

# KARTHUIZER-VROOMHEID EN IGNATIAANSE SPIRITUALITEIT

(VERVOLG) \*

Er zijn nog andere gebedswijzen in de Geestelijke Oefeningen van St. Ignatius die hun parallel vinden in de werkjes van Egher van Kalkar. Zo b. v. geeft Ignatius in de vierde Opmerking van de Tweede Week<sup>1</sup> de raad : „dikwijls het leven en de geheimen van Christus onze Heer in het geheugen te roepen, te beginnen vanaf zijn menswording tot aan de plaats of het geheim dat ik aan het beschouwen ben”. Ignatius zegt : „*dikwijls*”, d. w. z. niet enkel in de meditaties, maar ook in de vrije tijd tussen de meditaties door. Dit was ook de bedoeling van de zesde aanvullende richtlijn der Eerste Week<sup>2</sup> (die deze vierde opmerking van de Tweede Week komt vervangen) : „Niet willen denken aan aangename en blijde dingen, enz.”. „Niet willen denken” : d. w. z. niet enkel gedurende de oefeningen, maar ook in de tijd daarbuiten. De eigenlijke zin van deze richtlijn wordt ons echter pas duidelijk als we ze, langs een soortgelijke aanbeveling van Egher om, kunnen zien in het licht van de traditie. Egher schrijft nl. in zijn *Informacio passionis*<sup>3</sup> : „*Quicumque autem voluerit proficere in studio spirituali, debet hanc vitam cristi semper habere prae oculis, sive sedeat in ocio sanctae meditationis sive contemplacionis, sive ambulans in exercicio occupationis, sive dormiens id est post laborem diurnum ad locum rediens, sive de mane surgens id est de mane ad opus dei evigilans*”.<sup>4</sup> Dezelfde raad geeft hij voor het overwegen van het lijden van Christus<sup>5</sup> : „*Deinde sub intervallis et tota die transeat ad alia membra dominicae passionis : donec totam ipsam passionem cottidie meditando desideranter peragat et pertranseat*”. Ook Ignatius brengt in de Derde Week, de Lijdensweek, een wijziging aan van de zesde Annotatie die, naar we menen, maar goed verstaan kan

\* Zie O. G. E., 30 (1956) blz. 337-366.

<sup>1</sup> [130].    <sup>2</sup> [78].    <sup>3</sup> Uitgegeven door Dom H. Lindeman, O. S. B., *Overweging van 's Heeren Lijden*, O. G. E., 7 (1933) blz. 71.    <sup>4</sup> We emendeerden de tekst aan de hand van de varianten opgetekend door Dom Lindeman.    <sup>5</sup> *Ib.*, blz. 74.

worden, als we ze plaatsen in het licht van de zo juist aangehaalde woorden van Egher : „mijzelf stemmen tot droefheid, leed en verbrijzeling door mij *dikwijls* de ellende, uitputting en smarten van Christus onze Heer in het geheugen te brengen”.<sup>6</sup>

We kunnen ons terloops de vraag stellen of de methodische overweging, zoals Egher ze beoefent, aanknopingspunten biedt met die van Ignatius. Egher deelt in zijn *Informacio meditacionis* de meditatie in 5 punten in<sup>7</sup> :

Primo debet ipse meditans in sua meditacione cristum ante oculos ponere tamquam ipsum corporaliter videat.  
Secundo gracias agere  
tercio debet cristo compati  
quarto sibi oracionem congruentem facere secundum illud membrum in quo meditatatur  
quinto debet exemplum vitae suae accipere prout cristus in vita sua docuit et monstravit.

Bij nadere bestudering blijkt dat de wijze van overwegen van Ignatius in de Tweede, Derde en Vierde Week meerdere punten gemeen heeft met die van Egher. Zo komt punt 1 van Egher goed overeen met de eerste en tweede inleiding op de meditatie bij Ignatius nl. : het verhaal voor de geest roepen, [194] en [192]. Punt 2 van Egher mist men bij Ignatius. Punt 3 bij Egher komt overeen met punt 4 van Ignatius [195]. Punt 4 van Egher vindt eveneens zijn parallel bij Ignatius in [198] en de daaraan verbonden opmerking [199]. Ten slotte wordt ook het laatste punt van Egher bij Ignatius herhaaldelijk toegepast, waar hij de ziel aanzet uit haar overwegingen enig praktisch nut te trekken, b. v. in het derde punt van de tweede beschouwing der Tweede Week : „Dan zal ik mij bezinnen en enig geestelijk voordeel trekken” [116].

Men mag zeggen dat deze wijze van overwegen, waarin zintuiglijke beschouwing en redenerend overwegen hand in hand gaan, met voorliefde in de G. O. wordt aangewend, daar zij door haar aanschouwelijkheid beter geschikt is om aan het gebedsverlangen van de hele mens tegemoet te komen dan de louter abstracte wijze van mediteren.

<sup>6</sup> [206]. <sup>7</sup> Cfr. Lindeman, blz. 73.

Hoe staat Egher tegenover de onbewogenheid of troosteloosheid in het gebed? In navolging van Balma en Dionysius C. geeft hij de raad van tot een volgend punt van meditatie over te gaan wanneer men in het eerste punt de gewenste genade niet vindt.

„Nota quod quodcumque meditantibus non affluit gracia in uno membro dominicae passionis, transeat illud membrum breviter et vadat ad aliud. Et in quocumque invenit gratiam ibi diucius debet immorari et delectari cum domino suo prout sibi tunc fuerit inspiratum”.<sup>8</sup>

Hiermede vergelijkte men wat Dionysius zegt in de negende *Industria* van zijn tractaat *De Contemplatione*<sup>9</sup> :

„Nona, ut 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 Beatorum, jam de districto judicio Dei, poenis inferni ac purgatorii, etc... recogitet”.

Ook de met Egher nauw verwante schrijver van de nederlandse *Epistola vitae*, uitgegeven door Dr. De Bruin<sup>10</sup>, geeft deze regel :

„Als gij bij het ene punt geen baat vindt, probeer het dan bij een ander punt”.

Wanneer we de wenken van deze schrijvers, samen met de gelijkaardige wenken van Balma, vergelijken met de houding van Ignatius op dit punt, mogen we ons afvragen hoe het komt dat beide spiritualiteiten hier schijnbaar uiteenlopen. We bespraken deze kwestie reeds terloops op blz. 354 van ons voorgaand artikel en gaven daarbij als onze mening te kennen dat Karthuizers en Jezuïeten de stof voor hun overweging kiezen vanuit een geheel verschillend standpunt. We gaan hier nog wat nader in op dit probleem.

Men mag de aangehaalde teksten der Karthuizers niet zo verklaren dat zij tegenstanders zouden zijn van een gedegen inspanning in het gebed. Integendeel, uit meerdere voorschriften van

<sup>8</sup> Cfr. Lindeman, blz. 73. <sup>9</sup> *De Contemplatione*, Lib. I, Art. XXIV, Op. min. IX, blz. 163. <sup>10</sup> Dr. C. C. De Bruin, *De dietse oertekst van de anonieme „Epistola de vita et passione domini nostri Ihesu Christi et aliis devotis exercitiis”*, *Nederl. Archief voor Kerkgesch.*, 34 (1944-45) 1-23. Dr. De Bruin is van mening dat de *Epistola* van karthuiser-oorsprong zou kunnen zijn, in ieder geval zeer na verwant schijnt aan de *Informacio meditacionis*, op goede gronden door Dom Lindeman toegeschreven aan Hendrik Egher.

Dionysius blijkt overduidelijk dat aan quietistische neigingen in het Karthuizergebedsleven geenszins wordt tegemoet gekomen. Men vergelijk de volgende tekst uit *De Contemplatione*<sup>11</sup> van Dionysius met de 13<sup>de</sup> annotatie uit de G. O.<sup>12</sup> :

Si percipit se indevotum aut frigidum, neque ad spiritualia affici, conetur ut vincat seipsum <sup>13</sup> cum suspiratione, singultu et pectoris tusione ad Deum clamando, etc.	Idcirco is, qui exercetur, ad agendum contra desolationem, debet semper durare aliquantulum ultra horam completam.
---	--

Ofwel, men plaatse de zesde *industria* uit het tractaat *De Oratione* van Dionysius<sup>14</sup> naast de 22<sup>ste</sup> Regel van het *Summarium Constitutionum* van Ignatius<sup>15</sup> :

Sexta industria est, ab exercitio assidue orationis non cessare, sive sensibilis adsit devotio sive non, ut in sanctam consuetudinem orandi perveniatur.	Ab illusionibus daemonis in suis spiritualibus exercitationibus caveant... ad veras solidasque virtutes consequendas insistant, sive plures adsint visitationes spirituales sive pauciores.
--	---

Dionysius schrikt er zelfs niet voor terug om termen te gebruiken die ons van zeer nabij aan het „agere contra” van Ignatius herinneren, zoals blijkt uit de volgende passus van het tractaat „*De perfectione caritatis*”<sup>16</sup> :

De Heer spreekt tot de leerling :

„Sed novi quod quum tuis in orationibus me quasi tibi durum et inexorabilem putas, et in adversis consolationem non ad nutum tuum reportas, cito cum quadam mentis dejectione ab orationis instantia cessas. Verum tunc deberes magis ad orandum te ipsum cogere, sicque multum posses in devotione, gratia et virtutibus proficere”.

<sup>11</sup> *De Contemplatione*, I, Art. XXIV, Op. min. IX, blz. 162. — Ook Balma dringt aan op volharding en zelfverloochening in het gebed, zij het in zachtere termen dan Dionysius. „Sibi ergo necessaria est industria, quia nemo repente fit summus, ut sive habeat devotionem sive non, sive sentiat se calidum vel frigidum, tamen pulset ad ostium divinae bonitatis... Non ergo a suo proprio proposito desistat, sed tantum pulset secundum suae parvitatis modulum, donec per quietem amoris vocem dilecti suavius audiat consolantem” (H. de Balma, *Mystica Theologia*, Venetiis 1672, II, 457). <sup>12</sup> *Mon. Ign.*, S. II, Matrity 1919, blz. 235. <sup>13</sup> Men vergelijk nog uit het *Proemium* (Ibid., blz. 251) : „Exercitia spiritualia ut homo vincat seipsum” : Geestelijke oefeningen waarin de mens zich leert overwinnen... <sup>14</sup> *De Oratione*, Art. XXV, Op. min. IX, blz. 52. <sup>15</sup> Cfr. *Mon. Ign.*, S. III, t. III, Roma 1938, blz. 81-82. <sup>16</sup> *De perfectione caritatis dialogus*, Art. XXX, Op. min. IX, blz. 384.

Uit deze en de andere voorafgaande teksten leren we twee dingen. Ten eerste dat niet slechts Ignatius maar ook en in niet geringere mate, Dionysius erop aandringen dat men zich in het gebed zou weten te verheffen boven iedere gevoelde troost of troosteloosheid, maar moedig en met de naakte wil naar God zou uitgaan. Ten tweede dat niet slechts Ignatius het gebed als een oefenschool voor de deugd beschouwt, maar dat ook Dionysius van mening is dat een moedig volgehouden gebed tot grote voortgang brengt in de deugd<sup>17</sup>. Zo Ignatius zich al niet rechtstreeks door bovenstaande teksten heeft laten beïnvloeden, dan is het zeker niet teveel gezegd dat hij er een krachtige bevestiging voor zijn eigen opvattingen over het gebed in heeft kunnen vinden.

Er blijft één moeilijkheid. Als we de zo juist geciteerde teksten van Dionysius vergelijken met de passussen die we vroeger<sup>18</sup> van hem naar voren haalden, stoten we dan niet op tegenspraak? Wij geloven van niet. In de hierboven aangehaalde teksten spreekt Dionysius vrij algemeen over de houding die de ziel in het gebed moet aannemen bij troost of troosteloosheid : een houding van mannelijke overgave in geloof. In de vroeger geciteerde teksten echter gaat het over de keuze van het onderwerp in de overweging. Deze keuze wordt bepaald door het doel dat de Karthuiser beoogt in zijn gebed, en dit zal voor de gevorderden (d. w. z. voor hen die de *Via purgativa* achter zich hebben gelaten) steeds zijn : de vereniging met de wezenlijke God langs de *sapida scientia*. Vindt de Karthuiser deze „Godsmaak” in een bepaald onderwerp van overweging, dan zal hij er bij blijven ; vindt hij die niet, dan zal hij tot een ander onderwerp overgaan. Hij verhoudt zich tot de onderwerpen van zijn meditatie ongeveer zoals een bij zich verhoudt tot de bloemen die zij bezoekt ; vindt zij in de ene bloem niet wat zij zoekt, nl. honing, dan vliegt zij naar een andere. Van zodra de Karthuiser God gevonden heeft in het gebed : Zijn Wezen, of de afstralende Heerlijkheden van Zijn Wezen, dan heeft hij het doel van zijn gebed verwezenlijkt.

<sup>17</sup> Zie verder blz. 146 van dit artikel. <sup>18</sup> Zie blz. 354 van ons vorig artikel, *O. G. E.*, 30 (1956).

Bij Ignatius — althans in de Geestelijke Oefeningen — liggen de zaken anders. Het doel van de G. O. is zeer precies omschreven : door het kennen en uitweten van alle ongeregelde neigingen de ziel in zulk een dispositie brengen, dat zij ongehinderd een levensstaat kan kiezen of zich in een reeds gekozen levensstaat kan bevestigen en verbeteren. Op dat doel is het geheel en zijn al de oefeningen, wenken en praktijken van de *Exercitia* in het bijzonder gericht. Vandaar dat de ignatiaanse reitraitant steeds *iets bepaalds wil*, het *id quod volo*, d. w. z. datgene wat hij altijd voor ogen moet houden wanneer hij een oefening begint en waarvan hij niet af mag wijken, wil hij het doel van de *Exercitia* niet missen. Dit *id quod volo* (het weze klaarheidshalve gezegd) betekent niet : datgene wat ik wil, d. i. dat wat ik met alle macht wil verkrijgen — men kan zich niet grover misvatten nopens de betekenis van dit woord! —, maar : dat wat ik mij als doel van de meditatie stel, of, zoals Ignatius het zelf zegt : „de bijzondere vrucht” die ik uit de aangewezen stof zou willen verkrijgen. Deze bijzondere vrucht zal b. v. zijn :

in de Eerste Week : „vragen wat ik wens, wat hier zal zijn : vragen om een innig gevoel van de pijn die de verdoemden lijden”<sup>19</sup> ;

of nog : „vragen wat ik verlang : hier zal dit zijn te vragen om een grote en hevige smart en om tranen over mijn zonden”<sup>20</sup> ;

in de Tweede Week : „kennis van de Heer die voor mij mens geworden is, opdat ik Hem meer beminne en Hem volge”<sup>21</sup> ;

en zo voor de andere Weken : steeds een gebed om verhoring van een heel bepaalde wens.

Ignatius bindt dus de gebedsoefeningen stevig in het kader dat hij zich als eerste doel van de *Exercitia* heeft gesteld : de keuze of de hervorming van een levensstaat. De Oefeningen hebben niet als doel die volkomen uitloging van de ziel om haar voor te bereiden op het leven der beschouwing zoals de *Via purgativa* van Balma-Egher-Dionysius dit beoogt. Op de G. O. laat Ignatius voor de „zijnen” nog een groot aantal proeven en beproevingen volgen die het louteringswerk, in de G. O. begonnen.

<sup>19</sup> [65].    <sup>20</sup> [55].    <sup>21</sup> [104].

moeten voortzetten. Zijn doel is niet : voorbereiden op de beschouwing, doch voorbereiden op het apostolaat in gehoorzaamheid, in nvolging van Christus de Heer.

In dezelfde gedachtengang mogen we nog op een ander punt wijzen dat de oefeningen van Ignatius onderscheidt van die der Karthuizers : de aanwezigheid nl. van de geestelijke leider. Waar noch Balma, noch Egger, noch Dionysius gewagen van een geestelijk leidsman, daar spreekt Ignatius herhaaldelijk over dit onmisbaar „werktuig” van de Geestelijke Oefeningen. Niet minder dan twaalf van de twintig Aantekeningen zijn voor de geestelijke leidsman bestemd. En deze Aantekeningen zijn kennelijk geschreven met het doel de leidsman de middelen in handen te geven die de reitraitant moeten richten op het heel bepaalde doel van de G. O. : de keuze van een levensstaat, of juist : het nauwkeurig onderkennen van de goddelijke Wil, zodat hij noch naar links noch naar rechts zou kunnen afwijken. Hiertoe dienen de Aantekeningen geschreven voor de leider, hiertoe dienen ook de Aantekeningen, wenken en aanvullende richtlijnen geschreven voor de reitraitant zelf : hem zorgvuldig gericht houden op het hoofddoel der Oefeningen : de mens bevrijden van al het ongeordende in zijn leven, opdat hij vrij onder de werking van de genade zou komen om zijn levensstaat vast te stellen of hem te hervormen.

Anders is het doel der *industriæ*, die toch materieel gesproken voor het merendeel de stof hebben geleverd van een groot aantal Aantekeningen en richtlijnen van Ignatius. De *industriæ* zijn voor de Karthuiser-beginneling een hulp in het gebed, meer niet. Zoals Dionysius het zegt in zijn *De Oratione*<sup>22</sup> :

„His utamur industriis, incitamentis. ac dispositionibus ad orandum magis ac magis fervide ac devote...”

Zij dienen slechts voor de beginneling ; de gevorderden en de volmaaktten kunnen ze ontberen. Zij zijn maar nodig, zoals Dionysius zegt<sup>23</sup> :

„... quousque ad illum pertingamus gradum perfectionis in quo sine adminiculis istis simus idonei, expediti ac validi ad orandum contemplative in omni loco, actu et tempore, mox atque repente cum Deum conceperimus mente”.

<sup>22</sup> *De Oratione*, Art. XXV in fine, Op. min. IX, blz. 52.    <sup>23</sup> Ib.

We haalden daar straks ook een nederlands getuige aan die, zoal niet te vereenzelvigen met Egher van Kalkar, toch ten nauwste met hem en met de karthuisertraditie verband houdt, nl. de schrijver van de *Epistola de Vita*. Deze schrijver blijkt meerdere punten, van ondergeschikt belang overigens, gemeen te hebben met Ignatius. Zo b. v. geeft hij de raad het geheugen des morgens vrij te houden van elke gedachte of bekommernis die de meditatie kan bemoeilijken :

„Ten eersten begheeric en bidde ic, dat ghi des morphens of des nachts, als ghi eerst opstaet, alle onnutte ghepeinsen after rugge settet ende onsen lieven heer voer oghen nemen wilt...”<sup>24</sup>.

Men vergelijk hiermede Ignatius<sup>25</sup> : „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”.

Samen met andere nederlandse geestelijke schrijvers biedt de schr. van de *Epistola* nog een andere merkwaardige overeenkomst met Ignatius. In de tweede Aantekening van het boek der Oefeningen zegt de heilige dat de leider van de *Exercitia* de punten voor de meditatie kort en bondig moet geven en voor het overige de reitruimte moet overlaten aan het eigen vorsend verstand en aan de verlichting van God. Dit geeft meer smaak en vrucht. „Want”, laat Ignatius er dan op volgen, „niet door veel te weten wordt de ziel verzadigd en voldaan, maar door de dingen *innerlijk te verstaan en te smaken*”.<sup>26</sup>

Iets dergelijks vindt men in de mond van de schrijver der *Epistola*. „Als iemand”, zo zegt hij, „na alles geprobeerd te hebben wat voorgeschreven is, nog geen smaak in het gebed vindt, dat hij dan zijn toevlucht neme tot de „Hondert Artieken” van Suso en hierin het lijden van Christus overwege. „Maar”, voegt hij er dan wijselijk aan toe,

„niet en acht hoe veel dat ghi daer in leest, mer arbeit om den herteliken *smaeck* der woerden”.<sup>27</sup>

Dit innerlijk proeven en smaken der woorden schijnt wel eigen te zijn geweest aan de Moderne Devoten. We vinden daarover

<sup>24</sup> De Bruin, l. c., blz. 10. <sup>25</sup> [74] en [130]. <sup>26</sup> [2]. <sup>27</sup> De Bruin, l. c., blz. 22.

o. m. bij Hendrik Mande een sprekende tekst, die nauw aansluit bij de boven aangehaalde woorden van Ignatius :

„... dat hem die mensche meer oefene in ynnighen ghebede van binnen ende mit vuerigen begerten sijn herte opheffet tot mi ende hem selven dicwijl offer ende alle sine werken ende hem selven verwecke tot mijnre mynnen, dan dat hi vele boeken overlese om curiositeit of om vele te weten, want men sal *altoes in den lesen meer sueken devotie ende ynnicheit dan const ende vele te weten*, ende meer pinen tot puerheit ende onverbeeltheit des herten te comen dan vele weten te seggen...”<sup>28</sup>.

Nog een derde nederlander, Gerlach Peters, zegt met andere bewoordingen hetzelfde :

„Melius proinde est modicum spiritus quam multa literatura *sine sapore et scientia*”.<sup>29</sup>

Aan de hand van al deze parallelteksten willen wij geenszins concluderen dat Ignatius de laatste helft van zijn tweede Annotatie zou ontleend hebben aan onze nederlandse devoten. Wel echter lijkt het ons waarschijnlijk dat én onze nederlanders én Ignatius deze parel van geestelijke wijsheid aan een gemeenschappelijke bron hebben ontleend.

Wanneer we de resultaten van ons eerste en van het begin van dit tweede artikel samenvatten, dan mogen we zeggen dat er merkwaardige overeenkomsten bestaan tussen de louteringsweg die, enerzijds, de Karthuizers met Balma-Egher-Dionysius langs de *Via purgativa* afleggen, en, anderzijds, de volgelingen van Ignatius in de Eerste Week van de Geestelijke Oefeningen doormaken ; dat meerdere oefeningen, zowel als meerdere methodische wenken of aanwijzingen voor deze oefeningen, vaak volkomen dezelfde geest ademen, soms zelfs een gelijkklidende literaire redactie vertonen ; dat we dus met een zekere waarschijnlijkheid mogen concluderen dat Ignatius voor wat de Eerste Week van de Oefeningen betreft zijn profijt heeft gedaan met hetgeen hij in de traditie, en dan bij voorkeur in de traditie der Karthuizers, heeft gevonden.

Hoe verhouden zich de beide spiritualiteiten, van Ignatius en de

<sup>28</sup> Zie G. Visser, *Nederl. Archief voor Kerkgesch.*, 1 (1902) blz. 264-265.

<sup>29</sup> Gerlach Peters, *Breviloquium*, Ed. Moll, blz. 195.

Karthuizers, in hun verdere ontwikkeling tot elkander? Alhoewel men op het eerste gezicht moet zeggen dat, na de louteringsfase die zij beiden gemeen hebben, hun wegen volkomen scheiden, blijven zij toch nog enkele gemeenschappelijke trekken vertonen. Vooreerst leggen beiden zich toe op de overweging van het leven en het lijden van de Zaligmaker, zij het, beiden, met een enigszins andere instelling. Ignatius (hierin voorgegaan overigens door de Karthuiser Ludolf van Saxon, die hem tot model zal dienen) laat het leven van Jezus in zijn geheel overwegen om de retraitant, die tot een levenskeuze moet komen, het voorbeeld van zijn Heer en Koning voor ogen te stellen. De Karthuiser daarentegen wil tot de contemplatie komen en laat zich door de overweging van Jezus' lijden (het actieve leven van Jezus wordt meer op het achterplan gehouden) eerst verder uitlouteren.

Deze lijdens-overweging geschiedt in hoofdzaak, zowel bij de Karthuizers als bij Ignatius, in de vorm van een *applicatio sensuum* of beschouwing langs de zinnen, waarover we boven reeds hebben gesproken. Evenals de Karthuizers laat Ignatius het accent vallen op de *compassio* of het mede-lijden.

Behalve deze gelijkaardige wijze om het leven en vooral het lijden van Jezus te overwegen, blijven beide spiritualiteiten ook in andere meer ondergeschikte manieren van bidden een zekere overeenkomst vertonen. Wijzen we b. v. op de tweede manier van bidden uit het boekje der G. O. en een daarmee overeenstemmende manier van bidden die Balma voorhoudt in zijn *De triplici via*. Deze manier bestaat hierin dat men de betekenis van een bepaald woord zolang of zodanig beschouwt dat men de ganse geestelijke inhoud, voor zover mogelijk, uitpuurt. Balma geeft hiertoe vijf afzonderlijke woorden, alle toe te passen op God: *bonus, pulcherrimus, Dominus, dulcis, misericors*. Met deze woorden probeert de ziel enkele van Gods eigenschappen uit te zeggen, of zeggen we liever: „uit te smaken”. Deze woorden moet de ziel voortdurend voor de geest hebben: „ut quandocumque mens ad Deum se erigit, in ipsis vocabulis involutam dulcedinem inveniat”.<sup>30</sup> De bedoeling is dat de ziel onmiddellijk en zonder voorafgaande redenering of bemeditering, de inhoud,

<sup>30</sup> *Mystica Theologia*, blz. 441.

die achter het woord verborgen ligt, zou smaken. Zij moet zich als het ware in de zoetheid van het woord laten binnentrekken. Deze wijze van bidden herinnert sterk aan de vorm van het *Jezus-gebed* van de oosterse Kerk, ook wel „gebed van het hart” genoemd<sup>31</sup>. Het *Jezus-gebed* biedt echter dit verschil met de door Balma voorgeschreven wijze van bidden, dat de oosterse christen de heilige naam ook *mondeling* zal herhalen, terwijl Balma van een eigenlijk uitspreken der woorden niet gewaagt. Zowel Balma als Ignatius hebben dit in hun methode met de gebedswijze van de oosterse Kerk gemeen dat zij voorhouden de aandacht te verleggen en geconcentreerd te houden op één woord en daarbij te blijven zolang de ziel er voedsel in vindt. Balma gaat hierbij op een meer intuïtief-beschouwelijke wijze te werk, Ignatius met een iets krachtigere inzet van de wil. Balma legt vijf bepaalde woorden voor, Ignatius laat de ziel zich richten op elk woord van een bepaald gebed.

Merken we op dat Ignatius ook deze wijze van bidden laat besluiten met mondgebeden, b. v. met wat rest van het Onze Vader als men dit tot onderwerp van deze wijze van bidden heeft gekozen; met het Wees Gegroet, de Twaalf Artikelen des Geloofs enz. enz., naar gelang de tijd die nog beschikbaar is. Balma, zoals wij reeds zagen, doet hetzelfde.

Dat deze wijze om het mentaal gebed met een oraal gebed te besluiten of af te wisselen vrij algemeen was in het Westen, bewijst ons b. v. volgende passus uit de *Planctus* van Jordanus over de *goede coc* van Groenendaal, Jan van Leeuwen:

„Solebas enim, zegt hij, ut familiari colloquio mihi dixisti, in continua te Dominicae passionis meditatione exercere et secundum varietatem poenarum *Pater noster* vel orationem aliquam adaptare.”<sup>32</sup>

Deze wijze van bidden van de eenvoudige lekebroeder van Groenendaal vinden we in de grond terug in verschillende andere populaire gebedsvormen van de westerse Kerk. Men denke b. v. aan de kruisweg of de rozenkrans. Men overweegt in de geest een geheim uit het lijden van de Zaligmaker of uit het leven van Maria, blijft er enkele ogenblikken bij stilstaan en bidt dan

<sup>31</sup> Men zie: *Das Herzensgebet, Mystik und Yoga der Ostkirche*, Barth-Verlag, München-Planegg 1955. <sup>32</sup> *Anal. Boll.*, 4 (1885) blz. 329.

een *Onze Vader* en een *Weesgegroet* (voor de kruisweg) of tien maal het *Weesgegroet* (voor de rozenkrans). Mentaal en oraal gebed wisselen hier op een rustige en voor eenieder toegankelijke wijze af. Wij geloven dat zowel de boven besproken gebedswijze van Balma als die van Ignatius in dezelfde traditionele geest zijn op te vatten.

En hiermede besluiten we onze vergelijkende studie tussen de karthuiser en de ignatiaanse „Geestelijke Oefeningen” om ons nog enkele ogenblikken te wenden tot de Constituties van de Jezuïetenorde, waarin we eveneens op enkele karthuiser-invloeden menen te kunnen wijzen.

\*

Het is een vaststaand feit dat Ignatius zelf de Constituties van de Jezuïetenorde heeft geschreven. Dit blijkt uit de geschiedkundige inleiding op de derde serie der *Monumenta Ignatiana* waarin de tekst der Constituties is afgedrukt<sup>33</sup>. Wat Ignatius in de Oefeningen heeft gefundeerd, heeft hij in de Constituties op magistrale wijze uitgebouwd. Doch zoals hij zich bij het neerschrijven van zijn Geestelijke Oefeningen heeft willen bedienen van verschillende methodes, gebedsvormen etc. die hij in de kerkelijke traditie voorhanden vond, zo is hij er evenmin voor teruggeschrokken om bij het opstellen der Constituties te rade te gaan bij de stichters der verschillende kloosterorden die hem waren vooraf gegaan. Hij werd hierin geholpen door zijn veelbelesen secretaris Polanco.<sup>34</sup> Als vrucht van hun gemeenschappelijke studie is ons nog de verzameling excerpten overgebleven van de oude Ordesconstituties die zij beiden hebben doorgenomen om er hier en daar een wat Rahner noemt<sup>35</sup> „passend gegeven”

<sup>33</sup> Ignatius zegt dat er in de Constituties niets staat „quantum ad rerum substantiam” dat van Polanco zou zijn behalve dan een en ander in het vierde deel (cfr. *Mon. Ign.*, S. III, t. II, Roma 1936, blz. CLXIV). Polanco zijnerzijds vermeldt meerdere malen in de brieven dat hij schrijft op last van Ignatius, vaak ook dat de inhoud van zijn brieven van Ignatius komt. Geldt dit evenzo voor de Constituties? <sup>34</sup> Men zie : Clara Engländer, *Ignatius von Loyola und Johannes von Polanco*, Pustet, Regensburg 1956, blz. 156 vlg.

<sup>35</sup> H. Rahner, *Ignatius von Loyola und die asketische Tradition der Kirchenväter*, *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 17 (1942) blz. 62 vlg.

uit over te nemen. In de inleiding op de uitgave van de Constituties worden een aantal uittreksels uit deze *excerpta* die in de Constituties zijn opgenomen vermeld.<sup>36</sup> De letterlijke parallelplaatsen zijn zeer gering in aantal. „Aber was unendlich wichtiger ist” zegt Rahner, „der beste Geist der alten Tradition, wenn auch in einem asketisch und kirchenrechtlich ganz neuen Gefäss, ist durch dieses eingehende Väterstudium des heiligen Ignatius seinen Konstitutionen geschenkt worden. Die Erfahrung der tausend Jahre zwischen Benedikt und Ignatius hat in den Konstitutionen einen klassischen Ausdruck gefunden.”<sup>37</sup>

Zonderen we de onlangs gepubliceerde studie van Bacht<sup>38</sup> uit die deze gedachtengang van Rahner uitbreidt, dan is er geloven wij nog geen andere poging gedaan om het erfgoed der traditie dat in de Constituties is verwerkt concreet naar voren te halen.

Bij onze vergelijkende studie tussen de karthuiser gebedsoefeningen en de Geestelijke Oefeningen van de H. Ignatius nu, zijn we hier en daar op teksten gestoten die ons herinnerden aan bepaalde plaatsen uit de Constituties van de H. Ignatius. Sommige zinnen of zinsdelen uit de Constituties vertonen zulk een geestelijke soms ook letterlijke verwantschap met bepaalde passussen uit de werken van Dionysius dat wij met goed recht wagen te veronderstellen dat Ignatius, of waarschijnlijker zijn secretaris Polanco, deze laatste voor zijn doel benut heeft. Een andere vraag is of Dionysius, die, zoals bekend, een vlijtig compiler was, deze parallelteksten op zijn beurt ook weer niet uit een andere bron heeft geput. Tot zover kon onze studie zich echter niet uitstrekken.

We laten hier enkele parallelteksten volgen. Beginnen we met de beroemde 11<sup>de</sup> Regel uit het *Summarium Constitutionum* van de Jezuïetenorde te plaatsen naast een passus uit het tractaat *De Oratione* van Dionysius.

<sup>36</sup> *Mon. Ign.*, III, I, blz. 275-294.

<sup>37</sup> Rahner, l. c., blz. 70.

<sup>38</sup> H. Bacht, *Die frühmonastischen Grundlagen Ignatianischer Frömmigkeit, in Ignatius von Loyola, Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, Echter-Verlag, Würzburg 1956, blz. 259/260.

*De Oratione*

Sicque gaudeat in adversis quasi in cunctis divitiis; cupiat increpari et corrigi; injurias ferat hilariter. Nihil proprii honoris aut commodi optet: imo quidquid filii saeculi hujus et servi privati amoris quo quis amat se in se, appetantur et optant, toto corde abhorreat. Malit subesse, vituperari ac despici, quam praeesse, laudari aut reputari, salva tamen exemplaritate ad quam omnes tenemur.<sup>39</sup>

sunt sequuntur, diligunt et quaerunt magna cum diligentia honores, famam, magni nominis existimationem in terra, sicut mundus eos edocet; sic qui procedunt in spiritu et serio Christum Dominum sequuntur, amant et ardent exoptant quae iis omnino contraria sunt, indui nimirum eadem veste ac insignibus Domini sui pro ipsius amore ac reverentia; adeo ut, si sine offensione ulla divinae majestatis et absque proximi peccato foret, vellent contumelias, falsa testimonia et injurias pati ac stulti haberi et existimari (nulla tamen ad id per eos data occasione), eo quod exoptant assimilari ac imitari aliquo modo Creatorem ac Dominum nostrum Jesum Christum, ejusque vestibibus et insignibus indui, etc.<sup>40</sup>

We plaatsten beide teksten vrijwel in hun geheel tegenover elkaar niet enkel om de treffende overeenkomsten klaar voor ogen te stellen, maar ook nog om de onderlinge verschillen beter te doen uitkomen die markant zijn voor beide spiritualiteiten. Op deze wijze zal tevens in het oog springen hoe meesterlijk Polanco de tekst van Dionysius heeft weten om te werken en aan te passen aan de geest van de Constituties van St. Ignatius.

Het stuk van Dionysius is ontleend aan het tractaat *De Oratione*, waarvan het gedeeltelijk het sluitstuk vormt. Het hoort onder de titel: „Qualiter perveniatur ad contemplativam orationem quae terminatur in raptum”, wat we als volgt kunnen vertalen: „Hoe men tot de hoogste contemplatie komt”. Dit artikel vormt als het ware de bekroning van het hele tractaat *De Oratione*, tevens de bekroning van heel het karthuizer-volmaaktheidsstreven: de vereniging met God door de hoogste contemplatie.

<sup>39</sup> *De Oratione*, Art. XLI, Op. min. IX, blz. 67. <sup>40</sup> Cfr. *Mon. Ign.*, III, III, blz. 28-29.

*Summarium Constitutionum*

Diligenter animadvertant oportet (magni faciendo summique momenti id esse ducendo in conspectu Creatoris ac Domini nostri) quantopere juvet ac conferat ad vitae spiritualis profectum, omnino et non ex parte abhorrere ab omnibus quae mundus amat et amplectitur; et admittere et concupiscere totis viribus quidquid Christus Dominus noster amavit et amplexus est. Quemadmodum enim mundani homines, qui ea quae mundi

De 11<sup>de</sup> Regel van het *Summarium Constitutionum* is oorspronkelijk ontleend aan het *Examen generale* waarvan het het kernstuk vormt. Het *Examen generale* is het geschrift waarin op de meest bondige wijze de geest van de Sociëteit van Jezus ligt samengevat en dat aan de kandidaten van de Orde ter kennisneming wordt voorgelegd. Zij lezen hier wat in eerste instantie van de toekomstige Jezuiet verwacht wordt: een algehele afkeer van de wereld die de hoogmoed en de eigenliefde in de hand werkt en een algehele toekeer tot Jezus Christus die alles doodt wat die hoogmoed en eigenliefde bevordert. De toekomstige Jezuiet zal zich dus moeten voorbereiden om vernederingen te doorstaan en dat uit liefde tot zijn Heer en Koning Jezus Christus, wiens livrei hij aantrekt en aan wie hij gelijkvormig wil worden. Het ideaal dat Ignatius hier dus vooropstelt is, zoals bij de Karthuizers, de vereniging met God, niet echter door de hoogste vorm van gebed, maar door de gelijkvormigheid met Jezus Christus in zijn vernederingen en versmadingen.

Beschouwen we thans beide teksten van naderbij. De meest merkwaardige overeenkomst die zij met elkander bieden is wel dat beide hetzelfde grote middel voorschrijven om tot de respectievelijk verschillende doeleinden van de beide Orden te komen, nl.: de radikale afkeer van de geest van de wereld. Beide teksten schrijven duidelijk voor dat zij die zich tot God bekennen totaal zouden verafschuwen al wat de wereldse mensen achterna lopen.

*Dionysius*

quidquid filii saeculi hujus  
appetantur et optant  
toto corde abhorreat

*Ignatius*

mundani homines  
sequuntur, diligunt et quaerunt  
omnino et non ex parte abhorrere

De overeenkomst op dit punt mag men letterlijk noemen. De volgelingen van Ignatius zowel als van St. Bruno zullen de geest der wereld verafschuwen en wèl door tegen die geest in te gaan en datgene op zich te nemen wat door die wereld wordt gevluht en verafschuwd.

Op het punt van radicale zelfverloochening wordt aan Jezuieten en Karthuizers volkomen dezelfde gedragslijn voorgelaten:



*Dionysius*

gaudeat in adversis quasi in divitiis ;  
cupiat increpari et corrigi ; injurias  
ferat hilariter. Nihil proprii honoris  
aut commodi optet. Malit subesse,  
vituperari ac despici, quam praeesse,  
laudari aut reputari.

*Ignatius*

vellent contumelias, falsa testimonia  
et injurias pati ac stulti haberi et  
existimari

Beiden ook krijgen merkwaardigerwijze dezelfde beperking aan hun dorst naar vernederingen en versmadingen gesteld, nl. deze, dat hun doenwijze geen aanleiding tot bevreesding of ergernis mag geven bij anderen :

salva tamen exemplaritate ad quam omnes tenemur	si sine offensione ulla divinae majes- tatis et absque proximi peccato foret nulla tamen ad id per eos data occa- sione
--	--

Voor wat het merg van de leer betreft mogen we de overeenkomst die beide teksten ons bieden meer dan treffend heten. Wat Ignatius nu echter aan zijn tekst toevoegt is juist dat kenmerkende waardoor hij zich van de spiritualiteit der Karthuizerorde onderscheidt. Het is nl. het motief, de reden waarom hij van de „zijnen” verlangt dat ze vernederingen en versmadingen zullen opzoeken in plaats van zich door de geest van de wereld te laten leiden. En dat motief is : de gelijkvormigheid, waarnaar zij moeten streven, met Christus, hun Heer. Zijn volgelingen moeten met liefde de wapenrok van hun Koning en aanvoerder aantrekken en met dezelfde wapens de wereld bekampen waarmee hij ze bestreden heeft, nl. met de wapens van de deemoed en de zelfversmading. Zo zien we dat hetzelfde ideaal van gelijkvormigheid aan Christus Koning dat op de Oefeningen zijn stempel drukt, langs dit kernstuk de gehele geest van de Constituties helpt bepalen.

Eens te meer moeten we zeggen : Ignatius — wij kunnen hieraan na de vergelijking der beide teksten maar moeilijk meer twijfelen — heeft het materiaal en de inhoud voor de 11<sup>de</sup> Regel gevonden bij Dionysius — of tenminste in de traditie waaruit Dionysius eveneens kan hebben geput —, maar hij heeft deze vol gestort met de geest die hem alleen eigen is, en wel zó dat het oude stuk er als getransformeerd en „verignatianiseerd” uit

te voorschijn komt. De 11<sup>de</sup> Regel staat er, geheel zelfstandig, geheel eigen, en toch weer zó dat de stof waaraan hij is ontleend er niet in het minste onder heeft geleden. Is het Ignatius zelf geweest die dit stout staaltje van aanpassings- en omvormingsvermogen heeft geleverd, of is het zijn trouwe helper Polanco geweest ? Dit laatste is niet uitgesloten. In het boek dat Clara Englander heeft geschreven over het leven van Polanco wordt ons iets medegedeeld over de wijze waarop Ignatius' geniale secretaris de oude teksten aan de nieuwe Constituties van zijn heilige Vader placht dienstbaar te maken :

„... er denkt zudem real genug, seinem Orden Umwege zu ersparen dadurch dass er die Erfahrungen frühchristlicher und mittelalterlicher Ordensstifter jenem nutzbar macht. Aber während er diese in die Verfassung der Gesellschaft Jesu einbaut, wandelt er sie, dass sie Geist vom Geiste des Meisters werden, und er schenkt ihnen die eigene glühend beseelte Sprache, inbrünstigsten Ton der starken Glocke, die Ignatius heisst”.<sup>41</sup>

Wij weten niet of Clara Englander de tekst van de 11<sup>de</sup> Regel voor ogen had toen zij deze woorden schreef. Wij achten dit weinig waarschijnlijk. Maar wel nergens, dunkt ons, vindt haar treffende typering van de werkwijze van Polanco een zo juiste toepassing als bij de omwerking van de tekst van Dionysius tot de 11<sup>de</sup> Regel.

Behalve de 11<sup>de</sup> Regel zijn er nog enkele andere Regels uit het *Summarium Constitutionum* die verwantschap vertonen met gelijkaardige versies uit de werken van Dionysius. Zo b. v. bevindt zich in het tractaat *De Contemplatione* een *industria* die enige gelijkenis heeft met de 14<sup>de</sup> Regel van het *Summarium Constitutionum* en tevens met de 16<sup>de</sup> Aantekening van de Geestelijke Oefeningen. We plaatsen beide teksten hier tegenover elkaar.

*De Contemplatione*

Septima est, naturalium suorum in-  
genitam dispositionem sapienter ad-  
vertere, et contra illos defectus ac  
vitia ad quae naturaliter pronus est,  
fortius dimicare, cum indesinenti im-  
ploratione suffragationis divinae ; ad

*Summ. Const.*

Antevertere oportet tentationes adhi-  
bitis earum contrariis ; ut cum quis  
animadvertitur ad superbiam esse pro-  
pensus, exerceri is debet in rebus ab-  
jectioribus, quae ad humiliandum ip-  
sum utiles futurae videantur ; et sic

<sup>41</sup> Englander, o. c., blz. 160.

*De Contemplatione*

virtutes quoque se illas viriliter dare de aliis pravis animae propensionibus.<sup>42</sup>  
ad quas bene dispositus est, ne donis Creatoris inveniatur abutens.<sup>42</sup>

*Summ. Const.*

Men zal bemerkt hebben dat deze 14<sup>de</sup> Regel van Ignatius bij alle verwantschap van geest die hij vertoont met de 7<sup>de</sup> *industria* van Dionysius, toch ook duidelijk van deze verschilt, in zoverre dat Ignatius zich niet tevreden stelt met het bekampen van de ondeugd die men in zich heeft erkend doch hiertoe ook het meest effectieve middel aan de hand doet, nl. door er de tegenovergestelde deugd als doel tegenover te plaatsen.

Een interessant punt van vergelijking biedt ook de 19<sup>de</sup> Regel van het *Summarium* met een passus uit het *De Contemplatione* van Dionysius :

*De Contemplatione*

In his ergo se diligentem ad contemplationem anhelans omni exerceat die et experietur in brevi quod Deus abundantia pietatis suae et merita supplicum excedat et vota, dummodo cum filiali affectu et plena perseveranter oret fiducia.<sup>44</sup>

*Summ. Const.*

Et in universum loquendo, quanto aliquis se arctius Deo adstrinxerit et liberaliorem erga summam Majestatem se praestiterit, tanto eum in se liberaliorem etiam experietur et ipse in dies magis idoneus erit ad gratias et dona spiritualia uberiora recipienda.<sup>45</sup>

Uit de aangehaalde teksten blijkt dat beide auteurs de nadruk leggen op de milde vrijgevigheid van God die de verlangens zowel als de prestaties van het schepsel verre te boven gaan. Het merkwaardige is echter ook hier weer dat Dionysius deze waarheid beschouwt binnen het kader van het contemplatieve gebedsleven, terwijl Ignatius haar als het ware uit deze traditionele context legt en haar een nieuwe toepassing schenkt op het gebied van de actie, waar het eveneens geldt dat hoe meer men zich zelf vergeet en uitschakelt hoe meer men de vrijgevigheid van de Heer zal mogen ervaren.

<sup>42</sup> *De Contemplatione*, I, Art. XXIV, Op. min. IX, blz. 163. — In *De Fonte*, Art. XXV, Op. min. IX, blz. 131, geeft Dionysius als 6<sup>de</sup> *industria* een gelijkaardige tekst : „Sexta est, naturalem sive inolitam dispositionem bene advertere, et contra vitia ad quae quis proclivior est, singulariter proeliari, atque vitiorum amputare radicem”. <sup>43</sup> *Const. Pars III*, c. 1, n. 13 (cfr. *Mon. Ign.*, III, III, blz. 83-84). <sup>44</sup> *De Contempl.*, I, Art. XXIV, Op. min. IX, blz. 163. <sup>45</sup> *Const. Pars III*, c. 1, n. 22 (cfr. *Mon. Ign.*, III, III, blz. 89).

Tenslotte treffen we de 21<sup>ste</sup> en 22<sup>ste</sup> Regels van het *Summarium*, zeker voor wat de inhoud maar gedeeltelijk ook voor wat de lessen betreft, aan in de 11<sup>de</sup> *industria* van Dionysius :

*De Fonte*

Undecima, ut bona ac solita exercitia sua devotionalia non cesset continuare sive sensibilem experietur devotionem et alacritatem sive non ; imo, plus insistat vitiorum detestationi et promptitudini mentis ad ea quae sunt cultus ac honorificentiae Dei, quam devotioni ac fervori experimentalis atque sensibili ; et toto affectu intentioneque purissima ad Deum adspiret... omne denique temporis spatium ac momentum studeat fructuose expendere ad laudem et gloriam omnipotentis.<sup>46</sup>

*Summ. Const.*

Omnes suum tempus rebus spiritualibus impendant et devotioni quaerendae, pro mensura gratiae Dei ipsis communicatae insistant. Ab illusionibus daemonis in suis spiritualibus exercitationibus caveant, et se contra omnes tentationes tueantur ; simul rationes sciant quae adhiberi possint ut eas superent ; et ad veras solidasque virtutes consequendas insistant, sive plures adsint visitationes spirituales sive pauciores ; curent vero semper in via divini servitii progressum facere.<sup>47</sup>

In bijna gelijkaardige bewoordingen geven de beide teksten enkele fundamentele wetten weer van het christelijk gebed. In het gebed zal men louter God, niet de eigen vertroosting zoeken ; zal men zich hoeden voor zeer bepaalde bekoringen van de duivel ; zal men streven naar soliede deugden. Dionysius benadert deze gegevens enigszins van de negatieve zijde, Ignatius benadrukt vóór alles de positieve zijde. Ook hier voelt men dat hij zijn tekst niet zonder meer van Dionysius overneemt, doch er eerst het stempel van zijn eigen grote geestelijke ervaring op drukt, alvorens hem in de Constituties op te nemen.

Misschien zou een systematisch doorgevoerde vergelijking tussen de Constituties en de werken van Dionysius nog andere parallelteksten aan het licht brengen. Uit de enkele teksten die wij hierboven hebben geboden, blijkt o. i. dat Ignatius ook in de Constituties niet is afgeweken van de werkwijze die hij bij het redigeren der Geestelijke Oefeningen heeft gevolgd, en dat hij uit het geestelijk erf der voorvaderen meerdere gegevens heeft overgenomen die hem voor de opzet van zijn Orde dienstbaar leken. Meer nog echter dan in de G. O. valt op hoe zelfstandig

<sup>46</sup> *De Fonte*, Art. XXV ad fin., Op. min. IX, blz. 131. <sup>47</sup> *Const. Pars III*, c. 1, n. 10 en n. 20 (cfr. *Mon. Ign.*, III, III, blz. 81-82, 87).

Ignatius deze teksten heeft weten te hanteren. Alhoewel zij het teken van hun afkomst steeds blijven behouden, zijn ze toch zo in de ignatiaanse geest binnengeschoven en opgenomen dat zij er één levend geheel mee uitmaken.

Op het einde van onze studie, waaruit gebleken is dat Ignatius niet zelden, voor zijn Geestelijke Oefeningen vooral, doch ook voor zijn Constituties, bij de Karthuizer-schrijvers Balma, Egher en Dionysius Cartusiensis is te rade gegaan, mogen we ons nogmaals de vraag stellen : Waar heeft Ignatius de gelegenheid gehad om met de werken van deze spirituelen in aanraking te komen? Het antwoord moet met vrij grote zekerheid luiden : in zijn Parijse studietijd. Uit de studies, die in het Ignatiusjaar zijn verschenen, zoals van J. Beyer<sup>48</sup> en H. Bernard-Maître<sup>49</sup>, en uit het prachtige *opus* over Franciscus Xaverius dat G. Schurhammer<sup>50</sup> in 1955 heeft uitgegeven zijn we meer te weten gekomen over de betrekkingen die Ignatius onderhield met de Parijse karthuize van Vauvert. Zo weten we b. v. dat Ignatius, onmiddellijk bij zijn aankomst in Parijs, zich in verbinding stelde met de Karthuizers ; dat hij en zijn vrienden er iedere zondag kwamen biechten en communiceren ; dat Faber er onder leiding van Ignatius zijn grote Oefeningen deed. Mag het ons dan verwonderen dat deze karthuize die tevens een wetenschappelijk centrum van eerste gehalte was in de strijd tegen de reformatoren, en door zijn rijke bibliotheek zovele studenten tot zich trok, ook aan Ignatius en zijn vrienden geestelijk voedsel heeft geboden dat zij misschien, arme studenten als zij waren, nooit met eigen middelen zouden hebben kunnen verwerven? Wij menen de woorden van H. Bernard-Maître te kunnen onderschrijven, waar hij zegt : „Ignace de Loyola, après sa conversion, et plus spécialement durant la période de ses études, recherche les ouvrages qui pouvaient l'instruire. On ne peut point douter qu'il ait pu satisfaire cette curiosité légitime grâce à ses bons

<sup>48</sup> J. Beyer, *Saint Ignace de Loyola chartreux...*, *N. R. Th.*, 78 (1956) blz. 937-951.

<sup>49</sup> Henri Bernard-Maître, *Un théoricien de la Contemplation à la chartreuse parisienne de Vauvert*, *Pierre Cousturier, R. A. M.*, 32 (1956) blz. 174-195.

<sup>50</sup> G. Schurhammer, *Franz Xaver*, Herder, Freiburg 1955, blz. 192, noot 4.

amis de la Chartreuse de Vauvert, abondant en coffres pleins des œuvres mystiques que les religieux communiquent libéralement et dont se nourrit la piété".<sup>51</sup>

Wanneer we bovendien bedenken dat de karthuize van Vauvert tussen de jaren 1536-1555 niet minder dan 34 edities van de werken van Dionysius de Karthuizer het licht deed zien, dan zou het ons erg bevreemden als Ignatius door zijn Karthuizervrienden op deze uitgave niet opmerzaam was gemaakt.

Deze weinige externe argumenten komen de inwendige gegevens die we in de loop van onze beide artikelen naar voren hebben gebracht en die wijzen op een literaire afhankelijkheid van Ignatius ten opzichte van de Karthuizers, verstevigen. Bacht schreef : „Die Exerzitienfrömmigkeit ist nach Inhalt wie in Ihrer Methode gleichsam ein „Konzentrat“ der frühmonastischen Spiritualität".<sup>52</sup> Wij zouden deze gewaagde formulering niet zonder meer durven onderschrijven. Uit onze studie moge echter gebleken zijn dat Ignatius de Vroomheid der oude Karthuizers in hoge mate heeft weten te appreciëren en ze ruimschoots aan zijn eigen Spiritualiteit heeft dienstbaar gemaakt.

B. SPAAPEN S.J.

#### SUMMARIUM.

Ex comparatione quam auctor instituit inter *Exercitia spiritualia* atque *Constitutiones Sancti Ignatii* ex una parte, et tractatum *Mystica Theologia* Henrici de Balma, *Informacio passionis* Henrici Egger de Calcar, atque diversa opuscula ascetico-mystica Dionysii Cartusiensis ex altera parte, constare videtur elementa essentialia *Viae purgativae*, ab his tribus auctoribus cartusiensibus tradita, redire in prima hebdomada *Exercitiorum spiritualium* Sancti Ignatii ; insuper magnam similitudinem haberi inter varias *Annotationes Additionesque Exercitiorum* atque nonnullas *Industrias* a Balma Dionysioque Cartusiense traditas ; denique tandem quasdam admonitiones vitae spiritualis, ex opusculis Dionysii Cartusiensis, ad sensum sed et ad litteram inveniri in quibusdam *Regulis sumptis ex Constitutionibus* Sancti Ignatii.

<sup>51</sup> H. Bernard-Maître, l. c., blz. 195. <sup>52</sup> Bacht, l. c., blz. 259-260.