groter securiteit de onzichtbare te vermoeden, die er de ziel van uit maken en zonder dewelke de Oefeningen slechts een levenloos skelet zouden vormen.

HET BEGRIP: „GEESTELIJKE OEFENINGEN”

a. Dionysius de Karthuizer spreekt op verschillende plaatsen in zijn werken over „geestelijke oefeningen”, *exercitia spiritualia*.

Zo b. v. zegt hij in zijn „Dialogo over de volmaaktheid der Liefde”, dat zij die streven naar de volmaaktheid zich moeten toeleppen op „geestelijke oefeningen” en verklaart dan wat hij hieronder verstaat:

„Status perfectionis acquirendae consistit in *exercitiis spiritualibus* quibus ad caritatis apicem ascenditur, utpote in votis religiosorum, disciplinis, jejuniis, orationibus et ceteris hujusmodi”¹⁷.

In hetzelfde tractaat vraagt de Heer aan de leerling, die Hem om de aalmoes der liefde smeekt, welke „oefeningen” hij verricht heeft om deze te verdienen. En deze oefeningen worden dan opgenoemd:

„Ubi sunt missae, psalteria, poenitentiales psalmi, vigiliae, cantica graduum, jejunia, flagella, elemosynae et lacrimae, ceteraque hujusmodi *spiritualia exercitia*...”¹⁸

Onder geestelijke oefeningen schijnt D. dus te verstaan zowat iedere geestelijke praktijk, hetzij deze aan de ziel van buiten af wordt voorgeschreven of door haar zelf vrijelijk wordt gekozen, waardoor, langs actieve weg, een vermeerdering van heiligmakende genade of van liefde wordt verkregen.

Keren we ons thans een ogenblik tot Ignatius. We weten dat de heilige vanaf het begin van zijn bekering „geestelijke oefeningen” gaf. Zo lezen we in de autobiographie: „Hij bekwaamde zich (te Alcalá) in het geven van *geestelijke oefeningen* en het uitleggen van de geestelijke leer”¹⁹. Waarin bestonden deze „geestelijke oefeningen”? Wij zijn zo gewoon te spreken van „De Geestelijke Oefeningen”, d. w. z. van dat zorgvuldig geconcipteerd en gecoördonneerd geheel van overwegingen en geestelijke praktijken dat Ignatius eigenlijk eerst later ontwierp, verbeterde en verfijnde²⁰ met het heel bepaalde doel om de zielen uit hun ongeregeld leven te bevrijden en hen te helpen de heilige Wil van

¹⁷ Dionysius Carthusiensis, *De perfectione caritatis dialogus*, art. III, Opera omnia, Opera minora IX, Tornaci 1913, blz. 352. — Men vergelijkte art. V, ib., waar nog verschillende andere „oefeningen” worden opgenoemd.

¹⁸ o. c., art. XXXVI, blz. 92. ¹⁹ Gonzales, n. 57.

²⁰ Men zie hiertoe: H. Pinard de la Boulaye, S. J., *Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace*, Paris, 1945.

God te vinden bij het inrichten van een nieuwe levensstaat, dat wij ons niet meer kunnen voorstellen dat vele van deze oefeningen oorspronkelijk los hebben gestaan van elkander en door Ignatius werden gegeven met het zeer algemene doel om de zielen uit de gehechtheid aan de zonde te bevrijden en ze op God te richten.

Hiermede is niet in strijd wat Lainez zegt, dat Ignatius, wat wij thans „De geestelijke Oefeningen” noemen, in substantie, *quanto à la sustancia*, zou gemaakt hebben in Manresa²¹. Want waarin bestond deze substantie? We kunnen het niemand beter laten uitdrukken dan een specialist in de ontwikkelingsgeschiedenis der Geestelijke Oefeningen, P. Pinard de la Boullaye: „Indifférence, troisième degré d'humilité, amour effectif, porté jusqu'à l'imitation parfaite du divin crucifié, c'est cela surtout „la substance” des exercices”²². Dat alles nu, zou, volgens dezelfde schrijver, terug te vinden zijn in de twee grote overwegingen die Ignatius vanaf het begin van zijn nieuwe loopbaan voor ogen hebben gezweefd: de overweging van Christus' Koningschap en de overweging over de twee Standaarden²³. Maar waren het deze twee overwegingen, deze „oefeningen”, die hij gaf te Alcalá en elders? Het schijnt van niet.

Als de getuigen voor de kerkelijke rechtbank moeten mededelen wat voor soort invloed Ignatius uitoefende, dan zeggen ze b. v., dat er in Manresa enkele vrouwen naar zijn onderrichtingen kwamen luisteren in de kapel van het ziekenhuis: „zij luisterden naar *de geestelijke oefeningen* van Ignatius... In die oefeningen zette hij ze aan de zonde te vluchten, de deugd te omhelzen, zich met ijver toe te leggen op het gebed, tot de sacramenten, de Biecht en de Eucharistie te naderen, en gaf hij hun nog veel andere geestelijke lessen”²⁴.

In Alcalá „sprak hij hun toe en onderwees hun de geboden, de zonden, de vijf zintuigen, de krachten der ziel... en gaf hun de raad wekelijks te biechten en te communiceren. Daarenboven legde hij hun uit hoe men van dagelijkse zonde tot doodzonde komt,

²¹ *Les étapes*, blz. 6; cfr. J. De Guibert, S.J., *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma, 1953, blz. 110.

²² *ib.*, blz. 10. ²³ *ib.*

²⁴ *Scripta de S. Ignacio*, II, p. 709. Cit. door P. Giuliani in *Christus*, 10, blz. 174.

waarin de concrete omstandigheden der tien geboden bestaan, de oorzaken der geestelijke droefheid, de moeilijkheden die men in elk stadium van het geestelijk leven ondervindt, de verdiensten die men opdoet bij bekeringen, hoe men er toe komt God te beminnen, de artikelen van het Geloof, de geboden der H. Kerk, verschillende wijzen van bidden, enz. Dat alles op levendige wijze, aan de hand van de Evangelieën, St. Paulus en de voorbeelden der heiligen. Wij weten dat hij eens het leven vertelde van de heilige Anna, van St. Joseph en van andere heiligen”²⁵.

Uit deze gegevens schijnt men het volgende te mogen besluiten: dat de *oefeningen* die Ignatius in de eerste tijd na zijn bekering gaf, bestonden uit aansporingen, lessen, gesprekken, overwegingen, wijzen van bidden, kortom uit alle soorten middelen die de ziel in beweging brengen en haar helpen om de heiligmakende genade terug te verwerven, zo zij ze heeft verloren, of om ze te vermeerderen waar zij ze mocht hebben behouden. Objectief en materieel gezien stemt dit begrip *oefeningen* dus vrij goed overeen met dat wat we bij Dionysius de Karthuizer vonden²⁶.

²⁵ *Scripta de S. Ignacio*, II, p. 609-620 passim. Giuliani, *ib.*

²⁶ Wanneer men zich afvraagt: hoe Ignatius aan deze wijzen van geestelijke oefeningen is gekomen, dan moet men ongetwijfeld verwijzen naar Montserrat. Zoals alle pelgrims (men zie de onder n. 12 aangehaalde studie van Don Albareda in de *Commentarii Ignatiani* van 1956) heeft Ignatius weliswaar slechts zeer kort in het klooster van Montserrat verbleven. Uit *De Lotgevallen van de Zwerver* (cfr. blz. 50, 68, 72 etc.) blijkt echter dat Ignatius „die minder ervaren was in geestelijke dingen” begerig was naar geestelijke onderhoudjes met andere meer ervaren personen, biz. met de eremijten die zich in de grotten en spelonken rondom Montserrat ophielden. Uit de studie van Don Albareda nu vernemen we iets meer over deze eremijten. Door de zorgen van Cisneros was Montserrat behalve met 12 donati, belast met de lichamelijke verzorging der talrijke pelgrims die daar dagelijks binnenliepen, en 12 wereldlijke priesters voor de toediening der Sacramenten, ook nog toegerust met 12 eremijten die zich bevonden in de meer verwijderde omgeving van de abdij en die zich beschikbaar hielden om diegenen onder de pelgrims te helpen, die een bijzondere geestelijke leiding wensten te ontvangen. Deze eremijten waren zeer geschoold in het methodisch gebed. Een hunner oversten was Bernardo Boil die de invloed had ondergaan van Raymundus Lullus en van het ascetisch werk van Isaac van Ninive. Dit laatste bevat normen voor het geestelijk leven zowel voor monniken als voor kluzenaars, geeft richtlijnen over de wijze om bekeringen te overwinnen, de deugd te verwerven, en vooruitgang te maken in het geestelijk leven en de vereniging met God. Boil had dit werk vertaald in het Catalaans.

b. Als later Ignatius een keuze heeft gedaan uit deze vele oefeningen en ze tactisch heeft ingeschakeld in het grote kader van „De Geestelijke Oefeningen” zoals hem dat, voor wat de grondtrekken betreft, zeer waarschijnlijk vanaf de tijd van Manresa voor ogen heeft gestaan, en deze oefeningen dan noemt „iedere manier om de ziel bereid en geneigd te maken met de zonde te breken en Gods heilige wil over haar leven te achterhalen”²⁷, *quilibet modus praeparandi ac disponendi animam*, dan brengt hij een geestelijk beginsel tot nieuw leven dat reeds vóór hem en met name bij de Karthuizers werd toegepast. De doelstelling moge dan al enigszins verschillen — Ignatius bereidt de ziel voor op het vinden van de heilige wil van God, de Karthuizer-leer op de contemplatieve vereniging met God, — het methodsch beginsel is hetzelfde.

Zo b. v. beschouwt Hugo de Balma het *disponere animam* als een eerste voorwaarde om tot de Contemplatie te komen :

„Triplex est igitur via ista ad Deum : sc. purgativa, qua mens ad discendam veram sapientiam *disponitur*”²⁸, etc.

En deze voorbereiding van de ziel geschiedt dan door de persoonlijke inspanning om, met behulp van de genade, uit het leven der zonde los te komen.

Wie tot de vereniging met God wil worden toegelaten overwege de weg die hij heeft te bewandelen : „... ut primo in via purgativa... studiosissime *se exercent*”²⁹.

Verderop zullen we zien waarin deze oefeningen bestaan, en hoe zeer ze met de oefeningen van de eerste week van St. Ignatius overeenkomen.

Dion. de Karthuizer vat op dit punt de traditie nog eens samen

Cisneros vertaalde het nadien in het Latijn. — Behalve uit deze gesprekken met de priesters en eremijten van Montserrat kan Ignatius de „oefeningen” van het methodisch gebed nog hebben leren kennen langs het *Compendium breve de Exercitios spirituales*, een soort samenvatting van het *Exercitatorio* van Cisneros, dat, volgens Albareda, in 1520 voor het eerst moet verschenen zijn en dat in Montserrat verspreid werd als het handboekje voor de pelgrims. Wij komen op dit *Compendium* nog nader terug.

²⁷ *Geestelijke Oefeningen*, vert. door J. Tesser, S. J., 's Hertogenbosch 1953, [1].

²⁸ Hugo de Balma, *Mystica Theologia*, in : *Seraphici Doctoris S. Bonaventurae Opusculorum theologorum Tomus secundus*, Venetiis 1572, blz. 438b.

²⁹ *ib.*

in zijn *De Oratione*, art. XXV (op. min. IX) waar hij het volgende zegt : Om tot het hoge doel van de vereniging met God te geraken, kan God de mens vanuit zijn zonden door een onmiddellijke bovennatuurlijke verlichting tot zich bekeren, zoals Hij dit b. v. bij Paulus heeft gedaan. Maar, gaat hij dan verder :

„nihilominus regulariter communiterque loquendo ad gratiae susceptionem exigitur *ut faciat homo quod in se est, ad illam se adaptando ac praeparando* : quod cum fecerit, Deus gratiam mox largitur”³⁰.

VIA PURGATIVA

EN EERSTE WEEK VAN DE GEESTELIJKE OEFENINGEN

Bij de Karthuizer-schrijvers vangt het geestelijk leven, geheel overeenkomstig de traditie die waarschijnlijk met Hugo de Balma inzet³¹, aan bij de Zuiverende Weg. Deze weg vinden we in de volgende bewoordingen beschreven door Hugo de Balma³² :

„Sic ergo debet anima se humiliare, ut primo recolat peccata sua *in aliquo loco occultissimo, et maxime in secreto noctis silentio*, et maiora succincte, ne diabolus sibi inferat ad delectationem unde debuit habere medicinam, *faciem suam dirigendo in coelum* : et prout potest, sic maiora peccata sua usque ad decem vel duodecim coram Deo *quasi ipsi loquendo* enumeret, et enumerando *suspiret, ipsum Deum in omnibus*

³⁰ Waar zowel Ignatius als de Karthuizers het belang onderstrepen van de actieve, persoonlijke voorbereiding op de genade van God, daar gaan zij niet minder samen waar het geldt tezelfdertijd de ziel af te stemmen op het meest volstrekte vertrouwen aan de werking van de genade. Zo b. v. schrijft Dionysius in zijn *De perfectione caritatis dialogus*, (art. XXIX, Op. min. IX, blz. 383) : „*Multum quippe mihi placet, et est homini valde utile, ut de me bene confidat, et nihil de se suisque viribus, virtutibus, meritis et factis, seu devotione et industria praesumat, faciendo nihilo minus quantum in se est, quidquid potest*” waarmee men een van de *Selectae Sententiae* van Ignatius vergelijkte : „*Haec prima sit agendorum regula : sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo pendet : ita tamen iis omnem operam admove quasi tu nihil, Deus omnia solus sit effecturus*”.

³¹ Hugo de Balma is een der eerste ascetische schrijvers die het inwendig leven indeelde volgens de drie voortschrijdende wegen : de zuiverende, de verlichtende en de verenigende weg. Cfr. Dict. de Th. Cath. VI, blz. 215 vlg.

³² *De triplici via*, blz. 439/440.

exaltando et se in omnibus deprimendo prout poterit, dicendo : Domine Jesu Christe vel quocumque modo sibi melius placuerit : Ego sum ille peccator nequissimus etc. (volgt een samenspraak) et ibi suspiret vel gemat, prout efficacius poterit."

Om de ziel tot groter berouw op te wekken laat Balma haar vervolgens de menigvuldige weldaden gedenken waarmede God haar overladen heeft : haar schepping, de Menswording en het Lijden van de Zaligmaker. Bij het zicht van al deze weldaden ontzet over zichzelf, roept de ziel dan uit :

„... ut digno iudicio deberet contra me pugnare totus orbis terrarum, a summo coeli cardine usque ad ultimum centrum inferni. Surgant ergo creaturae omnes et veluti Domino famulantes, de me vindicent suum proprium Dominum et Creatorem, et ibi cogitet de passione Domini."

Balma vervolgt dan :

„Et sic persistens in oratione, non tantum cogitet in seipso, sed ad Deum immediate dirigat eloquium suum, tum peccata sua quam beneficia in generali, et in speciali humiliter referendo. Et tunc de necessitate oportet quoniam piissimus pater videt seipsum coram se humiliatum, dolorem conferat de peccatis, vel saltem dolorem quia non dolet."

Het laatste punt tenslotte. Daar de zondaar uit zich zelf niet in staat is om dit alles te bekomen, moet hij zich voorsprekers zien te verwerven, zoals wie bij keizer of paus iets wenst te verkrijgen dit eveneens probeert langs bemiddelaars. Onder deze voorsprekers is Maria de eerste :

„Sed quia mens omnia ista non potest prae nimia carnalitate et vertibilitate, prout esset expediens, impetrare oportet, quod ad instar illorum qui habent aliquem magnum in curiae regalis palatio vel summi pontificis expedire : qui videntes se non posse propositum consequi, adeunt aliquem magnum de curia, ut quod per se non possunt, ipsius mediatoris intercedentis reverentia impetretur... Sed quia ista inter sanctos illos, in superlativo modo in beata Virgine reperiuntur, ad ipsam confugiat sic dicens : Tu quae es misericordissima etc. (en volgt weer een samenspraak)."

Tot besluit :

„... et tunc dicat Ave Maria quadraginta vicibus vel quinquaginta : sed tertio numero si voluerit dividendo, vel consimile prout sibi melius videbitur."

Tot zover de beschrijving van de *Via purgativa* van Hugo de Balma, waarin wij de passussen onderstreepten die ons straks vergelijkings- of aanknopingspunten met de Eerste-Week-oefeningen van Ignatius zullen bieden.

Dionysius de Karthuizer die ook hier, zoals hij het deed op zoveel andere punten, de Karthuizer-traditie samenvat, volgt bij zijn opzet van de Zuiverende Weg in grote trekken de leer van Balma, voegt er echter wel zoveel detailpunten aan toe die we onder een of andere vorm bij Ignatius terugvinden, dat we ook zijn beschrijving van de *Via purgativa in extenso* laten volgen. Evenals in de beschrijving van Balma onderlijnen we de passussen die ons bij de vergelijking met de G. O. van onmiddellijk nut zullen blijken.

Dionysius tekent de zuiverende weg het volledigst uit in zijn tractaat *De Fonte Lucis ac semitis vitae*³³. Het is de tekst van dit tractaat die we zullen volgen.

„Itaque volens purgari, Deo reconciliari, placere, uniri, ponat se quotidie bis aut ter dum amplius sibi vacat, praesertim sero aut nocte, coram Iudice summo, in loco secreto et quieto; et seipsum discutiens, ac mala praeterita ad memoriam revocans, Deum cum profunda humilitate, cordiali contritione, et vera ad satisfaciendum promptitudine alloquatur, sic dicendo aut meditando : (volgt dan de aanspraak tot Christus, waarop we straks terugkomen. Dion. vervolgt dan :)

Tunc specialiter recordetur, penset ac ponderet aliqua sua peccata graviora et quaedam etiam quotidiana... Sicque ad cujuslibet peccati recordationem specialiter atque pro omnibus generaliter intime doleat, gemat, suspiret; pectusque suum cum publicano percutiens, et prae verecundia ac rubore turpitudinis ac malitiae vitiorum suorum oculos ad coelum levare non audens, dicat : (volgt weer een aanspraak in vorm van gebed)

³³ In dit tractaat vat Dionysius de ascetisch-mystische leer van zijn vroegere verhandelingen op voorbeeldige wijze samen. Van al zijn *opuscula* is het meest gedrukte. De *via purgativa* loopt van art. I tot VII (Opera minora IX, blz. 95 vlg.).

Interea peccata sua recogitando, modo praetacto, *consideret diligenter circumstantias* et omnia quibus gravantur peccata, vid. locum, tempus, modum, frequentiam et si fuit in sacris, seu beneficiatus, aut litteratus, seu aliis praesidens, seu ex proposito et certa scientia peccans.

Denique his peractis, *genua flectens aut toto corpore se in terram prosternens, manibus junctis* aut in formam crucis extensis, oret pro plena remissione his aut *consimilibus verbis* (volgt dan een samenspraak tot Christus door Maria en de heiligen).

Praeterea ut peccator in seipso contritionem et compunctionem accendat validius, potest sibi *manus suas instar furis ligare* seu eas in dorsum reflectere, et *coram Altissimo* sic stando dicere : ego sum ille pessimus latro etc. (volgt weer een aanspraak)

Et ista dicendo ex praecordiis doleat, lacrimas fundat, seque non satis dolere poeniteat ; pro gratia quoque condignae contritionis divinam deprecetur clementiam.

Quibus jam completis, proponat se firmiter *emendare, occasiones peccandi vitare, opportuno tempore confiteri, satisfacere*, seque in omnibus custodite habere.

Vergelijken we thans punt voor punt deze zuiverings-methode van Balma - Dionysius met de Eerste Week van de Oefeningen van St. Ignatius.

1. Balma schrijft voor dat men zijn zonden zou overdenken op een volkomen afgezonderde plaats. Het lijkt ons waarschijnlijk dat Balma deze regel — evenals zovele andere concrete aanwijzingen, die men in zijn *Theologia mystica* tegenkomt, — overneemt uit een traditie, die wellicht opklimt tot aan de Woestijnvaders. Uit het kontekst blijkt verder dat Balma deze regel als raad geeft aan beginnelingen, die licht door de duivel bekoord kunnen worden op een publieke plaats te gaan bidden opdat anderen door hun voorbeeld eveneens tot bidden aangezet zouden worden. Het gaat hier dus om het voorkomen van een bekoring „sub specie boni”, zoals we die ook in de 9^{de} en 10^{de} Aantekening van de G. O. ([9] en [10]) tegenkomen, waar Ignatius zegt „ut quem sub specie aper-tae malitiae non potest decipere, sub specie boni *suspirantem ad*

alta miserabiliter decipiat”³⁴. Bekoringen „sub specie boni” ondervindt bv. de beginneling die meent de richtlijnen te mogen verwaarlozen die hem gegeven worden om het doel der Oefeningen met des te groter sekuurheid te bereiken. Met het oog op dit soort bekoringen motiveert Balma zijn regel van een afgezonderde plaats : „Ideo locus occultus requiritur, ut ex illo per quod debet consequi unitivi amoris gloriam *per omissionem circumstantiae non incidat in ruinam*”³⁵.

Merkwaardiger en ten nauwste aansluitend bij wat Ignatius op dit punt van de „plaatselijke afzondering” zegt, is het voorschrift dat Dionysius geeft :

„Tertia (industria) est quoad locum... Aptior ad vacandum orationi contemplationique locus est solitudo, seu locus *secretus* atque quietus, in quo homo *sine* rubore et aliorum strepitu ac *timore* cor suum coram Deo cum omni fiducia statuat et effundat”³⁶

of zoals hij zijn motivering in *De Fonte Lucis* samenvat :

„... sine aliorum inquietatione meditationi vacet et orationi”³⁷.

In de 20^{ste} Aantekening van de G. O. [20] zegt Ignatius dat de exercitant uit de oefeningen des te meer profijt zal halen naarmate hij zich meer heeft losgemaakt van vrienden en bekenden en van alle aardse zorgen, bv. door zijn woning te verlaten en in een ander huis of in een andere kamer te gaan leven *zo afgezonderd mogelijk (quam secretissime possit)*, zodat hij het in zijn hand heeft om iedere dag naar de Mis en naar de Vespers te gaan, *zonder vrees* dat zijn kennissen hem iets in de weg zullen leggen (*absque timore* ne noti sui eum impediant)³⁸.

Ignatius somt dan de volgende voordelen van deze totale afzondering op :

1. Zij zal voor de exercitant een bron van verdiensten zijn.
2. Zij zal beletten dat zijn verstand verdeeld raakt over vele

³⁴ Voor de latijnse uitgave van de Geestelijke Oefeningen verwijzen we naar de *Monumenta Ignatiana* (MI), *Exercitia spiritualia*, Matrii 1919. Onze verwijzing bevindt zich op blz. 230.

³⁵ *De triplici Via*, blz. 458^b.

³⁶ *De contemplatione*, Art. XXIV, (Opera min. IX) blz. 163.

³⁷ *De Fonte lucis*, Art. XXV, (Opera min. IX) blz. 130. ³⁸ MI, blz. 246.

dingen, en hem helpen om het met alle zorg op één zaak te vestigen (*liberius utitur naturalibus suis potentiis*)³⁹.

3. Zij zal de ziel des te geschikter maken „om haar Schepper en Heer te naderen en één met Hem te worden, en hoe meer zij zo met Hem verenigd wordt, stelt zij zich meer open om genaden en gunsten te ontvangen van zijn goddelijke en hoogste Goedheid”.

Met deze twee laatste redenen stemt goed overeen wat Dionysius nog elders als motief voor deze afzondering opgeeft :

„Aptior est locus quietus, solitarius et secretus, in quo orans a cunctis abstractus hominibus, *tanto purius et liberius vacet Deo quanto minus distrahitur aut impeditur inquietudine aliorum*”⁴⁰.

2. Als meest geschikte tijd voor de overweging der zonde — en, zoals elders blijkt, voor de overweging in het algemeen, — beveelt Balma de nacht aan van wege zijn diepe tot inkeer nodigende stilte⁴¹.

Dionysius prijst de avond en de nacht aan als de meest gunstige tijden voor het gebed⁴² en in *De Fonte* raadt hij zelfs de vroege morgen aan, „dum sensus sunt sobrii”⁴³.

Ignatius plaatst de eerste oefening der Eerste Week te middernacht, de tweede in de vroege morgen en voorziet naast twee oefeningen in de dag nog een vijfde oefening in de avond.

Wijzen we hier terloops op de eerste richtlijn die I. geeft voor de Eerste Week [73] en waarin hij de exercitant aanzet, alvorens in te slapen, zich het uur van opstaan te binnen te roepen en daarbij de oefening, die hij dan te verrichten heeft, kort samen te vatten. En de tweede richtlijn [74] : „Wanneer ik wakker word, zal ik, zonder plaats te geven aan deze of gene gedachten, aanstonds bedacht zijn op hetgeen ik ga beschouwen in de eerste oefening, van middernacht.” Hiermee enigszins in overeenstemming lijkt ons een gewoonte der Karthuizers ons door Dionysius medegedeeld :

Na de metten begeeft de monnik zich naar zijn cel, leest de Primen en legt zich te bed :

³⁹ MI, blz. 248. ⁴⁰ *De oratione*, Art. XVI (Opera min. IX), blz. 39.

⁴¹ *De triplici via*, blz. 458^a. ⁴² *De Contemplatione*, Art. XXIV (Opera min. IX), blz. 162. ⁴³ *De Fonte lucis*, Art. XXV (Opera min. IX), blz. 130.

„atque in meditationibus salutaribus de Christi passione ac aliis rebus divinis studeat obdormire”⁴⁴.

Hetzelfde na de Completen :

„... et in meditationibus sanctis vel orationibus studeat obdormire. *Quotiescumque evigilaverit, statim cor suum ad Deum meditando sive orando erigere debet*”⁴⁵.

3. Balma zegt niet hoe dikwijls per dag men de overweging over de zonde moet doen. Hij stelt zich tevreden met de vage aanduiding dat men moet overwegen „hora debita et tempore congruo”⁴⁶. Veel concreter is ook hier weer Ignatius. In de 6^{de} Aantekening zegt hij dat de leider van de Oefeningen, wanneer hij merkt dat de exercitant in een soort onverschilligheid blijft hangen, hem zorgvuldig moet ondervragen over de Oefeningen, „of hij ze wel doet op de daarvoor vastgestelde tijden”. En in de 12^{de} Aantekening dringt hij er op aan dat de exercitant „een uur”, „een vol uur” aan elke oefening zou besteden, „en liever meer dan minder. Want de vijand is er gewoonlijk niet weinig op uit het uur van de beschouwing, de overweging of van het gebed te doen verkorten”. En dan vooral de raad van de 13^{de} Aantekening — die, evenals overigens de voorgaande, zo kennelijk het stempel draagt van Ignatius' persoonlijke ervaring — :

„Ook dient opgemerkt te worden dat, zoals het licht en gemakkelijk valt ten tijde der vertroosting het volle uur in de beschouwing door te brengen, dit ten tijde der troosteloosheid zeer moeilijk is. Daarom moet wie de oefeningen doet, *om tegen de troosteloosheid in te gaan en de bekeringen te overwinnen altijd iets langer dan het volle uur doorgaan, zodat hij er niet alleen aan gewoon worde de vijand weerstand te bieden, maar ook hem te verslaan.*”

Het is waarschijnlijk dat Ignatius niet enkel vergt dat men een vol uur aan de overweging zou besteden, maar ook dat men — in de Oefeningen althans — zich stipt zou houden aan de voorgestelde stof. Dit blijkt o. m. uit de 11^{de} Aantekening, waarin hij zegt dat wie zich in de Eerste Week van de Oefeningen bevindt

⁴⁴ Cfr. *De oratione*, Art. XV (Opera min. IX).

⁴⁵ Art. X, blz. 66. ⁴⁶ *De triplici via*, blz. 460^a.

niet moet onderzoeken wat hij in de Tweede Week zal te overwegen krijgen, maar de stof van de Eerste Week zo grondig moet bemediteren als had hij van de volgende week niets meer te verwachten.

Geheel anders schijnt de instelling van de Karthuizers te zijn op dit punt. In de negende *Industria*⁴⁷ zegt Dionysius — hierin voorafgegaan door Balma — :

„Cum se in uno aliquo devotionis seu contemplationis exercitio sentit lassari, ad aliud devotionale exercitium se convertat : ut si in Divinitatis contemplatione jugiter figi non valet, jam de gloria Sanctorum, jam de districto judicio Dei, poenis inferni ac purgatorii, brevitate, vantage atque fallacia vitae praesentis... recogitet”.

Bij de Karthuizers, — die deze *Industriae* toch ook voor beginningen voorschrijven, zoals we verder zullen aantonen, en dus vooral hen op het oog hebben die zich in de zuiverende weg bevinden, — schijnt de stof gekozen te mogen worden volgens de inwendige stemming waarin men zich bevindt; bij Ignatius wordt zij afhankelijk gesteld van datgene wat de ziel zoekt en met de genade wil verkrijgen.

Dionysius raadt aan de oefening te verrichten twee of drie maal per dag, als men er de tijd toe heeft⁴⁸. Ignatius, zoals we zagen, schrijft vijf overwegingen voor per dag⁴⁹.

⁴⁷ *De Contemplatione*, l. I, Art. XXIV (Opera min. IX), blz. 163. — In de 6^{de} *Industria* (l. c., blz. 163) zegt Dionysius dat men zijn geestelijke oefeningen zou doen : „decenter et sec. ordinem, suo loco et tempore... discretionis luce se undique dirigens”. De Karthuiser laat de ziel aan haar eigen discretie over. Ignatius verschafft haar bovendien een helper om haar tot deze geest van discretie op te voeden. Deze helper is de leider van de Oefeningen. Waar men noch bij Balma, noch bij Dionysius ook maar een verre toespeling vindt op de geestelijke leider, is de taak die Ignatius hem toebedenkt uitermate belangrijk. Twaalf van de twintig Aantekeningen zijn geschreven voor de leidsman!

⁴⁸ *De Contemplatione*, Art. XXIV (Opera min. IX), blz. 162.

⁴⁹ Het is niet onmogelijk dat Ignatius voor de indeling in weken, de keuze van de stof etc. ook in zekere mate beïnvloed is geweest door de leer van Cisneros zoals samengevat in het reeds vroeger aangehaalde *Compendium breve* (zie noot 12). Dit *Compendium* bevat een proloog genomen uit cap. 25 en 8 van het *Exercitatorio*; 8 aanmerkingen voor hen die de oefeningen beginnen (uit cap. 4, 5, 6), beschouwingen die vrees inboezemen, nodig bij het begin der bekering (uit cap. 10 en 11), meditaties voor iedere dag

Balma geeft evenmin enige aanwijzing over het tijdsverloop waarbinnen de oefeningen van de louterende weg zich moeten uitstrekken. Dionysius verklaart dat men de oefeningen moet voortzetten „donec peccator sentiat sibi gratiam pleniorum infundi qua ad exercitia viae illuminativae fiat idoneus”⁵⁰. Veel bepaalder is de richtlijn die Ignatius op dit punt geeft. De duur van de Eerste Week, zegt hij in de vierde Aantekening, hangt hier van af of de ziel spoedig vindt wat zij zoekt, nl. berouw, droefheid, tranen over de zonde. Uit dien hoofde kan de week nu eens verkort dan weer verlengd worden. Dezelfde regel geeft I. ook voor de andere weken. Hij voegt er echter aan toe dat de Oefeningen in ongeveer dertig dagen moeten beëindigd worden⁵¹.

der week : van maandag tot zondag : zonde, dood, hel, oordeel, Lijden, Smarten van de Moeder Gods, éemel (uit cap. 19) ; de oefening van het wetensonderzoek (uit cap. 21) ; vervolgens zeven meditaties voor de *via illuminativa* (uit cap. 23) ; tenslotte een praeambulum en zeven meditaties voor de *via unitiva* o. m. over God als *principio e fine*, over de schoonheid van het heelal, de glorie van het geschapene en over de Liefde als maatstaf van alle dingen ; verder een inleiding en zeven meditaties over het leven, het lijden en de verrijzenis van Christus uit de *Meditationes* van Pseudo-Bonaventura. Het *Compendium* bevat tenslotte nog een 10tal *Reglas y Avisos* voor hen die niet geoefend zijn in het gebed en waarvan deze zich kunnen bedienen bij de oefeningen die het boekje behelst. Vervolgens worden 6 voorbeelden van meditaties gegeven : dood, oordeel, hel, lijden van Christus, weldaden, goddelijke volmaaktheden en nog 6 opmerkingen over de wijze van zich te houden gedurende het gebed. — Uit de door Don Albareda verstrekte inhoudsopgave van het uiterst zeldzame boekje durven we opmaken dat een vergelijking met de *Mystica theologia* van Hugo de Balma hoogst vruchtbaar zou kunnen zijn.

⁵⁰ *De Contemplatione*, l. I, Art. XXI, blz. 159 (Opera min. IX). — In *De Contemplatione* (l. I, Art. XIX, blz. 155) geeft Dionysius een opmerking die ook voor een beter begrip der G. O. dienstig kan zijn. Hij zegt nl. dat de louterende weg reeds iets substantieels bevat van de twee volgende wegen : „Qui enim a peccatis se purgat et passiones reformat sine caritatis affectu et verae sapientiae actuali intuitu, quomodo Dei a se offensi aequitatem, bonitatem, misericordiam considerat, deprecatur et sibi reconciliari conatur?”

⁵¹ In de opmerkingen voor de tweede week geeft Ignatius een raad voor ouderlingen en zwakken, die getuigt van grote discretie : „Wie bejaard of zwak is... dat hij in deze tweede week tenminste enige malen niet te middernacht opsta” [129]. Ook de Karthuizers hadden van deze fijngevoeligheden. Zo schrijft b. v. Eggher van Kalkar in zijn *Exercitatorium* (dat, zoals men weet, grotendeels teruggaat op *De triplici via* van Balma) : „Ponat se ad locum quietum et occultissimum et maxime nocturno tempore si potest, vel alias in die,

4. Dionysius plaatst de zondaar voor de opperste Rechter, vraagt hem zich zelf te beschouwen als een geboeide voor de Allerhoogste⁵². Ignatius zegt haast woordelijk hetzelfde in de tweede richtlijn van de Eerste Week : „Evenzo in de tweede oefening zal ik mij beschouwen als een groot zondaar en *in boeien geklonken* en wel op het punt in boeien te verschijnen voor de hoogste eeuwige Rechter, waarbij ik mij als voorbeeld voor de geest roep hoe geboeide gevangenen, die reeds des doods schuldig zijn, voor hun aardse rechter verschijnen”⁵³.

5. Voor wat de houding betreft die men gedurende de overweging over de zonde moet aannemen geven de drie auteurs richtlijnen die vrij goed met elkaar overeenstemmen.

Balma is in het algemeen van mening — hierin zeker een aloude uit het Oosten stammende traditie volgend, — dat *de staande houding* de bij uitstek passende gebedshouding is. Want de mens, zegt hij „secundum dispositionem actionis spritui respondentem formatur”⁵⁴. Het lichaam moet mee opgetrokken worden met de geest, die opgericht staat voor God, naar het woord van Dionysius de Areopagiet, door Balma aangehaald : „sursum agens ad illum qui est supra omnem substantiam et cognitionem”⁵⁵.

Ignatius heeft van deze staande houding iets overgehouden in de voorbereiding op de meditatie. In de derde richtlijn voor de Eerste Week zegt hij :

„Een of twee passen voor de plaats, waar ik ga beschouwen of overwegen, zal ik gedurende een Onze Vader *blijven staan*, de geest naar boven gericht⁵⁶ en beschouwend hoe God onze Heer naar mij ziet, enz.”⁵⁷

Balma kent echter niet uitsluitend de staande houding, hij kent ook de knielende :

„Unde vel corpore totaliter erectus stando, vel genibus flexibus necesse est mentem per modos anagogicos consurgere”⁵⁸

en hij geeft voor deze gebedshouding een reden aan die wijst op

in silentio, semel saltem per diem et noctem, ne, si pluries fecerit, caput doleat maxime si fuerit senex aut debilis” (In Dion. Opera min., XLII, blz. 625).

⁵² Zie blz. 9a. ⁵³ G. O. [74]. ⁵⁴ De triplici via, blz. 457b. ⁵⁵ ib.

⁵⁶ Balma zegt : „faciem suam dirigendo in coelum”. ⁵⁷ G. O. [75].

⁵⁸ De triplici via, blz. 457b.

de volmaakte eenheid van ziel en lichaam, waarin, in navolging van de Oosterse monniken, deze middeleeuwse Karthuizers zich voor God wisten geplaatst :

„ut semper se interioribus quod est exterius configuret”⁵⁹.

Bij de overweging van de zonde voorziet Balma evenwel nog een andere lichaamshouding „ut ad similitudinem Publicani terram respiciat inferius”⁶⁰

en hij voegt er dan een woord aan toe dat getuigt van wijsheid en geestelijke soepelheid :

„et similiter secundum alia spiritualia exercitia meditando vel cogitando potest esse dispositio alia et alia”⁶¹.

Zo spreekt ook Dionysius :

„Secunda (industria) est quantum ad corporis situm, ut scilicet ita coram Deo se situet, sicut pro devotione et contemplatione excitanda, conservanda et perficienda efficacius seu aptius putat”⁶².

Hij geeft als zijn mening te kennen dat men maar moeilijk een algemene regel voor de gebedshouding kan voorschrijven, en vervolgt dan :

„Sed aestimo quod uni eidemque homini nunc aptius est orare seu contemplari stando, nunc sedendo, nunc solotenus se prosternendo, atque in modum crucis brachia expandendo, secundum quod in corde et corpore fuerit variis modis dispositus”⁶³.

Vergelijken we met deze voorschriften van Balma en Dionysius wat Ignatius over de gebedshoudingen zegt, dan ontdekken we meerdere punten van overeenkomst :

„Ik begin de beschouwing soms geknield, soms voorover op de grond liggend, soms op de rug met het gezicht naar boven, soms staande, *steeds erop bedacht datgene te zoeken wat ik verlang*”⁶⁴.

Over het algemeen gesproken geeft Dionysius zijn voorkeur aan de staande houding „ut cum elevatione animae interiorumque

⁵⁹ De triplici via, blz. 457b. ⁶⁰ ib. ⁶¹ ib. ⁶² De Fonte lucis, Art. XXV (Opera min. XLI), blz. 130. ⁶³ De Contemplatione, l. I, Art. XXIV (Opera min. XLI), blz. 162. ⁶⁴ G. O. [76].

oculorum ipsius, etiam corpus et oculi ejus erigantur in coelum." „Quandoque tamen," zo gaat hij verder, „non expedit oculos corporis tenere apertos : ut si per sensibilibium apprehensionem intelligentiae pura in Deum defixio impediatur" ⁶⁵.

Met deze laatste beschouwingwijze kan men het voorschrift in verband brengen dat Ignatius geeft in zijn *tweede manier van bidden* :

„De tweede manier van bidden bestaat hierin dat men, — geknield of gezeten naargelang de betere gesteldheid waarin men zich bevindt en naar gelang meer devotie ons vergezelt, met de ogen gesloten of op één punt gericht zonder rond te zien, — Vader zegt, etc." ⁶⁶.

6. Gaan we thans het verloop na van de overweging van de zonde zelf. Balma zegt : „Peccata maiora enumeret etc." (men zie boven, blz. 347) : Hij roepe zich de voornaamste zonden kort te binnen. Kort — *succincte* —, zegt hij, opdat de boze datgene wat als geneesmiddel bedoeld is niet te baat neme om de begeerlijkheid terug op te wekken. Balma expliciteert zijn methode als volgt : de zondaar noeme een tien à twaalf van de grootste zonden die hij bedreven heeft op, in de tegenwoordigheid van God, als deed hij het in een gesprek met God — *coram Deo quasi ipsi loquendo* — (men herinnere zich de wijze waarop Augustinus zijn zonden belijdt in de *Confessiones*). En terwijl hij ze opnoemt slake hij verzuchtingen tot God, Hem verheerlijkend, zich zelf verkleinend naar best vermogen, zeggende : Heer Jesus Christus (en volgt de samenspraak waarover verder) of volgens een andere wijze die hem beter bevalt.

Ontleden we deze *wijze van overwegen*.

a. Bij Balma wordt er niet gesproken van een eigenlijke overweging van de zonde, zoals we die bij Ignatius ⁶⁷ en, zoals we straks zullen zien, ook bij Dionysius aantreffen. De wijze waarop Balma de zonden laat overdenken is eigenlijk het beste te vergelijken met de eerste wijze van bidden van de G. O. ⁶⁸ Er is echter dit verschil : bij Ignatius komen het zich te binnen roepen van de zonden of tekortkomingen tegen de geboden („gedurende de tijd

waarin men drie maal *het weesgegroet* kan bidden"), het vragen om vergiffenis en het houden van de samenspraak schematisch achter elkaar, terwijl bij Balma deze drie fasen volkomen natuurlijk in elkaar lopen. Wij vragen ons echter af of de *wijze van bidden* zoals Ignatius ze theoretisch uiteenzet, in de praktijk niet voltrokken moet worden zoals Balma ze aanschouwelijk voorstelt. Het opstellen van een theorie van de praktijk zoals Ignatius deze in zijn G. O. geeft, brengt nu eenmaal mee dat men klaar en overzichtelijk en daardoor enigszins schematisch te werk gaat. Deze algemeenheid waarborgt enerzijds een grote soepelheid in de toepassing van de gebedsvorm, doch kan anderzijds door haar droogverstandelijke wijze van voorstellen een beletsel zijn voor de exercitant om deze levende gebedsvorm ook daadwerkelijk te vinden. Het kan daarom zijn nut hebben haar in een voorbeeld veraanschouwelijkt te zien. En zo een voorbeeld biedt ons hier, naar het ons toeschijnt, Balma in zijn wijze om de zonde te overdenken.

Keren we nog enkele ogenblikken tot deze wijze van bidden terug, zij blijkt nog verscheidene andere aanknopingspunten te bieden met de overweging over de zonde van Ignatius.

b. Balma vraagt dat de zondaar verzuchtingen van droefheid zou slaken over zijn zonden en hierbij God zou verheffen en zich zelf zou verkleinen. Bij Ignatius vindt men iets dergelijks in het derde en vierde punt van de tweede overweging over de zonde ⁶⁹ : „Beschouwen," zegt hij in het derde punt, „wie ik ben *door mezelf te verkleinen* met behulp van voorbeelden." En in het volgende punt : „Beschouwen wie God is, tegen Wie ik gezondigd heb. *Ik vergelijk daartoe zijn eigenschappen met het tegendeel ervan in mij* : zijn wijsheid met mijn onwetendheid, enz."

c. Balma laat de oefening op verschillende plaatsen uitmonden in een samenspraak met de Verlosser. Ook bij Ignatius worden de oefeningen steeds besloten met een samenspraak ⁷⁰. Voor de samenspraak van de eerste overweging van de zonde geeft hij volgende aanwijzing :

„Ik stel mij Christus onze Heer voor, vlak voor mij en aan het kruis genageld en houd een samenspraak met Hem : hoe

⁶⁵ *De Contemplatione*, l. c. ⁶⁶ G. O. [252]. ⁶⁷ [45]. ⁶⁸ [238].

⁶⁹ [58] en [59]. ⁷⁰ [53] en [54].

Hij van Schepper er toe gekomen is mens te worden en van het eeuwig leven over te gaan tot de dood in de tijd en zo te sterven om mijn zonden, enz."

Ook hier geeft I. slechts een vrij algemene aanwijzing van de wijze waarop de samenspraak moet geschieden, het aan de innerlijke gesteldheid van een ieder overlatend haar *in concreto* te verwezenlijken. Hoe zo een samenspraak mag klinken maakt het voorbeeld bij Balma ons duidelijk. We drukken hier dan gedeeltelijk de samenspraak af zoals Balma ze laat houden bij de overdenking der zonde⁷¹:

„Domine Jesu Christe, ego sum ille peccator nequissimus, miserrimus, infelicior, nequissimus abominabilior, qui tuam maiestatem in tot et tantis criminibus offendi, ut illa enumerare non sufficiam; sicut nec arena maris prae multitudinē numerari potest (*et ibi suspiret vel gemat, prout efficacius poterit*). Nonne tu Domine me ad imaginem tuam cum nihil antea essem, in tam nobile esse produxisti, ut te tenerem per gratiam in presenti, et te facie ad faciem contemplarer in gloria? et ego in tantum provocavi districtum tuum iudicium, ut nisi mihi subvenias, magis non nasci quam ad lucem presentis vitae perducere, mihi misero profuisset”.

Vervolgens zet Balma op dezelfde wijze de samenspraak voort met de overdenking van de menswording en het lijden van Christus. En op het einde stelt hij zich de vraag, die ook Ignatius⁷² aan de zondaar laat stellen: „*Quid ergo faciam, miserrimus?*”

d. Volgen we ook het verdere verloop van deze samenspraak, zij zal ons nog andere vergelijkingspunten aan de hand doen met de zonde-punten van Ignatius:

„*Quid ergo faciam miserrimus, qui mortis tuae sum causa, non tantum vicem pro vice non rependens, sed te in fecibus meis provocans, ut digno iudicio deberet contra me pugnare totus orbis terrarum, a summo coeli cardine usque ad ultimum centrum inferni? Surgant ergo creaturae omnes et veluti*

⁷¹ *De triplici via*, blz. 440b.

⁷² „Ik zal eveneens een blik op mezelf slaan en mezelf afvragen wat ik gedaan heb voor Christus, wat ik doe voor Christus, wat ik moet doen voor Christus”. [53]

Domino proprio famulantes, de me vindicent suum proprium Dominum et Creatorem”.

Deze passus uit de samenspraak van Balma vergelijk men met het vijfde punt⁷³ van de tweede overweging over de zonde van St. Ignatius:

„Een kreet van verbazing onder hevige ontroering, terwijl ik in de geest alle schepselen doorloop: hoe hebben zij mij in leven gelaten en daarin bewaard; de engelen, die toch het zwaard zijn van de goddelijke gerechtigheid⁷⁴, hoe hebben zij mij geduld en bewaakt en voor mij gebeden; de heiligen, hoe konden zij mijn voorsprekers zijn en voor mij bidden; en de hemelen, zon, maan en sterren en elementen, vruchten, vogels, vissen en dieren; en de aarde, hoe heeft zij zich niet geopend om mij te verzwelgen en nieuwe hellekrochten geschapen om mij daarvoor altijd te doen lijden?”

Ditmaal is het de sobere Ignatius die de gedachte, bij Balma niet dan vrij algemeen aangegeven, uitvoerig expliciteert.

e. Balma zet dan zijn overdenking van de zonde-bij-wijze-van-samenspraak voort door zich de bijzondere weldaden in herinnering te roepen die de snoodheid van de zonde des te scheller doen uitkomen. Zo vraagt hij de zondaar o. m. te willen overdenken:

„*quia multi qui non tantum quantum ipse divinae majestatis oculos offenderunt, sempiternae maledictionis poenis perpetuis detinentur, et ipse qui multo plus idem meruerat, non meritis propriis, sed dono conditoris gratuito, ad gratiae radium in presenti vocatur et ad praemium aeternae beatitudinis in futuro.*”

Een treffende overeenkomst met de hier ontwikkelde gedachte vindt men in de tweede overweging over de zonde van Ignatius, waar hij, in het derde punt⁷⁵ vraagt dat men zou willen overdenken:

„de individuele zonde van iemand, die wegens één doodzonde naar de hel is gegaan en *van vele anderen zonder tal, die in de hel zijn om minder zonden dan ik heb gedaan.*”

⁷³ [60]. ⁷⁴ Balma laat de zondaar als in heilige vertwijfeling afvragen wat hij moet doen: God genoegzaam danken voor zijn barmhartig ingrijpen kan hij niet, zich zelf het leven benemen mag hij niet en hij bidt dan: „tu me infelicem interfice, sed si tibi hoc non placet, mitte angelum tuum gladiatorem qui de me vindictam accipiat.” (*De triplici via*, blz. 440b). ⁷⁵ [52].

Vatten we thans onze vergelijking over de zonde-betrachting van Balma met die van Ignatius nog eens samen, dan kunnen we zeggen : Ignatius zegt hoe de overweging moet geschieden, Balma doet ons de overweging voor. Evenzo voor de samenspraak : Ignatius zegt dat men op het eind van de overweging een samenspraak moet houden, Balma laat ons *in concreto* zien wat zulk een samenspraak kan zijn. Ignatius laat de ziel geheel vrij om tot haar Schepper en Heer te spreken overeenkomstig de gevoelens die de overdenking der zonde in haar hebben opgewekt :

„en terwijl ik Hem in die toestand zie en zo vastgenageld aan het kruis *zal ik verwijlen bij hetgeen in mij mocht zijn opgekomen*”⁷⁶.

Doch ook Balma dringt de vorm van samenspraak die hij meedeelt niet op. Evenals Ignatius laat hij de ziel tenslotte vrij met haar God te verkeren op de wijze die zij zelf verkiest. Daarom zegt hij ook op het einde : „*of hij houde een andere samenspraak op de wijze die hem het best bevalt*”⁷⁷.

Niettemin heeft Balma, heel zeker zonder het te willen overigens,

⁷⁶ [53] Ignatius geeft dus geen vastomschreven samenspraken door de exercitant te „bidden” op het einde van de overweging. Hij wil dat de samenspraak een vrucht zij van de gevoelens die de overweging in het hart van elk afzonderlijk heeft wakker geroepen. Slechts tweemaal geeft ook Ignatius een samenspraak in concrete vorm, nl. in de opdracht aan het einde van de Christus-Koningmeditatie [98] en op het einde van het eerste punt van de „Beschouwing om de Liefde te verkrijgen”. [234]. Men kan hier zeggen dat deze samenspraken iets hebben van een plechtige verbintenis die de ziel tegenover haar Heer en God aangaat in tegenwoordigheid van Engelen en heiligen, [98] [232] en waarvoor dus een meer geëikte en nauwkeurig omschreven vorm als het ware geboden is.

⁷⁷ „... vel quocumque modo sibi melius placuerit”. Ignatius laat precieser uitkomen dat de wijze van samenspreken met God bepaald wordt door onze inwendige gesteltenis van het ogenblik. Zo zegt hij b. v. in de opmerking die volgt op de eerste beschouwing der derde week [199] : „opgemerkt zij... dat wij in de samenspraken onze betuigingen en smeekbeden moeten doen *naar gelang van de omstandigheden*, d. w. z. naar gelang ik mij in bekoring of vertroosting bevind, deze of gene deugd wens te bezitten, etc.” Op deze wijze kan men één enkele samenspraak doen tot Christus onze Heer of, *wanneer het onderwerp of de godsvrucht daartoe beweegt*, kan men drie samenspraken doen etc.” Of nog, na de eerste beschouwing der Vierde Week [225] „Eindigen met één of meerdere samenspraken *naar gelang onze gesteltenis*”.

door het geven van samenspraken *in concrete vorm* een gevaar in de hand gewerkt, nl. dat zijn nakomelingen deze samenspraken op stereotypische wijze zouden blijven herhalen, in plaats van door het opwekken van persoonlijke gevoelens zelf tot een oorspronkelijk gebed met God te geraken. Wij denken hier b. v. aan de uitgebreide verzameling gebeden aangelegd en uitgegeven door Lanspergius, gebeden te kust en te keur, voor alle uren van de dag, voor alle behoeften en verlangens van het hart. Deze gebeden zullen in de mond van hen, die ze voor het eerst uit hun hart deden opwellen, schoon en oorspronkelijk hebben geklonken, voor de velen die ze na hen zouden benutten dreigen zij echter tot onbezielde gebedsformulen te verstarren. Ignatius heeft deze klip der verstarren weten te omzeilen. Zijn methode, dor en onbezielde als ze schijnbaar is, brengt de ziel die ze getrouwelijk opvolgt bijna noodzakelijk tot een *persoonlijk* verkeer met God. Wat echter niet wegneemt dat de aanschouwelijkere voorstelling van het samenspreken met God, ons door Balma en andere Karthuizers aan de hand gedaan, een zeer gelukkige toelichting mag heten van de meer abstracte en droog-verstandelijke uiteenzetting die Ignatius er van geeft.

Wijden we thans nog een ogenblik onze aandacht aan de wijze waarop Dionysius de overweging over de zonde laat houden⁷⁸. Alhoewel hij zich ook op dit punt door Balma laat leiden, valt toch aanstonds op hoe zijn zonde-betrachting op een essentieel punt van die van Balma afwijkt. Dionysius laat nl. een formele overweging over de zonde houden niet enkel maar een in affectieve vorm gestelde opsomming ervan, zoals Balma doet. „Recordetur, penset ac ponderet”, luiden zijn woorden. En hierin komt hij veel dichter bij de wijze van zonde-mediteren van Ignatius. Hij schrijft de ziel voor enkele van haar zonden te overdenken, er leedwezen over te verwekken en zich in schande en schaamte voor God te stellen. Evenals Ignatius⁷⁹ stelt hij de zondaar in al zijn schande voor zich zelf te kijk. Ook Dionysius laat de ziel „met het verstand overdenken en vervolgens gevoelens opwekken met de wil”⁸⁰. Juist zoals Ignatius⁸¹ doet ook hij de ziel enkele mnemo-technische middelen aan de hand om zich de zonde in het geheugen te roepen

⁷⁸ Zie boven, blz. 9. ⁷⁹ [45] vlg. ⁸⁰ [50]. ⁸¹ [56].

en de zwaarte ervan beter bewust te worden. Bij Ignatius zijn dit : het huis (bij Dionysius *locum*), de omgang met anderen (bij Dion. *frequentiam*) en de werkring (waarvoor Dionysius enkele bepaalde beroepen aangeeft als : het clericaat, professoraat, gezagvoering enz.). Dionysius voegt er nog aan toe : de tijd en de wijze waarop men de zonde beging.

Dionysius laat dus de zonde, haar zwaarte, de straffen etc. overwegen. Hij ruimt aan het verstand een ruime plaats in naast en zelfs vóór de wil. Hierdoor voorkomt hij het gevaar dat bij het louter affectieve bidden steeds min of meer dreigt, dat de overweging zou verlopen in het sentimentele of emotionele. Het verstand brengt een nuchterheids-moment te weeg dat het gebed voor afglijden in vage gevoeligheden behoedt. In dit opzicht stemt zijn wijze van mediteren volkomen met die van Ignatius overeen.

Wijzen we nog op één punt dat aan de zonde overweging van Balma - Dionysius geheel eigen blijkt te zijn. Om de zondaar tot groter berouw op te wekken geven zij hem de raad zich de menigvuldige weldaden van God in het geheugen te roepen :

„ut peccator excessuum suorum enormitatem acutius cernat ac penetret, detestetur et odiat, nec tamen desperet, sed respiret atque confidat in Domino, expedit valde ut beneficia Dei corporalia ac spiritualia... vivaciter recordetur”⁸².

Ignatius vestigt de aandacht op de weldaden van God eigenlijk maar ten volle in de *Contemplatio ad Amorem*⁸³, op het einde van de Oefeningen dus. Toch laat ook hij in de tweede overweging over de zonde⁸⁴ beschouwen wie God is tegen Wie de zondaar misdaan heeft en stelt hij de eigenschappen van God tegenover de zwakheden en ongerechtigheden van de zondaar.

7. De laatste samenspraak, die de oefening bij Balma in haar geheel besluit, richt zich tot de heilige bemiddelaars, inz. tot de heilige Maagd Maria, opdat zij door hun voorspraak bij God zouden verkrijgen wat de zondaar uit eigen krachten niet kan verwerven⁸⁵. Ook Dionysius maakt gewag van dit gebed tot de voorbidders⁸⁶. Wanneer Ignatius aan het einde van de derde overweging over

⁸² *De Fonte lucis*. ⁸³ [233]. ⁸⁴ [59]. ⁸⁵ Zie blz. 348. ⁸⁶ *De Fonte lucis*, Art. IV (Opera min. XLI), blz. 100; *De Oratione*, art. XXV (ib., blz. 51.

de zonde⁸⁷ de eerste samenspraak laat houden „met O. L. Vrouw, opdat zij voor mij van haar Zoon en Heer genade verkrijge...”, dan volgt hij ook hierin het voorbeeld der christelijke traditie. Op de samenspraak met Maria, laat Ignatius echter nog een tweede volgen, nl. met de Zoon „opdat Hij mij diezelfde drievoudige genade van de Vader zou verkrijgen”, en ten slotte nog een derde, tot de Vader „opdat de eeuwige Heer zelf ze mij verlene”. Noch bij Balma, noch bij Dionysius vindt men een dergelijke drievoudige samenspraak. Zij schijnt aan Ignatius eigen te zijn.

8. Tenslotte laat Balma, bij het beëindigen van de oefening, 40 tot 50 maal het Weesgegroet bidden, met de clause dat men dit in drie tijden mag doen⁸⁸. Hij voegt er aan toe „vel consimile prout sibi melius videbitur” : of iets anders van dien aard (versta : een ander soort mondgebed) dat hem beter lijkt. Ignatius heeft ook hier blijkbaar het voetspoor van de traditie gevolgd. Hij is echter soberder. Meestal laat hij de overweging besluiten met één Onze Vader of één Wees Gegroet⁸⁹, soms echter met meer en verscheidener mondgebeden, zoals bv. in de tweede manier van bidden⁹⁰ (die echter niet noodzakelijk met de mond doch ook inwendig mogen gebeden worden), wanneer hij voorschrijft : dan „zal men met de mond of inwendig op de gebruikelijke wijze een Wees gegroet bidden, de twaalf artikelen des geloofs, Ziel van Christus en Wees gegroet, o Koningin.”

Wij kennen de oorsprong van deze sluitingspraktijk niet. Psychologisch gezien lijkt zij ons een zachte overgang te vormen van het intensieve meditatieve gebed naar de gewone dagorde van het leven.

9. Een laatste opmerking. Balma schijnt niet te gewagen van de levensverbetering die logischer wijze op de overweging van de zonde zou moeten volgen. Dionysius doet dit wel. Niet enkel laat hij formeel het voornemen uitspreken van niet meer te zondigen en van leven te veranderen, doch hij geeft ook een aantal praktische wenken die dienstig kunnen zijn bij de herordering van het leven. Zo schrijft hij b. v. in *De Fonte lucis*⁹¹ : „Non sufficit se modo praefato accusare, exercere, veniam gratiamque postulare,

⁸⁷ [68]. ⁸⁸ Zie blz. 9. ⁸⁹ Zie b.v. [63]. ⁹⁰ [253]. ⁹¹ *De Fonte lucis*, Art. V, blz. 101.

nisi post illa sit homo jugiter custoditus et indefesse sollicitus ne Dominum Majestatis rursus offendat. Propterea est necesse ut Omnipotentis praesentiam et ejus distinctum *judicium* incessabiliter *penset, interiores et exteriores* custodiat sensus, verba vitet illicita motus passionum refrenet, neminem scandalizare et omnes aedificare conetur, opusque Dei faciat reverenter; in cibo, potu, somno, vestitu sit *moderatus* atque in cunctis sit recta ejus intentio."

Verschillende van deze wenken vindt men bij de H. Ignatius in uitgewerkte vorm terug. Zo de „Custodia sensuum” in de *Regulae Modestiae*, die de heilige onder zoveel tranen heeft neergeschreven. Vervolgens: de „Regels om orde te brengen in de voeding”, die, ofschoon ze goeddeels aan andere geestelijke schrijvers schijnen ontleend te zijn, toch een zeer pregnant ignatiaans stempel dragen. In dit verband zouden we willen wijzen op de vijfde regel over de voeding bij Ignatius⁹²:

„tijdens het eten stelle men zich voor als zag men Christus onze Heer eten met zijn Apostelen, en hoe Hij drinkt en hoe Hij kijkt en hoe Hij spreekt, en men trachte Hem na te volgen."

Ignatius past hier gedurende de maaltijd de gebedswijze toe die men de „applicatio sensuum” noemt, en die ook bij de Karthuizers beoefend werd. Zo schrijft b.v. Egher van Kalkar in zijn *Exercitatorium*:

„Primo debet ipse meditans in sua meditatione Christum ante oculos ponere *tamquam ipsum corporaliter videat*"

en verder:

„Deinde recogitet quomodo Dominus noster cum discipulis ultimam coenam fecit; et pedes eorum lavit humilimo ex affectu et ponat haec omnia ante oculos suos sc. mentis suae *ac si ipsum corporaliter videret*".

Op deze „beschouwing met de zintuigen” komen we later terug.

(Wordt voortgezet)

B. SPAAPEN S. J.

SUMMARIUM.

Spiritualitas ignatiana quaedam communia habet cum doctrina potiorum scriptorum Ordinis Carthusiensis. Cuius indagacionis compendium in fine totius elucubrationis (ut speratur in proximo fasciculo) tradetur.

⁹² [210]-[217].