


a cura di
ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.



**Prospettive teologiche e filosofiche
sulla tradizione ignaziana in
Gregorianum (2013-2018)**

Presentazione

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

La rivista *Gregorianum*, edita dall'Università Gregoriana, ha pubblicato durante gli ultimi 5 anni diversi articoli di interesse per coloro che seguono la ricerca nell'ambito della tradizione ignaziana. Questo numero speciale di *Ignaziana* li vuole offrire ai suoi lettori, come espressione della preoccupazione di diffondere quanto possa essere interessante per l'approfondimento di aspetti particolari del patrimonio ignaziano.

Gli articoli si possono raggruppare in tre aree d'interesse:

Ignazio e le sue opere:

- *Ignatius and his understanding of God*, P. MICHAEL, s.j.
- *L'originalité des Exercices ignatiens*, R. LAFONTAINE, s.j.
- *Pleurs et larmes d'Ignace de Loyola, dans son Journal et quelques autres sources*, P. A. FABRE, s.j.
- *L'obéissance religieuse dans les Lettres d'Ignace de Loyola, les Constitutions de la Compagnie de Jésus, et le Décret de la 35^e Congrégation générale de la Compagnie (2008)*, M. ROTSAERT, s.j.
- *Imaginación figurativa, abstraída y discernida. Una aproximación al oculus imaginacionis de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio*, E. LÓPEZ HORTELANO, s.j.

Inoltre, in rapporto alla tradizione cristiana:

- *Los Jesuitas y Santa Teresa*, M. RUIZ JURADO, s.j.
- *¿Amor sin conocimiento en la unión mística?*, R. GARCÍA-MATEO, s.j.

La tradizione ignaziana in rapporto ad altre tradizioni religiose:

- *Salvific Community (Ignatius of Loyola and the Koran)*, F. KÖRNER, s.j.
- *Avatar and Incarnation: Gita Spirituality and Ignatian Spirituality at the Crossroads*, P. MICHAEL, s.j.
- *An Ignatian Spirituality Approach to Dialogue with Islam*, G. VILLAGRÁN, s.j.

Filosofia ed Esercizi Spirituali:

- *Philosophy in the Spiritual Exercises*, L. ROJKA, s.j. – L. CARUANA, S.I.
- *Finding God in all Things: panentheistic features in the Spiritual Exercises of St. Ignatius*, R. CARLS, s.j.

- *El pensamiento aristotélico en los Ejercicios Espirituales y el influjo de éstos en Descartes*, R. GARCÍA MATEO, s.j.
- *Aristotelian Philosophy in the Spiritual Exercises*, L. ROJKA, s.j.
- «Images», «imagination» et «réalité» dans la culture religieuse occidentale et dans les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola, J. KOENOT, s.j.
- *How can Spiritual Consolation be an Indicator of God's Will? Remarks on the Cognitive Role of Spiritual Emotions*, B. NIEDERBACHER, s.j.
- *Ignatius of Loyola and the Ethics of Belief*, D. RENIĆ, s.j.

Ringraziamo il Prof. Henryk Pietras, s.j., direttore di *Gregorianum* e il Dott. Basilio Mussolin, direttore della Gregorian & Biblical Press, per la disponibilità a riportare in questo numero speciale il materiale pubblicato.

GREGORIANUM 95, 1 (2014) 127-144
Pavulraj MICHAEL, S.I.

Ignatius and his understanding of God

Ignatius's interest in theology was not a concern about theological knowledge for its own sake, but to help souls. He looked for the kind of knowledge of God that gives rise to love and to a closer union with Jesus Christ; the knowledge of God, therefore, that answers human beings' deepest desires, moves their affections, and influences their convictions, choices and commitments. The Spanish original says «*conocimiento interno*» (SE 104), which means «a knowledge that is interiorly experienced and savoured, whose effect is that we love the Lord more deeply and follow him more closely in the struggle against sensual, carnal and worldly love»¹. What Ignatius calls «interior knowledge» of God is best rendered today as «personal knowledge» of God — the kind of knowledge one has when one knows someone and not when one merely knows about someone. Interior knowledge for Ignatius is not just information but a personal relationship, an involvement. The deeper the involvement and the more intimate the relationship, the more it takes within itself all other life-experiences. When the one that is personally known is God, then interior knowledge is theological faith. This faith-perception is different from normal sensory perception, for it is not sight but insight. Without this faith approach, Jesus will remain to the exercitant just a human being and nothing more, and the experience of Jesus as the Son of God is not possible. That is why Ignatius asks the exercitant to plead for the following grace in all the meditations of the Second Week: «To ask for an intimate knowledge of our Lord, who has become man for me, that I may love him more and follow him more closely» (SE 104). Jerónimo Nadal, one of the men who knew Ignatius most intimately, thinks that the special grace of Ignatius was «to see and contemplate in all things, actions, and conversations the presence of God and the love of spiritual things, to remain a

¹ J.M. CALVERAS, *Ejercicios Espirituales. Directorio y Documentos de S. Ignacio de Loyola*, Barcelona 1958, 104.

contemplative in the midst of action (*simul in actione contemplativus*)»². For Ignatius, in a very real sense, Jesus was the way to God. Ignatius had known God in some sense before his experience at Pamplona, but the God Ignatius met through Jesus during his convalescence at Loyola castle was overwhelmingly new³. At that time Ignatius expressed his strong attraction towards the person of Jesus in apparently naive and very tangible forms. He emphasized the words of Jesus in red ink: «As he very much liked those books, the idea came to him to note down briefly some of the more essential things from the life of Christ and the saints. So he set himself very diligently to write a book with red ink for the words of Christ»⁴. Later he wrote of the great feelings that he experienced as he visited the holy places: «On seeing the Holy City, the pilgrim felt great consolation; and as the others testified, this was common to them all, with a joy that did not seem natural. He always felt this same devotion on his visits to the holy places»⁵. In this way, Jesus was constantly the object of contemplation for Ignatius. Though the way Ignatius was related to Jesus became less naive with time, it remained a powerful inspiration and shaper of his activity to the end of his life.

I. IGNATIUS AND JESUS THE REDEEMER

For Ignatius, Jesus was the one who had come from God to redeem sinful humanity (SE 101-109). Jesus was for him both divine and human. So the exercitant finds Ignatius noting in the Third Week of the *Spiritual Exercises*⁶

² *Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal*, IV, 651; The English translation is taken from J. GUIBERT, *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice. A Historical Study*, St. Louis 1986, 45.

³ It was through reading about Jesus in Ludolph of Saxony's *Life of Christ*, during his convalescence at Loyola, that Ignatius discovered God and radically changed the direction of his life. The *Life of Christ* had been translated into Spanish and printed in Alcalá in four volumes in 1502-03. It was sufficiently long to last Ignatius through a protracted convalescence: it covered in a didactic style the principal mysteries of Christ's life along with a commentary supported by passages from the Fathers of the Church. The Christ that the Carthusian monk Ludolph presents is the summit of the ideals of a medieval knight, and the translation had been made by order of Cisneros and was dedicated to the Catholic Kings as a work undertaken at their request. The Castilian translation was far from literal and had its own colorful language which did not correspond with the more austere Latin of the original. See P. CARAMAN, *Ignatius Loyola. A Biography of the Founder of the Jesuits*, San Francisco 1990, 26-27.

⁴ *Autobiografia di s. Ignazio di Loyola*, n° 11. See W.J. YOUNG, *St. Ignatius' Own Story – As told to Luís Gonçalves de Câmara*, Chicago 1980.

⁵ *Autobiog.*, n° 45. See W.J. YOUNG, *St. Ignatius' Own Story* (cf. nt. 4).

⁶ In this article, whenever the term *Spiritual Exercises* appears, it refers to the book of Ignatius of Loyola, and will be *italicized*. When we use this within brackets the *Spiritual Exercises* is noted as SE.

«how the divinity hides itself; for example, it could destroy its enemies and does not do so, but leaves the most sacred humanity to suffer so cruelly» (SE 196). By contrast in the Fourth Week the exercitant can see «the divinity, which seemed to hide itself during the passion, now appearing and manifesting itself so miraculously in the most holy Resurrection in its true and most sacred effects» (SE 223). One of the main images of Jesus in the *Spiritual Exercises* is that of «Jesus the Redeemer» who invites others to join him in conquering the whole world for God the Father by helping to spread his teaching among all nations because he is the Lord of the world. The exercitant experiences Jesus' invitation as a redeemer in the meditations on the Kingdom of Christ (SE 91-98) and the Two Standards (SE 136-148) where Jesus explains the aims of the enterprise, the conditions of service, and the method by which he will come to victory: «It is my will to conquer the whole world and all my enemies, and thus to enter into the glory of my Father. Therefore, whoever wishes to join me in this enterprise must be willing to labour with me, that by following me in suffering, he may follow me in glory» (SE 95). Ignatius's language is military, but it is also the language of personal appeal and response. The king is a man of superior standing but is also a friend and a redeemer who offers an invitation which Ignatius thinks any right-minded person could not resist:

Those who wish to give greater proof of their love, and to distinguish themselves in whatever concerns the service of the eternal King and the Lord of all, will not only offer themselves entirely for the work, but will act against their sensuality and carnal and worldly love, and make offerings of greater value and of more importance (SE 97).

Thus interior knowledge of Jesus the redeemer is a knowledge wrested from experience guided by the grace of God. To learn how to know Christ in this way — to search for interior knowledge — is to share his sufferings, in growing conformity with his death, and to experience the power of his resurrection. This is the balance which Ignatius would have the exercitants seek: «the righteousness that comes from faith in Christ the redeemer, given by God in response to faith» (Phil 2,9-10). It is this interior knowledge (*conocimiento interno*) alone which puts the exercitants in touch with Christ the redeemer who is sent «to devote himself to the pure service of the Father» (SE 135).

II. IGNATIUS AND JESUS THE GLORIOUS CHRIST, LORD AND ETERNAL KING

In the contemplation on the Kingdom of Christ, the title indicates that Ignatius qualifies Jesus by using the image of the «Glorious Christ», the

Christ our Lord (*Cristo glorioso*)⁷. Ignatius does not play a game of hide-and-seek to make the exercitant believe that he will first present a partial vision of Christ which will gradually lead him to the surprise of discovering a more glorious Christ at the time of resurrection. With Ignatius, the exercitant is always in the presence of the same Lord, «Christ, our Lord» (*Cristo, nuestro Señor*)⁸. Ignatius presents the exalted Christ sitting at the right hand of the Father proclaiming kerygmatically the grand project of salvation and the need for our collaboration in the labour (*trabajo*).

In the contemplation on the Kingdom of Christ, Jesus is named Lord (*Señor*) on six occasions, King (*Rey*) three times and finally the Most Holy Majesty (*santísima majestad*) on one occasion: Eternal King (SE 91,1); Christ our Lord (SE 91,3); our Lord (SE 91,4); Christ our Lord (SE 95,1); Christ our Lord, the eternal King (SE 95,3); the eternal King and Universal Lord (SE 97,1); Eternal Lord of all things (SE 98,1); Most Holy Majesty (SE 98,4). The title «Lord» indicates that Jesus has been elevated to the right hand of the Father (cf. Rom 10,9) and signifies his power to transform this world and to bring about the Kingdom of God (*Reino de Dios*). The title Lord applied to Jesus is essentially linked to his obedience unto his death on the cross. The Lord, for Ignatius, is a crucified Lord. The title «King» completes the vision of Jesus' power and authority over the world and over historical events. He is the King who died for the sins of the world (cf. 1Cor 15,3) and now is the King of Truth (*Rey de la Verdad*)⁹. For Ignatius in this exercise, the image of King also conveys the vision of the Son of Man (cf. Dan 7,14):

The ideal of the King was not unknown before, but as a result of this constructive transformation it took on a completely new meaning: henceforth Christ the eternal King was for Ignatius to be a living King actively at work here and now in this world, who has not completely fulfilled the mission given him by his Father to bring the whole world under his rule, and who therefore is here and now seeking

⁷ In the *Spiritual Exercises*, Ignatius uses the name Christ (*Cristo*) 42 times; Christ our Lord (*Cristo nuestro Señor*) 73 times; Jesus Christ (*Jesucristo*) only once. Christ our Lord (*Cristo nuestro Señor*) occurs in the following numbers of the *Spiritual Exercises*: 4,2,3; 19,8; 47,2; 53,1; 67; 71,1; 87,4; 91,3; 95,1,3; 130,3; 135,2,5; 138,2; 143; 144; 146,1; 158; 161,1,2,4; 164,1; 167,2; 175,3; 190,1; 191,1; 195,1; 198; 199,4; 201,1; 206,3,5; 208,10; 209,5; 214,1; 218,1; 221; 222; 224; 229,2; 248,1; 261; 262,2; 264,1; 265,2; 270,1; 271,1; 272,2,3; 273,2,3; 275,4; 276,2; 279,1,2; 280,2,4; 282,2; 283,1,3; 284,2,5; 285,2; 289,5; 299,1; 301,3; 302,3; 312,1; 316,3; 344,2; 353; 365,2. For a detailed study, see C. DALMASES, *Ejercicios Espirituales: Introducción, texto, notas y vocabulario*, Santander 1990, 193, 205; I. IPARRAGUIRRE, *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de Hermenéutica Ignaziana*, Roma 1978, 58-61.

⁸ Cf. G. CUSSON, *Biblical Theology and the Spiritual Exercises*, Anand 1988, 225-226.

⁹ Jesus answered him, «I am the way, the truth and the life; no one goes to the Father except through me» (John 14,6).

noble and generous companions and friends who desire to prove their loyalty in battle¹⁰.

One of the most deeply Ignatian exercises, which not only sums up the experience of Ignatius's early conversion but also presents the main lines and major emphases of the Christology of the *Spiritual Exercises*, is the Kingdom of Christ (SE 91-98). Here Jesus is depicted as a living leader with the means at his disposal of carrying out the Father's salvific will by calling his disciples to discern and fulfil God's will. Christ invites those who want to distinguish themselves by their service¹¹ (*servicio*) to follow the poor, suffering, and despised Christ in the accomplishment of his task.

III. IGNATIUS AND JESUS THE POOR AND HUMBLE

In the Second and Third Weeks of the *Spiritual Exercises*, Ignatius presents Jesus as the Son of God who pursues his mission in poverty till it leads ultimately to his death on the cross¹². The poverty of Jesus, which Ignatius offers for imitation in the *Spiritual Exercises* so emphatically, has several dimensions. One of the features of the whole mystery of the incarnation, the life, death, and resurrection of Jesus, which seems to have affected Ignatius profoundly is its gratuitous nature. Without any necessity, but purely out of love for humanity, the Son of God came into the world so that humanity might be saved. Ignatius applies this to himself and to the exercitant in a very personal way, looking at what Christ has done for each one of us out of love. The goal of the Second Week is «asking for an intimate knowledge of our Lord, who became human for me, that I may love him more intensely and follow him more closely» (*pedir conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga*) (SE 104). This knowledge flows into the most radical form of Ignatian service: to serve the Eternal Father in poverty, in abuses and in sufferings, as seen from Christ's example given in the third Kind of Humility (SE 167). The desire to be poor and to undergo insults and humiliations is only possible for those who have been affected by Christ poor and humble. This desire to be «like Jesus» (*como Jesús*) is a «demand» (*exigencia*) for a sound Election¹³. The following of Christ in poverty, in abuses and in sufferings (SE 167; 168) provides the

¹⁰ H. RAHNER, *The Spirituality of St Ignatius Loyola*, Maryland 1953, 56.

¹¹ J. Nadal as quoted by J. CONWELL, *Contemplation in Action. A Study in Ignatian Prayer*, Washington 1957, 21ff.

¹² Cf. K. RAHNER, «The Eternal Significance of the Humanity of Jesus for our Relationship with God» *Theological Investigations* (1967) 35-46.

¹³ E. BASTOS, *Para hacer y dar hoy los Ejercicios. Profundización Teológica de las Meditaciones Ignacianas*, Lima 1991, 101.

hermeneutical key for understanding the Christocentrism of the Second Week. The Fourth Week offers Jesus as humble friend and consoler who will again and again meet his disciples even to the end of time (SE 224). Ribadeneyra tells us that in 1554 he heard Ignatius say that «as far as he could judge, it would not be possible for him to live without consolation, that is, without experiencing in himself something that was not and could not be a part of himself, but depended entirely on God»¹⁴. Thus, for Ignatius the word «serve» carries the connotation of loyalty, dedication, and loving and generous commitment to the person and mission of Jesus the poor and humble. The integration of human meaning, affectivity and action allows the exercitant to respond authentically to God in a personal surrender that is both expression and experience of love. What Ignatius means by service is the response to the call of Jesus the poor with no other desire but to be part of a mission which is supremely important and radically challenging: «Give me your love and your grace; that is enough for me» (SE 234). God of the poor is with the exercitant in love to help him to fulfil the will of God in his concrete life situation.

IV. IGNATIUS AND THE TRANSCENDENTAL TRINITY

Ignatius's vision of God in the *Spiritual Exercises* is «Trinitarian» (*Trinitario*), and in this sense it is very much transcendental. «The Trinity» (*La Trinidad*) is an absolute mystery, which is not perspicuous to reason even after being revealed¹⁵. Among the absolute mysteries in the Christian faith, that of the Trinity is undoubtedly the most fundamental. In the *Spiritual Diary*, Ignatius recounts his «Trinitarian» experience in the following way:

Feeling spiritual intelligences, so much so that I seemed to understand that there was practically nothing more to know in this matter of the Holy Trinity. [...] I knew or felt, *Dominus scit*, that in speaking to the Father, in seeing that he was a

¹⁴ J. GUIBERT, *The Jesuits* (cf. nt. 2), 45.

¹⁵ Christian reflection has long been led to distinguish what we have chosen to call the economical Trinity and immanent Trinity. The economical Trinity corresponds to the unfolding of the mystery of God, Father, Son and Spirit, in the plan of its manifestation in salvation history. The immanent Trinity means the intimate mystery of God — Father, Son and Spirit — in himself. In the first case, we are referring to the Persons, translating what they are in their act of giving themselves to us; in the second case, we mean the Persons in their inner relationship, making abstraction. It is certain that we know the immanent Trinity only from the angle of the economical Trinity. Karl Rahner says that the economical Trinity and the immanent Trinity are not two realities, one behind the other. The economical Trinity is a revelation and gift of God for man's salvation only if it is the Trinity that is God. It is precisely what was at the heart of the illumination of the Cardoner. See G. PELLAND, «Ignatius and the Trinity: Theological Insights», *Centrum Ignatianum Spiritualitatis* 13 (1982) 122-123.

Person of the Most Blessed Trinity, I was moved to love the entire Trinity, especially since the other Persons were in him essentially. I had the same experience in the prayer to the Son. The same too in that to the Holy Spirit, rejoicing in one after the other as I felt consolations, attributing this to — and rejoicing that it came from — all three¹⁶.

The absolute nature of this Trinitarian mystery brings out its transcendence as well. This Trinitarian vision of God is communicated to the exercitant through such expressions as God (*Dios*)¹⁷, God our Lord (*Dios nuestro Señor*)¹⁸, God and Lord (*Dios y Señor*)¹⁹, Creator (*Criador*)²⁰, Creator and Lord (*Criador y Señor*)²¹, Lord and Creator (*Señor y Criador*)²², Creator and Redeemer (*Criador y Redentor*)²³, Divine Majesty (*Divina Majestad*)²⁴ and

¹⁶ February 21, 1544 of the Spiritual Diary is taken from P. ARRUPÉ, «The Trinitarian Inspiration of the Ignatian Charism», *Centrum Ignatianum Spiritualitatis* 13 (1982) 39.

¹⁷ *Dios* is used twenty five times in the *Spiritual Exercises* and they are as follows: SE 58, 59, 150, 154 (twice), 169a (twice), 169b (thrice), 184, 235, 236, 262, 264, 274, 295, 297, 301, 305, 312, 329, 336, 338 (twice). See J. RICKABY, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola – Spanish and English*, London 1915, 146; C. DALMASES, *Ejercicios Espirituales*, Santander 1987, 193-194.

¹⁸ *Dios nuestro Señor* is used fifty eight times: SE 3, 9, 16 (twice), 20b, 23, 25, 39c (twice), 43 (twice), 46, 48, 61, 75, 77, 89, 92, 135, 150, 151, 153, 155 (thrice), 165, 166, 169a (twice), 169b, 174, 175, 177, 179 (twice), 180, 181, 183, 185, 188, 189ab, 232, 234, 240, 243, 315, 322, 330, 336 (twice), 338, 339, 343, 351, 363, 370 (twice). No word is more frequently used than «*Señor*»; by itself it occurs about forty times, in combination with «*Dios*» over sixty times, while Christ is called «*el Señor*» more than fifty times. See W.A.M. PETERS, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius. Exposition and Interpretation*, Rome 1980, 189; J. RICKABY, *The Spiritual Exercises* (cf. nt. 17), 146.

¹⁹ *Dios y Señor* is used only once (SE 343).

²⁰ SE: 15, 20, 38, 39, 53, 316, 330. See J. RICKABY, *The Spiritual Exercises* (cf. nt. 17), 141.

²¹ SE: 5, 15, 16, 20, 38, 39, 50, 184, 316, 317, 324, 351. See J. RICKABY, *The Spiritual Exercises* (cf. nt. 17), 141.

²² Lord and Creator is occurred only once (SE 39b).

²³ SE 229: There are sound reasons to believe that «*Criador y Redentor*» does not refer to Christ. If it did, the exercitant would be asked to rejoice with Christ («*gozo con Cristo gozoso*», SE 48), to rejoice on account of Christ («*gozar de Cristo*», SE 221), and to rejoice in him: there is a certain redundancy about this. Besides, outside the first colloquy of the retreat, Christ is never referred to as the Creator, and a careful reading of this colloquy shows that even here Christ is given the function, more than the title, of «Creator». Neither is he called «Saviour» or «Redeemer» anywhere in the Four Weeks. The conclusion is that «*Criador y Redentor*» stands for the Blessed Trinity. See W.A.M. PETERS, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius* (cf. nt. 18), 150.

²⁴ The trinitarian horizon in the *Spiritual Exercises* appears in a less explicit, but nevertheless very real way when Ignatius refers to God as «His Divine Majesty». From the context in the *Spiritual Exercises* and its use in Spiritual Journal, Ignatius is referring to the Trinity when he uses the expression «Divine Majesty». The context and use of such expressions as «Infinite Goodness» (SE 52), «God» (SE 58-59), «Divine Justice» (SE 60), the «Divinity» (SE 124), «His Divine Goodness» (SE 151, 157) and the «Divine Power»

Divine and Infinite Goodness (*Divina y suma bontad*). Of all these expressions, Divine Majesty (*Divina Majestad*) brings out very emphatically Ignatius's understanding of Divine Transcendence. Divine Majesty is used 24 times in the *Spiritual Exercises* (5, 16 (twice), 20b, 46, 106, 108, 135, 146, 147 (twice), 152, 155, 167, 168, 183, 233, 234, 235, 240, 248, 330, 369, 370)²⁵. In the Rules for the Discernment of Spirits, Ignatius uses Divine Majesty in a very important rule, regarding the consolation without preceding cause:

Only God our Lord (*Dios nuestro Señor*) can give the soul consolation without a preceding cause. For it is the prerogative of the "Creator" (*Criador*) alone to enter the soul, to depart from it and to cause a motion in it which draws the whole person into love of His "Divine Majesty" (*Divina Majestad*). By "without a preceding cause" I mean without any previous perception or understanding of some object by means of which the consolation just mentioned might have been stimulated, through the intermediate activity of the person's act of understanding and willing (SE 330).

Through this rule one comes across the transcendental aspect of God in the discernment of spirits of the *Spiritual Exercises*.

When Ignatius attributes to God the title «Creator and Lord» (*Criador y Señor*), he is not referring to God as the One who created in the distant past but to God as the One who is now creating, moment by moment. God is always making the human person and everything around him, visible and invisible (SE 23)²⁶. Since the Lord has been merciful to him during his convalescence at Loyola and his penance at Manresa, Ignatius contemplates the *Bondad Infinita* (Infinite Goodness) and feels greatly humbled before it (SE 52, 53)²⁷. In the Kingdom of Christ he asks the exercitant to offer himself to the Infinite Goodness in the following words: «Eternal Lord of all things, in the presence of Thy Infinite Goodness [...] this is the offering of myself which I make with Thy favour and help» (SE 98). It is likewise in the presence of

(SE 363) seem to refer to the Most Holy Trinity. See H.D. EGAN, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, St. Louis 1976, 127.

²⁵ J. RICKABY, *The Spiritual Exercises* (cf. nt. 17), 146.

²⁶ Cf. J.A. TETLOW, *Making Choices in Christ. The Foundations of Ignatian Spirituality*, Chicago 2008, 14.

²⁷ About divine attributes, Ignatius often writes about Infinite Goodness when corresponding with persons advanced in the spiritual ways. To his sons, at the beginning of the Constitutions, he solemnly declares: «Although it must be the Supreme Wisdom and Goodness of God our Creator and Lord which will preserve, direct and carry forward His divine service». *La suma Sapiencia y Bondad* is found twenty times in the Constitutions. The famous letter to the scholastics at Coimbra, «On Perfection» (May 7, 1547), was already putting them in the presence of the Infinite source: «I do not doubt the Infinite Goodness of God our Redeemer and Lord, who is most generous in communicating His gifts». For a detailed study on the Infinite Goodness of God our Lord, please see G. BOTTEREAU, «The *Discreta Carita* of Ignatius of Loyola», *Centrum Ignatianum Spirituality* 6 (1975) 58.

the Infinite Goodness of God the Father, Son and Holy Spirit that the Contemplation to Attain Love is developed: «See how all the blessings and all gifts descend from above [...] my limited goodness coming from the Infinite Goodness» (SE 237). Ignatius looks to find the initial and final point of God in the Trinity, with an attitude of respect and reverence like that of a servant before his king (SE 91-98), aware that he has a mission to carry out. Ignatius comes to the Trinity, after searching for and finding the will of God, «not at all for a further confirmation, but so that before the Most Holy Trinity a decision may be made regarding me concerning his greater service» (SE 83). The entire theology of mission, for Ignatius, depends on his understanding of Trinity: «Christ gives the mission, the Holy Spirit confirms it with his gifts, for the greater glory of God. It is the extension *ad extra* of the “expiration” by which the Father and the Son eternally “send” the Holy Spirit»²⁸. Also, Ignatius’s use of words such as «glory of God» (*gloria de Dios*: SE 152, 182, 264, 339, 351), «praise and glory» (*alabanza y gloria*: SE 167, 179, 180, 189, 240) and «honour and glory» (*honora y gloria*: SE 16) indicate the transcendental part of the Divine Majesty. Ignatius’s understanding of God as the Holy Trinity has its deep root in his own personal experience near Manresa:

He had a great devotion to the Most Holy Trinity, and so each day he prayed to the three Persons separately [...] his understanding began to be elevated so that he saw the Most Holy Trinity in the form of three musical keys. This brought on so many tears and so much sobbing that he could not control himself. [...] As a result, the effect has remained with him throughout his life of experiencing great devotion while praying to the Most Holy Trinity²⁹.

Through the Contemplation on the Incarnation (SE 101-109), Ignatius sets out his basic understanding of the work of the Holy Trinity. His aim is practical: to offer material for contemplation, so that the exercitant may have «an intimate knowledge of our Lord, who has become man for me, that I may love him more and follow him more closely» (SE 104). For Ignatius the link between the Trinity and his own mission was obvious and straightforward. God sent his Son into the world so that the world may be saved. That mission of the Son continues in every age, and the Son invites the exercitant to join him in this mission, which is what he searches for and can find in his life.

The Trinity was always at the centre of his spiritual life. The illumination at La Storta came to him while he was at prayer in that half-ruined chapel with such clarity that he could not possibly doubt its truthfulness. Laínez says:

²⁸ P. ARRUPE, «The Trinitarian Inspiration of the Ignatian Charism», *Centrum Ignatianum Spirituality* 13 (1982) 44.

²⁹ *Autobiografia di s. Ignazio di Loyola*, n° 28. See W.J. YOUNG, *St. Ignatius’ Own Story* (cf. nt. 4).

He told me that it seemed to him that God the Father had imprinted these words in his heart, *Ego ero vobis Romae propitius* (I shall be favorable to you in Rome). Not knowing what these words might mean, our Father said «I don't know what will become of us; perhaps we will be crucified in Rome». Another time he said that it seemed to him he saw Christ with the cross on his shoulder, and the Eternal Father behind, saying to Christ «I want you to accept this person as your servant». And thus Christ accepted him and said «I want you to serve us»³⁰.

In the context of his own discernment of spirits and decision making regarding the will of God, Ignatius had the practice of celebrating the votive Mass of the Holy Trinity and then, afterwards, of praying about the decision he was making:

Later in order to reflect on the elections and enter into them as I had determined, I picked up the reasons which I had in written form in order to examine them. I prayed to Our Lady, and then to the Son, and the Father to give me his Spirit to reason and discern, even though I had already spoken of the matter as something finished [...] thus, when the Father and the Son sent the Holy Spirit, all three Persons confirmed that mission³¹.

V. IGNATIUS AND THE IMMANENT JESUS OF THE GOSPELS

The immanence of God in this created world is expressed powerfully in the *Spiritual Exercises*, from the «Principle and Foundation» (*Principio y Fundamento*) (SE 23) to the «Contemplation to Attain Love» (*Contemplación para alcanzar amor*) (SE 230-237). The *Spiritual Exercises* of Ignatius offers nothing other than the opportunity to relive the birth, life (the Second Week), death (the Third Week) and resurrection (the Fourth Week) of Jesus Christ who is Word made flesh, and by doing so to become the disciple of Jesus Christ, a disciple ready to do the will of God at any cost (SE 169-189; 313-336). The petition of the Second Week, «to ask for an intimate knowledge of our Lord, who has become man for me, that I may love him more and follow him more closely» (SE 104) clearly indicates the immanence of God in Christ. The Christ of Ignatius is not a Christ who is culturally determined, a product of the environment or of passing interests³². He is the Jesus of the

³⁰ *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, II, 133; *Autobiografía de s. Ignazio di Loyola*, n° 96. The English translation of the text is taken from P. CARAMAN, *Ignatius Loyola* (cf. nt. 3), 113.

³¹ J.A. MUNITZ, *Inigo. Discernment Log-Book, The Spiritual Diary of Saint Ignatius Loyola*, London 1987, 27.

³² The same holds for the petition of Ignatius to the Virgin, «that she would deign to place him with her Son». And this petition is being affirmed by the Father at La Storta. After La Storta whatever happens is fine: Ignatius will live from then on from his new condition of being admitted into the Trinitarian sphere of the love and the mission of Jesus Christ

Gospels, poor, humble and humiliated (SE 146, 167), in whom Ignatius recognizes one of the Trinity with us to work for the redemption of the human race. He is the universal King who calls the exercitant to unite himself with him and to conquer the world for his Father (SE 95-98). He is the eternal Captain who calls the exercitant to join him in his struggle against the power of evil. It is Jesus who suffers death on the cross and, once resurrected, exercises with every person the «office of consoler». This immanent God in Christ, who fascinated Ignatius in the *Spiritual Exercises*, inspires the exercitant to ask: «What have I done for Christ? What am I doing for Christ? What ought I to do for Christ?» (SE 53). Ignatius also points out the fact that the discernment of spirits is accomplished by meditating and contemplating the immanence of Son of God³³. In the Directory of Father Miró the theological significance of the contemplation of the life of Christ in the *Spiritual Exercises*, especially from the perspective of the immanence of God, is summarized as follows: «It should be noted that the contemplation of the earthly King at the beginning of the Second Week is, as it were, the foundation of all the contemplations of the life of Christ to follow; for all this is concerned with nothing other than the imitation of Christ, which constitutes the perfection of human life»³⁴.

Ignatius's principal concern could best be summed up as bringing to mind the immanence of Christ, with particular reference to the cross. SE 53 invites attention to «Christ present on the cross» (*Cristo puesto en la cruz*); SE 109 to «the eternal Word incarnate» (*el Verbo eterno encarnado*); SE 114 to serving the newly-born child «just as if I were present» (*como si presente me hallase*); SE 116 to the intimate connection of the incarnation with the cross; and SE 206 to the constant recapitulation of each stage of the meditation in terms of the cross: «I will try to foster an attitude of sorrow, suffering and heartbreak, by calling often to memory the labours, fatigue and sufferings which Christ our Lord suffered, from his birth to whatever mystery of his Passion I am contemplating at the time» (*induciendo a mi mismo a dolor y a pena y quebranto, trayendo en memoria frecuente los trabajos, fatigas y dolores de Cristo nuestro Señor, que pasó desde el punto que nació hasta el misterio de la pasión en que al presente me hallo*). It is an essential trait of the Ignatian charism that the following of Christ is to be done in humiliation and on the cross (SE 136-147). But the cross that Christ bore on his shoulders

«carrying the Cross». See JESUIT WORKING GROUP, «Ignatius, Faber, Xavier: Welcoming the Gift, Urging the Mission» *Review of Ignatian Spirituality* 37 (2006) 20.

³³ The person of Jesus Christ dominates the entire perspective of the *Spiritual Exercises*. The contemplation of this person is far more important than any event, incident or doctrine presented in the *Spiritual Exercises*. Ignatius would have the exercitant flee from self-love, self-will and self-interest (SE 189) so that he may be filled with Jesus Christ. See H.D. EGAN, *The Spiritual Exercises* (cf. nt. 24), 95.

³⁴ H. RAHNER, *Ignatius the Theologian*, London 1990, 97.

means not only external persecutions but also following him in humility, poverty and self-abnegation (SE 98, 136-147, 165-168). The cross means stripping oneself of everything, including honour and a good name. Thus the *Spiritual Exercises* reveals the rich treasure of the immanence of God by focussing on the humanity of Christ and of the transcendence of God by focusing on the Divine Majesty³⁵.

VI. IGNATIUS AND THE INCARNATED CHRIST

Ignatius's vision of God in the *Spiritual Exercises* is Trinitarian and manifestly Christocentric. Christ is the way and the end of the *Spiritual Exercises*. Ignatius prefers to use Christ (*Cristo*) and Christ our Lord (*Cristo nuestro Señor*) for the Second Person of Trinity, along with the «Son of God» (*Hijo de Dios*) (SE 274), «Son of David» (*Hijo de David*) (SE 287), «Son of Man» (*Hijo del hombre*) (SE 284), «Son of Mary» (*Hijo de María*) (SE 208, 248, 264, 276), «Saviour of the World» (*Salvador del mundo*) (SE 265), «Creator and Redeemer» (*Criador y Redentor*) (SE 229), «Bridegroom of the Church» (*Esposo de la Iglesia*) (SE 365) and «Universal Lord» (*Señor*

³⁵ Ignatius attributes the title «Divine Majesty» to God, but equally to the Son and to the Spirit. He writes of Christ also as «our Creator, Redeemer and Lord». In his practice of attribution in the *Spiritual Exercises*, Ignatius makes precise use of a divine name only when he applies it explicitly to one or another divine Person because of reasons made clear by the context. On the contrary, when he can abstain from precision, he is inclined to designate God by making reference to in its transcendental aspect, to the Divine Majesty, and to the titles of Creator and Lord, which in his mind bring in the unity of the Persons and the harmony of their action toward the creature. The proof of this: When Ignatius is treating matters pertaining to the end and to the procedures leading toward it, as he does about the requirements of the *Spiritual Exercises* (Annotations 1-20) and about the necessity of examining oneself in the light of divine Truth (SE 25-43) and about the graces to be asked for throughout the *Spiritual Exercises*, he does everything he can to put the retreatant in the presence of the God of Majesty, who for him is necessarily Father, Son, and Holy Spirit, Creator and Lord. In the *Spiritual Exercises* he makes precise use of the term «Father» only some fifteen times, especially on the occasions of the final colloquy or during reflections on the relationship of the Father to the Son. The same holds true for the Holy Spirit, whom he mentions only seven times. On the contrary, Christ, whose place is emphasised often in those meditations where his earthly life and his redeeming mission are concerned, is in each case as the context requires. The designation itself (under varying names, such as Christ, Jesus Christ, Christ our Lord, Jesus, the Son and the Word Incarnate) is found more than 150 times. Despite that, the other divine names common to the three Persons (God, the Lord, the Creator and Lord, and the Divine Majesty) appear around 175 times in the *Spiritual Exercises*. Thus one finds equal importance is given to the immanence and transcendence of God in the *Spiritual Exercises*. See G. CUSSON, *Biblical Theology and the Spiritual Exercises. A Method toward a Personal Experience of God as Accomplishing within Us His Plan of Salvation*, Anand 1988, 57.

universal) (SE 97)³⁶. In the Christian tradition, the word «Incarnation» means «enfleshment» as expressed in the Gospel according to John 1,14, namely: the Word (Greek: *logos*) became flesh (Latin: *caro*; Greek: *sarx*). Incarnation refers to God's act of becoming a human being as well as to the result of this act, namely, the permanent union of the divine and human natures in the one Person of the Word. The New Testament does not use static, metaphysical concepts to explain the mystery of the Incarnation; rather, it understands the Incarnation in terms of a dynamic movement. Paul, in his letter to the Philippians (2,6-11), speaks first of the pre-existence of the Word, then of his emptying (*kenosis*) of himself in becoming a human being, and finally of his exaltation in the resurrection. Here one can see a Christology that starts from above, descends to the level of human being, and ascends again to the divine plane. On the other hand, in the Acts of the Apostles, one sees a Christology from below, starting with the human life of Jesus Christ and ascending to his glorification (Acts 2,22-36; 5,30-32; 10,36-43)³⁷.

Ignatius's understanding of Incarnation grounds its scriptural foundation giving equal importance to the Christologies of the School of Alexandria (Logos-Sarx = Word-Flesh) and the School of Antioch (Logos-Anthropos = Word-Human Being)³⁸. In the *Spiritual Exercises*, Ignatius brings out all the dimensions of incarnation in a beautiful way:

- The divine Sonship of the human Jesus is accepted; the human Jesus is the true Son of God, and not merely an adoptive Son.
- Jesus is worshipped in his human form since he is hypostatically³⁹ united with the Word.
- To Christ the human being can be attributed those predicates that are proper to the divine, and to Christ the divine those predicates that are proper to the human nature.
- Jesus' human nature is essentially and not just simply existentially holy and sinless because of its intimate union with the Word, in whom it subsists.

Thus Ignatius, through the *Spiritual Exercises*, helps the exercitant to have the right understanding of Incarnation, i.e., even though Christ the eternal

³⁶ Christ (Cristo) is used forty times and Christ our Lord (Cristo nuestro Señor) is used seventy one times. See also, V. MALPAN, *A Comparative Study of the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola on the Process of Spiritual Liberation*, Roma 1992, 220.

³⁷ Cf. N. SHETH, «Hindu Avatara and Christian Incarnation», *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 67 (2003) 187.

³⁸ In the School of Alexandria, the emphasis is generally on the Divine Word while the humanity of Christ is a passive instrument. The School of Antioch highlights the full humanity of Christ, both body and soul, and thus preserves the duality of Christ's two natures, but does not maintain sufficiently the unity of Christ.

³⁹ It is derived from Greek word *hypo* means «under», and *stasis* means «standing». Thus hypostasis means «sub-stance».

Word becomes flesh, a human being, he does not lose his divinity; he is one person who is both human and divine.

In the Spiritual Diary, Ignatius frequently specified the object of his visions as follows: «Mother and Son (SD 4), the Mediators (SD 6), the Holy Spirit (SD 14), Jesus (SD 87, 140), the homeland of Heaven or its Lord (SD 89), visions from on high (SD 128), the Blessed Trinity (SD 54, 83, 85, 87, 105, 112, 140) and the divine essence (SD 99, 121, 123, 136, 143, 172, 180, 183)»⁴⁰. All these visions of God that we read of in the Spiritual Diary helped Ignatius to find God concretely in the context in which he lived. Regarding Ignatius's ability to find God in all things, Jerónimo Nadal writes: «Father Ignatius had this manner of prayer by a great privilege and in a very unique way. In all things, actions and conversations, he used to feel and contemplate the presence of God, and have a relish for spiritual things. Thus he was a contemplative in action, which he used to explain by saying that we have to find God in all things»⁴¹. «Finding God in all things» (*hallar Dios en todas las cosas*) means a worldview or vision, a search and response, an attempt at integration and an inner dynamism or orientation⁴². This grace of union with the incarnated Christ in all things, which is intrinsic to a proper understanding of the spirituality of Ignatius, is given to the whole Society: «Hence we believe that this privilege which we know was granted to Father Ignatius is also given to the whole Society; we are confident that this gift of prayer and contemplation are available to all of us, and we affirm that it is linked with our vocation»⁴³. Ribadeneira in his *Vita Ignatii Loyolae* describes how Ignatius found God in all things:

We frequently saw him taking the occasion of little things to lift his mind to God, who even in the smallest things is great. From seeing a plant, foliage, a leaf, a flower, any fruit, from the consideration of a little worm or any other animal, he raised himself above the heavens and penetrated the deepest thoughts; and from each little thing he drew doctrine and most profitable counsels for instructing in the spiritual life. And he desired that all in the Society accustom themselves always to find the presence of God in everything and that they learn to raise their hearts not only in private prayer but also in all of their occupations, carrying them out and offering them in such a way that they would feel no less devotion in action than in meditation. And he used to say that this method of prayer is very profitable

⁴⁰ J.A. MUNITIZ, *Iñigo* (cf. nt. 31), 83.

⁴¹ M. NICOLAU, «What Nadal Meant by Contemplativus in Actione», *Centrum Ignatianum Spirituality* 8 (1977) 7-8.

⁴² Cf. P. DIVARKAR, *Alive to God*, Rome 1979, 12.

⁴³ *Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal*, IV, 651 is taken from J.H. WRIGHT, «The Grace of Our Founder and the Grace of Our Vocation», *Studies in the Spirituality of Jesuits* 3 (1971) 8.

for all and especially for those who are much engaged in exterior things of the divine service⁴⁴.

VII. IGNATIUS AND GOD THE LOVER

Ignatius's understanding of God is not speculative but very much experiential. Ignatius's perception of God is God being present as love and active at all levels of created reality. The exercitant experiences God as love especially when he does the Contemplation to Attain Love (SE 230-237)⁴⁵ where Ignatius asks him to look closely at the gifts he has received from above and at signs of the presence of God first in the world and then in his own history. The purpose of the contemplation is to engage the exercitant who makes it in a movement of love towards God: appreciating the gifts of God to the exercitant and the constant, faithful, creative, and saving presence of God in the world and in the exercitant, so that he will be moved to respond by searching for and doing the will of God. This response of love to love is the context in which Ignatius sets his famous prayer: «Take, Lord, and receive all my liberty, my memory, my understanding, and my entire will, all that I have and possess. Thou hast given all to me. To Thee, O Lord, I return it. All is Thine, dispose of it wholly according to Thy will [...]» (SE 234). Also, Ignatius's God is not at all remote, but continues to create and sustain the universe and human history by being present there and participating. For Ignatius the whole created universe is the arena in which God continues to be creator and savior (SE 236). The four points of the Contemplation to Attain Love (SE 234-237) help the exercitant to see God as lover in all God's giving in creation; to see God as lover in Jesus, God's personal, self-revealing presence with us; to see God as lover in the continuing labours of redemption; and to see God as lover in the total outpouring of all goodness⁴⁶. The Contemplation to Attain Love itself brings into synthesis what has gone before it, with the four points of its process summarizing the four weeks of the *Spiritual Exercises*. What is achieved by the Contemplation to Attain Love, then, is a fourfold, comprehensive unity in the love of God:

⁴⁴ RIBADENEIRA, *Vita Ignatii Loyolae*, in *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, IV, 743 is taken from E.E. KINERK, «When Jesuits Pray: A Perspective on the Prayer of Apostolic Persons», *Studies in the Spirituality of Jesuits* 17 (1985) 7.

⁴⁵ The Contemplation to Attain Love is an exercise for union with Divine Majesty and has a value of synthesis and of spiritual penetration that presuppose all the purification and all the mystical intimacy which leads the generous soul to undergo the *Spiritual Exercises* through the grace of God. See J.M. DIEZ-ALEGRÍA, «La contemplación para alcanzar amor en la dinámica espiritual de los Ejercicios de San Ignacio», *Manresa* 23 (1951) 175. Translation my own.

⁴⁶ Cf. D.L. FLEMING, «Being Colleagues and Co-laborers», *Ignis* 27 (1998) 7.

1) within the human person: of knowledge, love and activity in the surrender to God; 2) within all that is in the goodness and service of God; 3) between the human person and God: of the lover and the beloved in the intercommunion of giving; 4) within the development of the *Spiritual Exercises*: of all four weeks reaching their dynamic integrity in this self-transcending contemplation»⁴⁷.

Among all these disparate terms and experiences, there is a steady movement towards comprehension and integrity, a union in which all things are included and dynamically integrated in a love which catches up all that is and that has gone before. The purpose of the Contemplation to Attain Love is finally attained when the exercitant can love and serve the Divine Majesty in all things by fulfilling God's will (*pueda en todo amar y server a su divina majestad*).

The exercitant discovers that everything begins and ends in the love of God. He bursts into that profound expression of interior freedom thus: "*ésta me basta*" (that is enough for me). The exercitant believes in a God of love, "unconditional love", then it follows the choices that he makes in his life are deep down all about his seeking and finding the will of the Giver of these gifts. If some gifts seem to lead him away from God, no matter how good the gift, he decides that these gifts are not helpful to him and so he turns away from them. Ignatius seems to indicate that our behaviour follows upon our grasp that God loves us into existence»⁴⁸.

In this way, Ignatius's relationship with the Trinity and with Jesus is the humble and loving attitude of the servant who offers himself totally to the Divine Majesty. We notice his care to discern the service desired and all its nuances. We observe too his generosity to carry that service into execution magnanimously and perfectly, no matter what the cost, in a joyous outburst of

⁴⁷ Everything speaks of God as it resembles him, and calls back to God as the image calls back to its reality. This is to catch some glimpse of Who is giving, Who is present, Who is working and laboring for human beings. The last point of the Contemplation to Attain Love recognizes that all things speak of God who has given them, who dwells within them, who works in them for the liberation of human beings. Each of the points contains a moment in which recognition gives way to love and love to concrete surrender: each of them contains the *Suscipe*. For a detailed study between the four points of the Contemplation to Attain Love and the four weeks of the *Spiritual Exercises*, please see M. BUCKLEY, «The Contemplation to Attain Love», *The Way Supplement* 24 (1975) 97-99, 101-103.

⁴⁸ When we live in God's unconditional love, this world is hardly a valley of tears. Rather, we see in it a world of God's gifting. But God's loved creation does cry out for us to act with God to bring it to a fulfillment and so to bring about the Kingdom of God, a reign of justice and love. We humans often obscure a world of God's gifts by wasting them, polluting them, hoarding them, destroying them. So it is not the world of gifts that is questionable; it is the human use of God's gifts. With the defining life, death and resurrection of Jesus, God has entered all of us into the assured victorious struggle against every limiting factor. All of this way of thinking is included in the words of the Ignatian Principle and Foundation and in the Contemplation to Attain Love. Please see D.L. FLEMING, «Becoming Ignatian», *Ignis* 32 (2003) 29.

love but simultaneously in a spirit of profound respect for God's infinite majesty and transcendent holiness. The picture of God as the Divine Majesty brought home to Ignatius both the transcendence of God as the supreme Lord of the whole of creation and the goodness of God as Love in becoming one of us and becoming fully involved in our affairs⁴⁹.

The distinctive traits of Ignatius's understanding of God can be summarized in the following way:

An experience of God as being present under a form of knowledge which is simultaneously general and obscure yet rich and satisfying; God being present as love and active at all levels of created reality; an experience of love penetrating and dominating the soul in its innermost depths, in a manner connected with passivity and activity; experiencing the passivity while he is under the all-powerful control of God; experiencing the activity in his habitual awareness of God and his continual prayer in the midst of goings and comings; a harmonious union between the transcendence and immanence of God; a harmonious union between his understanding of God the Eternal King and God the Poor; a harmonious union between his driving love for God and his strong power of reasoning and this combination is devoted to the service of Christ and others; a harmonious union between his vision of both human and divine in the person of Christ; his life is dominated and oriented by the thought of serving God, of procuring His glory, of seeking His will and carrying it out; an experience completely focused on the thought of greater service to God, to Christ and to His Church⁵⁰.

Pontificia Università Gregoriana
Istituto di Spiritualità
Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma (Italia)

Pavulraj MICHAEL, S.I.

⁴⁹ Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Bilbao – Santander 1991, 335.

⁵⁰ J. GUIBERT, *The Theology of the Spiritual Life*, New York 1953, 605-609; J. GUIBERT, *The Jesuits* (cf. nt. 2), 44-45.

ABSTRACT

«Ignatius and his understanding of God» deals with the vision of God which Ignatius had during his lifetime and gave as a heritage to his followers through the *Spiritual Exercises* and his other writings. In this article we concentrate on Ignatius's understanding of God as the Redeemer, the Lord and Eternal King, the Transcendental Trinity and the Immanent God of the Gospels, the Incarnated Christ, and God the Lover. The picture of God, for Ignatius, as the Divine Majesty brings home both the transcendence of God as the supreme Lord of the whole of creation and the goodness of God as Love in becoming one of us and becoming fully involved in our affairs. «Ignatius and his understanding of God» brings forth emphatically the fact that, for Ignatius, the love of God blossoms in mission and in service and in the reading of the signs of the times correctly.

Keywords: Ignatius, Understanding of God, Spiritual Exercises, Transcendence, Immanence, Love.

RIASSUNTO

«Ignazio e la sua comprensione di Dio» si occupa con la visione di Dio che Ignazio riteneva durante la sua vita e ha dato questo come un'eredità ai suoi figli attraverso gli Esercizi Spirituali e altri suoi scritti. In questo articolo ci concentriamo sulla comprensione di Ignazio riguardo Dio come Redentore, il Signore e Re eterno, la Trinità trascendentale e il Dio immanente dei Vangeli, il Cristo incarnato e Dio l'amante. L'immagine di Dio, per Ignazio, come la Maestà Divina sottolinea sia la trascendenza di Dio come il Signore supremo di tutta la creazione che la bontà di Dio come amore a diventare uno di noi e pienamente coinvolto nei nostri affari. «Ignazio e la sua comprensione di Dio» porta avanti con enfasi il fatto che Dio di Ignazio fiorisce in missione e in un servizio che legge correttamente i segni dei tempi.

Parole chiave: Ignazio, comprensione di Dio, Esercizi Spirituali, trascendenza, immanenza, amore.

GREGORIANUM 97, 2 (2017) 355-380
René LAFONTAINE, S.I.

L'originalité des Exercices ignatiens

Est-il important, voire décisif, de poser la question de «l'originalité» des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola en regard des courants spirituels qui ont traversé le XVI^e siècle afin de mieux saisir la révolution opérée par cette œuvre cardinale du fondateur de la Compagnie de Jésus?

Ne suffit-il pas de se fier à la netteté des recommandations données par Ignace pour cerner la cohérence interne de ses Exercices et l'efficacité spirituelle de leur démarche, quelle que soit l'époque ou la culture de celui qui accepte de suivre la démarche des 30 jours ? Depuis cinq siècles, tant de maîtres spirituels, surtout jésuites, ont validement donné ces Exercices sans avoir enregistré les comparaisons établies par les historiens curieux de cerner les connivences et les divergences entre les Exercices ignatiens et les autres œuvres spirituelles, depuis l'avènement de la *devotio moderna*. Enclenchée par *L'imitation de Jésus Christ* (1441) et notamment reprise par l'*Exercitatorio* de Cisneros (1500), cette dévotion prétendait satisfaire la requête de ceux qui, au-delà des prescriptions imposées par les règles canoniques de la vie consacrée, réclamaient de pouvoir expérimenter la rencontre personnelle de Dieu au creuset de la prière individuelle.

De telles enquêtes comparatives n'ont-elles pas abouti à relever des accents particuliers, finalement secondaires, de ces Exercices ignatiens en regard de l'immense tradition chrétienne? Car, depuis ses origines, l'Église n'a cessé d'interroger le sens christocentrique et spirituel de l'Écriture Sainte, de sorte que l'Ancien Testament dévoile l'ultime vérité du salut qu'il annonce en la Personne du Verbe incarné, si bien que Jésus-Christ s'est imposé comme «l'exégète et l'exégèse» de toute l'Écriture (Henri de Lubac). Dès lors, les Exercices ignatiens proposés à ceux qui cherchent à répondre à l'Appel éminentement personnel du Christ au point de mobiliser la totalité de leurs conditions de vie concrète ne serait qu'une variante de l'immense exploration du «sens *tropologique* de l'Écriture», inaugurée par Origène d'Alexandrie, Tertullien de Carthage et Irénée de Lyon.

Dans le domaine de ces enquêtes comparatives, les chercheurs jésuites ont d'abord tenté de mesurer l'influence exercée par les œuvres monumentales

qu'Ignace s'imposa de parcourir sur son lit de convalescence à Loyola, après avoir été gravement blessé au siège de Pampelune (mai 1521): *La Grande Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ* de Ludolphe de Saxe et la *Légende dorée* de Jacques de Voragine. Mais la mémoire de ces lectures fut transcendée par l'événement du Cardoner (1522-1523), lorsque le futur rédacteur des Exercices fut gratifié des grâces mystiques et immédiatement intellectives des plus grands Mystères dévoilés par «le Créateur et Seigneur» lui-même.

Dans son ouvrage, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio, Historia y Análisis*, Santiago Arzubialde a rassemblé toutes les données historiques de ces diverses influences qui ont pu inspirer les Exercices¹. Notre article présentera les conclusions de notre récent essai portant sur *L'originalité des Exercices ignatians*², qui offre la possibilité d'établir le faisceau des traits les plus singulièrement originaux de ces Exercices, de sorte qu'il s'identifie avec l'axe le plus central de leur pédagogie.

Encore faut-il préciser la portée de cette «originalité», car son envergure est aussi variable que les analogies qu'elle instaure. Le plus simple reviendrait à épingler certaines recommandations qu'Ignace serait le premier et le seul auteur spirituel à avoir littéralement inventées. Mais ce type d'originalité culturelle pourrait aussi s'étendre à l'ensemble de la démarche ignatienne des quatre semaines, dans la mesure où ces Exercices ne reprendraient que des données déjà enregistrées par la tradition spirituelle, mais en les agençant d'une façon complètement nouvelle. Un tel *patchwork* se justifierait du seul fait que ces Exercices ont été rédigés par Ignace au moment où Martin Luther s'est opposé de la manière la plus tranchante à la compréhension médiévale et scolastique de l'anthropologie spirituelle, en tout ce qui concerne l'émergence, l'appropriation, la mise à l'épreuve et la ratification ultime de la liberté humaine répondant à l'Appel de Jésus-Christ. C'est pourquoi, les Exercices contiennent 18 «règles pour avoir le sens véritable de l'Église militante» (ES 352-370), qui mesurent et éclairent la dramatique du conflit engagé «à notre époque aussi dangereuse» (ES 369) où l'exercice de «la liberté du libre arbitre» (ES 23; Érasme) fut contesté par la permanence «du serf arbitre» (Luther).

Une telle conflictualité ne nous renvoie pas à un passé révolu, car la révolution née au XVI^e siècle a été réassumée en diverses formes de rationalisation réfléchies par les maîtres de l'*Aufklärung*, alors que notre ère, qualifiée de «postmoderne», n'en finit pas de chercher des subterfuges pour s'échapper d'une réflexion qui tente de conjointre le Droit de Dieu avec celui de

¹ Bilbao – Santander 2009. Lire aussi M. ROTSAERT, *Ignace de Loyola et les renouveaux spirituels en Castille au début du XVI^e siècle*, Rome 1982; R. GARCÍA-MATEO, «Ignatius von Loyola in seiner sozio-kulturellen Umwelt: Spanien 1491-1527», dans M. SIEVERNICH – G. SWITEK, *Dem Andenken an Ignatius von Loyola zum fünfshundertsten Jahrestag seiner Geburt*, Fribourg en Brisgau 1990, 19-41.

² R. LAFONTAINE, *L'originalité des Exercices d'Ignace de Loyola*, Namur 2016.

l'homme en conciliant la liberté divine avec celle de sa créature (Claude Bruaire). Conséquemment, aujourd'hui, toute conscience, même chrétienne, est imprégnée d'un agnosticisme enveloppant toute réalité qui surviendrait d'au-delà de la sensibilité et de la raison purement humaines. Notre esprit (*pneuma*) aurait-il perdu toute affinité (Rm 8,18-23) avec Celui qui nous a créé et sauvé par son Fils, qui à lui seul, nous rend vraiment libres (Jn 8,35) comme «Premier-né de toute créature» (Col 1,15)?

Ainsi posée, la question de l'*originalité* des Exercices ignatiens reviendrait à se demander si cette œuvre a pu se contenter d'engranger la doctrine déjà enregistrée par la tradition occidentale qui, depuis Augustin, s'est affrontée à la problématique de la libération de la liberté humaine, sans doute offerte «par nature et par grâce», mais évidemment pas nécessairement ratifiée par chaque personne créée.

I. APPROPRIER À DIEU L'ACTE DE «DÉSIRER»

1. Le Dieu qui «désire» et «a soif»

Afin de démontrer, au contraire, que ces Exercices adoptent certaines formulations qui s'opposent à cette tradition occidentale, nous proposerons un seul exemple de proposition, tirée du premier point de l'ultime *Contemplation pour parvenir à l'amour* (ES 230-237).

ES 234 a: «Le premier point est de me remettre en mémoire les bienfaits que j'ai reçus: ceux de la création, de la rédemption et les dons particuliers, pesant avec beaucoup d'émotion tout ce que Dieu notre Seigneur a fait pour moi et tout ce qu'il m'a donné de ce qu'il a, et, ensuite, que le Seigneur désire lui-même se donner à moi, autant qu'il le peut, selon son dessein divin».

L'appropriation à Dieu même de l'acte de *désirer* est un hapax des Exercices, d'autant plus surprenant que le *Récit du pèlerin* et le *Journal Spirituel*³ appliquent toujours ce «désirer» au sujet humain qu'est Ignace. Un hapax qui, de surcroît, contredit toute la tradition augustinienne et thomiste⁴, lorsqu'elle

³ Cf. P.-A. FABRE, *Journal des motions intérieures*, Bruxelles – Namur, «Index des vocables remarquables», 211: le vocable «désirer» ou «désirer» revient 15 fois.

⁴ Pourquoi Thomas d'Aquin, s'appuyant souvent sur Augustin, n'applique-t-il jamais à Dieu même le désir ou l'acte de désirer, comme on peut le vérifier dans les centaines de citations proposées dans tous les écrits thomasiens par l'édition *Léonine* (*ThAqOpOm*)? En raison de la définition principale qu'il donne du *desiderium*, que le *Thomas-Lexicon* de L. Schütz (p.220) a bien repéré, notamment en renvoyant à *S. Th. IaIIae*, 33, 2c: *desiderium potest dupliciter accipi; uno modo proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitae*; ou encore CG III, 26: *est enim desiderium, secundum quod voluntas in hoc quod non habet*. Le *desiderium* est donc inapplicable à Dieu même, puisqu'Il est par essence et proprement le *summum bonum* (*S. Th., Ia*, qu. 6 et 7), et que, par l'intelligence parfaite de son essence,

interdit de projeter en Dieu même tout acte de désirer, puisque ce désir trahit un manque, inconciliable avec la suréminente perfection de la Bonté infinie qu'est l'Essence divine⁵.

Nous n'estimons pas que cet hapax soit une sorte d'enflure accidentelle et anthropomorphique propre à mettre en évidence le caractère généreusement spontané de l'élan de cette Volonté salvifique de Dieu, mais qu'il doit être pris au pied de la lettre comme une des clés majeures de la mystique ignatienne. Ici même, cet acte divin de «désirer» porte sur *dárseme en quanto puede, según su ordenación divina*. Cet «autant qu'Il peut» sera compris selon la démesure qui qualifie l'infinité de la puissance divine plutôt qu'en référence au pouvoir toujours limité de la réceptivité humaine. Et l'expression qui régule la portée de ce désir: «selon le dessein divin» s'étend à toute l'herméneutique engagée durant les quatre semaines des Exercices⁶.

De surcroît, au terme de la *troisième semaine* des Exercices, ce «désirer» divin fut anticipé en sa forme la plus douloureuse, lorsqu'Ignace demande à son retraitant d'entendre les sept paroles du Christ en croix (ES 297, 1°), en mettant lui-même en évidence cette parole, rapportée en style direct et assortie d'une proclamation à haute voix: *dixit con alta voz: Sitio*. Le contemplatif est ainsi entraîné dans le mystère d'un Vouloir de Dieu qui, selon son inaltérabilité éternelle, épouse un *Désir* mortellement exposé au bon plaisir de l'homme à qui Il a confié la responsabilité d'acquiescer ou de refuser son Amour: «Il est venu en son bien propre bien, et les siens ne l'ont pas reçu; mais à ceux qui l'ont reçu...» (Jn 1,11-12).

Remarquons aussi que cette mise en évidence ignatienne de l'acte divin de «désirer» bouleverse la compréhension de la *relation* de l'homme avec Dieu. À ce propos, il faut se rappeler comment Thomas d'Aquin fondait en la *nature* même de Dieu «la convenance» primordiale de tout le discours chris-

beatitudo maxime convenit Deo (ibid., qu. 26). Il s'ensuit que le *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes* (Ph.-M. MARGELIDON – Y. FLOUCAT, 113-117), ne traite que du *desiderium* qui s'applique aux créatures, et plus spécifiquement à l'homme, surtout comme *desiderium naturale videre Deum*, imbriquant le rapport de la nature et de la grâce surnaturelle. G. Stancano (*Le concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin*, Paris, 2011) a surtout démontré que la foi chrétienne intègre la signification aristotélicienne et platonicienne du *desiderium*.

⁵ C'est sans aucun doute la raison pour laquelle la version *Autographe*: «*el mismo Señor desea dárseme en quanto puede, según su ordenación divina*» est traduite par la *Vulgate* en des termes qui éliminent le désir divin: «*quodque iuxta divinum suum decretum et beneplacitum seipsum mihi, quantum potest, donare velit*». Par contre, les versions P1 et P2 respectent la lettre de l'*Autographe*: «*et consequenter quantum idem Dominus desiderat communicare se mihi, in quantum esse potest ex divina ordinatione*».

⁶ Des commentateurs modernes des Exercices, tels S. Arzubialde, E. Przywara, J. Lera et M. Ivens ont traité la proposition ignatienne citée plus haut en centrant uniquement leur attention sur l'*auto-communication* de Dieu lui-même à l'homme, telle qu'elle peut être justifiée par la pneumatologie occidentale, négligeant le fait que ce don de soi divin puisse être au champ du désirable appropié à Dieu lui-même.

tologique en recourant à l'adage néo-platonicien exploité par Denys selon lequel le «*bonum est diffusivum sui esse*», à savoir qu'il appartient «à la raison (spécifique) du bien de se communiquer» (cf. ES 15)⁷. Appliqué à «l'excellence infinie de la Bonté divine» qu'est l'Essence de la nature divine, cette auto-communication du Bien se devait d'être la plus parfaite qui soit, rejoignant et éclairant *a posteriori* le fait historique de l'Incarnation du Verbe et Fils qui s'est uni à la nature humaine selon cette parfaite intimité propre à «l'union hypostatique», tout en respectant et en confirmant les propriétés distinctes de chacune des natures divine et humaine (Chalcédoine).

Pendant, la logique ignatienne déborde le cadre de cette réflexion métaphysique fondée sur l'excellence de la *nature* essentielle de Dieu, en s'engageant immédiatement sur le terrain de la *relation* singulière et *réelle* que Dieu entretient avec chaque créature humaine «en l'humanité» qu'il a personnellement assumée, de sorte qu'il soit devenu Jésus Christ «notre Seigneur» (*nuestro Señor*). Cette relation ne peut donc plus être traitée seulement comme une pure «relation *de raison*» établie sur l'acte de Dieu créant *ex nihilo* tout le créé, de sorte qu'elle exclut toute forme de dépendance du Créateur par rapport à l'univers créé par Lui. Le mystère de l'Incarnation de Dieu fait homme, et donc créé en son humanité, impose d'y reconnaître une forme nouvelle de relation *réelle* de Dieu avec la créature engagée par «la décision éternelle des trois Personnes divines que la deuxième Personne se ferait homme pour sauver le genre humain» (ES 102). En cette relation christique, s'entrecroisent le souverain Appel de Dieu adressé à tout homme (cf. *La contemplation du Règne*: ES 91-98), de même que la réponse parfaitement humble de la créature à Dieu, dont Jésus est le parfait modèle (cf. *La méditation des deux Étendards*: ES 136-147).

Dès lors, la thèse très originalement ignatienne du désir de Dieu ne peut être fondée sur ce seul préalable de l'acte créateur de Dieu⁸. Et elle implique «la connaissance intérieure» (ES 104) offerte par la contemplation spirituelle de tous les mystères du Christ durant quatre semaines. En Christ, «Premier-né de toute créature», Ignace peut se permettre d'approprier à Dieu même l'acte de «désirer», comme ne trahissant pas un manque à gagner pour lui-même, puisqu'il atteste la communication infiniment gracieuse et libre en surcroît de

⁷ THOMAS D'AQUIN, *S. Th.*, IIIa, qu. 1, a. 1, co; BONAVENTURE, *Itinerarium mentis ad Deum*, VI, 2°. Toutefois, chez le docteur Séraphique, pour qui la bonté comme premier nom de Dieu (Trinité) a été révélée par le *Christ* dans le *Nouveau Testament* (*Itin.* V, 2) cela suppose que cette diffusion soit «naturelle et *volontaire, libre* et nécessaire» (*Itin.* VI, 2) et elle se manifeste d'abord dans les processions trinitaires immanentes conçues ici sur le mode de l'amour, à la manière de Richard de Saint Victor, et ensuite dans l'ordre de l'économie. Dans le «Sermon du II^e Dimanche de Carême» (*Sermones dominicales*, 16,1, J. G. BOUGEROL, ed., Grottaferrata 1977, 243), il précise : «il est propre à la bonté de se diffuser elle-même vers l'autre *par charité*». On n'est peut-être pas si loin du «*désirer se communiquer*» d'Ignace.

⁸ Cf. *S. Th.* IIIa, qu. 1, ad 1.

soi à cet *autre* que Lui qu'est l'homme en attente de perfection. C'est donc par amour de charité que Dieu désire se communiquer.

2. *L'originalité des Exercices selon K. Rahner et G. Fessard*

Pour sa part, Karl Rahner⁹ a synthétisé l'originalité des Exercices ignatien en l'opposant à l'enseignement ordinairement dispensé dans les Écoles de théologie. N'est-il pas vrai que toute expérience ascétique et mystique vécue à l'intime du moi est soumise au jugement magistériel de l'Église et de la théologie ratifiée par elle ? Or, toute science théologique tend à ramener l'expérience personnelle et individuelle à des principes généraux, qu'ils soient de l'ordre de la réflexion portant sur la Providence divine, sur le rapport entre la nature et la grâce, sur l'expérience mystique ou même sur l'application des leçons évangéliques. Dès lors, «la logique existentielle des Exercices» ne peut être fondée sur cette forme d'universalité théologique, car, à l'estime d'Ignace, Dieu est si singulièrement personnel qu'il lui appartient de provoquer immédiatement des motions en l'âme de chacun personne créée, motions qui ne touchent que lui et qui n'imposent qu'à lui leur propre évidence divine.

Thomas d'Aquin estimait que la «science» théologique ne pouvait être élaborée par l'esprit humain qu'en passant par l'abstraction universelle, alors que Dieu seul atteint ce qui est proprement «singulier». Or, les Exercices ignatien prétendent rendre chaque retraitant «indifférent» (ES 23), c'est-à-dire pleinement disponible à l'Avènement de la rencontre strictement singulière de Dieu, qui se réserve le droit d'illuminer comme il veut celui qu'il veut: cf. ES 15¹⁰. En ce sens, les directives pratiques inscrites dans les Exercices ne sont générales que dans la mesure où elles ouvrent l'accès à ce type de rencontre gracieuse par laquelle «le Roi éternel tient devant lui le monde tout entier qu'il appelle, ainsi que chacun en *particulier*...» (ES 95). En 1958, Karl Rahner concluait:

Nous estimons que la théologie moyenne de l'École n'a pas encore répondu de manière satisfaisante aux questions que les Exercices lui posent de ce point de vue. Eu égard à l'élection, il n'existe pas encore une théologie suffisamment nette et explicite des Exercices, capable d'amener à une conscience assez claire les présupposés d'ordre existentiel, ontologiques et gnoséologiques, tacitement faits et vécus chez saint Ignace.

⁹ K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, III: «Die Ignatianische Logik der Existentiellen Erkenntnis», *Questiones Disputatae* 5, Fribourg-en-Brisgau 1958, 74-148. Cette étude a été traduite par Henri Rochais dans *Éléments dynamiques dans l'Église*, Paris 1967, 91.

¹⁰ Cette annotation justifie l'effacement de celui qui donne (ou dirige) les Exercices au moment où se décide «l'élection» du retraitant: «dans ces exercices spirituels, il convient davantage et il vaut beaucoup mieux, alors qu'on cherche la volonté de Dieu, que le Créateur et Seigneur se communique lui-même à l'âme fidèle, l'enveloppant dans son amour et sa louange, et la disposant à entrer dans la voie où elle pourra mieux le servir à l'avenir».

En cette année 1958, Karl Rahner avait-il déjà parcouru le premier volume de *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, écrit par son confrère Gaston Fessard et paru chez Aubier en 1956? C'est peu probable, car il y aurait découvert que ce jésuite français, rompu à la dialectique hégélienne, eut l'audace de réinterpréter de fond en comble la dynamique des Exercices ignatiens, non seulement à la lumière des fameuses trilogies qui mènent jusqu'à l'*Aufhebung*, mais surtout en démontrant que ces Exercices, indubitablement rythmés en quatre semaines, dépassent toute saisie hégélienne, surtout lorsqu'il s'agit de mesurer l'impact ontique du cheminement contrasté de la liberté en quête de sa pleine libération spirituelle.

3. Notre thèse

Plus modestement, sans nous confronter à la pensée hégélienne, notre enquête sur *L'originalité des Exercices* tente de respecter les très amples données déjà offertes par les différents «livrets» contenus dans cette œuvre ignatienne, notamment en proposant une lecture exhaustive et critique des points qui ponctuent l'interprétation «des mystères de la vie du Christ» (ES 262-312). Ceux-ci éclairent la manière dont Ignace dégage «le sens tropologique, ascétique et mystique» de l'Écriture en accordance avec les fruits qui sont à recueillir au fil de chacune des semaines. De plus, nous ne nous contentons pas d'évaluer «la logique existentielle» de ces *Exercices* en soulignant, par exemple, qu'ils se démarquent par rapport aux exigences noétiques propres à la «science» théologique déployée exemplairement par Thomas d'Aquin, mais nos analyses nous mèneront finalement à cette conclusion selon laquelle l'originalité propre à cette œuvre ignatienne exprime l'essentiel de sa pédagogie spirituelle.

Notre reprise finale est placée sous l'égide de la polarité fondamentale qu'est l'*Histoire* et l'*Esprit*. Dans les Exercices ignatiens, la contemplation de cette «histoire», racontée comme autant de «mystères de Jésus Christ notre Seigneur» (ES 261-312), est inaugurée dès l'entrée en deuxième semaine (ES 102), alors que la première semaine vouée à la considération des péchés se focalise déjà sur la vision du Christ en croix (ES 53). Ainsi contemplée, cette histoire se distingue nettement de tout ce qui concerne l'économie de «l'*Esprit*» qui régit les «règles de discernement des motions provoquées en l'âme» (ES 313-344).

La primauté historique et logique de cette «Histoire» sur la fécondité de «l'*Esprit*» a toujours inspiré la théologie chrétienne dès qu'elle y reconnut la spécificité de «l'économie du salut»: l'envoi du Fils devenu chair préside à l'envoi de son Esprit d'auprès de son Père afin de parfaire le lien de charité qui unit les membres de chaque communauté chrétienne entre eux et avec Dieu. En Occident, la tradition augustinienne a harmonisé cette «économie»

temporelle avec l'éternelle vérité, décryptée par la «théologie trinitaire», afin de démontrer la pertinence de la doctrine du *Filioque*: c'est du «Père» même que «procède l'Esprit» (Jn 15,26) selon le Nom qui le désigne comme seul Engendrant le *Monogène*.

Prolongeant cette forme de rationalisation du mystère, la théologie thomassienne a précisé le mode de «procession du Verbe» (Jn 1,1-18) comme expression intellectuelle de la Parole paternelle en la distinguant de la «procession de l'Esprit spiré comme "l'Amour" hypostatique du Père et du Fils», selon Rm 5, 5. Au plan anthropologique, rationnel et spirituel, cette théologie trinitaire offre de surcroît la possibilité d'éclairer la distinction des «missions invisibles» de ces deux Personnes divines en l'âme en élevant l'expérience ordinaire du rapport entre l'acte de connaître et celui d'aimer; n'est aimable que celui qui est préalablement reconnu tel par l'aimant, tandis que cet amour propulse extatiquement l'aimant en l'être aimé en lui offrant une saisie nouvelle propre à l'excellence du lien de communion instauré par la charité (ES 230ss).

Cet héritage doctrinal et spirituel a indubitablement marqué l'ordonnement théorique et pratique de tous les Exercices ignatiens. Cependant leur dynamique existentielle ne peut être réduite à un décalque ou un sous-produit de cette théologie occidentale, car cette œuvre d'Ignace creuse de manière radicalement originale la différenciation entre «l'Histoire» et «l'Esprit», de sorte que seule l'expérience contemplative de cette Histoire étroitement associée au «discernement des esprits» offre à la personne qui s'y engage de saisir existentiellement leur interaction complémentaire.

Pour ce faire, ces Exercices inverseront la primauté envahissante d'une théologie «noétique» et sapientielle en rappelant l'urgence d'une conversion préalable, personnelle et «pneumatique». Cet ancrage d'allure pneumatique se vérifie déjà au niveau de la programmation pratique des «exercices» par la mise en évidence de leur point de départ et de leur terme jusqu'en leur débordement respectif, en amont comme en aval.

En amont, la contemplation de l'Unique «Histoire» scellée «une fois pour toutes» en «Jésus-Christ notre Seigneur» exige qu'elle soit précédée par un «Principe et Fondement» réclamant de «se rendre soi-même indifférent», ce qui requiert l'anticipation d'une première semaine ayant pour but de purifier le retraitant de ses attachements désordonnés et peccamineux afin qu'ensuite il soit rendu capable «de chercher et de trouver la volonté divine dans la disposition de sa vie en vue du salut de son âme» (ES 1). L'entrée existentielle en cette unique «Histoire» est donc prédéterminée par le discernement de l'Appel du Roi éternel adressé à tous comme à chacun de sorte que la réponse de l'homme aussi personnelle qu'entière conditionne elle-même le décryptage de cette «Histoire».

En aval, par-delà l'achèvement de cette lecture de «l'Histoire» contemplée ainsi jusqu'à l'Ascension du Seigneur, le rédacteur de ces Exercices enjoint

encore de demander cette grâce *d'obtenir l'Amour* (ES 230ss) par une nouvelle forme de contemplation que nous avons intégralement interprétée comme propre à l'économie de l'Esprit, tout en s'affranchissant du *tempo* imposé par les étapes historiques de cette économie du salut.

Enfin, ce dédoublement de l'économie du salut fondé sur la distinction des deuxième et troisième Personnes de la Trinité témoigne de son origine paternelle, du fait que l'expérience des Exercices est entièrement aimantée et transie par la consécration de la créature humaine à cette seule finalité «de la plus grande gloire de sa divine Majesté»; «nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire» (Jn 6,44). Cette exclusive consécration de soi à la glorification du Père s'opère à travers l'épanouissement de «la liberté du libre arbitre» de chacun, rendu responsable de «sauver son âme» (ES 23).

Ces deux formes distinctes d'économie, l'historique et la spirituelle, sont dès lors à ressentir existentiellement comme indissolublement interdépendantes. *Tout* dépend de *l'Histoire* de Jésus-Christ, y compris la donation vive et vivifiante de *l'Esprit* contemplée en l'apparition du Ressuscité: «Dales *el Espiritu Sancto* diziéndoles: *Recibid...*» (ES 304, 2°). *Tout* dépend conséquemment aussi de cet Esprit se communiquant comme tel selon sa mission propre: «*l'Esprit* se joint à notre esprit» afin d'engendrer tout l'homme «à la ressemblance et à l'image» du Fils en restaurant la hiérarchie de son identité tripartite d'être de «chair, de raison et d'esprit», meurtrie par l'aliénation du péché.

De surcroît, les Exercices ignatien prétendent creuser davantage encore la différenciation de cette double économie au point de rendre ses deux faces encore plus strictement dépendantes l'une de l'autre. À cet effet, notre commentaire n'a cessé de souligner le fait que tous les «mystères de la vie de Jésus Christ notre Seigneur» sont livrés au retraitant en les dépouillant de leur justification théologique, pourtant déjà introduite en tout récit évangélique, et surtout en les privant du recours à leur ultime finalité qui seule fonde leur crédibilité; «Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vide et vide aussi votre foi.» (I Cor 15, 14). Effectivement, le rédacteur des Exercices livre «l'Histoire» du salut à la nudité de la *contingence* des faits tout en interdisant d'anticiper son issue bienheureuse (ES 11), autorisant seulement de garder en mémoire ceux qui ont déjà été contemplés précédemment. Telle sera la matière de notre *première* partie conclusive.

Mais, pour que cet affrontement inéluctable à la contingence historique ne provoque ni l'aveuglement ni la paralysie de celui qui la contemple de la sorte, l'intervention constante de «l'Esprit» s'avérera d'autant plus indispensable qu'Il est la Personne divine capable «de sonder les profondeurs de Dieu», en dénonçant l'iniquité du procès intenté à Jésus de Nazareth. N'est-il pas cet «autre *Paracletos*» chargé de «confondre le monde en matière de péché, de justice et de jugement» (Jn 16, 8-11), de sorte qu'il s'impose comme le seul Herméneute capable de faire accéder le croyant «à la vérité

tout entière» en lui communiquant la Vie que cette Histoire recèle mystérieusement en elle-même? Tel sera l'objet de notre *deuxième* thèse. La *troisième* rappellera comment Ignace noue cette double économie en l'actualité ecclésiale, tandis que la *dernière* recueillera conclusivement ce qui constitue l'originalité la plus foncière de ces Exercices ignatiens.

II. LES GRANDS AXES DE L'ORIGINALITÉ DES EXERCICES

1. La contingence de l'histoire

La problématique de «l'histoire du salut» comme factualité contingente a été ravivée par l'ouvrage magistral de Hans Urs von Balthasar: «*La théologie de l'histoire*»¹¹. Alors qu'en Occident, la crédibilité du christianisme a toujours été fondée sur la manière dont Jésus-Christ a honoré les *Lois* imposées par la philosophie et la théologie, Balthasar estime qu'il est urgent de souligner le fait que sa Révélation s'inscrit au cœur de la *contingence* même de l'histoire, selon son caractère accidentel et non nécessaire, énigmatique et non justifié, surprenant autant qu'imprévisible. En effet, Jésus de Nazareth s'inscrit dans l'histoire générale des hommes afin de s'attester en la singularité de sa Personne comme la Norme Concrète et Universelle de cette histoire¹². Comment s'impose-t-il comme étant cette Norme? Non pas en se calquant sur les présupposés dégagés par la réflexion occidentale fortement inspirée par l'hellénisme, mais par le *Rayonnement* inouï de sa Figure singulière (*Gestalt*) qui est cette Gloire dont respendit l'Amour crucifié de Dieu (*Herrlichkeit*)¹³. L'auteur prétendait ainsi éclairer sous un jour nouveau le fondement même de toute théologie chrétienne¹⁴.

Nous pouvons aujourd'hui confirmer la pertinence de cette thèse balthasarienne lorsque nous observons que notre culture occidentale est toujours davantage confrontée à la contingence de la révélation chrétienne, parce

¹¹ Préface d'A. Béguin, trad. de l'allemand «*Theologie der Geschichte*» (1950) par R. Givord, Paris 1954.

¹² À titre de complément, nous renvoyons à la bibliographie mentionnée par Jean-Yves Lacoste sous la direction duquel a été élaboré *Le Dictionnaire critique de la Théologie* dans l'art. «Histoire», 540-544.

¹³ Cette thèse est déjà explicitée dans le premier volet de la trilogie intitulé «Herrlichkeit», traduite sous le titre «La Gloire et la Croix» et éditée en 6 volumes.

¹⁴ Son ouvrage ne se réfère pas explicitement aux *Exercices spirituels* bien qu'il en fit l'expérience personnellement et qu'il les interpréta plus tard par écrit. Friedrich Kronseder s.j. a donné les Exercices de 30 jours à Balthasar en 1927 à Wyhlen, à la suite desquels celui-ci entra dans la Compagnie de Jésus. Jacques Servais s.j. a étudié les commentaires que Balthasar consacre aux Exercices, notamment dans *Christlicher Stand*, Einsideln 1977. Voir aussi J. SERVAIS, «Au fondement d'une théologie de l'obéissance ignatienne», *Nouvelle Revue Théologique* 116 (1994) 353-373.

qu'elle est subjuguée par l'universalisme. N'est-elle pas séduite par l'harmonisation des «religions du livre» et surtout par ces sages venues de l'extrême Orient, qui réduisent l'historialité du christianisme à une forme parmi d'autres d'illumination religieuse (*Avatâra*)? La logique des Exercices n'entraîne-t-elle pas au contraire le retraitant à honorer l'excellence de l'Unique «Histoire» d'une tout autre manière, en valorisant au maximum sa *contingence historique*¹⁵?

Principe et Fondement

Dès le «Principe et Fondement» (ES 23), Ignace définit le plus largement possible la contingence de toute histoire humaine en référence aux alternatives qui couvrent tout le champ de l'indifférence: «1° santé-maladie, 2° richesse-pauvreté, 3° honneur-déshonneur, 4° longue ou brève vie, etc., 5° désirant et choisissant uniquement ce qui conduit davantage à la fin...». Gaston Fessard¹⁶ montre que ces couples ne sont pas tous soumis à l'emprise du vouloir humain, mais qu'ils peuvent renvoyer à «une pure contingence»: 1° (passé) et 4° (avenir). Par contre, 2° (présent) et 3° (avenir) visent les deux secteurs socio-historiques qui «dépendent au maximum de mon appétit de jouissance et de ma volonté de puissance», de sorte que je puisse librement décider de les sacrifier en raison de ce seul critère intentionnel: me consacrer «uniquement à ce qui me conduit davantage vers la fin pour laquelle je suis créé» (5°).

Passons à la première semaine.

a) Le tout *premier colloque* des Exercices offrait aux yeux du retraitant «le Christ notre Seigneur devant moi et mis en croix», de sorte que je sois amené à Lui demander: «*Comment*, de Créateur, il en est venu à se faire homme, de la Vie éternelle à la mort temporelle, et ainsi à mourir pour mes péchés» (ES 53) et conséquemment «ce que j'ai fait, ce que je fais et ce que je ferai pour le Christ».

Un tel questionnement surgit du mystère le plus abyssal de la foi chrétienne, en s'appuyant sur le rocher le plus indestructible de cette foi: deux *faits* appropriés distinctement au Père et au Fils par les deux premiers articles du *Symbole des Apôtres*, alors qu'Ignace se permet d'imputer ces deux *œuvres* distinctes à Jésus-Christ, en Lui attribuant d'abord l'exercice de la divine puissance créatrice qu'il détient à l'égal de son Père, car il est en Personne le Verbe artisan de tout l'univers dès lors que «le Père a remis à son Fils tout

¹⁵ S'inspirant de la philosophie dialectique mise en œuvre par Gaston Fessard, le jésuite Édouard Pousset s'est proposé de décrire le deuxième moment de la liberté comme étant celui de «l'épreuve de la contingence», dans *Un chemin de la foi et de la liberté, I: «existence humaine et question de Dieu*, Cours donné à la Faculté de Théologie de Fourvière-Lyon, 197.

¹⁶ *La Dialectique* II, 31-35.

pouvoir “sabbatique” de créer et de ressusciter» (Jn 5,21ss). Mais voici qu’immédiatement après, se greffe le fait qu’il soit *passé de la vie éternelle à la mort temporelle*. Avec Balthasar, l’on comprendra aisément que le Fils en soit venu, comme Créateur, «à se faire homme», puisque ce Fils incarné a voulu transcrire temporellement en son obéissance humaine sa soumission à la volonté de Dieu son Père sans jamais l’anticiper, afin d’attester l’éternelle *réceptivité* qui le constitue comme *Unique-Engendré* du Père¹⁷. Mais qu’il soit de surcroît passé d’un état de vie à un état de mort, le second tendant à exclure le premier, désigne autre chose qu’un simple devenir qui greffe la vie temporelle sur sa vie éternelle, surtout lorsqu’on estime que la *Vie éternelle* ne peut être remise en cause par cette mort d’ordre *temporel*. Ignace ne craint donc pas de confronter immédiatement son retraitant à l’abrupt d’un mystère de mise à mort de la vie, qui ne sera finalement justifié qu’à l’aube de la quatrième et dernière semaine des Exercices, lorsqu’Ignace présentera «la descente aux enfers de *l’âme bienheureuse* du Christ» (ES 219).

Enfin, le comble de cette énigme est finalement énoncé comme suit: «et ainsi à mourir pour les péchés». Se peut-il que mon péché soit responsable non seulement du *devenir* homme du Fils de Dieu, mais également de son *passage* de la vie à la mort? Comment se peut-il que Dieu se soit soumis à l’homme au point de s’exposer lui-même «à la haine du monde» (Jn 15,18ss) jusqu’à en mourir?

b) Dans le cadre de *la grâce à obtenir en première semaine*, cette confrontation au Créateur fixé sur la croix avait pout but de provoquer chez le retraitant le comble de la *honte pudique* (*verguenza*) et de cette *confusion* (*confusión*) qui fait éclater toute forme de précompréhension humaine du rapport entre la Justice et la Miséricorde divine concernant la gravité des péchés commis et leur pardon (ES 48). La Croix du Christ symbolise en effet de manière insurpassable l’extrême gravité du péché de l’homme (cf. Jn 8, 31-59) et, tout ensemble, le fait que ce péché puisse être entrevu comme une *felix culpa*, puisque ce même Verbe a choisi de mourir «à notre place». Les tentatives de réconcilier rationnellement la Justice et la Miséricorde divines entreprises par Augustin, Anselme, Thomas ou Hegel apparaîtront toujours comme des constructions dérisoires lorsque le regard, fût-il suscité par l’imagination, affronte le spectacle du sang versé par le Créateur mort sur la croix à cause de mes péchés; même le décryptage de ce mystère par la voie royale de l’amour n’aboutira jamais qu’à ce constat: «les jugements de Dieu sont insondables et ses voies impénétrables» (Rm 11,33b).

c) Cette relecture dramatique engagée dès la première semaine nous invite à assimiler le péché originel et originant à cet «immense orgueil» qui prit la forme d’une «désobéissance» à l’interdit de «manger du fruit de l’arbre de la

¹⁷ Cf. *La théologie de l’histoire*, chap. 1: «Le temps du Christ», 31-48.

science» (ES 51), s'arrogeant ainsi le pouvoir divin de maîtriser toute chose créée, en déniait la contingence radicale de mon être créé.

L'entrée dans «l'histoire» du salut inaugurée par la deuxième semaine.

a) Notre analyse exhaustive des «mystères de la vie du Christ» présentés dans leur *livret* nous a souvent entraîné à le comparer à celui du *deuxième traité de christologie* que Thomas d'Aquin a été le seul à proposer au XIII^e siècle en suivant le *cursus* temporel de son histoire: *acta et passa Christi* (*S. Th. IIIa*, qu. 27 à 59). N'y a-t-il pas tout de même comme un antécédent dans le *Lignum Vitae* de Bonaventure de 1260, qui autour du «mystère de l'origine», du «mystère de la passion» et du «mystère de la glorification» et de 12 fruits spirituels afférents, considère, suivant la trame narrative des Evangiles, 48 «mystères» de la vie de Jésus, offrant comme un pendant de «christologie narrative» à sa «christologie spéculative» du *Breviloquium*? L'analyse de chacun de ces «mystères» proposée par ce docteur commence toujours par rendre compte de leur particularité spatio-temporelle afin d'en décrypter l'exemplarité divine et sotériologique, de sorte qu'elle soit applicable à la vie du chrétien. Thomas s'est ainsi régulièrement heurté à leur contingence, mais sans jamais omettre de la décoder en recourant à tout un réseau de «nécessité» ou de «convenance» propre à y discerner la Sagesse de Dieu Créateur et Rédempteur, étant entendu que la nue contingence est inassimilable par cette «science» suprême qu'est la «doctrine sacrée», telle qu'elle s'impose de considérer toute chose créée *sub specie Dei*. Un tel objet formel doit en effet adopter une forme rationnelle d'universalité, conformément à la manière dont «le philosophe» Aristote a fixé la règle: «La science est connaissance de la cause, de l'universel et du nécessaire»¹⁸, tandis que le singulier, tel le futur contingent, échappe nécessairement à cette science infuse en l'homme... sauf à Dieu.

À l'opposé, les Exercices ignatien privilégieront toujours le registre de la particularité et de la singularité, en confrontant constamment le retraitant aux faits bruts des *mystères*, dépouillés de toutes justifications théologiques et sotériologiques, en ce sens, peut-être plus proche aussi du *Lignum Vitae* de Bonaventure que de la *ST III*, q. 27-59. De surcroît, les Exercices prétendent que la compréhension plénière de ces mystères ne peut être saisie qu'en reconnaissant leur destination singulière: «à cause de moi et pour moi». Dès lors l'intelligence de l'universalité de chaque mystère passe par cette saisie de leur singularité comme venant d'en haut pour descendre au plus bas des affects corporels qu'ils provoquent; la grâce des *larmes* est évoquée 11 fois dans les Exercices.

¹⁸ Cf. *Analytica posteriora*, I 31, 87b, 38 et le commentaire de J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris 1970², 75-106.

L'envergure de cette singularisation se vérifie durant toute la *deuxième semaine*, lorsque l'on considère, par exemple, que l'enseignement du Christ portant sur les «Béatitudes» (ES 278) ne met en évidence que l'exigence *morale* de Le suivre sur le chemin de «la perfection évangélique», sans jamais anticiper la promesse de la récompense eschatologique, pourtant constamment soulignée par les Synoptiques. Cette écoute réclame seulement que «je demande de n'être pas sourd à son appel, mais prompt et diligent à accomplir sa très sainte volonté» (ES 91, 4°). Si cependant mon offrande offerte à ce Roi éternel me situe toujours déjà «devant votre infinie Bonté et en présence de votre Mère glorieuse et de tous les saints et les saintes de la cour céleste» (ES 98), ce n'est pas afin de me distraire de l'obligation présente de suivre le chemin de la Croix. Dans la contemplation des *deux Étendards*, la grâce à demander «d'être reçu sous l'étendard du Christ», relayée par la triple intercession du colloque final, peut et doit être interprétée comme le refus de céder à la maîtrise plénière de la contingence intimée par «Lucifer», choisissant au contraire l'acceptation plénière de la contingence historique selon laquelle «la suprême pauvreté spirituelle» (*summa pobreza espiritual*) incline à choisir la «pauvreté effective» (*pobreza actual*).

Le point le plus névralgique de cette exposition à la contingence concerne «l'endurance des opprobres et des outrages». Nous ne rappellerons pas ici les conditions d'authenticité spirituelle de l'émergence d'un tel désir (ES 147, 3°)¹⁹. En tout cas, la spiritualité des Exercices s'écarte radicalement de celle qui s'enchant de projeter le lieu privilégié où s'épanouissent les épousailles de l'âme avec Dieu en recourant à l'image «d'un jardin secret», protégé des vicissitudes du monde afin que l'Épouse s'enivre des parfums subtils dégagés par chaque vertu et chaque don du Saint Esprit²⁰.

La troisième et la quatrième semaine.

De même que la deuxième semaine, correspondant à la voie *illuminative*, dut être interprétée comme le lumineux rayonnement de «l'Appel du Roi éternel», les deux dernières semaines s'engagent dans la voie *unitive* en rapportant d'abord le mystère de l'acte par lequel le Christ célébra la Cène en «*instituant*

¹⁹ R. LAFONTAINE, «Les critères d'authenticité de la compassion dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace», *Nouvelle Revue Théologique* 119 (1997) 541-558.

²⁰ Il est dès lors vain d'établir des correspondances entre la progression de ces Exercices et l'ascension de l'âme vers Dieu, comprise par Bonaventure comme la gratification progressive des sept dons du Saint Esprit culminant dans la Sagesse; cf. É. LONGPRÉ, «La théologie mystique de Saint Bonaventure», 48-50. Chez Bonaventure, l'itinéraire culmine tout de même dans la configuration au *Christ Crucifié*, à travers lequel se réalise le *transitus* et la *pascha* au Père (*Itinerarium*, VII), et le modèle en est François *stigmatisé*, que le Crucifié a marqué de son sceau: est-on si loin de «l'endurance des opprobres et des crachats» auquel invite Ignace? *L'Itinerarium* est le fruit de la «grande retraite» de Bonaventure sur le Mont Alverne, lieu de la stigmatisation, en septembre 1259...

le très saint Sacrifice de l'Eucharistie, comme signe suréminent de son amour» (ES 289, 3°). Ce «mystère» sera abordé sous l'angle de l'affrontement suprême à la contingence, comme l'imposent «les trois points complémentaires» propres à la troisième semaine (ES 195-197). Ceux-ci ne prétendent pas justifier rationnellement cette nouvelle épreuve, mais ils mettent au contraire en évidence l'épaisseur enténébrante de l'énigme où «la divinité se cache» en s'abstenant même de couvrir de sa protection le Christ notre Seigneur au point de «laisser souffrir si cruellement la très sacrée humanité» (ES 196). L'expression contenue dans l'incise de ce paragraphe tombe comme un couperet: «... c'est-à-dire comment la divinité pourrait détruire ses ennemis *et ne le fait pas*». La divinité de Dieu serait-elle elle-même responsable de la livraison du «Fils bien aimé» (ES 284, 3°) à la «haine sans raison du monde» (Jn 15, 25), au point que celui-ci en vienne à perdre sa propre identité en étant jugé et condamné comme n'importe quel homme endurent un jugement inique²¹?

Ce n'est qu'au *sixième jour* de cette troisième semaine que la justice singulière de Dieu transparaîtra, lorsque Jésus prononça sur la Croix sept paroles. Celles-ci commencent par recueillir en sa prière ces actes humains d'injustice provoquée ou subie, pour qu'ils soient ensuite confiés à l'intercession de l'Église naissante en Marie et Jean, et qu'enfin cette prière de Jésus soit récapitulée dans l'abandon de son esprit entre les mains du Père (ES 297, 1°). De plus, le retraitant est prié de s'associer volontairement (ES 196) à la libre décision du Christ voulant souffrir la Passion comme l'atteste *l'Agonie* également contemplée dès le premier jour (ES 290). Plus tard, lors de la confrontation de Jésus avec Pilate, la solidarité du retraitant avec «l'homme que voici» (ES 295, 3°) se réalise en cette grâce de compassion qui l'atteint de la manière la plus intime en envahissant son cœur.

Le travail de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté appliqué à chacun de ces mystères de la Passion ne peut que mener à cet effet où se

²¹ Thomas d'Aquin méditait tout autrement le mystère de cette Passion en démontrant comment celle-ci *récapitula* en elle toutes formes de souffrance humaine provoquées par toutes les catégories d'êtres humains, selon *S. Th. IIIa*, qu. 46, a. 5, resp. «1° D'abord, le Christ a souffert de la part de toutes les catégories d'êtres humains: païen et juif, homme et femme, maître et esclave. 2° Ensuite, concernant tous les types de souffrance morale que peut endurer un homme: en ses amis qui l'ont abandonné, en sa réputation par les blasphèmes proférés contre lui, en son honneur et sa gloire par les moqueries et les affronts qu'il dut supporter, en ses biens lorsqu'il fut dépouillé de ses vêtements, en son âme envahie par la tristesse, le dégoût et la peur, en son corps par les blessures et les coups. 3° Enfin, en regard de tous les membres de son corps et de ses cinq sens: à la tête, la couronne d'épines; aux mains et aux pieds le percement des clous; au visage les soufflets et les crachats et, sur tout le corps, la flagellation. De plus, il a souffert par tous ses sens corporels; par le toucher quand il a été flagellé et cloué sur la croix; par le goût quand on lui présenta du fiel et du vinaigre; par l'odorat, quand il fut suspendu au gibet en ce lieu appelé Calvaire, rendu fétide par les cadavres des suppliciés; par l'ouïe lorsque ses oreilles furent assaillies de blasphèmes et de railleries; et enfin par la vue, quand il vit pleurer sa mère et le disciple qu'il aimait».

décrypte et se réalise la mise en œuvre de ce Sacrifice selon le *troisième préambule* (ES 203): «demander ce que je veux: douleur, déchirement, larmes, peines intérieures avec le Christ» ainsi souffrant. L'étroitesse de ce chemin d'endurance conditionne donc strictement l'accès à la «voie unitive» de sorte que toute prise de distance spéculative trahirait l'exigence de s'exposer, à la suite de ce Jésus, à cette contingence aussi communément aveugle et cruelle.

Cependant, le récit inaugural du «mystère de la Cène» (ES 289) atteste son originalité par une double forme d'intégration récapitulative. D'une part, l'acte par lequel «il institua lui-même l'Eucharistie» (289, 3^o) est posé après la célébration «de la cène et du lavement des pieds» (1^o et 2^o) dans l'intention de manifester que ces rituels déjà célébrés par la tradition juive et même païenne²², sont subsumés en l'acte parfait du «Grand Prêtre de l'Alliance nouvelle». D'autre part, chacun de ces points est dominé par la présence lancinante de Judas, afin de rappeler que cette «Eucharistie» ne sera pleinement accomplie «en l'humanité» (ES 195) que par «le très sacré sacrifice» (ES 289, 3^o) accompli en «la très sacrée humanité souffrant si cruellement» (ES 196). Dès lors, cet acte d'institutionnalisation de l'Eucharistie pourra revendiquer le droit de s'imposer comme le gage de la récapitulation de toute l'histoire du salut, embrayée par le passé, ratifiée au présent et préfigurant l'avenir, du seul fait que «le Christ notre Seigneur souffre en l'humanité *ou veut souffrir*», en sa propre liberté aussi singulière que véridique.

La *quatrième semaine* ne raconte que des «apparitions du Ressuscité». Le fruit à en recueillir est enfoui dans le même terreau que celui de la troisième semaine, à savoir être touché à l'intime du cœur, non plus par le déchirement vécu avec le Christ déchiré, mais de manière tout aussi extatique en «demandant la grâce d'éprouver intensément joie et allégresse de la si grande gloire et joie du Christ notre Seigneur» (ES 221). Dès lors, la surprise provoquée par ces apparitions ne peut être que totale. Ainsi s'atteste la sublime contingence de la grâce, telle qu'elle ne peut être anticipée par aucun espoir, fut-il dynamisé par l'espérance. Se vérifie dès lors au maximum l'excellence de cette recommandation ignatienne de consacrer uniquement son attention aux mystères proposés durant la semaine où l'on se trouve, «comme si l'on n'espérait rien trouver de bon» dans la semaine suivante (ES 11). L'efficacité de cette annotation ne se limite pas à son effet psychologique mais elle conditionne la réceptivité expérimentale et véridique de la grâce qui ne vient que de Dieu et de l'histoire qu'il maîtrise désormais par la souveraine liberté du Ressuscité.

Un tel fruit a été offert à *Notre Dame* (ES 218), enfin reconnue comme la *Vierge Marie*» (ES 299), lors de la première «*apparition du Christ notre Seigneur à sa Mère bénie*» (ibid.): «demander la grâce d'éprouver intensément allégresse et joie de la si grande gloire et joie du Christ notre Seigneur»

²² Cf. He 5,6–7.17 qui se réfèrent à Melchisédeq.

(ES 221). Tout cela et rien que cela! La grâce d'être envoyé en mission pour annoncer cette Résurrection n'est pas du ressort de la *Mère bénie*. Mais c'est en *Notre Dame* que tous les autres bénéficiaires des apparitions, même après l'Ascension, seront priés d'accueillir cette même allégresse au moment même d'être envoyé en mission. Ignace n'imagine pas que la mission chrétienne ne soit pas inspirée par l'expérience de cette rencontre mariale et ecclésiale proprement béatifiante.

La contingence brutalement agressive du péché éprouvée par le Christ notre Seigneur au prix de son sang est ainsi transsubstantiée en l'éternisation de ce «maintenant» offert par la divinité de Dieu qui enveloppe désormais en sa plénitude le Corps du Ressuscité en chacune de ses «apparitions lorsqu'elle se montre en ses véritables et très saints effets» (ES 223). Cette contingence s'identifie finalement à cette gratuité absolument singulière par laquelle «Dieu notre Seigneur *désire* se communiquer lui-même à moi, au-delà de tous les dons déjà reçus de Lui» de sorte qu'en toute justice je désire moi aussi me livrer totalement à Lui (ES 234).

2. La donation vive de l'Esprit

Les Exercices ignatiens prétendent concilier, d'une part, le respect rigoureux du processus temporel de cette «Histoire» en interdisant toute prospective et, d'autre part, un enseignement spirituel qui ouvre la possibilité d'*anticiper* la consolante plénitude de vie surnaturelle promise par l'Esprit du Christ.

Dès la *première semaine*, l'endurance de la tristesse du péché commis dut être saisie comme une «désolation contraire» aux trois types de «consolation divine et spirituelle» (ES 316) promis dès cette semaine inaugurale. De même, afin de mener jusqu'à l'élection personnelle, la *deuxième semaine* supposait que l'influence ambiguë «du bon ou du mauvais ange travesti en ange de lumière» soit comprise comme autant de «consolations *avec cause*», de sorte que celles-ci ne pouvaient être logiquement et existentiellement comprises que sur l'arrière-fond de «la consolation *sans cause précédente*» (ES 330), recelant sous son expression négative la mystérieuse plénitude divine d'un Appel séduisant indubitablement telle volonté humaine. Cette «règle» archétypique énoncée en ES 330 devait être elle-même devancée par celle qui singularise l'agir intime de Dieu et de ses anges donnant par leurs motions en l'âme «une véritable allégresse et joie spirituelle en écartant toute tristesse et trouble que suscite l'ennemi» de la nature humaine: ES 329. Logiquement et existentiellement, cette grâce spirituelle *anticipe* donc dès le départ de la contemplation de «l'Histoire de Jésus *Christ* notre Seigneur» ce qui ne sera contemplé historiquement qu'en son terme, au-delà de la réalisation du «très sacré Sacrifice de l'Eucharistie» par la Passion, lorsque le Ressuscité multipliera à profusion ses «Apparitions» produites «sans cause précédente», puisqu'il est désormais capable de survenir «toutes portes étant fermées» (ES 304, 2^o) et de «dispa-

raître après avoir donné la communion aux compagnons d'Emmaüs (ES 303, 3°), tout cela afin d'accomplir «son office de consolateur» en offrant en Lui seul «la joie et l'allégresse».

La *troisième et la quatrième semaine* ne proposent pas de règles de discernement qui leur soient propres, tant il est vrai que l'initiation aux arcanes de «l'Esprit» prédisposait déjà le retraitant engagé durant les deux premières semaines non seulement à saisir théoriquement la portée archétypique de la «consolation» sous toutes ses formes les plus proprement divines (ES 316 et 329-330), mais surtout à les accueillir expérimentalement comme gage de la contemplation future proposée durant les deux dernières semaines. Il sera donc nécessaire et suffisant que deux séries de «points complémentaires» (ES 195-197 et 223-224) guident le contemplatif vers cette grâce propre à «la voie unitive», dont le fruit est de reconnaître que la Pâque du Seigneur opère ce qu'elle signifie. Selon l'Apôtre Paul, de même que par le baptême sacramentel «nous avons été totalement *unis*, assimilés à sa mort, nous le serons aussi à sa Résurrection» (Rm 6, 5) puisque «notre vieil homme a été crucifié avec lui [...] nous croyons que nous vivrons aussi avec Lui» (v. 6 et 8). À l'estime d'Ignace, cette grâce baptismale se vérifie au plus haut point dans la contemplation même de ces mystères. La logique du déploiement de «la liberté du libre arbitre» (ES 23) impose en effet que cette voie unitive soit le point culminant de la voie purgative et illuminative, conformément à l'antécédence des deux premières semaines.

Mais il convient aussi d'expérimenter l'abîme creusé par ces deux dernières semaines d'autant que leur appropriation respective par le retraitant se réalise en descendant jusqu'au niveau des affects les plus intimes tout comme le Fils de Dieu est descendu jusqu'en son corps «très sacré» jusqu'en la déchirure de sa «chair». Il convenait donc que la demande de ce que je veux en troisième semaine (cf. ES 193) ne laisse en rien présager celle qui s'y substituera en quatrième semaine selon ES 221. Les Exercices offrent dès lors de «ressentir» de la manière la plus radicale qui soit l'hétérogénéité de cette «désolation» éprouvée par le Christ souffrant lui-même avec cette «consolation» identifiée à son Corps glorieux et communiquée par ses Apparitions.

Enfin, la *Contemplación para alcanzar Amor* (ES 230ss) libérera le potentiel condensé dans cette Unique «Histoire» en déployant dans «l'Esprit» la geste de l'Amour divin qui embrasse toute la création et singulièrement l'offrande de chaque retraitant, de sorte que la matière de ses quatre points successifs reflétera la portée universelle et éternelle de ces quatre semaines contemplées initialement selon leur cursus temporel et spirituel.

Faut-il rappeler que cette concomitance du don de l'Esprit avec la contemplation de l'histoire du salut n'annule pas la préséance de «l'histoire» mais la conforte dans la mesure où le chemin de la Croix menant vers la gloire «de mon Père» (ES 95) a été initié par le seul Fils et Verbe du Père, de sorte que sa décision de se consacrer «entièrement à son Père» précédera toujours celle

qui sera décryptée par le discernement spirituel de ceux qui ne peuvent que le «suivre» sur ce chemin qu'il a lui-même tracé en «Pionnier» (ES 135)? En ce sens, son chemin de Croix le menant jusqu'à son exaltation (Ph 2,6-11) n'intervient nullement comme alternative de discernement, mais il est le Postulat le plus fondamental à partir duquel chaque homme aura à se situer personnellement en discernant jusqu'où l'Esprit peut le mener vers la «ressemblance» du Crucifié désormais Ressuscité²³. C'est Lui qui, au sein de l'Église militante, mène le combat contre Lucifer en invitant tout homme à «la suprême pauvreté spirituelle» (ES 146) qui seule peut le rendre disponible à «la pauvreté actuelle» (ES 155), en acceptant d'essayer les injustices et les opprobres endurés avant lui par le Christ, selon le bon plaisir de Dieu et l'acquiescement serein du retraitant (ES 147).

3. En l'Église, «Épouse du Christ, notre Mère»

1°. Afin d'initier son retraitant au paradoxe de cette souveraine liberté de l'Esprit croisée avec l'ardue progression de la transformation de la chair assumée par le Christ notre Seigneur en son Incarnation, le rédacteur des Exercices a réinventé «l'appel du roi temporel qui aide à contempler la vie du Roi éternel» (ES 91ss) en le plaçant comme porche herméneutique des trois dernières semaines. C'est en Lui que les économies distinctes de «l'Histoire» et de «l'Esprit» s'harmonisent au sein de l'actualité de la seule Église déjà glorifiée ou encore livrée à la militance, car c'est le même «Appel du Roi éternel» qui résonne en «la cour céleste» tout en atteignant les membres de son Corps livré au combat des Étendards brandis, soit par «Lucifer», soit par «le véritable et souverain Capitaine des bons» (ES 136ss). Une telle grâce ecclésiale habitant «l'Histoire» est particulièrement demandée et exaucée dans la pratique du «triple colloque» appelé à couvrir tout le parcours ignatien.

2°. Mais il est un autre présupposé enraciné au plus profond de la tradition la plus ancestrale de l'Église qui éclaire le «faire faire» des «Exercices» dans l'esprit de la deuxième *Annotation*. L'exemple qui suit est tiré de nos analyses détaillées de chacun des «mystères» christologiques. Très exceptionnellement, Ignace a placé sur la bouche de Jésus ressuscité s'adressant à Thomas cette incise tendant à justifier la permanence de ses stigmates en ES 305, 2°: «Mets ici ton doigt *et vois la vérité*, et ne sois pas incrédule mais fidèle». Une telle conception de la «vérité» est sublimement illustrée par la vision à laquelle elle renvoie: les plaies endurées par le Christ souffrant demeurent sur son corps ressuscité en signe indubitable du triomphe de la Fidélité de Dieu

²³ Cette préséance de l'histoire du salut comme Norme universelle de tout discernement a été fortement soulignée par Hugo Rahner lorsqu'il a traité de «la christologie des Exercices» dans le treizième chapitre de son maître-livre: *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964.

s'attestant par la véritable résistance que son Amour a opposée jusqu'à la fin à la haine du monde (Jn 13,1ss).

Cette intelligence de la «vérité» s'enracine dans la tradition sémitique que confesse la Bible. Dépassant la saisie *noétique* de la vérité comme «adéquation de l'être avec l'intellect le connaissant»²⁴, les Exercices proposent de se mettre à l'école de la «vérité» biblique [*'emet*], qui n'est autre que la «fidélité indéfectible» de Dieu à son «alliance de grâce» [*hesed*] attestée à travers toute l'histoire du peuple élu, malgré l'infidélité de ses membres. Cette infrangible stabilité de l'Alliance est souvent conjointe aux attributs de justice [*sdq*] (Os 2, 21ss) et de sainteté [*qōdeš*] (Ps 71,22) et s'atteste par «ses Paroles qui sont vérité» (II Sm 7, 28). Dans la tradition sapientielle plus tardive, cette Parole est personnifiée par la Sagesse, la vérité révélée; pour Daniel, «Le Livre de la Vérité» retranscrit le mystère du dessein de Dieu. Son peuple est dès lors invité «à marcher dans la vérité de Dieu» (Ps 25,26.86).

Le Nouveau Testament, et excellemment l'*Évangile johannique*, récapitule cet enseignement en Jésus-Christ «qui est le Chemin, la Vérité et la Vie» (Jn 14,6), de sorte que l'accès à cette Vérité identifiée à sa Personne singulière soit radicalement conditionné par cette réception de la pleine liberté qu'Il offre lui-même en son Esprit: «Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples; vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous affranchira... Si donc le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres» (Jn 8,31b.36). Cette saisie de la «vérité» modèle dès lors la réponse du disciple fidèle: «celui qui *fait* la vérité vient à la lumière, afin que ses œuvres soient manifestées comme faites par Dieu» (Jn 3,21). De même, l'*Apôtre Paul* a une très vive conscience de «la vérité de l'Évangile», telle qu'elle oppose sa *résistance* à l'infidélité des hommes, au point qu'Abraham soit «le père de tous les croyants [...] en espérant contre toute espérance... que Dieu a le pouvoir d'accomplir ce qu'il avait promis» (Rm 4). Toute la démarche ignatienne proposée en ces «exercices» est matriciellement inspirée par cette compréhension de la «vérité» biblique, dans la manière de la communiquer comme de la recevoir.

Même si Ignace ne s'est jamais référé à cette doctrine biblique de la «vérité» parce qu'il ne maîtrisait pas l'hébreu comme son compagnon Jérôme Nadal, il nous paraît évident que son écoute personnelle de l'Écriture quotidiennement proclamée dans la liturgie de l'Église ne pouvait que confirmer ses visions mystiques du temps où, déjà à Manrèse, Dieu l'enseignait personnellement «comme un maître d'école son enfant». Dès lors, le jugement préférentiel selon lequel «ce n'est pas d'en savoir beaucoup qui rassasie et satisfait l'âme, mais de sentir et de goûter les choses intérieurement» (ES 2) ne peut être réduit à une interprétation intimiste de la vie spirituelle, mais il est le lieu où l'âme engage intégralement son salut éternel selon la

²⁴ THOMAS D'AQUIN, *S. Th.*, Ia, qu. 16, a. 2 co et *De Veritate*, qu. 1, a. 1.

normativité de «cette Vérité» qui récapitule en elle le mystère trinitaire de l'Alliance en son enfouissement historique.

3°. Sans prétendre soumettre la logique ignatienne à une conceptualisation qui lui serait étrangère, il est stimulant de déployer «la logique existentielle» qui sous-tend implicitement ces Exercices en recourant à la distinction du «noétique» et du «pneumatique» qu'a déployée le philosophe chrétien Maurice Blondel (†1949). Celle-ci permet de caractériser la portée «noétique» de l'univers contemplé dans «l'Histoire» de Jésus-Christ, telle qu'elle accorde la priorité au rapport entre la *partie et le tout* comme l'exprime la posture du «Roi éternel, et devant lui le monde *tout entier* qu'il appelle, ainsi que chacun en *particulier*» (ES 95) du seul fait que son Incarnation le situe immédiatement dans l'espace et le temps créés (cf. 104). Par ailleurs, l'œuvre propre de son «Esprit», indépendante de toute incarnation, conjugue mieux l'agencement personnalisant et «pneumatique» *du singulier et de l'universel*, puisque cet Esprit «se joint à notre esprit» en inspirant le gémissant où s'enfante dans la douleur la création en attendant l'épiphanie glorieuse des fils de Dieu, conformément à notre interprétation de la *contemplación para alcanzar amor* (ES 230ss). C'est dès lors grâce à cet Esprit que le «moi» du Christ Jésus atteint immédiatement mon propre «moi» à travers l'engagement de l'un à la suite de l'autre et la «consolation spirituelle» en laquelle se noue leur intimité²⁵.

4°. Si l'on se réfère maintenant à la révolution culturelle initiée et endurée dans l'Église au XVI^e siècle comme transfert d'une conception à l'autre de la «conscience»²⁶, il convient de rappeler que les Exercices ignatien offrent la possibilité d'intégrer la transition d'une perception objective, noétique et morale de la notion de «conscience», entendu comme siège privilégié de la *syndérèse* (cf. Thomas d'Aquin) vers une compréhension plus largement subjective d'une «conscience», telle qu'elle est poreuse aux affections désordonnées et aux préjugés d'une raison qui prétend projeter ses ratiocinations de tout ordre. C'est pourquoi, la spiritualité ignatienne s'engage tellement à livrer les *critères* de discernement qui offrent au chrétien la possibilité de déjouer les pièges de «l'ennemi de la nature humaine», qui a l'art de se travestir en «ange de lumière» comme «Lucifer». Parmi ces critères, on

²⁵ Selon la dialectique blondélienne, cet engendrement est de l'ordre du «pneumatique»: comme le précise A. de Jaer et A. Chapelle, «Le noétique et le pneumatique chez Maurice Blondel, Un essai de définition...», 623: «L'enfantement de la vie spirituelle et éternelle est le fruit de l'activité pneumatique "pensée, réfléchie, adéquate, médiatrice, illuminante, réalisatrice" qui fait passer l'appréhension noétique de l'univers en lequel chaque personne est déjà située comme une partie du tout vers l'expérience personnalisée en laquelle elle s'actualise». On consultera également P. FAVRAUX, *Une philosophie du Médiateur: Maurice Blondel*, Préface de P. Henrici, Paris 1987, et E. TOURPE, *Penser l'être de l'action. La métaphysique du «dernier Blondel»*, Paris – Louvain 2000.

²⁶ Cf. J. WEBSTER, «Conscience», DCT, 258-260; M.-J. THIEL, «Conscience», dans L. LEMOINE, ed., *Dictionnaire encyclopédique de l'éthique chrétienne*, Paris 2013, 437-455.

retiendra surtout l'énoncé de la règle 333²⁷. Celle-ci peut s'appuyer sur l'adage «*bonum ex integra causa; malum ex quocumque defectu*», tel qu'il s'applique au déroulement des *pensamientos* ruminés par la conscience de tout chrétien qui projette de se mettre au service du Royaume de Dieu. Pour être reconnus comme inspirés «par le bon ange», il est impératif que soient conjugués le respect du critère objectif du bien énoncé par la morale et les valeurs évangéliques, de même que l'attention cordiale aux critères affectifs, selon lesquels l'endurance de la croix est toujours associée à la Béatitude promise. Autrement n'importe quelle déficience de l'un ou l'autre de ces critères «est le signe clair» que ces *pensamientos* sont inspirés par «le mauvais ange».

Par contre, Martin Luther semble bien avoir relativisé la portée de ces exigences morales en les limitant au domaine des obligations intramondaines, afin de rappeler sans cesse que la pratique de cette morale répondant à «la justice active» ne peut en aucun cas se substituer à cette «justice passive» qui seule justifie l'homme pour l'éternité par la seule grâce de la foi offerte en Jésus-Christ. Mais, à notre estime, le réformateur souligna tellement l'hétérogénéité transcendante de cette grâce «forencique» que cette conscience «devant Dieu» fut subjuguée par le Jugement de Dieu trois fois Saint, au point qu'elle fut contrainte d'avouer «l'inadéquation totale de la liberté humaine au libre arbitre de Dieu» et dès lors l'infranchissable limite du «serf arbitre» humain. Que la liberté de l'homme puisse s'enorgueillir de convertir son idolâtrie en adoration de Dieu doit donc être compensé par ce rappel que la liberté humaine n'est «qu'une bête de somme montée alternativement par ces cavaliers que sont Satan ou l'Esprit même de Dieu»²⁸.

5°. En regard de la christologie thomasienne, qui privilégie le *Christus comprehensor* afin de comprendre qu'il est aussi *viator*, les Exercices ignatiens imposent prioritairement la contemplation du *Christus viator* du début à la fin des quatre semaines, de sorte que son Incarnation soit déjà saisie comme un enfouissement kénotique, dépouillant même la mémoire du retrainant contemplant l'Incarnation de toute référence à la miraculeuse conception

²⁷ «Nous devons être très attentifs au déroulement des pensées (*pensamientos* désigne des projets plutôt que des opinions). Si le commencement, le milieu et la fin sont entièrement bons et orientés vers le bien, c'est le signe du bon ange. Mais si le déroulement des pensées qu'il présente aboutit à quelque chose de mauvais, ou qui détourne du bien, ou qui est moins bon que ce que l'âme s'était auparavant proposé de faire, ou s'il affaiblit ou inquiète ou trouble l'âme en lui enlevant sa paix, sa tranquillité et la quiétude qu'elle avait auparavant, c'est un signe clair que cela vient du mauvais ange, ennemi de notre progrès et de notre salut éternel».

²⁸ Cf. M. LUTHER, WA 18, 635, traduit dans *Œuvres*, V, 53 et cité par G. EBELING, *Luther, Introduction à une réflexion théologique*, chap. XIII: «Liberté et servitude», à propos de la controverse avec Érasme et Luther sur le libre ou le serf arbitre en 1525, Genève 1983, 187.

virginale de l'Enfant²⁹. Si pourtant tous ses «mystères» sont décryptés à la lumière du «Roi éternel qui appelle «devant la cour céleste» de l'Église déjà triomphante, c'est à notre estime afin de souligner de manière réaliste comment ce terme glorifiant et céleste ne peut être rejoint par l'Église militante qu'en entrant en ce combat des *deux Étendards* déjà engagé au niveau le plus matériel de l'attachement aux richesses. Les Exercices ne présupposent donc pas que la christologie thomasienne constitue le canon théologique de la foi chrétienne, normative de la contemplation personnelle d'un chrétien cultivé³⁰.

Conséquemment, ce recentrement ignatien sur l'acte d'Appel du Christ met en évidence «le risque» (Balthasar) pris par «le Christ notre Seigneur» de devoir supporter le refus de l'homme: «il dit à haute voix: 'J'ai soif'» (ES 297, 1^o). Dès lors, la lecture ignatienne de la vie du Sauveur s'inscrit spontanément dans la ligne d'une «dramatique divine» qui, sans se confondre avec une tragédie, se trouve déjà orchestrée par la mise en scène ignatienne de l'Incarnation³¹. Par contre, la sagesse thomasienne s'inspire d'un mode de mémoire typiquement *compréhensif* et *noétique* du mystère puisqu'elle se

²⁹ C'est aussi la raison pour laquelle, contrairement à la tradition synoptique et à la théologie médiévale, le rédacteur des Exercices gomme l'attestation par le Christ lui-même de sa souveraine autorité d'enseignant et de sa préscience du mystère pascal, pourtant attestée par la triple annonce de sa Passion-Résurrection chez les Synoptiques. Ignace n'estime pas non plus que la contemplation de sa Transfiguration doive faire nécessairement partie de la deuxième semaine, alors que pour l'Aquinate, ce mystère constitue le point culminant de la vie publique de Jésus, parce qu'il a pour fonction exemplaire de préfigurer l'ultime renaissance de tout homme dans la gloire, tout comme son Baptême clôturerait «son entrée dans le monde» en signifiant sacramentellement la première renaissance de l'homme par la foi grâce à son immersion dans «l'eau et dans l'Esprit», selon *S. Th. IIIa*, qu. 45.

³⁰ Dans la *IIIa Pars* de la *Somme*, les termes signifiant l'appel du Christ sont rarissimes; Thomas ne se réfère jamais aux termes *vocat*, *vocavit*, *vocatio* dans le sens de l'interpellation adressée par le Christ à la liberté, sinon en reprenant quatre fois cette citation tirée de Rm 11, 29: *sine poenitentia dona et vocatio Dei*: «Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables». Cette carence se justifie par l'attribution à l'Esprit d'Amour et de Liberté du dynamisme moral et mystique qui propulse la créature rationnelle vers le Bien suprême qu'est Dieu en sa Bonté infinie, déjà antérieurement exploré dans l'immense *deuxième Partie* de cette *Somme*. *S. Th., Ia-IIae*, qu. 106 à 108, est ainsi consacré à «La Loi Nouvelle», dont l'excellence se vérifie «principalement» par l'infusion même de cet Esprit en nos cœurs et seulement «secondairement» par tous les documents écrits transmis par l'Église du fait que «La Lettre tue, tandis que l'Esprit vivifie». À ce titre, cette *Secunda Pars* est déjà bien évidemment inspirée par la doctrine du Christ lui-même, par exemple en ce qui concerne la voie des Commandements comme celle des Conseils évangéliques auxquels répondent les «vœux».

³¹ Une telle dramatisation est surabondamment confirmée par la manière dont tous les trois Synoptiques et surtout Jean témoignent de l'affrontement du Verbe au refus de ceux qui se prétendaient avoir atteint la perfection de la foi (cf. Jn 8,31-59), ce que son Prologue traduit anticipativement: «Il est venu dans son propre bien, et les siens ne l'ont pas accueilli. Mais à tous ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son Nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu...» (Jn 1,11-12).

déploie comme «Science de Dieu *imprimée* dans l'esprit»³², de telle sorte qu'elle puisse s'accorder le privilège d'interpréter l'origine créationnelle de l'histoire du salut à la lumière de son terme qu'est la Résurrection du Verbe incarné.

Pour sa part, le cheminement ignatien demeure toujours enraciné dans le temps de l'*homo viator* orienté vers cette Fin qu'il ne peut conquérir définitivement en ce temps terrestre. Si pourtant, la *contemplación para alcanzar amor* offre déjà au retraitant d'être *comprehensor* du mystère entier en lequel Dieu «désire se communiquer lui-même» à l'âme de sorte qu'elle soit capable d'y répondre «en toute justice», cette forme de récapitulation *comprehensive* ne se réalisera jamais qu'en chaque Instant de recueillement intérieur offert par la grâce de l'Esprit. Cette grâce la plus insigne confortera la persévérance de l'homme pèlerin tant que cette âme ne sera pas pleinement transfigurée jusqu'en son corps de chair (cf. ES 368 à 370).

4. *L'originalité foncière des Exercices ignatiens*

Les Exercices ignatiens prétendent confier à la responsabilité humaine et spirituelle de chaque retraitant l'expérience primordiale de la vie chrétienne à «l'Heure» où elle s'engendre toujours à neuf. Ainsi prédisposent-ils à s'abreuver à la source originelle de la tradition de l'Évangile en accueillant son seul Herméneute qu'est «l'Esprit de Vérité», en deçà comme au-delà de toute élaboration sapientielle subséquente.

Les directives pratiques contenues dans les divers «livrets» de ces Exercices n'ont en effet que cette seule prétention: rendre «l'esprit, la raison et le corps» du retraitant disponible à cette grâce proprement divine de «la consolation» pascalienne de l'Esprit qui seul lui permettra de décrypter la contingence de l'avènement historique de Jésus-Christ afin d'y trouver le chemin de sa propre libération en répondant à son Appel aussi universel que singulier. Ce type de ressourcement radical caractérise l'originalité de ces Exercices de la manière la plus décisive, de sorte que toutes les expressions culturelles et traditionnelles que cet ouvrage adopte, néglige ou corrige, trouvent leur justification en elle. À Manrèse, les «visions intellectives» des mystères de Dieu dont bénéficia personnellement Ignace confirment de surcroît cette «originalité».

Pour illustrer ce propos, rien n'est plus impressionnant que d'épingler l'un ou l'autre témoignage rapporté par Polanco dans le premier volume de ses *Chroniques* de l'histoire de la Compagnie de Jésus. Écrivant à Ignace, l'évêque de Palencia le félicite «de ramener l'ordre sacerdotal à la primitive

³² *S. Th. Ia*, qu. 3, ad 1: «...potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, inquantum scilicet sont divinitus revelabilia: ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium».

forme de perfection fondée par le Bienheureux Apôtre Pierre en adoptant la pauvreté». Reconnu maître spirituel dans toute l'Espagne, Louis de Grenade proclama en 1551 que la vocation de la Compagnie est de «ramener les hommes à la sainteté primitive». Dans les pays de mission, les chrétiens rassemblés par certains compagnons attestent qu'ils présentent «le visage de la primitive Église». Au Portugal, en 1548, les réconciliations et les conversions ont une telle ampleur «qu'elles manifestent à l'extérieur *l'energeia Verbi Dei* qui travaille les âmes de l'intérieur».

Cette jeunesse éternelle de la mission primitive fut incontestablement stimulée par l'expérience des *Exercices Spirituels* qui ont la prétention de rendre le retraitant disponible au Mystère paternel de «la divine *Majesté*» par la contemplation de l'*Histoire* de Jésus Christ et le don vivifiant de son *Esprit*. Enracinés dans cette immédiateté corporelle et spirituelle, ces Exercices ignatiens ne seront jamais soumis au vieillissement inexorable de toute idéologisation du christianisme, parce qu'ils ouvrent l'expérience mystique en laquelle Dieu «désire se communiquer» en la surabondance de sa propre Vie.

24 Bd Saint Michel
1040 Bruxelles (Belgique)
E-mail: rene.lafontaine@jesuites.be

René LAFONTAINE, S.I.

RÉSUMÉ

L'originalité des Exercices ignatiens se vérifie dans la manière dont cette œuvre a radicalisé les axes essentiels de la théologie spirituelle de l'Église, d'abord en imposant à son retraitant de respecter la plus stricte contingence de «l'histoire de la vie de notre Seigneur» sans jamais anticiper ses étapes successives. Par contre, «les règles du discernement des esprits» offre à l'Esprit Saint d'anticiper ses grâces comme Herméneute divin de cette «histoire». De plus, cette opposition entre histoire et esprit se noue dans la lecture ecclésiale de l'Évangile. Enfin, ces Exercices rencontrent l'immédiateté de l'expérience chrétienne en deçà de toute idéologisation du christianisme

Mots-clé: L'originalité des Exercices ignatiens, la contingence de l'histoire, l'anticipation de l'Esprit, Herméneute de cette Histoire

ABSTRACT

The originality of the Ignatian Spiritual Exercises is proved by how they have radicalized the essential axes of the Church's spiritual theology, first by obliging the retreatant to respect the utmost contingency of the «story of Our Lord's life» without ever anticipating subsequent stages. The «rules for the discernment of spirits», however, enable the Holy Spirit, as divine Interpreter of this «story», to anticipate graces. This opposition between history and spirit also grows by reading the Gospel as Church. Finally, these Exercises encounter the immediacy of Christian experience prior to any ideologization of Christianity.

Keywords: originality of the Exercises, contingency of history, anticipation of the Spirit, Interpreter of this Story

GREGORIANUM 99, 1 (2018) 87-101
Pierre Antoine FABRE

Pleurs et larmes d'Ignace de Loyola, dans son Journal et quelques autres sources

Pour François-Xavier Dumortier,
en gratitude

J'avais proposé au P. François-Xavier Dumortier¹ une réflexion sur le corps d'Ignace de Loyola dans le *Récit* de sa vie, parce qu'il me semblait que c'était là un aspect peu étudié, et qu'Ignace, dans ce récit qu'il dicte dans les toutes dernières années de sa vie, entre 1553 et 1555, offrait à ses compagnons et premiers fils spirituels un très étrange blason², une sorte de corps en morceaux. Un corps blessé. Ce récit s'ouvre d'ailleurs sur la blessure reçue au siège de Pampelune le 20 mai 1521³, blessure fatale puisque c'est elle qui précipite le

¹ Cet essai a trouvé sa première expression lors des conférences Saint-Louis des Français sur les Voies du sensible le 27 mai 2016, à l'invitation de M. Olivier Jacquot et du P. François-Xavier Dumortier. Je les remercie très chaleureusement l'un et l'autre, et tout spécialement le P. Dumortier de m'avoir invité à proposer ces pages à la revue *Gregoriana*, dont je suis lecteur depuis tant d'années. J'ai souhaité conserver l'amorce de cette conférence car elle dit quelque chose du dialogue avec le P. Dumortier, qui a été à la source de cet essai comme il a accompagné, dans ces dernières années, la préparation du colloque «*Le pouvoir de se réunir en corps*». *La Compagnie de Jésus de sa Suppression (1773) à sa Restauration (1814)*, tenu en novembre 2014 et dont on lira prochainement les résultats. Je suis heureux de redire ici ce que je dois à son amicale confiance.

² En reprenant ce texte pour sa publication, je réalise le trajet intérieur pour moi, de ce mot de «blason», qui figure dans le titre d'un essai d'Etiemble, «Blasons d'un corps», que je lus dans ma première jeunesse, Etiemble qui est aussi l'immense auteur de l'*Europe chinoise*, livre méconnu aujourd'hui peut-être, mais qui reste une exploration sans pareille dans les années 1960 de la culture chinoise de l'autre «vieux continent». Livre qui m'a beaucoup accompagné dans la découverte du monde des missions jésuites – qui ne furent pas sans larmes. On me pardonnera cet aparté, qui n'a d'autre but que le rappel de cette grande œuvre - de ces œuvres, car le Blason d'Etiemble venait puiser aux sources du XVI^e siècle italien, tout contre celles de la première Compagnie de Jésus.

³ Voir désormais en langue française pour tout le détail de cet épisode E. GARCÍA HERNÁN, *Ignace de Loyola. Une biographie*, trad. P. A. Fabre, Paris 2016.

changement d'état de vie du soldat et courtisan Iñigo de Loyola et l'engage sur le très long chemin de la fondation de la Compagnie de Jésus, blessure donc sans laquelle nous ne serions pas là, membres de la Compagnie ou spécialistes de son histoire. Blessure fatale aussi, parce qu'elle reste inguérissable en ceci que jamais les os de la jambe d'Ignace frappée par un obus sur les remparts de Pampelune ne pourront se ressouder ou se ré-emboîter tout-à-fait, resteront jusqu'à sa mort disloqués, l'extrémité de l'os inférieur venant en excès de l'os supérieur, et provoqueront une claudication définitive. Un corps dis-loqué, donc, c'est-à-dire hors de son propre lieu, laissant en quelque sorte un vide. Ce ne sera d'ailleurs pas la seule fois que ses os s'entre-choqueront puisque, comme le rapporte Luis Gonçalves de Cámara dans son *Mémorial* (Cámara qui est aussi le premier récipiendaire du *Récit* d'Ignace), à la nouvelle de l'élection de Gian Pietro Carafa au pontificat, sous le nom de Paul IV, le 23 mai 1555, «le Père éprouve une notable commotion et altération du visage et comme je le sus plus tard, ou de lui-même ou des Pères anciens auxquels il le raconta, tous ses os en furent ébranlés (*todos os ossos se lhe revolverao o corpo*, dans l'original portugais de Cámara)»⁴. Médiation d'un autre récit, celui, peut-être, des «anciens Pères»: nous ne sommes pas loin de la légende. Pas loin, en tout cas, de bien d'autres récits, comme par exemple celui de Thérèse d'Avila dans le quatrième chapitre du *Livre de ma Vie*, lorsque, quittant la maison paternelle, «chacun de mes os me quittait pour aller de son côté (*cada hueso se me apartava por si*)»⁵; ou encore celui de Marie de l'Incarnation, lorsqu'elle s'embarque pour le Canada et qu'elle écrit à son fils Claude Martin depuis Québec le 16 août 1664: «A votre sujet, il me semblait que *mes os se déboîtaient* et qu'ils quittaient leur lieu, pour la peine que le sentiment naturel avait de cet abandonnement»⁶. Formulation à laquelle Robert Ricard, dans un article célèbre⁷, n'hésite pas à proposer pour modèle celle de Thérèse d'Avila, et ceci d'autant plus que Claude Martin, destinataire de la lettre de sa mère est l'auteur possible de sa réécriture.

Mais les uns et les autres avaient de toutes manières en commun un autre modèle, beaucoup plus ancien, celui de la première grande dis-location de l'histoire chrétienne, quand le corps de Jésus-Christ quitta le lieu de son sépulcre. Et c'est bien la raison pour laquelle j'ai compris et accepté une contre-suggestion de François-Xavier Dumortier, qui me recommandait de m'intéresser, plus précisément qu'au corps tout entier d'Ignace de Loyola, à ses larmes.

⁴ L.G. DE CAMARA, *Mémorial*, Paris 1966, 98.

⁵ THÉRÈSE D'AVILA, JEAN DE LA CROIX, *Oeuvres*, Paris 2012, 16 (*Le livre de la vie*, IV)

⁶ MARIE DE L'INCARNATION, *Correspondance*, Solesmes 1971, 725.

⁷ R. RICARD, «Conturbata sunt ossa mea», *Revue d'histoire de la spiritualité* 51 (1975) 151-159.

A vrai dire, je pouvais être soutenu, dans ce passage du corps aux larmes, par un autre souvenir, celui du Christ, là encore, et de ses larmes comme tenant-lieu de l'absence de reliques de son corps ressuscité. Ce n'était pourtant pas un souvenir sans périls: on se souvient du destin aventureux de ces larmes, et en particulier de la plus célèbre d'entre elles, ramenée de croisade par Geoffroy Martel, comte d'Anjou et de Vendôme, vers 1030, et placée dans l'abbaye de Vendôme jusqu'au XIXe siècle, époque à laquelle elle est acheminée à Rome pour expertise au terme d'une campagne d'hostilités ouverte à la toute fin du XVIIe siècle par Jean-Baptiste Thiers; à Rome où elle disparaît, et où elle est toujours probablement, dans une très longue et peut-être définitive «latence de sacralité», pour reprendre une expression d'Alphonse Dupront.

Mauvaise fortune – après sept siècles de vénération cependant – d'une relique ambiguë: car si cette larme versée sur la mort de Lazare avant que s'accomplisse l'acte de sa résurrection, signale l'humanité de Jésus, elle pouvait aussi témoigner, dans sa survivance, de l'incomplète résorption de son humanité dans la divinité du Fils de Dieu, et par conséquent jeter le doute sur la compénétration absolue de ses deux natures. Nous retrouverons plus loin et tout au long de ce propos cette ambivalence des larmes.

Car ce que nous allons découvrir dans les larmes d'Ignace ne nous éloignera peut-être pas beaucoup de cette première difficulté, comme on le voit assez profondément enracinée dans la difficulté de la personne du Christ lui-même. Mais je risque d'autant plus cette aventure qu'elle nous permet aussi d'éclairer, par l'effet d'une fonction métonymique des larmes d'Ignace, certains des traits constitutifs du document le plus précieux peut-être qu'ait laissé le fondateur de la Compagnie de Jésus, les feuillets de son journal, que je désignerai avec Maurice Giuliani, qui lui donna ce nom dans l'édition de 1991 à laquelle je pus travailler avec lui, comme le *Journal des motions intérieures*, selon les quelques mots latins apposés dans le courant du XVIIe siècle au dos de ces feuillets: *interna mentis sensa*, quelques mots qui résonnent ici très bien avec le titre général du cycle de conférences dans lequel je me suis inscrit: les «voies du sensible».

Comment présenter, à très grands traits, le *Journal* d'Ignace, qui sera ici notre source principale? C'est un manuscrit que nous aurions peut-être pu ne jamais voir, et ceci pour plusieurs raisons: d'une part parce que ce document très précieux, vénéré presque comme une relique d'écriture – ces reliques qui, comme l'écrit Pedro de Ribadeneira, fidèle compagnon d'Ignace, lorsqu'il quitte Rome pour l'Espagne dans les années 1570 avec le manuscrit autographe d'une lettre du fondateur, sont des reliques «pour notre temps» -, parce que ce manuscrit reliquaire, donc, n'est que très partiellement et rarement lu jusqu'à sa première édition en traduction latine dans les années 1930; d'autre part parce que nous ne conservons probablement qu'une très petite partie de ce manuscrit, écrite entre 1544-1545: l'ensemble a –il été brûlé par Ignace

lui-même? L'a-t-il été après sa mort? L'ensemble a-t-il été tout simplement écrit? Il ne peut être question de revenir ici à cet aspect extrêmement complexe du dossier, pour lequel je me permets de renvoyer à d'autres de mes travaux⁸. Nous ne pouvons que nous en tenir ici à ce simple fait: tel qu'il nous est donné aujourd'hui, ce journal se manifeste en même temps qu'il se retire, il se montre en même temps qu'il se cache.

Sa partie émergée elle-même nous expose à une sorte de météorologie théologique extraordinairement tourmentée, dans laquelle – je résume là aussi outrageusement – la gestation difficile du texte des *Constitutions* de la Compagnie de Jésus, qui connaît dans cette période une phase très intense, prend la forme d'une série de décisions successives, en particulier sur le sujet essentiel de la pauvreté de la congrégation (de ses maisons, de ses églises ou de ses collègues ou des unes et des autres). Les feuillets du Journal sont le sismographe de la longue attente d'un *signe* de Dieu, d'un signe en l'absence duquel une décision se trouvera finalement prise; Ignace se trouvera *décidé*, c'est-à-dire – sachons entendre les mots – scindé, séparé en lui-même, *disloqué* comme dans son corps; et cette décision aura fait de lui, vraiment, un fondateur, c'est-à-dire celui qui, *tenant lieu* de Dieu, prenant la parole pour un Dieu silencieux, réinvente une église. Prodigieux moment, sans lequel, comme je le disais en commençant, nous ne serions pas là:

finalment regardant [*regardant*] si je devais aller plus avant, parce que d'une part il me semblait que je voulais chercher trop de signes (...) Considérant enfin, puisqu'il n'y avait pas de difficulté dans la chose elle-même, ce qui plairait davantage à Dieu notre Seigneur: conclure sans plus attendre ni chercher de preuves, ou dire encore des messes pour en obtenir; et mettant cela en élection, [*je jugeais et*] je sentais qu'il plairait davantage à Dieu notre Seigneur que je conclue, et [*que*] je sentais dans ma volonté que j'aurais voulu que le Seigneur condescende à mon désir, à savoir finir au moment où je me trouverais très visité; alors sentant d'un côté mon inclination et de l'autre le plaisir de Dieu notre Seigneur, je commençai aussitôt à faire attention et à vouloir me faire arriver au plaisir de Dieu notre Seigneur; et là-dessus les ténèbres commencèrent à s'écarter de moi [*peu à peu*] progressivement et les larmes à me venir, et allant en augmentant, toute volonté de dire des messes dans ce but me quittant; et me venant à la pensée *<de dire>* trois messes de la Trinité pour rendre grâces, il me semblait que cela venait de l'esprit mauvais; et déterminant de *<n'en dire>* aucune, je croissais beaucoup dans l'amour [*<divin>*] divin, avec tant de larmes et tant de sanglots et de forces, et à genoux pendant longtemps, et marchant, et de nouveau à genoux *<avec beaucoup de réflexions variées et diverses>* et avec [*tant de jouissance intérieure*] tant de satisfaction intérieure (...)mettant fin à ce point, de ne pas poursuivre plus avant en cette matière, et dans cette ultime proposition venant *<encore>* motions intérieures, sanglots et larmes,

⁸ Voir en particulier P.A. FABRE, «Ignace de Loyola a-t-il vraiment brûlé le Journal [de ses] motions intérieures? Fondation, tradition, fiction, méconnaissance», *L'inactuel* 6 (1996) 99-108.

bien qu'au moment des grandes effusions [*de larmes*] <d'elles>, je tins tout pour conclu, sans chercher ni messes ni aucune visite, mais à conclure ce jour. Fini⁹.

Mais ce n'est pas à cette dimension du *Journal* que nous nous arrêterons beaucoup plus ici. C'est à un autre aspect, qui, depuis toujours, contribue à faire de ces feuillets une sorte de brouillard dans le secret duquel se dissimule ce Dieu caché: cet autre aspect, ce brouillard, ce sont les larmes. Ignace pleure tout le temps. Sa météorologie, c'est un rideau de larmes, parfois troué d'éclairs de vision, dans l'ouverture desquelles il tente d'y voir clair sur ce que Dieu veut. Mais, très généralement, il pleut, il pleure. On pourrait presque écrire, pour aller vite - mais c'est le cœur de l'affaire, auquel j'arriverai finalement - qu'Ignace pleure d'abord *parce que* Dieu ne fait pas signe, et qu'il pleure ensuite *bien que* Dieu n'ait pas fait signe. Il pleure indifféremment.

Or les larmes portent aussi à leur quintessence l'intermittence du *Journal*, qu'on lit et qu'on ne lit pas, qui montre et qui ne montre pas, et qui finalement – dans les feuillets conservés – ne montre plus qu'une série continue de larmes situées, datées à l'heure près, ponctuées en fonction de leur intensité. Mais larmes, sanglots et pleurs sont engagés en tant que tels dans ce double mouvement d'avancée et de retrait et ce n'est pas pour rien, de ce point de vue, qu'elles ont tant intrigué depuis plus de quatre siècles, ceux qui se sont aventurés dans leurs eaux¹⁰.

D'abord, elles-mêmes dévoilent et voilent. Leur transparence révèle, mais révèle quoi? L'opacité de l'enveloppe charnelle, dont leur propre écoulement ouvre et obstrue dans le même temps l'issue, au coin aveugle du regard. Comme les perles nacrées dont on admire la virtuose inconsistance dans les oeuvres des peintres, les larmes ne font voir qu'un incarnat. Elles ne donnent finalement accès qu'à elles-mêmes, comme une sorte de chair en fusion.

Et puis: si elles montrent, si elles manifestent, si elles expriment, qu'expriment-elles? Quelle est leur signification? Ce que nous allons découvrir, c'est que précisément, elles ne signifient rien, elles sont à proprement parler non-signifiantes, et c'est en ce sens qu'elles sont comme une réponse humaine au silence de Dieu, de ce Dieu qui ne fait pas signe à Ignace, qui ne lui envoie aucun signe. Eh bien, les larmes se passeront de signes.

⁹ IGNACE DE LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, éd. critique P.A. FABRE, Bruxelles 2007, 115-116. Les codes généralement utilisés pour la transcription du manuscrit sont les suivants:

[*italiques*]: passage biffé ou raturé en plein texte

<romains>: tout passage ajouté en interlinéaire

[<*italiques*>]: tout passage interlinéaire biffé ou raturé

<*italiques*>: tout complément conjectural apporté par le traducteur à un mot inachevé dans le manuscrit.

¹⁰ Très rares sont les lectures effectives des pages du *Journal*, ou tout au moins les témoignages de ces lectures, mais très nombreuses, dans les innombrables Vies d'Ignace, les évocations de ces larmes continuelles.

Ne croyons pas cependant que, dans les lignes qui précèdent, je me sois livré, ou seulement livré, à quelque chose comme une description phénoménologique du corps pleurant. Certes, je l'ai fait, mais il faudrait aussi, à nouveau, convoquer ici une très longue tradition, qui rendrait compte de la manière dont les larmes cristallisent, dans toute l'histoire du christianisme, les ambivalences du corps. La matière du corps transparait en elles, dans un double sens: elle devient transparente, la lumière la pénètre, l'opacité du corps s'y dissimule, mais c'est la matérialité résistante de ce corps qui transparait aussi dans le flux des larmes, qui se donne à voir dans cette transparence. Le corps s'y décompose et s'y défait, en même temps qu'il s'y révèle, non seulement parce que les larmes le donnent à voir, mais parce que sa matérialité s'y accomplit, tout autant qu'elle s'y achève, dans le geste même de cette défaite. Une lettre célèbre de Nil d'Ancyre au diacre d'Agapet, au tournant du IV^{ème} et du V^{ème} siècle, rend compte de l'ambivalence des larmes, retournées au corps dans le moment même de leur échappée, et qui protègent le regard des yeux de chair: «certains, à force de foi et de prière, ont changé le roc de leur âme en source d'eau (*petram in aquarum paludes convertisse*) [...] et fait jaillir du dedans au dehors, par des yeux de pierre, des flots de larmes (*saxeis oculis lacrymarum fluxus emergeret*)¹¹.

Que signifient les larmes? Ecoutons, là encore, la tradition chrétienne qui, tel un marqueur pour le repérage des eaux souterraines, colore les larmes d'Ignace. En amont de la contrition (de *conterere*, frotter, user, épuiser), cette tradition fait du moment des larmes dans le mouvement de la conversion le signal décisif de la componction (de *compungere*, piquer, élaner en piquant, comme c'est le cas inaugural des *Actes 2,37*: «d'entendre cela, ils eurent le cœur transpercé»). Or les larmes sont parallèlement placées sous le régime de ce que l'on pourrait appeler un *dérèglement sémiotique*, une obstination à faire signe là où elles ne devraient être qu'un signal, jusqu'à finalement égarer leur cible de sens; et ceci non seulement dans le fait de leur prolifération, en quantité, mais aussi dans celui de leur signification proliférante, en qualité, comme dans une sorte de labilité du sens – qui évoquerait peut-être la tout aussi profondément mystérieuse et simple *loquela* que, parfois, Ignace entend, voix lointaine, voix sans parole, vocalise, voix venue des chansons de sa nourrice; *loquela* voisine, peut-être, enfant pour enfant, du *tolle lege* qu'entend Augustin sur le seuil de sa conversion, sur le seuil de l'autre vie.

Labilité du sens: ainsi chez Cassien: «Les larmes (*lacrymarum profusio*) ne viennent pas toujours d'un même sentiment, elles ne sont pas le privilège d'une seule vertu»¹², ou chez Grégoire le Grand, pour lequel quatre motifs

¹¹ J.P. MIGNE, *Patrologie grecque* 79, c. 512-513, cité par PIERRE ADNÈS, «Larmes», *Dictionnaire de spiritualité IX*, c. 292. On trouvera beaucoup d'autres références dans cette admirable entrée.

¹² JEAN CASSIEN, *Conférences*, IX, 29.

différents excitent la componction dans une âme juste, le souvenir du mal (*ubi fuit*), la crainte du jugement (*ubi erit*), la souffrance présente (*ubi est*), l'anticipation du bien futur (*ubi non est*)¹³; ou encore au livre IX, 12 des *Confessions* d'Augustin, pour le retrouver ici non loin encore de l'enfance: «Et maintenant, Seigneur, si quelque lecteur voit un péché dans ces pleurs – que peut-on voir dans des larmes? – si quelque lecteur voit un péché dans ces pleurs que je donnais à ma mère morte pour un temps à mes yeux» – à mes yeux qui ne la voient plus – à ma mère morte «et qui avait pleuré tant d'années pour me faire vivre aux vôtres, que celui-là ne se moque point, mais plutôt, si sa charité est vive, qu'il pleure lui-même pour mes péchés, devant vous...»¹⁴. Mais c'est justement ce dérèglement qui fait aussi le lit de la surdétermination *conventionnelle* des larmes, en fonction même de leur irréductible polysémie: c'est par cette voie, nous semble-t-il, que la codification des larmes ignatien-nes peut être comprise sans être réduite, c'est-à-dire, de fait, peut être tenue dans l'énigme d'un rigoureux suspens de sens.

Il reste cependant aussi que, dans ce dérèglement, les larmes et leur comptabilité *tiennent lieu* de signes, dans un renoncement à voir un signe de Dieu surgir dans le brouillard des larmes, dans ce renoncement qui est au cœur de la décision ignatienne, mais dont la postérité fera le lieu d'un croire, et voudra toujours dissiper l'énigme de ces larmes – ou dissiper les feuillets eux-mêmes, publiés, je le rappelle, près de quatre siècles après la mort d'Ignace.

«*Cœur transpercé*» des *Actes* des apôtres, dans la componction de la conversion. Revient évidemment en écho, dans *Jean*, 19-34, une autre pointe: «un des soldats, d'un coup de lance, le frappa au côté et aussitôt, il en sortit du sang et de l'eau», puis, 19-37: «il y a aussi un autre passage de l'Écriture qui dit: «ils *regarderont* celui qu'ils ont transpercé». Me revient aussi une lettre d'Ignace à Francisco de Borja, le 20 septembre 1548: «Je serais d'avis de supprimer tout ce qui peut amener une goutte de sang. Il vaudrait mieux chercher d'une manière plus directe le Seigneur, je veux dire ses dons très saints: une illumination, ou bien des larmes, convaincus au fond de nous-mêmes que sans eux nos pensées, nos paroles, nos œuvres sont mêlées, froides et agitées, pour qu'elles deviennent chaudes, claires et justes¹⁵.

Or l'œil, dans les feuillets d'Ignace, est comme une sorte de champ de bataille entre les larmes et les visions, ces trouées, je l'ai dit, par lesquelles il guette un signe.

Le regard s'efface dans un œil ouvert, rejetant des larmes; des larmes qu'Ignace décrit parfois comme de l'eau. Ici par exemple: «relisant cela ensuite et trouvant que c'était écrit bien, une nouvelle dévotion me venant, non sans eau

¹³ GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, XXXIII, XXI.

¹⁴ SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, XI, 12.

¹⁵ MHSI, *Epistolae ignatianae*, II, Rome 1964, 235-236.

dans les yeux». Ou encore: «Avant l'oraison préparatoire, nouvelle dévotion avec une pensée ou un jugement que je devrais aller ou être comme un ange pour l'office de dire la messe et avec une douce [*venue à <pleurer>*] [*venue de pleurer*] venue d'eau dans les yeux»¹⁶.

L'œil pleure de voir, rejette le projet de voir, l'humilie dans la contrition, mais pleure aussi des larmes qui lavent comme un ciel le champ visuel. On trouvait déjà cette même tourmente dans la *Legenda Francisci* de Tomaso di Celano, dans le rapport de la vue corporelle (*corporalis visus*), des larmes, de l'œil intérieur (*oculus interior*) et de la visite de la lumière éternelle (*visitatio lucis aeternae*). Les larmes ouvrent la voie de la visite, qui ouvre elle-même la voie de la fusion en Dieu. Les larmes ne doivent pas avoir raison de la vue, et Ignace doit même renoncer à elles de peur d'en être tout à fait aveuglé¹⁷, mais jamais ni la vue, ni le renoncement au projet de voir, n'auront raison des larmes. Les larmes sont sans raison.

Je voudrais maintenant, autant qu'il est possible, donner à lire et à entendre quelques-uns des passages de ces feuillets par lesquels Ignace s'achemine vers une écriture dans laquelle le miroir opaque des larmes tend, non pas à exprimer, mais à réprimer toute autre forme de manifestation du sens, jusqu'à ce que j'appellerais une écriture de la *pronomination*: comme si, au renoncement à recevoir un signe de Dieu, répondait un renoncement au nom; au nom même de Dieu, d'abord, qui se réduira, dans l'un des replis les plus surprenants du manuscrit, à une seule lettre, *l*, qu'il faut prononcer – chanter peut-être comme une *loquela* – pour entendre «*El*», lui; mais ce n'est pas seulement le nom de Dieu qui se trouve situé dans cet avant-nom, ou dans l'avenir d'un nom, de ce nom qui est en avant de moi, que je ne sais pas encore dire. Ce sont tous les noms qui, peu à peu disparaissent de la page, avec les effets que nous allons voir, et qu'Ignace ne pouvait pas ne pas voir dans ses retours sur sa propre écriture, dont nous trouvons de très nombreuses traces dans le manuscrit: comme lorsque, trouvant que c'était écrit bien, l'eau lui vient aux yeux¹⁸. Mais cette écriture se tient entièrement dans l'attente de ce qui vient, «du temps qui vient», comme l'écrivit naguère Maurice Giuliani dans l'édition française des *Ecrits* d'Ignace¹⁹. Nous voyons de nos yeux, s'anéantir la vieille syntaxe, littéralement corrompue par les larmes, qui la dissolvent comme elles dissolvent aussi le corps du vieil homme, quand il fond en larmes.

¹⁶ IGNACE DE LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, 85, 114.

¹⁷ IGNACE DE LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, 107.

¹⁸ Voir ci-dessus et note 16.

¹⁹ IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits*, éd. M. GIULIANI *et al.*, Paris 1991.

Quelques passages seulement, il nous faudrait tout lire.

Le samedi 16 février 1544:

Faisant d'abord mon examen de conscience de toute la journée et demandant pardon, etc., je sentais le Père très propice, sans [v] m'adapter aux médiateurs, et avec quelques larmes; [ensuite] ensuite, dans cette chaleur, demandant la grâce de réfléchir avec son esprit et de me mouvoir avec lui, avant de me lever, il me semblait qu'il n'y avait pas de raison de voir davantage les élections; et là-dessus, [^ltellement¹] me couvrant tellement de larmes et avec une dévotion si intense, tant de sanglots et de faveurs spirituelles que, [ne pouvant me lever] [il me semblait que] pendant un moment, je me porte à faire mon oblation de n'avoir rien pour l'église, sans plus vouloir revenir là-dessus si ce n'est [p<our>] les deux jours suivants pour venir remercier et refaire l'oblation, de la même manière ou plus en forme²⁰.

Il est très difficile, dans tout ce passage, de reconstituer l'emploi du temps d'Ignace: le moment du sommeil n'est pas repérable, sinon entre «et avec quelques larmes» et «[ensuite] ensuite». Une première biffure de cet «ensuite» signale peut-être une discontinuité et la perception d'une certaine inadéquation de l'enchaînement immédiat; mais le terme est finalement maintenu, d'autant plus sans doute que tout ce qui suit retarde le lever du jour suivant: «[ne pouvant me lever] [...] je ne pouvais me lever [...] finalement levé [...] je sentais en moi ne pas pouvoir me lever [...]». Le temps intérieur recouvre la scansion, le «samedi» enjambant la nuit, jusqu'au «dimanche», lorsque, finalement, «je me suis levé». Mais domine cependant une frontière, intime, fragile, entre la veille et le sommeil: je me suis attaché ailleurs, au sujet de l'immense journal manuscrit du jésuite Giulio Mancinelli, dans les dernières années du XVI^e siècle, qui revendique l'héritage spirituel des feuillets d'Ignace, à cet état de veille dans lequel Mancinelli situait très précisément le surgissement de ses visions: une jambe dans son lit, un pied hors du lit²¹. Comme s'il fallait le réveil pour éloigner la vision du songe, mais comme s'il fallait en même temps l'extrême voisinage du sommeil, de la «passiveté», comme l'on disait au XVII^e siècle, de l'in-action ou action intérieure. Il est, je crois, très remarquable que visions et larmes voisinent à ce point dans ces petits matins des grands spirituels: elles disent quelque chose des voies du sensible, de ses voies étroites, entre les abîmes de l'inconscient et les raisons de l'action.

²⁰ IGNACE DE LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, 91.

²¹ P.A. FABRE, «La mision como vision del mundo. Las autobiografias imaginarias de Giulio Mancinelli (1537-1618)», in P. CHINCHILLA-PAWLING, A. ROMANO, *Escrituras de la modernidad*, Mexico 2008, 177-206 Je poursuis actuellement de nouvelles recherches sur cette œuvre presque entièrement inexplorée en compagnie de Caroline Callard, spécialiste de l'histoire des rêves et songes.

Mais poursuivons, pour pouvoir atteindre les derniers feuillets.

Le 16 février 1544: «...excès de larmes, chaleur et dévotion intérieure, et la même chose se prolongeant ensuite, il me semblait que je ne pouvais me lever, mais voulais au contraire rester là avec cette visite interne»²².

Le mot de visite, «*visitación*», revient souvent (33 occurrences) dans le *Journal* (il convient d'ailleurs de joindre à ce nombre deux «*visita*» et douze «*visitar*»). Cette série n'est elle-même pas séparable des mots «*vision*», «*ver*», «*vista*», «*ojos*»: c'est une série aussi continue que celle des visions et des apparitions dans l'écriture mystique moderne, l'écriture d'une «science expérimentale», pour reprendre les mots de Jean-Joseph Surin et après lui de Michel de Certeau. Dans ses grands mouvements, le texte glisse de la «vision» à la «visite» et de la «visite» à la «vue». On peut risquer ceci: la vision *bascule dans* la visite en proportion de l'épuisement de ses contenus sensibles, la visite interne *découvre* la vue, l'acte de voir dans une pure ouverture, en présence des larmes, qui menacent la vue – les médecins d'Ignace le lui disent souvent - en même temps que les visites (et les larmes qui les accompagnent) ont conduit le passage des visions au voir: on remarquera en particulier que la crainte de la cécité se signale surtout d'abord comme l'expression d'une «douleur dans les yeux» et qu'à partir d'un certain moment seulement, lors des journées dominées (dans le *Journal*) par les larmes, Ignace écrit les mots: «perdre la vue». Ainsi, les visites internes révèlent les yeux, mais menacent la vue. Elles révèlent à lui-même le corps sensible, parce qu'elles l'habitent, mais, en même temps en mettent en péril la vie sensible. Elles révèlent le corps à sa chair en inquiétant sa vie dans le monde. Elles le préparent à la gloire.

Mais continuons, le 18 février 1544: «... dans cela et ensuite, très grande effusion de larmes, motions et sanglots intérieurs, avec comme l'impression de sentir sensiblement les veines ou les parties du corps»²³.

Il est extrêmement difficile - et probablement vain: Ignace lui-même dit qu'il a seulement «comme l'impression de [...]» - de tenter de cerner la sensation des «veines ou parties du corps»: il nous semble plutôt qu'en marquant la limite de cette sensation, en tant qu'«impression», Ignace désigne moins l'infinité des parties du corps que le sentiment d'une partialité infinie du corps, ou d'un corps-membre. Le démembrement serait, en quelque sorte, l'image sensible d'une incomplétude ou d'une hétéronomie dont l'usage des gérondifs, massif dans le *Journal* comme forme de *participe présent*, serait, dans la langue, une autre manifestation; comme aussi ce que nous allons découvrir bientôt: l'usage des pronoms, qui lui aussi, participe de *ce qui n'est pas là*, ou plus rigoureusement, de ce que la langue ne peut pas désigner autrement que comme «elle» ou «lui». Peut-être par excès de présence? Peut-être par l'effet

²² IGNACE DE LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, 91.

²³ IGNACE DE LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, 94.

d'une telle présence que le nom n'a pas lieu d'être? Comme on peut le voir, nous approchons sans doute au plus près ici de ce que la «mystique» a pu connaître de souffrances, et de joie: larmes de souffrance, larmes de joie. Les maîtres anciens nous le disaient: les larmes ne disent pas mais, si je peux dire, font ou effectuent, sont les effets des deux, ou d'une seule joie-souffrance. Et c'est bien à cela que nous viendrons pour finir.

Poursuivons, le 3 mars:

Une dévotion chaleureuse et comme rouge et de nombreux soupirs de grande dévotion; mais à certains moments où je ne sentais pas ces choses avec «quelque» abondance[s] je me demandais pourquoi ne venai[en]t pas l'effusion ou abondance de larmes, ces pensées m'inquiétant et me faisant perdre la [paix intérieure] dévotion et m'incitant à ne pas me contenter de la dernière messe de la Trinité, puisque la confirmation n'était pas venue par là...»²⁴.

Le mot *abundancia* intervient de plus en plus souvent dans le cours du *Journal* (plus d'une centaine d'occurrences au total), en particulier dans les dernières semaines, avec le retour quotidien d'un même énoncé, presque ritualisé dans le geste absolument régulier de sa graphie: «pendant la messe, [larmes] en grande abondance». Curieusement ici, l'adjectif semble déjà habité par la pluralité jaillissante, la multiplicité intarissable des larmes, accomplissement de l'infinité des veines et des parties du corps: Ignace hésite en effet à deux reprises, entre le singulier et le pluriel pour écrire l'abondance. Je renvoie pour le détail intime, infime, essentiel de ce singulier-pluriel que disent *les larmes* – celle, unique, de Jésus à Vendôme, fait bien exception, et si j'avais été Jean-Baptiste Thiers ou l'abbé Mabillon, j'aurais insisté davantage sur cette anomalie -, je renvoie donc à la contemplation du manuscrit, qui nous attend à quelques kilomètres d'ici à peine²⁵ au Borgo Santo Spirito dans le somptueux écrin que lui donna le cardinal Cienfuegos en 1658, et aujourd'hui placé sous l'aimable vigilance de Brian MacCuarta.

Le 13 mars: «[Samedi] «Vendredi». **a.l.d.** Avant la messe, pendant [*la messe*] toute la messe et après avec beaucoup de larmes se terminant tantôt au Père, tantôt au Fils, tantôt etc., et de même aux saints, mais sans aucune vision sinon en ce que la dévotion se terminait par moment tantôt à l'un, tantôt à l'autre»²⁶.

On voit ici apparaître de nouveaux symboles, d'abord en marge d'un écrit préalable, puis dans un espace aménagé au départ. Dans ce second cahier de ses feuillets, Ignace note presque chaque jour en marge une, deux ou les trois lettres **a**, **l**, **d**, qui désignent trois moments au cours desquels les larmes sont venues: avant (**a**, de *antes*), après (**d**, de *despues*), pendant (**l**). Pour ce moment

²⁴ IGNACE DE LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, 105.

²⁵ De l'Université Grégorienne où cette conférence a été prononcée.

²⁶ IGNACE DE LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, 117.

central, la lettre renvoie seulement à *lagrimas* (larmes), celles-ci se confondant en quelque sorte avec la messe. On ne trouve d'ailleurs presque jamais a ou d sans l, mais fréquemment l seul.

Le 10 avril: «Jeudi. Sans elles»²⁷.

Ignace ne désigne plus les larmes par leur nom, mais par un seul pronom. Il notera ensuite le plus souvent ainsi leur absence ou leur présence (*sin ellas*, *con ellas*). Nous avons suivi, depuis le début du mois de février, le fil essentiel de la relation entre le nom et la pronomination, dont toutes les dernières pages du *Journal* poursuivent le développement au sujet des *larmes* et de la *messe*, faisant de la pronomination du nom (de ces deux noms-là) l'instrument, non pas seulement de la raréfaction de l'écriture, mais aussi de la perpétuation d'une écriture raréfiée, de la même manière que se perpétuent les larmes. Le pronom, dans ces dernières pages, n'est plus en quête d'un nom: il porte le chant possible de ce nom, il l'appelle dans des énoncés proprement insignifiants, qu'il faut avoir, je dirais presque le courage de lire sous la plume d'Ignace de Loyola, monstre sacré, figure centrale de l'esprit humain, lieu névralgique de la modernité européenne et mondiale, une modernité dont nous vivons encore, aujourd'hui le «lumineux désastre», comme l'écrit Victor Hugo du progrès humain dans son immense poème sur *Dieu*²⁸; une modernité dont Ignace, moderne et anti-moderne, éprouve dans une concentration maximale les grands conflits, jusqu'au sein même de l'Eglise romaine dans ses pouvoirs spirituels. Eh bien, il faut imaginer cet homme écrivant jour après jour d'une graphie appliquée, où je préférerais dire d'une calligraphie inspirée, page après page, pendant des mois:

«Avant la messe, pendant et après avec beaucoup».

«Avant la messe, pendant et après avec beaucoup».

«Avant la messe, pendant et après avec beaucoup».

Un peu plus tard encore, le même pronom renvoie aux larmes et à la messe, comme ce vendredi 24 avril 1544²⁹, où Ignace écrit dans le premier état de l'énoncé: «*con ellas y antes della*», puis ajoute «*en la missa*», qui surdétermine par le renvoi au nom une différence réduite à celle d'un singulier et d'un pluriel: unicité de la messe, multiplicité des larmes, *ella/ellas*. Unicité du corps du Christ, multiplicité profuse du corps d'Ignace, pleurant de toutes les veines et parties de son corps. On trouve plus loin: «*antes con muchas y en ella con ellas*»³⁰. Ignace écrit «*en ellas*», puis biffe le «*s*» pour retrouver «*en ella*», après avoir donc confondu un temps le pronom renvoyant à la messe («*en ella*») et le pronom renvoyant aux larmes («*en ellas*»). La double prono-

²⁷ IGNACE DE LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, 124.

²⁸ VICTOR HUGO, *Dieu*, in *Poésie IX, Œuvres complètes*, Paris 1990, 672.

²⁹ IGNACE DE LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, 125.

³⁰ IGNACE DE LOYOLA, *Journal des motions intérieures*, 137.

mination jumelle des larmes et de la messe trouve ici l'un de ses effets les plus secrètement spectaculaires, les plus intensément mystiques, pourrait-on dire.

Le tout, oui, comme un chant, une cantilène, une *loquela*, si l'on fait chanter ici les abréviations et les pronomination, dans une *invocation* qu'on dirait presque sauvage – ou enfantine:

«en ella con ellas con abu» (pour «abundancia»)

«en ella con ellas con abu»

«en ella con ellas con abu».

Dans le courant de l'année 1553, alors que l'épuisement et la maladie amenuisent de jour en jour l'énergie d'Ignace, ses plus proches amis, dont Jerónimo Nadal, lui recommandent de faire le récit de sa vie, récit que j'ai rapidement rappelé plus haut. Il y indique en particulier ceci (le récit est en troisième personne puisqu'il est dicté puis récrit par l'un de ses secrétaires, Luis Gonçalvez de Cámara, dont nous avons croisé le *Mémorial*):

En 1550, il se trouva très mal d'une très grave maladie qui, à son jugement et à celui de beaucoup, était tenue pour la dernière. A ce moment-là, pensant à la mort, il avait une si grande allégresse et une si grande consolation spirituelle de devoir mourir qu'il fondait entièrement en larmes. Et cela en vint à être si continuel que, souvent, il renonçait à penser à la mort pour ne pas avoir si abondamment cette consolation ³¹.

Ignace, qui est homme, ne peut pas ne pas savoir que la pensée de la mort n'est pas toujours pour les hommes la source d'une profusion intarissable de larmes de joie; surtout, peut-être, lorsqu'Ignace s'adresse à d'autres hommes, ceux qui recueillent le récit de sa vie et dans les yeux desquels il voit probablement poindre l'effroi de la disparition du fondateur. Aussi, en leur disant cela, il provoque une sorte de court-circuit entre deux flux, celui de la désolation et celui de la consolation, pour parler dans la langue d'Ignace lui-même. Les larmes sont ce court-circuit. Elles sont suspendues entre ces deux états. N'est-il pas consolant de pleurer parce qu'on est désolé? Les larmes neutralisent le sens. Elles ne sont ni de joie, ni de tristesse. Elles sont insensées. Elles sont en attente de sens. Elles sont sur la ligne de crête qui sépare et qui attache l'ombre et la lumière. Les larmes sont dans l'attente que ça passe, que ça passe d'un versant sur l'autre. Voilà, je crois, l'une des ultimes leçons de cet effort proprement insensé d'Ignace, effort d'ailleurs toujours resté incompris, pour faire le compte de ses larmes, *en attendant*. On trouvera peut-être décevante cette solution d'attente. Mais n'oublions pas que nous rejoignons là aussi les plus hautes spéculations des maîtres anciens, qui eux aussi, déjà, tentaient de comprendre non pas le sens des larmes, mais leur résistance au sens, leur paradoxale opacité.

³¹ IGNACE DE LOYOLA, *Récit*, Paris 1988, 90.

Pourquoi est-ce que je pleure comme ça?

En même temps qu'il revisite l'énigme sémiotique des larmes, transmise par une longue tradition ancienne dont je n'ai pu ici que rappeler quelques fragments, Ignace touche ici à l'essence même du christianisme, c'est-à-dire une question qui restera posée jusqu'à la fin des temps, une question chantée par Jean-Sébastien Bach dans les tonalités multiples de ses *Passions*, une question peinte par le Caravage quand il désigne, hors-cadre, ce que regardent Jésus et ses bourreaux d'un même regard, une question cousue dans le manteau de Pascal: la mort de Dieu doit-elle nous faire pleurer de joie ou de douleur? Ou, pour le redire une dernière fois dans l'intimité secrète des feuillets du journal d'Ignace que nous n'aurions peut-être jamais dû lire: pourquoi est-ce que je pleure comme ça?

Ecole des hautes études en sciences sociales
Centre d'études en sciences sociales du religieux (CéSor)
10 Rue Monsieur le Prince, 75006 Paris
E-mail: <mailto:pierre-antoine.fabre@ehess.fr>

Pierre Antoine FABRE

RÉSUMÉ

Le *Journal des motions intérieures* d'Ignace de Loyola est certainement l'un des écrits spirituels les plus secrets de la catholicité moderne. L'un des replis les plus profonds de ce secret est tout aussi certainement l'abondance de larmes qui parcourt l'ensemble des feuillets de ce *Journal*. Comment les interpréter? On l'a parfois tenté en essayant de décrypter les inscriptions souvent énigmatiques, parfois presque insolubles, qui signalent l'événement de ces larmes, leur fréquence, leur durée, leur lieu, etc. On essaye ici une autre direction, qui interroge la pertinence même d'une telle interrogation. Faut-il chercher un sens à ces larmes d'Ignace? Cette question-là nous permet de renouer avec une très longue tradition chrétienne, dans laquelle nous redécouvrons que les larmes sont une sorte de signe en attente de sens, un appel en attente d'une réponse - comme c'est le cas d'Ignace lui-même dans ce *Journal*, quand il attend de Dieu la confirmation de la décision prise en faveur d'une pauvreté totale dans la Compagnie de Jésus.

Mots-clefs: Larmes Ecriture Corps Temps Ignace de Loyola Compagnie de Jésus

ABSTRACT

The *Spiritual Journal* of Ignatius Loyola is certainly one of the least known spiritual writings of early modern Catholicism. One of the most hidden parts of this little

known work certainly remains the abundance of tears that run through the pages of the *Journal*. How should these be interpreted? Certainly many have tried to decipher the sometimes enigmatic presence of these tears, their frequency, duration, and their place. We take another direction here, questioning the relevance of such questions. Do we need to seek any meaning for these tears of Ignatius? Taking this approach allows us to reconnect with the venerable Christian tradition that remind us that tears are a kind of sign waiting for meaning, a call waiting for a response, as is the case for Ignatius in his *Journal*, when he awaits from God a confirmation of the decision taken in favor of a complete poverty in the Society of Jesus

Keywords: Tears Writing Body Time Ignatius of Loyola Society of Jesus

GREGORIANUM 96, 2 (2015) 365-394
Mark ROTSAERT, S.I.

L'obéissance religieuse

dans les *Lettres* d'Ignace de Loyola, les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus, et le *Décret* de la 35^e Congrégation générale de la Compagnie (2008)

L'obéissance ignatienne a mauvaise réputation¹. Obéir «comme un cadavre» est l'expression qui vient immédiatement à la mémoire, expression en effet employée par Ignace. Et la comparaison avec l'obéissance militaire semble s'imposer: Ignace n'avait-il pas été militaire avant sa conversion au Christ?

Cet article est une étude de textes. Tout d'abord des textes ignatiens: les *Lettres*² d'Ignace et les *Constitutions de la Compagnie de Jésus*³, textes de la première moitié du XVI^e siècle. Ensuite nous étudierons le *Décret sur l'obéissance* de la dernière Congrégation générale de la Compagnie, interprétation autorisée de l'obéissance dans la Compagnie au début de XXI^e siècle.

Les lettres étudiées sont toutes datées: elles sont écrites à un moment précis, adressées soit à un jésuite individuel, soit à une communauté, soit à une province jésuite entière; elles sont écrites dans un contexte particulier, ainsi par exemple la longue lettre envoyée le 26 mars 1553 aux jésuites de la province du Portugal en pleine crise. Nous y reviendrons. Les lettres dans lesquelles Ignace parle de l'obéissance vont de 1542 à 1556, année de sa mort. Elles laissent entrevoir l'évolution de la conception ignatienne de l'obéissance, et surtout sa description de plus en plus précise. Pour bien

¹ M. ROTSAERT, *De Loyola au Vatican. Idées reçues sur les jésuites*, Paris 2013, 79-86.

² *Monumenta Historica Societatis Iesu* (=MHSI), *Monumenta Ignatiana Epistolae* (=Mon. Ign. Epp.) I-XII; IGNACE DE LOYOLA, *Écrits*, Paris 1991; SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*, Roma 2007.

³ MHSI, *Monumenta Ignatiana Constitutiones* (= Mon. Ign. Cons.) I-IV (cf. nt. 2); *Écrits* (cf. nt. 2), 395-603.

comprendre ces lettres il faut les situer dans leur contexte historique. Ce sera notre première partie.

Dans une seconde partie nous étudions les textes sur l'obéissance dans les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus. Les *Constitutions* sont le résultat d'un long mûrissement de presque dix ans de travail intense d'Ignace et son secrétaire Juan de Polanco de 1547 à 1556. Les *Constitutions* s'adressent au corps de la Compagnie, et, bien que rédigées à un moment précis de l'histoire, leur but est de guider les membres de la Compagnie à vivre leur vie jésuite à travers les temps.

Dans une troisième partie nous donnerons la parole au *Décret sur l'obéissance* de la 35^e Congrégation générale. Comme tout *Décret* d'une Congrégation générale ce *Décret* est une interprétation autorisée du texte des *Constitutions* sur le sujet.

I. L'OBÉISSANCE DANS LES LETTRES D'IGNACE

1. Une des premières lettres importantes sur l'obéissance est celle envoyée le 29 juillet 1547 aux compagnons de Gandie en Espagne⁴. La Compagnie y avait commencé en 1546 un collège d'enseignement pour candidats à la Compagnie. En 1547 ce collège, grâce à François de Borgia, duc de Gandie et vice-roi de Catalogne, reçoit le titre d'université. La communauté est à l'époque formée de trois jésuites prêtres et six jeunes jésuites qui y étudient la philosophie et la théologie. Mais la communauté n'a pas (encore) de supérieur. Dans un paragraphe d'introduction Ignace écrit:

J'estime très important que partout où il y aura un certain nombre de membres de la Compagnie destinés à vivre un certain temps ensemble, il y ait parmi eux une tête ou supérieur chargé de diriger et de gouverner les autres, comme ils le seraient par le préposé général s'il était présent. Cette disposition ayant été réalisée au Portugal et à Padoue, étant sur le point de l'être également à Louvain, il me semble qu'elle doit aussi être réalisée à Gandie et à Valence et dans d'autres endroits où se trouvent des étudiants de la Compagnie⁵.

Ensuite, dans une première partie Ignace donne plusieurs raisons qui rendent nécessaire d'être gouverné par une tête ou un supérieur. À l'appui, plusieurs textes des Écritures, surtout du Nouveau Testament, et des Pères de l'Église, comme Saint Grégoire le Grand, Saint Augustin et Saint Bernard. Ce retour aux sources, à la primitive Église, sera très fréquent dans les textes d'Ignace, comme nous le verrons dans la lettre sur l'obéissance aux jésuites

⁴ *Écrits* (cf. nt. 2), 716-721.

⁵ *Écrits* (cf. nt. 2), 716.

du Portugal. Dans la seconde partie Ignace explique comment les 9 compagnons doivent élire un supérieur et comment lui obéir:

Pour l'élection, vous tous qui habitez à Gandie, vous vous réunirez pendant trois jours sans communiquer les uns avec les autres sur la question de l'élection. Les prêtres célébreront à l'intention spéciale de son heureuse issue, les autres aussi la recommanderont instamment à Dieu notre Seigneur dans leurs prières. Tous, pendant ce temps, examineront qui serait le plus apte à cette charge, sans considérer autre chose que le meilleur gouvernement et le plus grand bien de votre communauté de Gandie, pour la gloire et l'honneur de Dieu, conscients de la responsabilité de cette élection et du compte qu'il faudra rendre à Dieu notre Seigneur au jour où ils seront jugés. Que chacun personnellement écrive et signe son vote pour le troisième jour, qu'on dépose tous les suffrages dans une urne ou un endroit où nul n'y touche jusqu'au lendemain. Alors, en présence de tous, qu'on les retire et que celui qui en aura le plus soit votre supérieur ou votre recteur. A partir de ce moment, je l'approuve, jusqu'à ce que vous appreniez de moi le contraire [...].

Maintenant, pour la manière d'obéir après l'avoir élu, je suis d'avis qu'elle soit la même que celle que vous useriez avec moi si j'étais présent ou avec quiconque aurait ma charge. Toute l'autorité que, présent, je voudrais avoir afin de vous aider pour le plus grand honneur et la plus grande gloire de Dieu notre Seigneur, je désire que le recteur l'ait à cette même fin. Vous aurez exactement le même respect pour lui que celui que vous me porteriez, ou mieux, que vous ne porteriez ni à lui ni à moi, mais à Jésus Christ notre Seigneur à qui, en notre personne à tous deux, vous obéissez et pour qui vous obéissez à ses ministres⁶.

Quant à l'élection, cette lettre est l'unique document que nous ayons où Ignace explique comment élire le supérieur d'une communauté. Les *Constitutions* régleront ensuite comment le supérieur local est non pas élu mais nommé par le supérieur provincial, lui aussi nommé, mais par le préposé général. Quant à la manière d'obéir nous trouvons ici déjà des éléments importants sur l'obéissance. En obéissant au supérieur, c'est au Christ que le jésuite obéit et pour lui. Il est évident qu'ainsi Ignace situe l'obéissance à l'intérieur de la foi, c'est-à-dire au cœur même de la vocation jésuite. Hors du don de soi au Christ l'obéissance religieuse perd son fondement. Il est intéressant aussi de remarquer combien Ignace insiste sur la relation d'obéissance que les compagnons jésuites ont vis-à-vis de lui, supérieur général. Obéissez à votre supérieur comme si c'était moi!

2. Le 15 janvier 1548 Ignace écrit une lettre aux étudiants jésuites à Coimbre au Portugal⁷. Dans cette exhortation sur l'obéissance, où les références aux Écritures et aux Pères de l'Église sont multiples, nous retrouvons la même idée fondamentale que dans la lettre écrite aux compagnons de Gandie:

⁶ *Écrits* (cf. nt. 2), 720.

⁷ *MHSI, Mon. Ign. Epp.* I (cf. nt. 2), 687-693.

En chaque supérieur, sans aucune différence de personne, on reconnaîtra Jésus Christ notre Seigneur, à qui et pour qui il faut obéir, quelle que soit la personne à qui on se soumet⁸.

Mais deux éléments nouveaux apparaissent dans cette lettre, d'une part la distinction entre obéissance de volonté et obéissance et jugement, d'autre part l'obéissance comme facteur d'union, ce qui sera fortement souligné dans les *Constitutions*.

Pour être facteur et garante de l'union, l'obéissance ne doit pas seulement être externe, mais aussi interne, elle doit engager la volonté. Selon Saint Bernard, personne n'arrive au premier grade de l'obéissance, s'il ne fait pas sienne la volonté du supérieur. La même chose vaut pour le jugement: l'union des volontés ne pourra pas durer ni se conserver si les avis demeurent contraires [...]. Sous ce joug saint et suave l'union devient stable et durable, et la paix et la tranquillité deviennent pour ainsi dire imperturbable⁹.

3. Nous nous arrêtons plus longuement sur une lettre écrite au Père Andrés de Oviedo le 27 mars 1548¹⁰, pas plus de deux mois après la lettre aux étudiants de Coimbre. Cette lettre, qui répond à une lettre qu'Andrés de Oviedo avait envoyée à Ignace, peut aider à mieux comprendre l'interprétation qui a été donnée à la fameuse lettre sur l'obéissance aux jésuites du Portugal cinq ans plus tard. Regardons la lettre à Andrés de Oviedo de plus près.

Le Père Oviedo (1518-1577) avait été reçu dans la Compagnie par Ignace lui-même en 1541. En 1545 il fait partie d'un groupe de quatre envoyé à Gandie pour y commencer un collège pour étudiants jésuites. En 1547 il en sera le premier recteur. Le 8 février 1548 il écrit une lettre à Ignace dans laquelle il demande d'une part comment la Compagnie pense organiser la vie spirituelle et intellectuelle des étudiants jésuites, et d'autre part il demande à Ignace la permission d'aller vivre sept ans en ermite. À l'époque Oviedo vivait déjà une vie d'ascète: six heures de sommeil étaient trop pour lui, huit heures de prière trop peu! La réponse d'Ignace concerne surtout la seconde demande. Dès le début de la lettre Polanco¹¹ explique que si c'est bien le secrétaire d'Ignace qui écrit la lettre, il le fait en étroite collaboration avec Ignace. Il s'adresse à Oviedo en écrivant: «Lisez ce qui suit non pas comme

⁸ *MHSI, Mon. Ign. Epp.* I (cf. nt. 2), 689.

⁹ *MHSI, Mon. Ign. Epp.* I (cf. nt. 2), 689.

¹⁰ *Écrits* (cf. nt. 2), 727-730.

¹¹ Il n'existe pas d'étude scientifique sur les rapports étroits entre Ignace et Polanco dans la rédaction des textes. Voir cependant la première biographie sur Polanco de J. GARCÍA DE CASTRO, *Polanco, el humanismo de los jesuitas (1517-1576)*, Madrid 2012. Voir aussi C. COUPEAU, *From Inspiration to Invention. Rhetoric in the Constitutions of the Society of Jesus*, St. Louis 2010.

venant de moi, mais de sa paternité»¹². Il le répétera à plusieurs endroits de la lettre.

En ce qui concerne la formation des étudiants jésuites, il faudra attendre les *Constitutions* sur ce sujet. Un paragraphe suffit. Ensuite, la lettre peut être divisée en quatre parties, de longueur différente. D'emblée est dit — et on retrouvera cela à plusieurs endroits de la lettre — qu'Oviedo devra parler du contenu de la lettre avec le Père Araoz, à ce moment provincial d'Espagne. La Compagnie se multiplie, et donc il est besoin de multiplier les responsables. Mais sans une subordination correcte des divers responsables la Compagnie ne pourra pas être gouvernée correctement. Polanco montre que toute société — religieuse ou politique — connaît cette subordination et l'applique. C'est une première partie, une première entrée en matière, en quatre paragraphes.

Dans une seconde partie Polanco reprend la demande du Père Oviedo de pouvoir vivre sept ans en ermite. Il dit être étonné de l'insistance avec laquelle Oviedo présente sa demande. En général, Ignace n'aime pas qu'on essaie de lui imposer ce que l'on désire soi-même; il préfère que l'on aligne sa volonté sur celle du supérieur. Bien sûr, l'inférieur peut donner ses raisons et motivations pour telle ou telle chose, mais sans forcer le supérieur. Ignace, qui ne voit pas bien comment intégrer une vie d'ermite dans la vocation apostolique de la Compagnie, veut que l'on soit indifférent, disponible à accepter la volonté du supérieur. D'ailleurs, dans d'autres Ordres religieux une telle demande n'est pas acceptée aussi longtemps que le religieux n'ait pas fait sa profession [Or, Oviedo n'a pas encore fait profession]. Trois paragraphes insistent sur l'indifférence. Vient ensuite la partie centrale, 17 paragraphes, certains assez long, sur l'obéissance. Cette partie centrale sur l'obéissance peut être considérée comme un brouillon de la lettre sur l'obéissance envoyée aux jésuites du Portugal en 1553¹³.

Cette partie sur l'obéissance débute en posant les trois éléments essentiels de l'obéissance dans la Compagnie de Jésus: exécution, obéissance de volonté et obéissance de jugement. Mais si l'on ne voit dans le supérieur que les aspects humains négatifs, il sera difficile d'obéir. Obéir au supérieur c'est obéir au Christ. Obéir au supérieur est alors la voie la plus sûre pour faire la volonté divine. Obéir c'est aussi chercher à conformer sa manière de voir à celle du supérieur en cherchant des raisons en faveur de ce vers quoi incline le supérieur, et non en sens contraire.

Une autre façon de mettre son jugement au service de l'obéissance est l'obéissance aveugle. Polanco cite ici deux textes de Cassien¹⁴, celui qui

¹² *Écrits* (cf. nt. 2), 727-728.

¹³ C'est la raison pour laquelle ni l'édition française ni l'édition italienne ne publient ces 17 paragraphes, que l'on retrouve presque tels quels dans la lettre de 1553. La récente édition des *Obras de San Ignacio de Loyola*, Madrid 2013, ne publie pas la lettre à Andrés de Oviedo.

¹⁴ CASSIEN, *De institutis renuntiantium* [coenobitorum] IV, cap. 24 et 26.

raconte comment le moine Jean a arrosé pendant un an un bâton sec, et celui du moine qui devait bouger un rocher que personne ne pouvait bouger. Certains ont fait des choses impossibles, miracles à l'appui. La subordination correcte ne peut se faire sans que l'inférieur ne conforme sa volonté et son jugement à celle du supérieur.

Suivent plusieurs paragraphes, dont le lien n'est pas toujours évident. Sans le frein du discernement du supérieur on ne sait pas où on va finir, encore selon Cassien¹⁵. La vraie prudence ne peut pas se fier à sa seule propre prudence — surtout dans les choses qui le concernent personnellement. Il vaut mieux se fier à celui qui tient la place de Dieu. Sans l'obéissance de jugement l'obéissance de volonté ne durera pas longtemps. Sans l'obéissance de jugement il sera difficile d'obéir avec amour et joie. Sans l'obéissance de jugement on perd facilement la promptitude, la simplicité, l'humilité, la force nécessaire pour accomplir des choses difficiles. Sans l'obéissance de jugement on risque facilement de tomber dans toutes formes de murmures négatifs. L'obéissance de jugement est également nécessaire pour faire croître l'union dans le groupe. À la fin de cette partie centrale sur l'obéissance Polanco, qui répète qu'il parle au nom d'Ignace, ajoute qu'Ignace désire ardemment que ceux de la Compagnie se distinguent des autres religieux par cette parfaite obéissance d'exécution, de volonté et de jugement. L'austérité et la mortification se caractérise dans la Compagnie non pas par des jeûnes ou autres mortifications corporelles, mais par l'obéissance parfaite.

Enfin, la dernière partie, en guise de conclusion, retourne au Père Oviedo et sa demande. Quatre brefs paragraphes, qui contiennent chacun une question:

Fera-t-il sa règle de la volonté du supérieur en certaines choses, ou en toutes?

Serait-il disposé à laisser [la chose qu'il désire], quand son supérieur sera d'avis qu'il la laisse, et à incliner sa volonté et son jugement du côté que son Supérieur lui montrerait qu'il incline.

Serait-il disposé à prendre la partie de l'obéissance, confiant que Dieu, auquel il obéit en son ministre, donnera à ce dernier plus de lumière et de rectitude pour connaître sa divine volonté et s'y conformer?

Étant donné que le supérieur fait un commandement, tantôt avec l'intention d'obliger, tantôt sans cette obligation, mais en déclarant clairement sa volonté ou en l'indiquant de manière que le sujet la comprenne, serait-il disposé à obéir non seulement dans le premier cas, mais également dans le second, où se marque la perfection de l'obéissance¹⁶?

Ces points peuvent aider le Père Oviedo à examiner la qualité de son obéissance dans ses entretiens avec le Père Araoz.

¹⁵ CASSIEN, *Collatio* II, cap. 11.

¹⁶ *Écrits* (cf. nt. 2), 730.

4. Après avoir présenté le contenu de la lettre au Père Oviedo, passons à la lettre envoyée aux jésuites du Portugal le 26 mars 1553¹⁷. Chaque élément contenu dans la lettre à Oviedo se retrouve dans la lettre sur l'obéissance de 1553, écrite elle aussi par Polanco. Il y a exactement cinq ans entre les deux lettres. Il est clair que, même si le contenu reste le même, la formulation a progressé. La lettre de 1553 est plus longue, plus structurée. L'organisation des différentes parties a changé, ce qui pourrait bien avoir son importance quant à l'interprétation de la lettre.

Une des différences provient du changement de l'adressé des deux lettres. La lettre de 1548 s'adresse à un jésuite particulier, le Père Oviedo qui demande la permission d'aller vivre en ermite, la lettre du 26 mars 1553 s'adresse à tous les jésuites de la province du Portugal, province en grande crise. En 1546 Simon Rodrigues y est le premier provincial, un des premiers compagnons d'Ignace dès Paris. Dès les débuts la province du Portugal connaît un réel succès. Beaucoup de vocations s'orientent vers la Compagnie. Le provincial, en excellent rapport avec la cour de Jean III, est une personnalité charismatique plein de projets. Mais en même temps il lui manque un certain équilibre et son jugement n'est pas toujours plein de bon sens. Il encourage les jeunes jésuites en formation à de longues prières et de sévères pénitences, ce qui ne correspond pas à ce qu'Ignace appelait «notre mode de procéder». Les nouvelles de la province qui arrivent à Rome sont parfois inquiétantes. En 1552 Ignace nomme un nouveau provincial, le Père Diego Mirón, en vue d'un gouvernement plus robuste et conforme au mode de procéder de la Compagnie. Rodrigues le prend très mal, il se sent désavoué. Le style de gouvernement du nouveau provincial est plus rude et moins condescendant vers les jeunes et cela divise la province. Il y a ceux qui accueillent le changement de régime, et il y a ceux qui ne jurent que par Rodrigues. Rodrigues, sommé par Ignace, quitte le Portugal, mais y retourne aussitôt, ce qui ne plaît pas à son successeur. Celui-ci organise début 1553 une commission qui propose que Rodrigues quitte le pays. Le 26 mars Polanco, sur ordre d'Ignace, envoie une longue lettre à toute la province du Portugal. Elle vise donc aussi bien Rodrigues que les jésuites en formation. Au début de la lettre nous lisons:

Nous pouvons souffrir qu'en d'autres Ordres religieux on nous surpasse en jeûnes, veilles et autres austérités que chacun observe saintement selon sa règle. Mais, pour la pureté et la perfection de l'obéissance, pour le renoncement vrai à notre volonté et l'abnégation de notre jugement, je désire instamment, Frères très chers, que se signalent ceux qui, dans cette Compagnie, servent Dieu notre Seigneur et qu'à cette marque on reconnaisse ses vrais enfants, sans regarder jamais la

¹⁷ *Écrits* (cf. nt. 2), 835-842.

personne à qui l'on obéit, mais en voyant en elle le Christ notre Seigneur pour qui l'on obéit¹⁸.

Dans la lettre au Père Oviedo cette idée de l'excellence de l'obéissance, qui doit caractériser la Compagnie, suit immédiatement la longue partie centrale sur l'obéissance, comme pour lui dire que ce qui lui est demandé, l'est également de tout jésuite.

C'est avant tout au Christ et pour Lui que l'on obéit — *leitmotiv* dans presque toutes les lettres qui parlent de l'obéissance — la personne du supérieur, ses qualités et ses défauts, ne doivent pas entrer en compte. Dans l'obéissance authentique la volonté et le jugement sont impliqués. Il n'y a pas d'obéissance sans renoncement ni abnégation. L'idée des trois degrés d'obéissance est, ici aussi, reprise. Le premier degré est l'obéissance d'exécution, dont il est dit qu'il s'agit d'un «degré très bas, qui ne mérite pas le nom de cette vertu». L'excellence de l'obéissance se trouve dans l'obéissance de volonté et l'obéissance de jugement. Polanco, comme d'habitude, nourrit la conception d'Ignace sur l'obéissance en augmentant les textes scripturaires et ceux des Pères de l'Église. Sur les 25 citations, seul 10 apparaissent déjà dans la lettre à Oviedo. Polanco, visiblement, en a profité pour compléter ses lectures pendant ces cinq années. Le second degré est celui de l'obéissance de volonté, le troisième degré celui de l'obéissance de jugement. Les trois degrés ensemble forment la parfaite obéissance. Polanco développe surtout l'obéissance de jugement¹⁹: pendant 13 paragraphes il insiste sur la nécessité de l'obéissance de jugement, dont 10 reprennent presque mot à mot le texte de 1548. Il décrit le second et le troisième degré de la façon suivante:

Le second degré [est], où l'on fait sienne la volonté du supérieur, de manière que non seulement l'ordre soit effectivement exécuté, mais encore qu'il y ait affectivement conformité, dans un même vouloir et non-vouloir.

L'obéissance qui en soi est plutôt une perfection de la volonté par laquelle s'accomplit promptement la volonté du supérieur, doit s'étendre au jugement lui-même, en l'inclinant au même sentiment que son supérieur. Ainsi, on peut passer, avec toutes les forces de l'âme, de la volonté et du jugement, à une exécution prompte et parfaite²⁰.

¹⁸ *Écrits* (cf. nt. 2), 836.

¹⁹ Dans l'Introduction à son *Mémorial* le père Luis Gonçalves da Câmara donne deux motifs pour lesquels il était intéressé à aller à Rome pour y rendre service dans la maison où vivait Ignace: «En premier lieu, je souhaitais parvenir à l'obéissance de l'entendement, dont j'entendais tant parler dans la Compagnie, et il me semblait que, pour acquérir cette vertu, je gagnerais surtout à être instruit par celui dont les conceptions, pour tout de qui touchait à la Compagnie, devaient être comme les premiers principes de chaque science, que l'on n'a pas coutume, ni même pouvoir de démontrer». L. GONÇALVES DA CÂMARA, *Mémorial*, Paris 1966, 50.

²⁰ *Écrits* (cf. nt. 2), 837 et 840.

Ignace, ensuite, propose trois moyens spéciaux qui peuvent aider à arriver à cette obéissance parfaite:

Le premier est de ne pas considérer le supérieur comme un homme sujet aux erreurs et aux misères humaines. Regardez plutôt celui à qui vous obéissez dans l'homme, le Christ, la sagesse souveraine, la bonté immense, la charité infinie [...]. Si vous ne regardez pas l'homme avec les yeux du corps, mais Dieu avec les yeux de l'âme, vous ne trouverez aucune difficulté à conformer vos volontés et vos jugements à la règle que vous avez choisie pour vos actions.

Le second moyen est d'être prêts à chercher toujours des raisons pour justifier ce que le supérieur ordonne ou ce vers quoi il incline, sans le critiquer²¹.

Le troisième moyen d'assujettir le jugement est aussi le plus facile, le plus sûr et le plus en usage parmi les saints Pères, c'est [de passer] aveuglément sans la moindre question, avec l'élan et la promptitude d'une volonté désireuse d'obéir, à l'exécution de ce qui est commandé²².

Ces trois moyens pour apprendre à obéir parfaitement se trouvent, chacun, à des endroits différents dans la lettre au Père Oviedo, mais sans les présenter explicitement comme moyens pour arriver à l'obéissance parfaite. Selon le texte de 1553 l'obéissance aveugle²³ est un des moyens pour arriver à la perfection de l'obéissance. Ce serait mal comprendre Ignace — et Polanco — que de lui faire dire que l'obéissance aveugle est la perfection de l'obéissance. Après le long développement sur l'obéissance parfaite, Polanco ajoute un paragraphe sur ce qu'il a appelé la «représentation»: le jésuite peut toujours communiquer au supérieur s'il est d'un avis contraire à ce que lui demande son supérieur:

Ceci ne fait pas oublier que, si vous êtes en quelque chose d'un avis différent du supérieur et qu'après avoir prié vous jugez bon, sous le regard de Dieu, de lui représenter, vous ne puissiez le faire. Mais si dans ce domaine vous désirez que votre démarche ne puisse être soupçonnée d'amour-propre ou de jugement

²¹ Dans les «Règles pour avoir le sens vrai dans l'Eglise militante», à la fin des *Exercices Spirituels*, Ignace écrit: «Louer tous les préceptes de l'Eglise, ayant l'esprit prompt à chercher des raisons pour les défendre et, en aucune manière, pour les attaquer». *Écrits* (cf. nt. 2), 248.

²² *Écrits* (cf. nt. 2), 840-841.

²³ Plusieurs interprétations ont été données à cette «obéissance aveugle». Tout d'abord Ignace lui-même, dans une lettre à Giovanni Battista Viola en août 1542, donne deux manières de comprendre l'obéissance aveugle: «la première, quand l'inférieur soumet son propre jugement pour accomplir l'ordre reçu; la seconde, quand l'inférieur, à qui le supérieur commande quelque chose, sente qu'il y a des raisons ou des inconvénients concernant la chose demandée, qu'il les présente avec humilité au supérieur sans vouloir le pousser vers l'une ou l'autre décision, afin qu'il puisse en toute tranquillité suivre la voie qui lui sera indiquée ou commandée». *MHSI, Mon. Ign. Epp.* I (cf. nt. 2), 228. Plus récemment le Père Mario Gioia, dans un article sur l'obéissance dans le *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús (=DHSJ)*, Roma – Madrid 2001, 2855, écrit: «L'obéissance aveugle ne signifie pas une obéissance incapable de voir, mais une obéissance capable de préférer le point de vue du supérieur à son propre jugement».

personnel, vous devez demeurer également indifférent, avant comme après, non seulement à entreprendre ou à abandonner l'exécution de la chose en question, mais encore à approuver et à considérer comme meilleur tout ce que le supérieur ordonne²⁴.

Lisons un texte, dans la lettre au Père Oviedo, où le verbe «représenter» est également employé:

Parlant en général, j'ai à diverses reprises entendu dire [Ignace] qu'il devait suffire à l'inférieur de «représenter» ses motifs et d'ouvrir son cœur au supérieur, sans déployer quantité d'efforts pour l'amener à ce qu'il juge bon ou désire [...] ²⁵.

Ici encore, la représentation est personnalisée: Oviedo exagérait dans son insistance avec laquelle il demandait la permission d'aller vivre en ermite.

Une première conclusion peut être tirée de la lecture de ces deux lettres sur l'obéissance, l'une envoyée au Père Andrés de Oviedo en mars 1548, l'autre — qui reprend les mêmes points — adressée aux jésuites du Portugal en mars 1553. Dans le cas du Père Oviedo la chose est bien claire: le Père Oviedo veut suivre un genre de vie extrêmement austère avec beaucoup de prière et de pénitence. La lettre, qui lui est adressée au nom d'Ignace, lui propose un autre type de mortification et d'abnégation, celui de l'obéissance de volonté et de jugement, caractéristique du genre de vie dans la Compagnie.

Si, comme les commentateurs aiment le souligner, la lettre envoyée aux jésuites du Portugal s'adresse plus spécialement aux étudiants jésuites, aux jésuites en formation donc, nous nous trouvons devant une situation similaire. Les étudiants jésuites, soutenus par le provincial Rodrigues jusqu'en 1552, pratiquaient une vie de mortification corporelle austère, une vie aussi de longues heures de prière. Polanco reprend la lettre envoyée au Père Oviedo, en l'améliorant et en l'approfondissant, tout en laissant entendre que s'ils veulent une vie austère dans la Compagnie, qu'ils excellent dans l'obéissance de volonté et de jugement.

Les deux lettres ont été conçues dans un contexte de vie austère et de mortification corporelle à laquelle Ignace — et Polanco — opposent la mortification et l'abnégation de la volonté et du jugement²⁶. En proposant,

²⁴ *Écrits* (cf. nt. 2), 841.

²⁵ *Écrits* (cf. nt. 2), 729.

²⁶ Il n'est pas étonnant que plusieurs auteurs ont relevé la grande ressemblance des deux lettres; ainsi encore récemment le Père H. Alphonso, dans son article «obediencia» dans le *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Coll. Manresa, Madrid 2007, 1330-1331. Il insiste sur les contextes différents: la lettre aux jeunes jésuites portugais vise la désobéissance des scolastiques envers leurs supérieurs, ce qui n'est pas le cas pour le Père Oviedo. Cette interprétation n'est pas fautive, mais il me semble que les deux lettres sont écrites sur un fond d'une même vision ascétique et spirituelle qui ne correspondait pas au mode de procéder de la

pendant des siècles, la lettre sur l'obéissance, adressée aux jésuites du Portugal, comme la conception la plus équilibrée d'Ignace sur le sujet, beaucoup de commentateurs ont donné à ce document — important sans aucun doute — une importance outre mesure. Comme nous le verrons dans la suite de cet article, l'obéissance ignatienne est plus nuancée et plus riche que cette conception ascétique de la lettre du 26 mars 1553.

5. Le 29 mai 1555 Polanco envoie à toute la Compagnie un texte qui porte comme titre: «Instruction sur la façon de traiter ou de régler une affaire avec un supérieur»²⁷. Cette instruction traite, en premier lieu, de la représentation. Nous en citons les premiers paragraphes:

a. Que celui qui doit traiter avec un supérieur lui présente les choses mûrement réfléchies, examinées personnellement ou discutées avec d'autres, selon leur plus ou moins d'importance. Toutefois, pour les choses minimales où à régler vite, quand le temps manque pour examiner ou conférer, on laisse à son bon discernement de voir s'il doit, sans les communiquer ou les considérer longtemps, les représenter ou non à son supérieur.

b. Qu'il propose ce qui a été mûrement réfléchi et examiné, en disant: «J'ai examiné ce point par moi-même ou avec d'autres», selon les cas; et, «j'avais l'impression» ou «nous nous demandions s'il serait bien d'agir de telle ou telle manière». Qu'il ne dise jamais au supérieur quand il traite avec lui: «ceci ou cela est ou sera bien ainsi», mais il dira en forme conditionnelle: «s'il est» ou «s'il était».

c. Les choses ayant été ainsi proposées, il appartiendra au supérieur de décider ou de prendre du temps pour les considérer, ou bien de les remettre à celui ou à ceux qui y ont réfléchi, ou bien d'en nommer d'autres en les chargeant d'examiner ou de décider, selon le plus ou moins d'importance ou de difficulté de la question.

d. Si, à la décision du supérieur ou à un point qu'il touche, on a fait une remarque qu'on estimait à propos, quand le supérieur en vient à décider, il ne doit plus y avoir de réponse ou d'observations quelconques.

e. Si, après la décision du supérieur, celui qui traite avec lui avait le sentiment qu'autre chose conviendrait mieux, ou s'il croyait avoir de bonnes raisons, tout en suspendant son jugement, après trois ou quatre heures ou un autre jour, il peut représenter au supérieur que telle ou telle chose serait bonne, en gardant toujours dans son langage ou dans ses mots une manière de parler qui ne laisse apparaître aucun dissentiment, aucun désaccord, en ne revenant pas sur la décision précédente.

f. Pourtant, bien que la chose ait été décidée une et deux fois, après un mois ou un temps plus long on peut représenter à nouveau son sentiment ou ce qui viendrait à l'esprit, de la manière déjà mentionnée. L'expérience en effet découvre avec le temps beaucoup de choses et il arrive aussi qu'elles varient au cours du temps.

Compagnie. Voir, dans ce sens: J.W. O'MALLEY, *Les premiers jésuites 1540-1565*, Paris 1999, 495-498.

²⁷ *Écrits* (cf. nt. 2), 940-941.

Cette longue citation montre que la pratique de l'obéissance dans la mentalité d'Ignace suppose un dialogue — et donc une base de confiance — et n'a rien d'une obéissance de cadavre, ni d'une obéissance militaire.

6. Avant de passer aux *Constitutions*, il est important de relever quelques aspects de l'obéissance qui reviennent souvent sous la plume d'Ignace et de Polanco et qui l'enrichissent. Plus d'une fois apparaît le binôme obéissance – charité:

les fatigues, les mortifications corporelles et spirituelles et tout autre œuvre offerte sans l'obéissance et l'amour requis [ont peu de valeur aux yeux du Seigneur]²⁸.

Ce qui aidera particulièrement [les Pères envoyés en Allemagne] c'est d'espérer en Dieu d'un cœur magnanime, sans faire aucunement fonds sur eux-mêmes. Il leur faut avoir un ardent désir, suscité par l'obéissance et nourri par la charité, d'atteindre le but proposé²⁹.

Quant à l'oraison et à la méditation [...] je remarque que [Ignace] préfère que l'on essaie de trouver Dieu en toutes choses, plutôt que de lui consacrer beaucoup de temps à le prier. Cet esprit, il a le désir de le voir dans les membres de la Compagnie: qu'ils ne trouvent pas, si possible, moins de dévotion en n'importe quelle œuvre de charité et d'obéissance, que dans l'oraison ou la méditation³⁰.

Il faut mesurer le fruit avec la libéralité et la bénignité de Dieu, source de tout bien, qui accepte comme collaborateurs tous les hommes et spécialement ceux qui travaillent dans sa vigne par obéissance et charité³¹.

Un autre binôme que l'on retrouve dans des textes qui parlent de l'obéissance, est celui de obéissance – humilité:

Croyez-moi, j'ai beaucoup moins de goût à corriger les phrases de votre lettre qu'à désirer votre perfection. Or, une bonne partie de cette perfection consiste à devenir plus humble et obéissant à celui entre les mains duquel vous avez fait vœu d'obéissance³².

Le Père Ignace connaît bien le père [Nadal], avec qui il a eu de nombreux entretiens. Il semble avoir bien compris et pénétré l'Institut de la Compagnie, plus qu'aucun autre que je connaisse. En plus, par son humilité et sa parfaite obéissance, non seulement d'exécution mais aussi de volonté et de jugement, il est de ceux qui se sont montrés plus constamment vrais fils de cette Compagnie³³.

²⁸ Lettre du 15 janvier 1548 aux étudiants jésuites à Coimbre, in *MHSI, Mon. Ign. Epp.* I (cf. nt. 2), 691.

²⁹ Lettre du 24 septembre 1549 aux jésuites envoyés en Allemagne, in *Écrits* (cf. nt. 2), 758.

³⁰ Lettre du 1 juin 1551 à Urbano Valero, in *Écrits* (cf. nt. 2), 783.

³¹ Lettre du 28 décembre 1555 à Domenico Palanca, in *MHSI, Mon. Ign. Epp.* X (cf. nt. 2), 407-408.

³² Lettre de 1543 à Nicolas Bobadilla, in *Écrits* (cf. nt. 2), 678.

³³ Lettre du 7 juin 1553 à Diego Mirón, in *MHSI, Mon. Ign. Epp.* V (cf. nt. 2), 108-109.

J'ai vu votre lettre au Père Maître Andrés [de Oviedo]. Tout en étant persuadé que c'est votre bonne volonté et votre ferveur au service de Dieu qui vous poussent à écrire de cette manière, il est clair que vous dépassez les limites de la sainte obéissance, et de sa mère l'humilité, en manifestant que vous jugez différemment et même à l'opposé de ce que pense le Père Maître Salmerón. Vous voudriez que sa décision change, comme s'il se trompait³⁴.

Écrivez-nous chaque mois deux mots pour dire où vous en êtes au sujet de l'humilité, de l'obéissance, de l'oraison et du désir de votre perfection³⁵.

Pour Ignace les choses sont claires. Il n'y a pas d'obéissance vraie sans amour ni sans humilité. Mais il aime souligner l'aspect ascétique de l'obéissance: pas d'obéissance sans mortification ni abnégation. Celui qui cherche sa propre gloire aura du mal à obéir. Toute la formation devra préparer le jésuite à devenir indifférent, intérieurement libre pour être capable de faire la volonté de Dieu et non pas d'imposer la sienne. Trois textes peuvent suffire, dont le dernier vient de la lettre sur l'obéissance aux jésuites du Portugal:

Ignace désire dans les membres de la Compagnie le renoncement à leur volonté propre et l'indifférence pour tout ce qui leur serait ordonné. Son exemple habituel est le bâton du vieillard, qui se laisse manœuvrer entièrement à sa convenance, ou l'exemple du cadavre qui va, sans répugnance aucune, là où on le porte³⁶.

Cela vient de l'intérieur de vous-même et non de l'extérieur, c'est-à-dire de votre peu d'humilité, de votre peu d'obéissance, de votre peu de prière et, finalement de votre peu de mortification et de ferveur pour avancer sur le chemin de la perfection [...]. Si vous ne changez pas votre homme intérieur, jamais vous ne ferez de bon travail. En tout lieu vous demeurerez le même jusqu'à ce que vous soyez devenu plus humble, obéissant, plein de dévotion, mortifié dans votre amour-propre³⁷.

Frères très chers, efforcez-vous de renoncer entièrement à votre volonté, offrez libéralement à votre Créateur et Seigneur en la personne de ses ministres la liberté qu'il vous a donnée³⁸ [...]. Vous ne devez donc jamais tenter d'amener la volonté du supérieur — celle de Dieu, il vous faut le penser — à la vôtre, car se serait régler la volonté divine sur la vôtre et non la vôtre sur la volonté divine, en renversant l'ordre de sa sagesse. Erreur immense, qui trahit des esprits aveuglés

³⁴ Lettre du 16 septembre 1554 à Jean-François Araldo, in *Écrits* (cf. nt. 2), 897.

³⁵ Lettre du 26 janvier 1555 au scolastique Bartolomeo Romano, in *Écrits* (cf. nt. 2), 910-911.

³⁶ Lettre du 1 juin 1551 à Urbano Fernandez, in *Écrits* (cf. nt. 2), 785. Nous retrouvons les mêmes images du «cadavre» et du «bâton dans la main du vieillard» dans les *Constitutions* [547], in *Écrits* (cf. nt. 2), 528 (cf. nt. 3).

³⁷ Lettre du 26 janvier 1555 au scolastique Bartolomeo Romano, in *Écrits* (cf. nt. 2), 910.

³⁸ Comparez la prière finale des *Exercices Spirituels*: «Prenez, Seigneur, et recevez toute ma liberté, ma mémoire, mon intelligence, et toute ma volonté: tout ce que j'ai et tout ce que je possède, Vous me l'avez donné; à Vous, Seigneur, je le rends [...]». *Écrits* (cf. nt. 2), 537.

par l'amour-propre, de penser qu'un sujet observe l'obéissance quand il a réussi à amener le supérieur à ce qu'il voulait [...]. Puisque l'obéissance est un holocauste dans lequel l'homme tout entier, sans soustraire rien de lui-même, s'offre dans le feu de la charité à son Créateur et Seigneur par les mains de ses ministres; puisqu'elle est un renoncement total à soi-même, par lequel on se dépouille entièrement de soi pour être possédé et gouverné par la Providence divine au moyen du supérieur [...]³⁹.

Enfin, nous ne pouvons pas passer sous silence l'importance qu'Ignace attache à la subordination:

Tous nous devons former une seule et même chose en notre Seigneur Jésus Christ. Une telle union ne peut se maintenir sans ordre, ni l'ordre sans le lien de l'obéissance des inférieurs aux supérieurs — je vous recommande donc vivement cette sainte obéissance, que chacun doit observer avec ses supérieurs de n'importe quel grade; par exemple, avec les responsables des services en ce qui les regarde, avec les confesseurs pour ce qui touche à la conscience, avec le recteur en toutes choses; ainsi chaque recteur lui-même, comme tous les autres, devra être soumis en tout au préposé provincial, dont Dieu notre Seigneur se sert comme d'un instrument pour commencer son œuvre; le provincial, lui, sera soumis à celui que Dieu notre Seigneur lui donnera comme supérieur général et ce dernier le sera au grand suprême⁴⁰.

Ce n'est l'office ni du préposé provincial ni du Général de s'occuper de affaires dans le dernier détail. Quand bien même ils auraient pour le faire toute l'habileté possible, il est mieux d'y mettre d'autres qui ensuite pourront rendre compte au provincial de ce qu'ils ont fait; celui-ci décidera, après avoir entendu leurs avis, en ce qu'il lui revient de décider [...]. Pour l'exécution des affaires, ne vous y mêlez pas, ne vous y embarrassez pas, mais, comme le moteur universel, donnez giration et mouvement aux moteurs particuliers. Vous ferez ainsi plus de choses; elles seront mieux faites en harmonie avec votre office qu'autrement. Si ceux qui les exécutent manquent en quelque chose, l'inconvénient est moindre que si c'était vous. Mieux vaut que vous redressiez les manquements d'un inférieur que l'inverse⁴¹.

Tous les éléments qui se rapportent à l'obéissance et que nous avons relevés dans plusieurs lettres d'Ignace, nous les retrouvons dans les *Constitutions*, mais les *Constitutions* nous apprennent davantage.

³⁹ Lettre du 26 mars 1553 aux jésuites du Portugal, in *Écrits* (cf. nt. 2), 537.

⁴⁰ Lettre du 25 janvier 1548 aux étudiants jésuites à Coimbre, in *MHSI, Mon. Ign. Epp.* I (cf. nt. 2), 688-689.

⁴¹ Lettre du 17 décembre 1552 à Diego Mirón, in *Écrits* (cf. nt. 2), 829-830.

II. L'OBÉISSANCE DANS LES *CONSTITUTIONS* DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

La structure des *Constitutions* peut être étudiée à deux niveaux. Le niveau le plus simple est celui de considérer les dix parties des *Constitutions* comme proposant une progressive incorporation dans le Corps de la Compagnie. Les deux premières parties traitent de l'admission et du renvoi, la troisième partie parle de la formation spirituelle, la quatrième de la formation intellectuelle. La cinquième partie décrit l'incorporation définitive; le sixième partie décrit la façon de vivre de ceux qui sont incorporés: la septième partie traite de la mission du jésuite. Comment promouvoir l'union de ceux qui sont dispersés dans la mission, c'est la huitième partie, tandis que la neuvième partie décrit comment gouverner le Corps de la Compagnie. Enfin, la dixième et dernière partie décrit comment ce Corps peut se conserver et se développer en son bon état. Les dix parties sont précédées d'un *Examen Général*, texte qui veut d'une part aider le candidat à mieux connaître la Compagnie et d'autre part aider la Compagnie à mieux connaître le candidat. Ce premier niveau de lecture est synchronique.

Le second niveau est davantage diachronique. L'histoire de la naissance de la Compagnie montre bien ce qui est au centre des *Constitutions*. Un moment capital dans cette histoire sont les vœux d'Ignace et des premiers compagnons à Montmartre à Paris le 15 août 1534. Ils décident de vivre en pauvreté et chasteté, et ils promettent d'aller à Jérusalem pour y évangéliser le pays de Jésus. En 1523 Ignace, pèlerin, était allé seul, à Jérusalem avec l'intention d'y rester. Mais les Franciscains, gardiens des lieux saints, ne lui avaient pas permis. De retour en Espagne, et ensuite à Paris, Ignace s'est mis aux études. Il forma un groupe d'amis, qui après avoir fait les *Exercices Spirituels*, décida d'aller à Jérusalem.

Aux vœux de Montmartre ils ajoutent cette clause: s'ils ne pouvaient rester à Jérusalem ou s'ils ne trouvaient pas de navire pour y aller — la flotte turque étant dans les eaux méditerranéennes — ils iraient à Rome se présenter au pape afin que celui-ci décide où les envoyer pour la plus grande gloire de Dieu et le plus grand bien des hommes. Cette clause fera naître, cinq ans plus tard, la Compagnie de Jésus. Fin 1538 ils se présentent au pape Paul III qui a l'intention de les envoyer — ils sont alors dix compagnons diplômés de l'université de Paris — non seulement en divers endroits en Italie, mais du monde entier. Que faire? Les compagnons entrent en délibération début 1539. Maintenant que le pape veut les disperser, sera-ce la fin du groupe d'amis? La réponse à cette question vient vite et est unanime: nous devons rester unis, car c'est Dieu qui nous a réunis, et, en plus, en étant unis nous pourrions nous soutenir les uns les autres, ce qui donnera plus de force à notre groupe. Une seconde question s'impose alors: comment rester unis quand nous serons dispersés à travers le monde? L'obéissance à l'un d'entre nous pourrait-elle être le lien qui nous unit? La délibération sur cette seconde question sera

difficile, mais, finalement, après trois mois de délibération la réponse sera positive et, ici aussi, unanime. Les compagnons se rendent compte qu'ainsi ils forment un nouvel Ordre religieux au sein de l'Église. Ils rédigent en cinq chapitres quel est leur but et leur forme de vie, et présentent ce document au pape. Le 27 septembre 1540 le pape approuve la Compagnie de Jésus.

Ignace et ses compagnons ont voulu être fidèles à la clause de Montmartre: se présenter au pape afin que celui-ci les envoie là où les besoins sont les plus grands. Au centre de cette aventure il y a la mission, et en premier lieu la mission reçue du pape. D'une certaine façon l'obéissance au pape est à l'origine de la Compagnie. L'obéissance au pape est, dans un certain sens le premier vœu de la Compagnie. Dans un document préparatoire aux *Constitutions* Ignace et ses compagnons écrivent que ce vœu d'obéissance au pape est le «principe et le fondement principal» de la Compagnie⁴².

1. Au centre il y a la mission. C'est la septième partie des *Constitutions*. Le jésuite est avant tout quelqu'un qui est envoyé. Il obéit à la mission qui lui est confiée. Cette septième partie contient quatre chapitres qui, successivement, traitent des missions données par le pape, des missions données par le supérieur, de l'initiative du jésuite à l'intérieur d'une vaste mission, et finalement des missions dans les maisons et collèges de la Compagnie.

Dans le premier paragraphe du premier chapitre le texte explique la raison — historique — du vœu spécial d'obéissance au pape, d'abord dans une constitution, ensuite dans une déclaration⁴³:

La Compagnie [...] entend ce vœu, pour qu'elle soit disséminée à travers le monde en différentes régions et en différents lieux, désirant, pour mieux réussir en cela, que la répartition de ses membres soit faite par le Souverain Pontife [603].

En effet, ceux de la Compagnie qui se réunirent au début venaient de diverses provinces et de divers royaumes et ne savaient en quels pays aller, parmi les fidèles ou les infidèles. Pour ne pas errer dans la voie du Seigneur, ils firent donc cette promesse ou ce vœu pour que leur répartition soit faite par Sa Sainteté [605].

Les premiers compagnons ont donc eu besoin d'un autre — un autre avec autorité — pour savoir quoi faire. Cette structure reste présente aussi dans l'obéissance au supérieur qui envoie en mission. L'idéal de l'obéissance dans la Compagnie n'est pas d'avoir constamment un supérieur qui ordonne ce qu'il faut faire. Non, le supérieur est une aide pour mieux réussir dans la mission. Il peut paraître étonnant que dans l'ensemble des quatre chapitres de cette septième partie Ignace n'emploie que trois fois le vocable «obéissance» ou «obéir», alors que nous trouvons 8 emplois dans la cinquième partie qui traite des vœux au moment de l'incorporation, 15 emplois dans la sixième

⁴² *MHSI, Mon. Ign. Cons.* I (cf. nt. 2), 162 (cf. nt. 3).

⁴³ Une «déclaration» déclare, explique, concrétise une «constitution». En ce qui concerne les citations des *Constitutions* nous mentionnons l'endroit dans les *Constitutions*, indiqué par des crochets [].

partie qui parle de la façon de vivre le vœu d'obéissance et 12 emplois dans la huitième partie qui traite de l'union entre les membres. Nous reviendrons sur ces autres parties des *Constitutions*.

Le second chapitre sur les missions données par le supérieur⁴⁴ peut être considéré comme un des textes les plus au cœur même des *Constitutions*. Si, dans le premier chapitre, l'accent est mis sur l'obéissance totale à la mission reçue du pape, dans le second chapitre Ignace explique comment le supérieur doit s'y prendre pour envoyer des jésuites en mission. Ignace lui donne des critères qui doivent aider à faire les choix justes. Le critère général — dans toutes les *Constitutions* d'ailleurs — est la plus grande gloire de Dieu et le plus grand bien universel. Suivent, en grand nombre, des critères plus particuliers: où envoyer des compagnons, à quel but, qui envoyer — seul ou de préférence en groupe de deux, comment envoyer, pour un temps défini ou non. Il apparaît clairement dans ce long chapitre que les *Constitutions* ne sont pas premièrement un code juridique, mais une aide au discernement spirituel.

Le troisième chapitre est aussi surprenant qu'instructif. Il est le plus court, une demi-page. Le texte explique que le jésuite, qui est envoyé dans un vaste pays, peut de sa propre initiative se rendre dans une région ou dans une autre. Il le fera en bon jésuite formé par les *Exercices Spirituels*:

après avoir considéré toutes choses, se trouvant indifférent dans sa volonté et après avoir fait oraison, il peut aller partout où il jugera plus opportun pour la gloire de Dieu notre Seigneur [633].

Le quatrième chapitre traite des missions que l'on peut recevoir dans les maisons et les collèges de la Compagnie en vue d'aider le prochain. Les trois premiers chapitres décrivent la mission apostolique comme une pérégrination et vont du plus universel — le pape — au plus particulier — le supérieur et, ensuite, le jésuite individuel. Le quatrième chapitre parle de l'apostolat résidentiel — dans les maisons et les collèges. L'ouverture du premier collège pour externes à Palerme en 1548 a introduit un changement profond dans la vocation même de la Compagnie. Le noyau primitif — être disponible pour être envoyé en mission — se maintient, mais se transforme aussi. La pérégrination reste l'idéal, mais une fois accepté d'ouvrir des collèges une certaine «stabilité» s'installe à l'intérieur de la Compagnie, même si l'attitude de disponibilité est demandée à tout jésuite.

2. La mission est au centre. Mais comment vivre l'unité dans un groupe envoyé en mission en des endroits divers? C'était la seconde question

⁴⁴ Le Père Mario Gioia, dans son article sur l'«obéissance» dans le *DHSJ*, déjà cité (cf. nt. 23), décrit l'obéissance au Pape quant aux missions, comme l'aspect *ad extra*, tandis que l'obéissance au supérieur de la Compagnie est davantage l'aspect *ad intra* de l'obéissance. Les deux aspects sont orientés vers la fin apostolique de la Compagnie et enracinés dans l'appel du Christ d'être serviteurs de sa mission. Cf. *DHSJ* (cf. nt. 23), 2852-2853.

pendant la délibération des premiers jésuites en 1539: l'obéissance pourrait-elle être le lien d'unité? La réponse à cette question s'est formalisée dans la huitième partie des *Constitutions* qui a pour titre: «Ce qui aide à unir avec leur tête et entre eux ceux qui ont été répartis». Le premier chapitre a pour titre: «Ce qui peut aider à l'union des cœurs».

L'union se réalise en grande partie par le lien de l'obéissance; celle-ci sera donc toujours maintenue en sa vigueur, et ceux qui sont envoyés des maisons au dehors pour travailler dans la vigne du Seigneur seront autant qu'il se pourra des gens exercés à l'obéissance [...].

Celui qui n'aurait pas tellement donné de preuves de cette vertu devrait pour le moins aller en compagnie de quelqu'un qui en aurait donné; généralement, en effet, le compagnon qui a fait plus de progrès en cette vertu aidera, avec la faveur divine, celui qui en a moins fait [659].

Pour aider à faire progresser quelqu'un dans l'obéissance, Ignace propose de lui donner un compagnon bien exercé dans cette vertu. Il ira même plus loin en inventant la figure du collatéral. Pour aider tel ou tel supérieur qui n'a pas encore beaucoup d'expérience du gouvernement, Ignace suggère de lui donner un adjoint, qui n'est pas soumis à l'obéissance au supérieur. Ignace le décrit longuement dans la déclaration [661], dont nous donnons quelques paragraphes:

Même sans en être prié, il doit fidèlement informer [le supérieur] et lui donner son avis avec liberté et modestie chrétiennes, quand il voit qu'il y a lieu de lui dire quelque chose sur sa personne ou sur ce qui relève de sa fonction [...]. Le collatéral doit aussi, autant que possible, tâcher de mettre les subordonnés d'accord entre eux et avec leur supérieur immédiat, allant parmi eux comme un ange de paix et tâchant qu'ils aient la bonne opinion et l'amour qui conviennent envers le supérieur qu'ils ont à la place du Christ notre Seigneur [661].

Même si la figure, combien complexe, du collatéral n'ait plus été mise en pratique après la mort d'Ignace, il reste important de lire et de relire ce texte, car il montre l'audace d'Ignace dans sa conception de l'obéissance: pour qu'un supérieur apprenne à être un bon supérieur donnez-lui un ami!⁴⁵

Un dernier texte de la huitième partie resitue l'obéissance au cœur même de la vocation du jésuite, la bonté de Dieu qui l'appelle à sa Compagnie:

⁴⁵ Sur l'obéissance dans les *Constitutions*, lire le chapitre suggestif et fort intéressant de D. BERTRAND, «L'obéissance autour de la Partie VII», dans son livre *Un Corps pour l'Esprit. Essai sur l'expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus*, Paris 1974. Sur le «collatéral»: A.M. de ALDAMA, *Unir a los repartidos. Comentario a la Octava Parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, Roma 1976, 29-46; J. AIXALA, *DHSJ* (cf. nt. 23), 1761; E. OLIVARES, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Madrid 2007, 333-335. Les *Lettres* montrent que la pratique de nommer un collatéral était assez normale au temps d'Ignace. Pendant le généralat de Lainez (1558-1565) la fonction de collatéral disparaît, même si elle ne fut jamais juridiquement abolie.

Le principal lien entre les deux parties, pour l'union des membres entre eux et avec la tête, est l'amour de Dieu notre Seigneur. En effet, lorsque le supérieur et les inférieurs sont très unis à la divine et souveraine Bonté, ils s'uniront très facilement entre eux, par le même amour qui descendra d'elle et se répandra sur tous les hommes, et particulièrement sur le corps de la Compagnie [671].

3. Les textes des parties sept et huit couvrent de larges horizons. C'est là que nous trouvons la vision originale d'Ignace. L'obéissance apostolique, telle que la conçoit Ignace, n'a rien de militaire. Au contraire, il s'agit d'une attitude adulte et responsable, mais qui ne s'acquiert pas sans une formation sérieuse. Comment former le jésuite à cette obéissance apostolique? «L'Examen Général», les troisième et sixième parties des *Constitutions* nous renseignent sur ce point. Dans la sixième partie nous trouvons l'aboutissement de la formation à l'obéissance. Voilà ce à quoi a été formé le jésuite qui fait profession:

Tous se disposeront à observer l'obéissance et à s'y distinguer [...]. Ils auront devant les yeux Dieu notre Créateur et Seigneur, pour lequel on obéit, et ils s'efforceront d'agir avec un esprit d'amour et non troublés par la crainte [...]. Dans toutes les choses auxquelles avec la charité, l'obéissance peut s'étendre, nous serons prompts à répondre à sa voix, comme si elle venait du Christ notre Seigneur, car c'est à celui qui tient sa place, et par amour et révérence envers lui, que nous obéissons. Nous laissons pour plus tard sans la finir la lettre ou toute autre chose que nous avons commencée⁴⁶, appliquant toute l'intention et toutes les forces que nous avons dans le Seigneur de tous, pour que la sainte obéissance soit toujours parfaite en tout, dans l'exécution, dans la volonté et l'intelligence [...].

Il faut considérer que chacun de ceux qui vivent dans l'obéissance doit se laisser mener et diriger par la divine Providence au moyen du supérieur, comme s'il était un corps mort qui se laisse mener n'importe comment, ou comme un bâton de vieillard qui sert n'importe où et pour n'importe quelle chose à celui qui, le tenant dans sa main, voudra s'en aider⁴⁷. C'est ainsi, en effet, que l'obéissant

⁴⁶ Dans la quatrième partie des *Constitutions* il est dit: «On sera aidé en tout cela par une bonne organisation du temps consacré à l'étude, aux messes, aux cours, aux repas, au sommeil et au reste. On donnera un signal aux heures fixées; quand ils l'entendront, tous accourront aussitôt, en laissant la lettre commencée» [435]. L'exemple de l'interruption de la rédaction d'une lettre dans l'urgence d'obéir provient d'une tradition ancienne; on la trouve dans les «Apophtegmes des Pères d'Orient». Cf. *Écrits* (cf. nt. 2), 499, note i.

⁴⁷ Les images du corps mort (cadavre) et du bâton dans la main du vieillard viennent de la tradition spirituelle et ascétique. Ainsi l'image du cadavre se trouve déjà au V^e siècle chez saint Nil le Sinaïte (*PG* 79, 771) en provenance des Pères du Désert. Cf. *Écrits* (cf. nt. 2), 528, note g. La même image se retrouve plus tard dans les biographies de saint François d'Assise, par exemple dans la «Legenda Maior s. Francisci», c. 6, n. 4 de saint Bonaventure (*Opera* VIII, 52). L'image du bâton dans la main du vieillard peut venir des «Constitutiones monasticae» (attribuées à l'époque d'Ignace à Basile) où il s'agit de l'instrument dans la main de l'artiste (*PG* 31, 1409). Cf. *Gli Scritti* (cf. nt. 2), 800, note 319.

doit s'employer pour aider tout le corps de l'Ordre, en tenant pour certain qu'il se conforme par-là à la volonté divine [...] [547].

Tous ces différents aspects du vœu d'obéissance, nous les avons rencontrés dans les lettres d'Ignace. Il faut néanmoins remarquer que les images employées dans ce texte — celle du corps mort (le cadavre) et celui du bâton dans la main du vieillard — ne sont pas ignatiennes. Ignace, et surtout Polanco, ont scruté les Règles des anciens Ordres religieux, ainsi que les Pères du Désert et les Pères de l'Eglise, en vue de connaître davantage l'héritage de l'Eglise, tout en y puisant ce qui pouvait fonder la vision du nouvel Ordre. Les nombreuses citations dans les *Lettres* comme dans les *Constitutions* en sont autant de traces. En ce qui concerne l'obéissance, Ignace reprend la vision ascétique et mystique pour former les compagnons jésuites à l'obéissance. Seule une formation solide, dans la tradition de l'Eglise, pouvait préparer le jésuite à l'obéissance apostolique. Sans l'apprentissage de la mortification, de l'abnégation et de l'indifférence le jésuite ne saurait être à même de vivre, dans la liberté, l'obéissance apostolique. Les *Lettres* montrent qu'Ignace a dû constater que la formation n'avait pas toujours porté le fruit qu'il en espérait. C'est pourquoi il est obligé de revenir si souvent sur l'importance du fondement ascétique et mystique de l'obéissance.

Pour Ignace un jésuite en formation n'est pas (encore) un jésuite formé, et un jésuite formé n'est plus un jésuite en formation! Un exemple classique dans les *Constitutions* est celui de la formation spirituelle et ascétique du novice, dans la troisième partie, et de la vie spirituelle du jésuite formé et incorporé dans la Compagnie, dans la sixième partie:

En matière de corrections et de pénitences, la manière de faire qui doit être observée sera laissée au discernement de la charité du supérieur et de ceux qu'il aurait mis à sa place. Ils les mesureront selon les dispositions des personnes, selon l'édification générale et particulière de chacun, pour la gloire divine [269].

En raison du temps que l'on prend et de l'approbation de vie que l'on exige pour admettre à la profession ou comme coadjuteurs formés ceux qu'on admet dans la Compagnie, on suppose qu'ils seront des hommes spirituels et ayant fait des progrès pour courir dans la voie du Christ notre Seigneur, autant que le permettent leurs capacités physiques et les occupations extérieures qu'ils assument par charité et obéissance. Il ne semble donc pas qu'il y ait à leur donner d'autre règle que celle qui leur sera dictée par le discernement de la charité, pour tout ce qui concerne la prière, la méditation et l'étude, ainsi que pour les exercices corporels des jeûnes, des veilles et autres austérités ou pénitences. Il suffit que le confesseur soit toujours tenu au courant et, en cas de doute sur ce qui convient, également le supérieur [582].

Pendant la formation c'est la charité pleine de discernement du supérieur qui aidera le novice à trouver le juste milieu; le jésuite formé, par contre, aura

appris comment la charité pleine de discernement l'aide dans la prise de décisions — il n'y a pas d'autre règle.

Retournons au texte de la sixième partie des *Constitutions* sur l'obéissance. Il continue en précisant l'attitude de révérence et de charité envers le supérieur, attitude qui soutient une totale ouverture du jésuite envers son supérieur. Le texte reprend alors ce qui dans «l'Examen Général» à déjà été dit à ce sujet. Nous rejoignons ici un autre élément central dans l'obéissance dans la Compagnie de Jésus, celui du compte de conscience annuel:

Quiconque voudra en notre Seigneur suivre cette Compagnie ou y vivre pour sa plus grande gloire, avant d'entrer en première probation ou, s'il y est déjà entré, avant d'être examiné d'une manière générale, ou quelques mois après (s'il semble bon au supérieur de différer), sera tenu, soit en confession, soit sous le secret, soit d'une autre manière qui lui plaira davantage ou qui apportera plus de consolation à son âme, d'ouvrir sa conscience avec beaucoup d'humilité, de pureté et de charité, sans rien cacher qui soit une offense à l'égard du Seigneur de tous; il sera tenu aussi de rendre entièrement compte de toute sa vie passée, ou du moins des choses les plus importantes, à celui qui se trouvera être le supérieur de la Compagnie ou à celui des supérieurs ou des inférieurs auquel il en donnera l'ordre, suivant ce qui paraîtra convenable [93].

Le texte de la sixième partie sur le même sujet dit:

De même on recommandera beaucoup à tous qu'ils aient une grande révérence, surtout intérieurement, envers leurs supérieurs, considérant et révérent en eux Jésus Christ, et de les aimer de tout leur cœur comme des pères dans le même Jésus Christ; ainsi agiront-ils en toute chose dans un esprit de charité, sans rien leur tenir caché de leur vie extérieure ou intérieure, désirant que les supérieurs soient au courant de tout pour qu'ils puissent mieux les diriger en toute chose dans la voie du salut et de la perfection. C'est pourquoi, une fois par an et toutes les fois où cela paraîtra bon au supérieur, tous les profès et tous les coadjuteurs formés seront prêts à lui ouvrir leur conscience [...] [551].

Le compte de conscience se fait en fonction de la mission; le texte le dit clairement. Ce compte de conscience qui, après la formation, se fait normalement auprès du supérieur provincial, suppose évidemment que le supérieur soit capable de recevoir le compte conscience. Dans la lettre aux jésuites de Gandie de 1549, déjà citée, Ignace écrit à propos des supérieurs: «Pour pouvoir présider à ceux de la communauté et bien les gouverner, il est absolument nécessaire qu'ils soient eux-mêmes de bons maîtres capables d'obéir». Aussi dans la dixième partie des *Constitutions* [820] Ignace souligne l'importance de choisir des supérieurs qui ont les qualités pour l'être. Si les qualités que doit avoir le Préposé Général, et dont parle le second chapitre de la neuvième partie des *Constitutions*, sont comme le portrait idéal du jésuite, elles sont certainement, autant que possible, nécessaires chez tout supérieur.

Voyons ce qui est dit du recteur d'un collège dans la quatrième partie des *Constitutions*:

On cherchera à ce que le recteur soit un homme qui donne un grand exemple, qui soit édifiant et mortifié dans toutes ses inclinations mauvaises, et dont l'obéissance et l'humilité aient été spécialement éprouvées. Qu'il ait aussi du discernement, de l'aptitude au gouvernement, de la pratique dans les affaires et de l'expérience dans les choses spirituelles; qu'il sache allier la sévérité, au moment voulu, avec la bienveillance. Qu'il soit attentif, endurant au travail et homme instruit, quelqu'un enfin à qui les supérieurs majeurs puissent faire confiance et déléguer leur pouvoir en toute sécurité [423].

Dans les *Lettres* et à plusieurs endroits des *Constitutions* Ignace aime à répéter que l'obéissance au supérieur doit se faire sans tenir compte de ses qualités ou de ses défauts, car c'est au Christ que l'on obéit et pour lui. Il n'est donc pas étonnant de lire que le jésuite doit obéir également au cuisinier ou à l'infirmier:

Quand on vient faire la cuisine ou aider celui qui la fait, on doit obéir avec beaucoup d'humilité au cuisinier dans toutes les choses qui touchent son emploi, en observant toujours envers lui une entière obéissance; car si on ne le fait pas, on ne l'observerait pas non plus, semble-t-il, envers aucun supérieur. Car la véritable obéissance ne regarde pas à qui elle est rendue, mais pour qui elle est rendue; et si elle est rendue pour notre seul Créateur et Seigneur, c'est à lui, le Seigneur de tous, que l'on obéit [84]⁴⁸.

Dans les maladies, tous doivent chercher à en tirer profit, non seulement pour eux-mêmes, mais pour l'édification des autres, en n'étant ni impatient, ni difficiles à contenter, mais bien plutôt en ayant et en montrant une grande patience et obéissance à l'égard du médecin et de l'infirmier [...] [272].

Il peut paraître étonnant que dans la dixième partie des *Constitutions*, au moment où Ignace reprend les points importants développés dans les *Constitutions* pour les présenter comme moyens pour conserver et développer la Compagnie [815-827], il n'y a pas de point spécial qui traite de l'obéissance, alors qu'il aime à répéter que le jésuite doit exceller dans l'obéissance. Ce n'est que dans une seule constitution [821], qui reprend l'idée des moyens qui aident à l'union dans la Compagnie qu'apparaît l'obéissance. L'union des âmes est un but à atteindre, l'obéissance est la voie vers cette union. Sans union, pas de Compagnie de Jésus, sans l'obéissance pas d'union.

4. Quelques réflexions à partir de la lecture des textes ignatien. La lecture des *Lettres* d'Ignace et des *Constitutions* a montré plusieurs aspects de l'obéissance ignatienne. Le résultat est nuancé. Rien de rigide ni de militaire dans la conception ignatienne de l'obéissance. Le fondement est l'engage-

⁴⁸ La même interprétation de l'obéissance au cuisinier se retrouve dans la «Règle de saint Benoît», Ch. 5, 35, 71. Cf. *Gli Scritti* (cf. nt. 2), 634, nt. 112.

ment dans la foi de celui qui veut devenir jésuite. Le Christ appelle à sa suite. C'est en Lui et pour Lui que l'on obéit⁴⁹. Le jésuite formé a été formé dans la liberté du Christ, mais cette liberté ne s'acquiert que grâce à une initiation continue, toujours à reprendre, à l'aspect ascétique et mystique de l'obéissance. Les textes ont montré clairement que pour Ignace il n'y a pas d'obéissance religieuse en dehors d'un climat d'amour, de charité, d'union entre les membres.

Pourquoi alors cette idée d'une obéissance rigide et de type militaire continue-t-elle à persister dans des publications scientifiques récentes? Dans un ouvrage récent très instructif, *Aventure de l'obéissance dans la Compagnie de Jésus. Théories et Pratiques entre le XVI et le XIX siècle*⁵⁰, les éditeurs parlent dans l'introduction d'une «obéissance négociée» telle qu'elle apparaît dans les différentes études du livre. Ils écrivent: «le fondateur de la Compagnie de Jésus, Ignace de Loyola, avec la formule “perinde ac cadaver”, avait théorisé la totale rémission à la volonté du supérieur comme condition incontournable de l'appartenance à l'Ordre»⁵¹. On retrouve le même stéréotype d'idée dans l'article de E. Colombo, *En vertu de l'obéissance. Tirso Gonzalez de Santalla (1624-1705), missionnaire, théologien, Général*: «Il y a dans les Constitutions de la Compagnie un passage qui fut constamment repris et qui devint une sorte de définition universelle de l'obéissance à l'intérieur de l'Ordre [...]. Il était impossible d'être jésuite et de ne pas connaître l'image du cadavre qui se laisse transporter par le courant (!)»⁵².

Un début de réponse, comme le suggère d'ailleurs le dernier texte cité, peut être trouvé dans le fait que les auteurs, tous historiens universitaires, se basent sur des études jésuites au cours des siècles pour montrer comment une certaine rigidité dans l'interprétation de l'obéissance par des jésuites eux-mêmes a provoqué des dissidences et des crises au sein de l'Ordre. Il est vrai que les jésuites eux-mêmes ont longtemps surestimé la lettre sur l'obéissance aux jésuites du Portugal et sous-estimé les autres textes ignatiens. Jusqu'au milieu du XX^e siècle, dans les noviciats de la Compagnie, l'obéissance dans la Compagnie, c'était la lettre d'Ignace aux jésuites du Portugal, ni plus ni moins.

Deux remarques peuvent cependant être faites. Premièrement, on pourrait s'attendre à ce que des chercheurs étudiant l'histoire de la Compagnie regardent de plus près l'ensemble des textes d'Ignace sur l'obéissance pour en avoir une vision plus équilibrée et nuancée. Deuxièmement, depuis plus de 60 ans la plupart des ouvrages sur Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus

⁴⁹ P. BLET, *Les fondements de l'obéissance ignatienne*, Chap. II, «Loco Christi», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 25 (1956) 519-524.

⁵⁰ F. ALFIERI – C. FERLAN, ed., *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, Bologna 2012.

⁵¹ F. ALFIERI – C. FERLAN, ed., *Avventure dell'obbedienza* (cf. nt. 50), 7.

⁵² F. ALFIERI – C. FERLAN, ed., *Avventure dell'obbedienza* (cf. nt. 50), 97-98.

donnent une vision plus globale et nuancée de l'obéissance telle qu'Ignace la concevait. L'étude très fouillée et très fine du Père Pierre Blet, *Les fondements de l'obéissance ignatienne* date de 1952. Après lui plusieurs auteurs ont contribué à faire connaître l'obéissance telle quelle apparaît dans l'ensemble des textes d'Ignace⁵³.

Il reste vrai que la lettre sur l'obéissance envoyée aux jésuites du Portugal reste un texte important, mais il n'est pas le seul à parler de l'obéissance, loin de là, comme nous l'avons vu dans les deux premières parties de cet article. L'analyse des textes a montré que le contexte de la lettre aux jésuites du Portugal de 1553, tout comme celle envoyée au Père Andrés de Oviedo en 1548, est une réponse d'Ignace à un style de vie qui ne correspondait pas au mode de procéder de la jeune Compagnie. Si un jésuite désire une vie plus austère, plus mortifiée et pleine d'abnégation, il devra la trouver dans la mortification de sa volonté et de son jugement dans l'obéissance à ses supérieurs, et non pas dans des austérités corporelles ou de longues heures de prière. Voilà la raison d'être de cette «fameuse» lettre. En approfondissant leur vue sur l'obéissance, Ignace et Polanco, se sont inspirés largement de la tradition de la vie religieuse avant le XVI^e siècle. L'accent mis sur l'aspect ascétique et mystique cadrerait bien dans la formation qu'Ignace envisageait pour les candidats à la Compagnie.

⁵³ L'article de P. Blet, publié en 1956 a été écrit en 1952 et décrit surtout les aspects spirituels de l'obéissance ignatienne. Dans la deuxième moitié du XX^e siècle plusieurs ouvrages sur la spiritualité ignatienne et plusieurs biographies d'Ignace donnent, à sa suite, une vision équilibrée de l'obéissance ignatienne. Peu d'auteurs, sauf R. GARCÍA VILLOSLADA, *Sant'Ignazio di Loyola. Nuova biografia*, Milano 1990, 714-749, rendent compte du contenu de la lettre de 1553 aux jésuites du Portugal, mais en parlent en présentant la crise de la Compagnie au Portugal dans ces années; ainsi A. RAVIER, *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*, Paris 1974, 184 et, du même auteur *Saint Ignace de Loyola, Chroniques*, Paris 1973, 170; C. de DALMASES, *Ignace de Loyola. Le Fondateur des Jésuites*, Paris 1984, 228-229; D. BERTRAND, *La Politique de Saint Ignace de Loyola. L'Analyse Sociale*, Paris 1985, 75-77, distingue deux lignes d'interprétation de la fameuse lettre de 1553: «une première, les inconditionnels ignatiens (mais qui ont publié surtout avant 1950!) qui reconnaissent une valeur centrale à la doctrine de la Lettre sur l'obéissance, une seconde, beaucoup plus récente, à la suite des intuitions des Pères de Leturia et Rahner tente de minimiser l'importance de ce texte». Il me semble que depuis 1985 l'interprétation de cette lettre est devenue plus équilibrée, comme nous le montrons dans cet article. Mais il y a aussi des auteurs qui dans leur biographie d'Ignace ne font aucune mention de cette lettre — autre extrême — ainsi par exemple J.M. GRANERO dans *San Ignacio de Loyola*, Madrid 1967; et, plus récemment, E. GARCÍA HERNANDEZ, *Ignacio de Loyola*, S.L. 2013. Citons encore l'œuvre magistrale de J.W. O'MALLEY, *Les premiers Jésuites 1540-1565*, Paris 1999, qui prend une position équilibrée.

III. L'OBÉISSANCE DANS LA COMPAGNIE DE JÉSUS AUJOURD'HUI

Dans cette troisième et dernière partie nous continuons notre lecture de textes. Nous prenons comme texte, un texte récent, le *Décret* 4 de la 35^e Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus tenue à Rome les premiers mois de 2008, et qui a comme titre: «L'obéissance dans la Compagnie de Jésus»⁵⁴. L'initiative de mettre le vœu d'obéissance à l'agenda de la Congrégation Générale avait été prise par le Père Peter-Hans Kolvenbach — qui allait présenter à la Congrégation sa démission comme Général — au sein de la commission préparatoire. Le dernier *Décret* sur l'obéissance datait de la 31^e Congrégation Générale en 1965-1966⁵⁵ et pas mal de choses avaient changé dans la société moderne et dans l'Eglise, ne fut-ce que la relation à l'autorité. Il fallait repenser, à partir de la tradition de la Compagnie, la façon de vivre l'obéissance religieuse au XXI^e siècle.

Dans une première partie le *Décret* décrit «l'expérience d'Ignace et des premiers compagnons»: l'expérience des *Exercices Spirituels*, les vœux de Montmartre, le choix de se confier au pape, la «Délibération des premiers Pères», la décision de promettre obéissance à l'un d'entre eux, le début de la Compagnie de Jésus, les *Constitutions*. Ensuite le *Décret* souligne «quelques aspects théologiques de l'obéissance»:

Avant toute chose, notre obéissance cherche à accomplir la volonté de Dieu. Son fondement est un amour personnel pour Jésus Christ qui a daigné nous choisir pour compagnons. Le Saint-Esprit, qui a librement répandu cet amour en nos cœurs, nous inspire le désir de nous identifier au Christ et il nous donne la force d'avoir en nous «les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus»⁵⁶.

⁵⁴ M. ROTSAERT, «L'obéissance dans la vie de la Compagnie de Jésus, le Décret 4 de la 35^e Congrégation Générale», *Obéissance et Mission, Revue de Spiritualité ignatienne* 40 (2009) 29-40.

⁵⁵ La 31^e Congrégation Générale, avait voulu reprendre, immédiatement après le Concile du Vatican II, dans la mouvance des textes conciliaires sur la Vie Religieuse, les trois vœux religieux tels qu'ils étaient compris par la Compagnie de Jésus. L'aspect le plus nouveau dans le *Décret* sur l'obéissance de 1966, est sans aucun doute le texte sur l'objection de conscience. Ce texte se termine ainsi: «Si on ne trouve pas de solution [après ample discussion avec des personnes à l'intérieur et à l'extérieur de la Compagnie] afin que le compagnon puisse suivre sa conscience sans péché, le supérieur devra voir, après consultation des supérieurs majeurs — s'il y a lieu —, ce qu'il convient de faire pour le bien de la Compagnie et pour le bien de la conscience du compagnon. Mais si quelqu'un, à diverses reprises, présente l'objection de conscience pour ne pas devoir obéir, qu'il pense à une autre voie dans laquelle il puisse servir le Seigneur avec plus de tranquillité». *Décret* 17, 10. Les Congrégations Générales 32, 33 et 34 ont abordé l'obéissance dans tel ou tel contexte précis, sans cependant en donner une vision complète et cohérente. Il faudra attendre la 35^e Congrégation Générale en 2008.

⁵⁶ *Décret* 4, 87 (cf. nt. 55).

Être «serviteur de la mission du Christ» est aujourd'hui encore le fondement de la vocation du jésuite comme il l'était au temps d'Ignace et des premiers jésuites. Être compagnon de Jésus c'est être associé au mystère de l'Incarnation, et donc à la vie, la mort et la résurrection de Jésus. Et comme la résurrection du Christ le rend présent dans l'Eglise, servir l'Eglise, obéir à l'Eglise, c'est pour le jésuite aller au bout de l'Incarnation.

Nous ne serons capables de vivre notre vœu d'obéissance comme liberté et épanouissement personnel que si l'expérience mystique d'un amour passionné du Christ — Celui qui est envoyé par le Père et obéissant à la volonté du Père — demeure vivante en nous, et si nous renouvelons chaque jour notre engagement inconditionnel à être ses compagnons⁵⁷.

Le langage du *Décret* est évidemment davantage celui que nous utilisons aujourd'hui, quant au fond le texte rejoint tout à fait les textes ignatiens que nous avons étudiés. Le *Décret*, ensuite, parle du «contexte contemporain et ses défis» et commence par citer un certain nombre de valeurs positives bien présentes parmi nos contemporains: le respect de la personne et des droits de l'homme, le désir d'entrer en dialogue avec d'autres tout en respectant la liberté de chacun, le désir de bâtir une communauté humaine, la recherche de nouvelles pistes, etc. «Ces valeurs sont essentielles pour vivre l'obéissance religieuse selon notre manière jésuite de procéder»⁵⁸, conclut le texte.

Mais le texte pointe aussi le négatif dans certaines attitudes actuelles, comme une tendance à l'autosuffisance et à l'individualisme, qui, elles, rendent l'obéissance plus difficile. Le texte n'hésite pas à présenter un bref examen de conscience:

Un désir excessif d'autonomie a conduit certains à faire preuve de diverses formes d'autosuffisance et de manque d'engagement: défaut de disponibilité vis-à-vis de nos supérieurs; manque de prudence dans l'expression de nos opinions; absence d'esprit de coopération dans nos rapports avec l'Eglise locale, voire désaffection vis-à-vis de l'Eglise et la Compagnie. Certains ont utilisé le langage du discernement pour justifier un désir de déterminer eux-mêmes leur propre mission [...]. Les comportements valorisés dans le monde contemporain affectent également l'exercice de l'autorité [...]. L'exercice de l'autorité peut se réduire à l'exercice d'un pouvoir qui marginalise les autres, ou à une demande d'être entendu que n'accompagne pas une suffisante disponibilité à écouter [...]. Toutes ces attitudes existent autour de nous et en nous⁵⁹.

Le *Décret* décrit ensuite «quelques aspects spécifiques de la pratique de l'obéissance dans la Compagnie». Ici encore le *Décret* part de l'expérience d'Ignace et des premiers compagnons. Depuis les débuts de la Compagnie

⁵⁷ *Décret* 4, 89 (cf. nt. 55).

⁵⁸ *Décret* 4, 90 (cf. nt. 55).

⁵⁹ *Décret* 4, 90-91 (cf. nt. 55).

l'obéissance — qui est grâce et don — est fondée sur trois composantes: «le désir d'être réellement envoyé, de servir totalement et de créer des liens toujours plus profonds d'union entre nous. Ces trois composantes se rejoignent dans le compte de conscience»⁶⁰.

Le texte ensuite rappelle les éléments importants du compte de conscience: l'ouverture totale envers le supérieur qui n'est possible que s'il règne une confiance mutuelle. Tous sont compagnons les uns des autres parce que compagnons de Jésus. Plus un compagnon était indifférent, intérieurement libre, mortifié, ne cherchant pas sa propre gloire, mais celle de Dieu, plus Ignace lui donnait carte blanche pour prendre des initiatives avec discrétion et charité.

Mais l'obéissance se vit aussi en communauté. Ceci est un élément nouveau par rapport à la première Compagnie, qui, dans ses textes, parle surtout de l'union entre les membres, et non pas de la communauté:

Il serait erroné de penser que la pratique de l'obéissance se limite à la relation entre le supérieur et le jésuite individuel. La communauté a son rôle à jouer. Nous obéissons à nos supérieurs en communauté, de sorte que notre vie commune peut effectivement soutenir notre mission et devenir un signe que la communion entre hommes dont notre monde a tant besoin, est possible. La communauté est aussi un lieu privilégié pour la pratique du discernement apostolique [...]⁶¹.

Suivent quelques paragraphes sur «le quatrième vœu d'obéissance au Pape pour les missions». Ici encore, le *Décret* reprend les textes des *Constitutions* et des premiers compagnons. Le vœu d'obéissance au pape est le signe de la mission universelle de la Compagnie.

Le *Décret* se termine par un certain nombre de paragraphes sous le titre: «Obéissance dans la vie de tous les jours»; certains concernent les jésuites en formation, d'autres les jésuites formés, d'autres encore les supérieurs. Citons un paragraphe concernant les jésuites en formation qui formule, dans un langage plus moderne, ce que nous avons pu lire dans les textes ignatiens concernant la formation à l'obéissance apostolique:

Nous encourageons les jésuites en formation à progresser, au long des étapes de leur formation, dans la spiritualité de l'obéissance et dans la disponibilité pour mettre leur vie et leur liberté au service de la mission du Christ. Ils tireront profit des occasions d'abnégation que leur offriront certainement la vie communautaire, l'assiduité persévérante et rigoureuse aux études et d'autres aspects de leur expérience. L'abnégation, «fruit de la joie qui naît de la présence du Royaume et d'une identification progressive avec le Christ», est une vertu nécessaire aux jésuites pour accepter paisiblement les exigences parfois difficiles de l'obéissance⁶².

⁶⁰ *Décret* 4, 91-92 (cf. nt. 55).

⁶¹ *Décret* 4, 93 (cf. nt. 55).

⁶² *Décret* 4, 97 (cf. nt. 55).

Une autre norme, concernant la vie communautaire, vaut la peine d'être mentionnée ici, pour terminer la lecture du *Décret*:

Les supérieurs locaux collaboreront avec leurs frères pour élaborer et pour mettre en œuvre un projet communautaire et des directives pour la vie de communauté, qui seront évalués à l'occasion de la visite du Supérieur majeur ou à d'autres moments opportuns⁶³.

Le *Décret* sur l'obéissance dans la Compagnie de la 35^e Congrégation Générale donne une interprétation autorisée de ce qu'Ignace a voulu inscrire dans les *Constitutions*. Le *Décret* ne parle pas du «cadavre» ni du «bâton dans la main du vieillard» qui se trouvent dans les *Constitutions*. Allusion y est faite dans une note qui explique comment comprendre ces images: «Le contexte indique clairement qu'obéir ne signifie pas demeurer inerte. Il s'agit plutôt de s'offrir à être porté par la mission conférée par le supérieur. "C'est ainsi en effet que l'obéissant doit s'employer allègrement à tout ce à quoi le supérieur veut l'employer pour aider tout le corps de l'Ordre"» (*Constitutions* 547)⁶⁴.

Concluons cet aperçu du *Décret* sur l'obéissance dans la Compagnie. S'il est clair que le langage du *Décret* de 2008 est davantage celui de notre époque, il n'en est pas moins vrai que le vœu d'obéissance religieuse dans la Compagnie aujourd'hui reste un vœu exigeant, car il touche de près cette précieuse autonomie si chère à l'homme moderne. Sans l'aspect «mystique d'un amour passionné du Christ» — supposé par Ignace et souligné par le *Décret* — l'obéissance religieuse peut facilement devenir une caricature.

«L'obéissance ignatienne a mauvaise réputation»; ainsi la première phrase de cette étude. Deux raisons principales ont ensuite été donné pour cette «idée reçue». La première est sans aucun doute la comparaison avec un cadavre: obéir comme un cadavre. La deuxième est l'importance presque exclusive que la Compagnie elle-même a longtemps attachée à la fameuse lettre sur l'obéissance adressée aux jésuites du Portugal en 1553. Une lecture plus large des *Lettres* d'Ignace de Loyola et une étude plus précise des destinataires ont montré que l'obéissance, pour Ignace, est bien plus nuancée et bien moins militaire que la tradition ne l'a présentée. Tout d'abord il y a la dimension de la foi: parce que le jésuite a donné sa vie au Christ, il est invité à vivre ce don dans l'obéissance au supérieur. Ce vers quoi tend l'obéissance religieuse dans la Compagnie de Jésus, c'est d'accepter une mission non pas parce que le supérieur a telle ou telle qualité, mais parce que en l'acceptant c'est au Christ qu'il veut obéir. Le supérieur cependant n'est pas le Saint Esprit, en témoigne l'insistance avec laquelle Ignace parle de la «représentation»: quand un jésuite pense qu'il y a des arguments sérieux pour ne pas accepter une mis-

⁶³ *Décret* 4, 100 (cf. nt. 55).

⁶⁴ *Décret* 4, 93 note 43 (cf. nt. 55).

sion, il peut — et parfois, il doit — représenter au supérieur ses réflexions, une, deux, trois fois ou plus.

Les textes des *Constitutions de la Compagnie de Jésus* nous ont appris surtout que la visée principale de l'obéissance dans la Compagnie est la mission. Le jésuite doit être formé à pouvoir être envoyé en mission et de décider lui-même — dans certaines circonstances — où aller et quoi faire. Il doit être formé à la liberté intérieure. L'obéissance est en fonction de la mission, elle l'est également en fonction de l'unité dans la dispersion. Mais cela exige une formation longue et approfondie. Pour cette formation Ignace puise dans la tradition de l'Église. Dès les Pères du Désert l'accent est mis sur les aspects ascétiques et mystiques de l'obéissance religieuse. Le jésuite devra être formé dans cette obéissance ascétique et mystique pour pouvoir être envoyé en mission; ce sur quoi Ignace insiste beaucoup dans ses *Lettres*.

La lecture du texte du *Décret 4 de la Congrégation Générale de 2008* nous a appris comment interpréter aujourd'hui les textes ignatiens. Nous avons vu comment les différents éléments de l'obéissance religieuse ont été formulés dans un langage actuel: le fondement qui est l'amour du Christ, l'aspect ascétique pendant la formation, l'obéissance apostolique, le lien d'unité dans la mission universelle. L'élément neuf étant celui de l'importance de la communauté dans l'observation de l'obéissance. L'obéissance ne se borne pas à la relation individuelle entre le jésuite et son supérieur, elle déborde sur la mission de la communauté locale, provinciale, universelle.

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma (Italia)
E-mail: rotsaert@unigre.it

Mark ROTSAERT, S.I.

RÉSUMÉ

L'obéissance ignatienne a mauvaise réputation parmi un public non averti. La raison en est double. La Compagnie de Jésus a elle-même trop longtemps mis l'accent presque exclusivement sur la fameuse lettre sur l'obéissance envoyée aux jésuites du Portugal le 26 mars 1553. Cette lettre vise le style de vie extrêmement austère des jeunes jésuites portugais et propose l'obéissance comme un autre mode d'austérité, bien plus intérieur. La lecture d'autres lettres d'Ignace sur le sujet et des Constitutions montre abondamment que la vision d'Ignace sur l'obéissance était bien plus souple et nuancée. L'originalité d'Ignace ne se situe pas dans la formation ascétique et mystique de l'obéissance, qu'il reprend des Pères du Désert et des Pères de l'Église. L'obéissance est pour Ignace avant tout la qualité de liberté intérieure qui rend le jésuite capable d'être envoyé et de pouvoir prendre lui-même des décisions. Et dans

394

MARK ROTSAERT, S.I.

une Compagnie tellement dispersée l'obéissance est ce qui rend possible l'union du groupe.

Mots-clé: obéissance, Ignace de Loyola, Lettres, Constitutions, mission, formation, spiritualité.

ABSTRACT

Ignatian obedience has a bad reputation in a larger public. This has a double cause. The Society of Jesus itself put too long a great emphasis on the famous letter on obedience sent to the Jesuits in Portugal in 1553 on March 26. This letter aims at the extremely austere way of living of the young Jesuits in Portugal and proposes a more inner austerity, namely obedience. That's the real purpose of that letter. At the other hand, the lecture of other letters of Ignatius on the topic and of the Constitutions show clearly a much more nuanced vision of Ignatius. The originality of Ignatius has not to be found in the ascetical and mystical vision on obedience, which he took from the Desert Fathers and the Fathers of the Church. At the heart of ignatian obedience is the interior liberty to be sent and the capacity to take decisions where appropriate. Obedience is also what creates union in a very dispersed group as is the Society of Jesus.

Keywords: obedience, Ignatius Loyola, Letters, Constitutions, mission, formation, spirituality.

GREGORIANUM 99, 1 (2018) 67-85
Eduard LÓPEZ HORTELANO, S.I.

Imaginación figurativa, abstraída y discernida

Una aproximación al *oculus imaginationis* de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio

I. INTRODUCCIÓN

El vocablo «imaginación» vertebró la arquitectura de los *Ejercicios Espirituales*¹ de san Ignacio de Loyola y constituye una de las operaciones espirituales mediante sus diferentes formulaciones textuales². En primer lugar, el texto presenta su forma verbal «imaginar» en infinitivo: «El primer punto es imaginar así como si asentase el caudillo de todos los enemigos en aquel gran campo de Babilonia» (*Ej* 140), «por el contrario se ha de imaginar del summo y verdadero capitán, que es Christo nuestro Señor» (*Ej* 143), «en las personas que van de peccado mortal en peccado moral, acostumbra comúnmente el enemigo proponerles placeres aparentes, imaginar delectaciones y placeres sensuales» (*Ej* 314). En estos tres casos, el infinitivo «imaginar» se centra en los puntos³ y en las reglas «para alguna manera sentir y cognoscer las varias mociones» para la primera semana de Ejercicios (*Ej* 313ss). Asimismo, el gerundio «imaginando» se encuentra en el célebre coloquio de primera semana, texto paradigmático que estructurará los sucesivos ejercicios a lo largo de las cuatro semanas, cambiando, eso sí, la materia o el contenido de la oración: «Imaginando a Christo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio» (*Ej* 53). De esta manera, dos aspectos resultan evidentes: a) La actividad mental imaginativa no reside únicamente en la composición de lugar sino que se muestra activa en los puntos, en el coloquio y en la dis-

¹ En adelante: Ejercicios indica el proceso, *Ejercicios*, el texto; y, finalmente, *Ej* se utilizará como abreviatura para señalar los números.

² Véase: I. ECHARTE, ed., *Concordancia Ignaciana*, Bilbao-Santander 1996, 641.

³ Fundamentalmente, la estructura de cada ejercicio consiste en : Una oración preparatoria o *sólita*, dos preámbulos (la composición de lugar y la petición), los puntos y el coloquio.

creción de espíritus; b) Sus formas verbales, infinitivo y gerundio, apuntan precisamente a la realización de una operación espiritual.

En segundo lugar, la imaginación ignaziana se presenta en otras dos formas, como sustantivo «imaginación» y como adjetivo «imaginativa». Ambos casos acompañan al vocablo «vista». En algunos casos, la vista de la imaginación o imaginativa se centra el primer preámbulo o composición de lugar «ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo» (*Ej 47*), «ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima» (*Ej 47*) «ver con la vista de la imaginación la longitud, anchura y profundidad del infierno» (*Ej 65*) «ver con la vista imaginativa sinagogas, villas y castillos por donde Christo nuestro Señor predicaba» (*Ej 91*), «con la vista imaginativa ver el camino desde Nazaret a Belén» (*Ej 112*); por el contrario, en otros casos, la actividad imaginativa focaliza el contenido de los puntos: «ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos» (*Ej 66*), «ver las personas con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus circunstancias, y sacando algún provecho de la vista» (*Ej 122*). Por lo tanto, otro aspecto llamativo es la unión íntima entre el ojo (vista) y la imaginación.

Finalmente, si la imaginación es una operación verbal (infinitivo y gerundio)⁴; de igual manera, opera mediante un ojo que va más allá de las realidades visibles o corporales (el ojo de la imaginación o la vista imaginativa) que actúa tanto en el preámbulo o composición de lugar, como en los puntos y en el coloquio. Pero faltaría indicar que la imaginación ignaziana deviene no solo una operación espiritual que debe realizarse dentro de los Ejercicios sino que constituye también un ejercicio en los *Ejercicios*: la famosa aplicación de los sentidos o el quinto ejercicio a partir de la segunda semana: «aprovecha el pasar de los cinco sentidos de la imaginación por la 1ª y 2ª contemplación» (*Ej 121*).

Baste esta introducción para articular una fisonomía de esta actividad mental humana tan importante en los *Ejercicios*, que se desarrolla en múltiples formas y la dota de un estatus teológico-espiritual. Para ello, realizaremos una serie de precisiones terminológicas que ofrezcan la delimitación de nuestra investigación ante este campo tan ambiguo. Posteriormente, analizaremos el ojo de la imaginación (*oculus imaginationis*) en los *Ejercicios* y la forma que adquiere en tanto que figuración, abstracción y discernimiento. Con estos datos, a modo de conclusión, esbozaremos una aproximación teológica-espiritual denominada *teopoética* de la imaginación.

⁴ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, «¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos», *Manresa* 74 (2002) 11-40.

II. PRECISIONES TERMINOLÓGICAS

La ambigüedad y la ambivalencia siempre han perseguido a los términos «imagen» e «imaginación» como dio fe el estudio de P. H. Kolvenbach⁵ y, en consecuencia, la sospecha ha alejado y ensombrecido «la loca de la casa», la imaginación, una de las facultades creadoras de la condición humana, junto al entendimiento, la voluntad, la memoria y los sentidos. En particular, las investigaciones jesuíticas e ignazianas del siglo XX han versado en cuatro ámbitos sin que tocan *per se* la imaginación: a) En relación al conocimiento interno y la aplicación de sentidos⁶; b) Acerca de la composición de lugar o el primer preámbulo⁷; c) Desde una perspectiva meramente textual o semiótica⁸; d) A partir de la psique⁹. En definitiva, estamos hablando de cuatro campos de investigación sin relación: la espirituali-

⁵ Cf. P. H. KOLVENBACH, «Imágenes e imaginación en los Ejercicios Espirituales», en *Decir... al 'Indecible'*, Bilbao-Santander, 47-61.

⁶ Siguiendo el orden cronológico: J. M. BOVER, «De la meditación a la contemplación según san Ignacio», *Manresa* 5 (1930) 104-122; J. CALVERAS, «Los cinco sentidos de la imaginación en los Ejercicios de San Ignacio», *Manresa* 20 (1948) 47-70. 125-136; E. LEPELERS, «L'application des sens», *Christus* 27 (1980) 83-94; F. MARTY, «Toucher et goûter 'sens spirituels' et affectivité», *Christus* 151 (1991) 322-331; A. SPADARO, «Gli "occhi dell'immaginazione" negli Esercizi di Ignazio di Loyola», *Rassegna di Teologia* XXXV (1994) 687-712; M. LAVRA, «"Traer los cinco sentidos..." (121)», *Manresa* 71 (1999) 83-94; J. MELLONI, «El conocimiento interno en la experiencia del Cardoner», *Manresa* 71 (1999) 5-18; ID., *La mistagogía de los Ejercicios*, Bilbao-Santander 2001; S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao-Santander 2009²; ID., «Teología de los Misterios de la vida de Cristo y contemplación ignaziana», *Manresa* 82 (2010) 341-354; L. M^a. GARCÍA DOMÍNGUEZ, «La aplicación de sentidos», *Manresa* 81 (2009) 141-155.

⁷ D. GIL, «Imaginación y localización. Algo más sobre la composición de lugar en los Ejercicios», *Manresa* 43 (1971) 225-244; M. BALLESTER, «Imaginación, narración y fantasía en San Ignacio», *Cuadernos de espiritualidad* 49 (1988) 3-44; C. CUEVAS GARCÍA, «Composición de lugar y perspectiva dramática en *De los nombres de Cristo* de Fray Luis de León», *Letras de Deusto* 21 (1991) 211-228; P. A. FABRE, *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle*, Paris 1992.

⁸ G. FESSARD, *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, Paris 1956; R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris 1971. Utilizaremos la edición castellana de 2010; R. GARCÍA MATEO, «Los Ejercicios como hecho lingüístico. Consideraciones para un análisis semiótico del texto ignaciano», *Letras de Deusto* 21 (1991) 91-110; ID., «Semiótica teatral en los Ejercicios», *Letras de Deusto* 23 (1993) 99-116; S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio* (cf. nt. 6); A. T. DE NICOLÁS, *Powers of Imagining. Ignatius of Loyola. A philosophical hermeneutic of Imagining through the collected Works of Ignatius of Loyola*, New York 1986.

⁹ C. G. JUNG, «Exercitia Spiritualia of St. Ignatius of Loyola (1939-1940)», en *Modern Psychology*, vol. 4, Notes on Lectures given at the Eidgenössische Technische Hochschule, Zurich 1959; D. SQUILLONI, *Pratica delle immagini. Una lettura junghiana degli «Esercizi Spirituali» di S. Ignazio di Loyola*, Napoli 1996; E. FRICK, «Imaginación», en Grupo de Espiritualidad Ignaziana, ed., *Diccionario de Espiritualidad Ignaziana*, vol. II, Bilbao-Santander 2007, 987.

dad, la antropología, la textualidad y la psicología. No obstante, dos campos han abierto nuevos horizontes sobre la imaginación en el siglo XXI: la vinculación de la vista imaginativa ignaziana con el mundo de las artes¹⁰ y con el de la teología¹¹. En este sentido, podemos ya anunciar que la vista imaginativa como ejercicio teológico-espiritual *per se* traza un modo de comprender el misterio cristiano (teología) y una forma de transformar el sujeto que ejercita la fe (poética o creación): la *teopoética* de la vista imaginativa o de la imaginación ignaziana.

1. Etimología

Las palabras expresan la mentalidad, construyen el pensamiento y tejen la relación en la condición humana. Por este motivo, resulta capital dirigirse a la etimología del vocablo «imagen». La raíz indoeuropea **weik* generó el término griego *eikon* y, de aquí surge, la palabra románica «icono», es decir, un tipo de imagen caracterizada por la relación de semejanza: aquello que se muestra o se hace visible se «parece a». Ahora bien, la raíz **weid*, a su vez, formó el vocablo *eidolon* y *eidos*, ídolo e idea, cuyo rasgo principal versa en una relación de apariencia: aquello que se muestra o se hace visible «aparece». A partir de aquí, la constelación semántica es riquísima. Por una parte, metáfora, semejanza, ficción, figura se sitúan en torno al significado de «imagen-ícono» mientras que fantasía, fantasma, especie, simulacro se aproximan conceptualmente a «imagen-ídolo/idea»¹². Por lo tanto, ya desde el origen de la palabra «imagen» encontramos una ambigüedad o ambivalencia que llega hasta nuestros días no tanto por las interpretaciones que se le puedan dar sino desde su mismo significado etimológico y dependiendo si expresa una relación de semejanza (imagen-ícono) o de apariencia (imagen-ídolo/idea). Cuando hablamos de la imagen y de la imaginación en el ejercicio teológico-espiritual debemos pensar siempre en una relación de semejanza (imagen-ícono) porque «Cristo, el Hijo de Dios invisible» (cf. Col 1,15) no es ni una idea ni mucho menos un ídolo (relación de apariencia) sino más bien, la imagen-ícono a la cual se dirige el ojo del cristiano en una relación de semejanza: parecerse a Él. En este sentido, resulta capital subrayar la relación entre la imagen, entendida

¹⁰ R. A. BLAKE, «Listen with your eyes. Interpreting Images in the Spirituales Exercises», *Studies* 31 (2000) 1-43; P. R. BLUM, «Heroic Exercises: Giordano Bruno's de *Gli eroici furori* as a response to Ignatius of Loyola's *Exercitia Spiritualia*», *Bruniana & Campanelliana* XVIII (2012) 359-373; F. CONROD, «The Spiritual Exercises. From Ignatian Imagination to Secular Literature», en R. A. MARYKS, ed., *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writing, Spirituality, Influence*, Boston 2014, 266-281.

¹¹ Precisamente, ambos son jesuitas : M. P. GALLAGHER, *Into extra time. Living through the Final Stages of Cancer and Jottings along the Way*, Glasgow 2016 ; N. STEEVES, *Grâce à l'imagination. Intégrer l'imagination en théologie fondamentale*, Paris 2016.

¹² Cf. J. J. WUNENBURGER, *Philosophie des images*, Paris 1997.

así, y la imitación: «El latín *imago* debió ser derivado de un verbo preliterario **imari*, cuyo frecuentativo *imitari*, reproducir, representar, imitar, persistió en el idioma literario: de ahí se tomó el castellano *imitar*»¹³.

Ante esta nebulosa semántica, el valor de la imagen depende si se contextualiza en un sentido de apariencia o, por el contrario, en un sentido de semejanza. Este último sentido es el más pertinente a la hora de interpretar el ejercicio de la imaginación en los *Ejercicios* y, en general, en la teología cristiana puesto que al afirmar que somos «imagen y semejanza de Dios» (cf. Gn 1,26) no estamos diciendo que aparentemente lo seamos sino que realmente lo somos.

2. Perspectivas

Desde la antropología cristiana, la persona es imagen del Dios creador, *imago Dei* o *Trinitatis*, lo que supone como bien condensó J. R. Busto¹⁴: a) Ser interlocutores de la divinidad; b) Ser «imagen de la Imagen»; c) Relacionarnos y comunicarnos como tal. En consecuencia, la imaginación como ejercicio teológico-espiritual se asienta en estos tres aspectos. No es nuestro caso traer a colación el bagaje patrístico¹⁵, rico y profundo, que analizó la frase bíblica del Génesis y que, en cierta medida, es el terreno de una teología de la imagen o de la iconología¹⁶. Más bien, se trata de aproximarse al estatus teológico-espiritual de la imaginación y de la imagen como ejercicio, es decir, desde la fuerza endógena desatada en los *Ejercicios* de san Ignacio.

A lo largo del siglo XX, dos campos de investigación se han interesado por la noción de «imagen» y de «imaginación»: los estudios medievales¹⁷ y la psicología. Sucintamente, esbozamos cuatro teorías sobre la imagen: G. Bachelard (1884-1962)¹⁸, H. Corbin (1903-1978)¹⁹, P. Ricoeur

¹³ J. COROMINAS-J. A. PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. III, Madrid 1991-1997, 442.

¹⁴ J. R. BUSTO, «Teología Dogmática y Espiritualidad», en P. CEBOLLADA, ed., *Experiencia y misterio de Dios. Congreso Internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 24-27 de octubre de 2007)*, Madrid 2009, 315-317.

¹⁵ Me remito a: O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge. V^e-XV^e siècle*, Paris 2008; F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Paris 2011².

¹⁶ Cf. R. GARCÍA MAHÍQUES (dir.), *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana. I. La Visualidad del Logos*, Madrid 2015. Especialmente: 78-114.

¹⁷ Dos grandes representantes son G. Duby y J. Le Goff. Véase: PH. WALTER, «La vie des images et l'imaginaire médiéval», *Pris-Ma: Recherches sur la littérature d'imagination au Moyen Âge XXVI* (2010) 161-172.

¹⁸ Cf. G. BACHELARD, *La poétique de de l'espace*, Paris 1957; *La poétique de la rêverie*, Paris 1960.

¹⁹ Cf. H. CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris 1958. Utilizaremos la edición de 2006; *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris 1983.

(1913-2005)²⁰ y G. Durand (1921-2012)²¹. Para Bachelard las imágenes responden a un esquema exterior formulado por los cuatro elementos de la tierra (aire, tierra, agua y fuego). Piénsese, por ejemplo, en muchas de las místicas medievales y, en particular, en Hildegard von Bingen (c.1098-1179) o en Matilde de Magdeburg (c.1207-c.1282). Para la primera, la luz ígnea se derrama como el fuego por el cerebro, el corazón y el pecho²². Este carácter ígneo que para Ignacio de Loyola en su *Diario Espiritual* califica la llama del Espíritu Santo: «flama ígnea modo insólito»²³; o bien, mucho más claramente la luz que adquiere matices líquidos (fuego y agua) en *La luz que fluye de la divinidad* de Matilde. Algo similar elaborará Margarita Porete (c.1250-1310) en *Le mirouer des âmes simples* o incluso el artista neoyorquino Bill Viola (1951) en sus *performances* (*The Crossing*, 1996; *Emergence*, 2002; *Martyrs [Earth, Air, Fire, Water]*, 2014) y que con mucho acierto H. E. Keller estudió como una «estética de lo líquido»²⁴. Por su parte, G. Durand considera las imágenes dentro del conjunto de producción cultural de la condición humana que desvela el *homo symbolicus*. Con P. Ricoeur, las imágenes y la imaginación exigen un proceso hermenéutico, es decir, desvelar el sentido que encierran las imágenes formadas por la imaginación, un sentido indirecto que debe ver la luz (refiguración o reapropiación) mediante la interpretación o la hermenéutica que únicamente el sujeto puede realizar. Finalmente, H. Corbin crea el concepto *imaginal* (del latín, *imaginalis*) para distinguirlo claramente de lo imaginario (*imaginarius*). El mundo *imaginalis* da la perspectiva más pertinente para comprender el ojo de la imaginación en su ejercicio teológico-espiritual ya que se refiere a ese espacio sin lugar o mundo interior a diferencia de los códigos sociales y culturales que generan las imágenes de un colectivo (imaginario):

Lo *imaginal* (del latín *mundus imaginalis* y no *imaginarius*) remitiría antes bien a representaciones de imágenes a las que podríamos llamar surreales, puesto que ellas tienen la propiedad de ser autónomas como objetos, poniéndonos en presencia de formas sin equivalentes o modelos en la experiencia. Esas imágenes visuales [...] dan un contenido sensible a pensamientos, imponiéndose a nosotros como ros-

²⁰ Cf. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris 1975; *Temps et récit (3 vols.)*, Paris 1983-1985; *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris 2000.

²¹ Cf. G. DURAND, *L'imagination symbolique*, Paris 1968; *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris-Bruxelles-Montréal 1969.

²² Se trata de su *Protestificatio* que inicia su obra *Scivias*. Véase: V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Madrid 2008, 47-48.

²³ *Diario Espiritual* n.14. Cf. *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de san Ignacio de Loyola*, S. THIÓ DE POL, ed., Bilbao-Santander 1990, 54.

²⁴ Cf. H. E. KELLER, «Abundancia. Una estética de lo líquido y su circulación en la Edad Media y en el siglo XX», en V. CIRLOT-A. VEGA, ed., *Mística y creación en el siglo XX*, Barcelona 2006, 87-137.

tros, hablándonos como revelaciones. Lo imaginal, verdadero plano original de los símbolos, actualiza entonces imágenes epifánicas de un sentido que nos sobrepasa, y que no se deja reducir ni a la reproducción ni a la ficción²⁵.

Cuando en los *Ejercicios*, la imaginación se activa para que el ejercitante se ponga delante del misterio cristiano, se comienzan a formar imágenes mentales y/o representaciones, algunas provienen del imaginario social y cultural (bíblico y de la historia personal del ejercitante)²⁶; otras, en cambio, emergen como nuevas. En ambos casos, el lugar de la actividad imaginativa no es otro que el espacio *imaginal*, ese mundo interior donde se desarrollan las visiones teofánicas como acontecimientos y fenómenos, un mundo intermedio (entre lo sensible y lo intelectual) y mediador²⁷. Desde esta última perspectiva, abordaremos el ojo de la imaginación en los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio.

III. EL OCULUS IMAGINATIONIS DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO

1. Mística, mistografía y mistología del ojo interior o de la imaginación

La tradición teológico-espiritual, desde el primer milenio con san Agustín de Hipona (354-430)²⁸, y el Medioevo con Hugo de Saint-Victor (c.1096-1141) junto a su discípulo Ricardo de Saint-Victor (c.1110-1173)²⁹ y con san Buenaventura (1217-1274)³⁰, atestiguan la importancia de un ojo

²⁵ J. J. WUNENBURGER, *La vida de las imágenes*, Buenos Aires 2005, 32; orig. francés, *La vie des images*, Grenoble 2002.

²⁶ Lo que supondría distanciarse de la aproximación que realiza R. Barthes al afirmar refiriéndose a Ignacio de Loyola: «Así como el imaginario de Ignacio es nulo, su imaginación es fuerte (incesantemente cultivada)». Cf. R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola* (cf. nt. 8), 64-65.

²⁷ Cf. H. CORBIN, *L'Imagination créatrice* (cf. nt. 19), 26.

²⁸ «Tria visionum genera occurrunt: unum per oculos, quibus ipsae litterae videntur, alterum per spiritum hominis, quo proximus et absens cogitatur, tertium per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur». Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Genesi ad litteram* XII (CSEL XXVIII, XII, VI, 386-387).

²⁹ Cf. RICARDO DE SAINT-VICTOR, *Les douze patriarches. Benjamin minor* (SC 419).

³⁰ «Propter quam triplicem visionem triplicem homo accepit oculum, sicut dicit Hugo de sancto Victore, scilicet carnis, rationis et contemplationis; oculum carnis, quo videret mundum et ea quae sunt in mundo; oculum rationis, quo videret animum et ea quae sunt in animo; oculum contemplationis, quo videret Deum et ea quae sunt in Deo; et sic oculo carnis videret homo ea quae extra se, et oculo rationis ea quae sunt intra se, et oculo contemplationis ea quae sunt supra se». Cf. SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium* II, XII, n.5, vol. V, *Ad Claras Aquas* (Quaracchi), Florencia 1891, 230. Estos tres tipos de ojos en san Buenaventura corresponden también a su concepción antropológica: «Mens nostra tres habet aspectos principales: Unus est ad corporalia exteriora, secundum quem animalitas seu sensualitas; alius intra se et in se, secundum

interior formulado como el ojo de la fe, el ojo del corazón o el ojo de la mente.

Antes de entrar en el texto de los *Ejercicios* conviene subrayar la experiencia mística que vive Ignacio de Loyola y a la cual tenemos acceso a partir de cuatro fuentes documentales: *Epistola* (1547, Diego Laínez), *Summarium Hispanum* (1547-8, J. A. de Polanco), *Autobiografía* (1553-55, L. Gonçalves da Câmara) y *Vita Ignatii* (1566, P. de Ribadeneira)³¹. Dejando al margen este último texto, de tintes hagiográficos, los tres documentos primeros, y en particular el de la *Autobiografía* (*Au*) presenta un doble hilo conductor: la apertura progresiva de los ojos y el aprendizaje en la *discretio spirituale*. Ambos aspectos tejen la mística (acontecimiento personal de la presencia inmediata de Dios) que se desarrolla en torno a unas imágenes devocionales y/o materiales, a unas imágenes mentales y a unas imágenes visionarias y/o representaciones³². De dicha experiencia resultará el texto de los *Ejercicios* (mistografía), el proceso o sistema subyacente (mistología) y el arte de darlos enmarcado en una mistagogía³³ caracterizada por la relación entre quien los da como guía y maestro y quien los recibe. Por lo tanto, la mística de Ignacio de Loyola se diseña mediante un conjunto de imágenes que devienen el receptáculo del misterio cristiano. Ahora bien, estas imágenes presentan una naturaleza diversa.

quem dicitur spiritus; tertius supra se, secundum quem dicitur mens». Cf. SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, I, n.4, vol. V, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Florencia 1891, 297.

³¹ Por una parte, Juan Alfonso de Polanco (1517-1576) fue secretario general de la Compañía de Jesús durante los generalatos de Ignacio de Loyola, Diego Laínez y Francisco de Borja. Por otra, Luis Gonçalves da Câmara (1519-1575), jesuita portugués, aprovechando una visita como procurador en Roma, desde mayo de 1553 hasta octubre de 1555 fue el confidente de Ignacio. De aquí nacieron *Acta Patris Ignatii*, la célebre *Autobiografía*, y *Memoriale*, una serie de comentarios y de anotaciones de Ignacio de Loyola sobre acontecimientos diversos. Siguiendo el orden cronológico e indicando al final el volumen de la *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI): «Epistola P. Lainii», Bologna 16 de junio de 1547, en *Fontes Narrativi* (FN), vol. I, Roma 1943, 54-145 (MHSI 66); «Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan», en FN, vol. I, Roma 1943, 146-256 (MHSI 66); «Acta Patris Ignatii scripta a P. Lud. González da Câmara 1553/1555», en FN, vol. I, Roma 1943, 354-507 (MHSI 66); «Vita Ignatii Loyolae», en FN, vol. IV, Roma 1965 (MHSI 93).

³² Sobre esta clasificación, véase: F. BOESPFLUG, *La pensée des images. Entretiens sur Dieu dans l'art avec Bérénice Levet*, Paris 2011.

³³ En su ánimo de clarificar el término «mística» en relación al cristianismo, Olegario González de Cardedal en una reciente obra, expone: «Mística: con ella designamos el acontecimiento personal que vive un alma en esa relación de presencia inmediata de Dios [...] Mistografía: con este término designamos la transposición a texto escrito de esas experiencias generadoras de una vida y misión nuevas [...] Mistología: aquí se trata de la exposición no ya solo narrativa o testimonial sino sistemática de esas experiencias, articulándolas en un sistema teológico determinante de la fe eclesial y normativa [...] Mistagogía: la iniciación de los demás a dichas experiencias por parte de quienes ya las han hecho personalmente y tal como las han practicado los grandes guías espirituales». Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*, Madrid 2015, 101-102.

En primer lugar, encontramos imágenes devocionales y/o materiales: «solía ser el enfermo devoto de san Pedro» (*Au* 3), «¿qué sería, si yo hiciese esto que hizo san Francisco, y esto que hizo santo Domingo?» (*Au* 7), «y así, cabalgando en una mula, otro hermano suyo quiso ir con él hasta Oñate, al cual persuadió que quisiesen tener una vigilia en nuestra Señora de Aránzazu» (*Au* 13) y, finalmente, «se determinó de velar sus armas [...] delante el altar de nuestra Señora de Montserrat» (*Au* 17). Mediante ellas, el ojo de Ignacio se va abriendo al discernimiento de espíritus (consolación y desolación) en un tipo de representación o de mimesis que podemos denominar platónica: ser una copia (*Abbild*, en alemán) de lo que ve.

En segundo lugar, emergen toda una serie de imágenes mentales formadas a partir de la lectura de la *Vita Christi* y el *Flos sanctorum* (cf. *Au* 7-8), de la cartuja de Sevilla (cf. *Au* 12) o de los libros de caballería, «y como tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas, *Amadís de Gaula* y de semejantes libros» (*Au* 17). Estas imágenes mentales responden a la imagen como idea o concepto cuya génesis se encuentra en el intelecto movido por la imaginación. Ahora bien, también surgen otras imágenes mentales con una connotación dialéctica o dialógica: la imagen de Jerusalén (cf. *Au* 8) *versus* «el asco de toda la vida pasada» (*Au* 10). Estas imágenes se contraponen, significan valores diversos y hacen referencia a tiempos diferentes: el pasado de una vida y el futuro prometedor de Jerusalén. De esta dialéctica nace la progresiva apertura de los ojos y el «ir tomando lumbre»:

Una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad y hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus [...] de aquí comenzó a tomar lumbre (*Au* 8).

En tercer lugar, las imágenes visionarias y/o representaciones tienen un carácter epifánico o revelador. Por una parte, «estando una noche despierto, vido claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús» (*Au* 10). También «estando en este hospital le acaeció muchas veces [...] ver una cosa en el aire junto de sí, la cual le daba mucha consolación [...] le parecía que tenía forma de serpiente» (*Au* 19), imagen que se repetirá dialécticamente ante el Cristo en cruz, «aquella cosa que arriba se dijo, que le parecía muy hermosa, con muchos ojos [...] y tuvo claro conocimiento, con grande asenso de la voluntad, que aquel era el demonio» (*Au* 31). O bien, «se le representó delante carne para comer, como que la viese con ojos corporales» (*Au* 27). Por otra parte, Gonçalves da Câmara presenta una serie de imágenes visionarias y/o representaciones relacionadas con el misterio de la fe cristiana y dispuestas en forma programática y sistemática: la Trinidad, «y estando un día rezando en las gradas del mismo monasterio las Horas de nuestra Señora, se le empezó a elevar el entendimiento, como que vía la Santísima Trinidad en figura de tres

teclas» (*Au* 28); la Creación, «una vez se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo, que le parecía ver una cosa blanca, de la cual salían algunos rayos»; la Eucaristía, «oyendo misa un día, y alzándose el corpus Domini, vio con los ojos interiores unos como rayos blancos que venían de arriba»; la humanidad de Cristo y de María, «estando en oración, veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo [...] que le parecía era como un cuerpo blanco [...] A nuestra Señora también ha visto en símil forma» (*Au* 29).

Todo esta arquitectura *imaginalis* conduce a los siguientes aspectos. Primero, el proceso de conversión o de transformación acaecido en Ignacio de Loyola se vertebra en torno a las imágenes. Estas presentan un estatus diferente según sean materiales, mentales o visionarias. Además, el ojo de Ignacio de Loyola pasa por tres fases claramente diferenciadas. Un primer momento el ojo se dirige hacia el sí mismo o el *self* (*Au* 7-27) cuya característica esencial es el examen o el autoescrutinio. Ignacio dirige su atención, su ojo, mediante las imágenes devocionales o las imágenes mentales y dialécticas, hacia las mociones (consolación y desolación) y su significado. Va conociendo a partir de lo que ve y va viendo mediante lo que va conociendo. En un segundo momento, el ojo se dirige hacia los misterios de la fe o lo que podríamos denominar el ojo teologal. Si durante la primera etapa, el ojo copia; esta segunda etapa, el ojo se dirige hacia Cristo, el arquetipo (*Urbild*, en alemán). Gonçalves da Câmara, además, expone de forma programática estos misterios: la Trinidad, la Creación, el *Corpus Domini* y la humanidad de Cristo y de María. En esta progresión hay que entender la célebre ilustración del Cardoner:

Se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas [...] Le parecían todas las cosas nuevas [...] Recibió una grande claridad en el entendimiento (*Au* 30)³⁴.

Los números 30 y 31 pertenecen a una unidad narrativa y teologal lo que no pueden verse en un sentido aislado. Asimismo, el Cardoner (*Au* 30) e Ignacio delante de la cruz (*Au* 31) no se deben desvincular: «Y después que esto duró un buen rato, se fue a hincar de rodillas a una cruz». Si hemos hablado de un

³⁴ Laínez adjetiva este momento como «ayudado», «informado», «ilustrado»: «Cabo un agua o río o árboles, estando sentado fue especialmente ayudado, informado y ilustrado interiormente de su divina magestad, de manera que comenzó a ver con otros ojos todas las cosas». Cf. *Epistola*, n.10 (FN I, 80). Por su parte, J. A. de Polanco introduce la función de lo acaecido en el Cardoner, esto es, el discernimiento de espíritus: «Visitado con admirable ilustración de las cosas divinas y admirable gusto dellas, y gran discreción de los espíritus malos y buenos: en manera que todas las cosas comenzó a ver con otros ojos que primero». Cf. *Summ. Hisp.*, n.18 (FN I, 160-161). Finalmente, Ribadeneira presenta este evento como una contemplación divina: «Yendo transportado en la contemplación de las cosas divinas». Cf. *Vita Ignatii* I, VII, n.33 (FN IV, 127).

ojo que mira hacia el sí mismo, posteriormente de un ojo teologal; aquí, nos encontramos con un ojo crístico: el hombre nuevo en Cristo. La apertura de los ojos del entendimiento acaece porque ha habido anteriormente una apertura al misterio y a la alteridad y de aquí se entiende que Ignacio vaya a dar gracias ante la imagen material de una cruz. Este momento resulta crucial, porque ante la cruz emergen la dialéctica con una imagen recurrente: la serpiente, quien representa el engaño. Ya el *Fisiólogo*³⁵, anónimo fechado entre los siglos II y V, habló de ella al dibujar sus cuatro características: la mudanza de piel, su veneno (cosas terrenales y «perversas concupiscencias»), el miedo ante el hombre desnudo, es decir, ante el hombre en Dios y su actuación en tiempos de tentación. O bien, Aurelio Prudencio (c.348-c.410) advierte: «O tortuose serpens/qui mille per meandros/fraudesque flexuosas, agitas quita corda/discede, Christus hic est/Hic Christus est, liquesce» (vv.141-156)³⁶. La serpiente, por lo tanto, emerge como una figura tremendamente simbólica y presente en la tradición medieval de los bestiarios: «Por víbora entiendo a nuestro Enemigo, por el hombre desnudo, a Cristo en la cruz»³⁷. En este sentido, podemos entender perfectamente la siguiente regla de discernimiento en los *Ejercicios*:

Quando el enemigo de natura humana fuere sentido y conocido de su cola serpentina y mal fin a que induce, aprovecha a la persona que fue dél tentada, mirar luego en el discurso de los buenos pensamientos que le truxo, y el principio dellos, y cómo poco a poco procuró hacerla descender de la suavidad y gozo spiritual en que estaba, hasta traerla a su intención depravada, para que con la tal experiencia conocida y notada, se guarde para delante de sus acostumbrados engaños (*Ej* 334).

A partir de la mística (experiencia y acontecimiento personal con Dios), la mistografía (los *Ejercicios*) y la mistología (el proceso), nos ofrecen la presencia intensa del ojo interior o el ojo de la imaginación: desde el examen como forma espiritual para el encuentro con el sí mismo hasta los misterios de la fe cristiana como el encuentro con la alteridad y Cristo como Aquel que ante Él se desvelan los acostumbrados engaños o serpientes que aparentemente obnubilan al sujeto. El sí mismo, lo teologal y lo crístico estructuran las imágenes y la imaginación que van acompañando a Ignacio de Loyola bajo dos aspectos que caracterizan su conversión o transformación: la apertura progresiva del ojo y, a su vez, el aprendizaje en el discernimiento espiritual.

³⁵ Cf. ANÓNIMO, *El Fisiólogo*, N. GUGLIELMI, ed., Madrid 2002, 79-80. De igual manera se refiere: *De Bestiis et aliis rebus*, n.247 (PL 177).

³⁶ Cf. AURELIO PRUDENCIO, «Cathemerinon. Hymnus VI», en *Obras completas*, A. ORTEGA – I. RODRÍGUEZ, ed., Madrid 1981, 84-86.

³⁷ GUBBIO n.157 (LXII): *Le proprietà degli animali: Bestiario moralizzato di Gubbio*, A. CARREGA, ed., Génova 1983. Citado en: I. MALAXECHEVERRÍA, ed., *Bestiario medieval*, Madrid 2008⁴, 214.

2. Las versiones textuales: la célebre aplicación de sentidos (cf. *Ej 121ss*)

Existen cuatro versiones textuales de los *Ejercicios*. En primer lugar, la versión *Autógrafa* (A), redactada en castellano, incluye 33 correcciones introducidas por Ignacio de Loyola y no verá la luz hasta 1615. En segundo lugar, la *Vulgata* (V), escrita en latín, devino el texto oficial por excelencia al ser la versión de la aprobación pontificia en 1548 por mediación del entonces duque de Gandía, Francisco de Borja. En tercer lugar, dos versiones llamadas P1 (*Versio Prima*, 1541) y P2 (*Versio Prima*, 1547) corresponden a dos copias de la primera traducción realizada a partir de la *Vulgata*. El célebre quinto ejercicio a partir de la segunda semana de los *Ejercicios Espirituales* acompañará al ejercitante hasta el final del proceso. ¿De qué trata esta quinta hora de oración?

«La quinta será traer los cinco sentidos sobre la primera y segunda contemplación» (*Ej 121*). Su finalidad consiste en «el pasar de los cinco sentidos de la imaginación» (A), «quinque imaginarios sensus» (V) o «quinque sensus imaginationis» (P1 y P2). No olvidemos que este ejercicio se dispone después del «llamamiento del rey temporal» (*Ej 91-98*), la Encarnación (*Ej 101-109*) y el Nacimiento (*Ej 110-117*). Este tríptico manifiesta una honda penetración en el espacio *imaginalis* en el que se insiste en los detalles. Por un lado, se trata de «ver a Christo nuestro Señor, rey eterno y delante dél todo el universo mundo» (*Ej 95*) mientras que en la contemplación de la Encarnación prolifera la plasticidad y la visualidad a partir de los sentidos, «ver la grande capacidad y redondez del mundo» (*Ej 103*), «ver las personas, haz de la tierra, diversidad» y «ver y considerar las tres personas divinas [...] cómo miran toda la haz y redondez de la tierra», «ver a Nuestra Señora y al ángel» (*Ej 106*), «oír lo que hablan las personas, lo que dicen las personas divinas, el ángel y Nuestra Señora» (*Ej 107*), «mirar lo que hacen» (*Ej 108*). Mucho más, se enfatizará en la tercera parte del tríptico, la contemplación del Nacimiento: «con la vista imaginativa ver el camino desde Nazaret a Bethlém [...] cuán grande, cuán pequeño, cuán baxo, cuán alto, y cómo estaba aparejado» (*Ej 112*), «ver a Nuestra Señora y a Joseph y a la ancila y al niño Jesús, después de ser nascido, haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno» (*Ej 114*), «mirar, advertir y contemplar lo que hablan» (*Ej 115*), «mirar y considerar lo que hacen así como es el caminar y trabajar, para que el Señor se nascido en summa pobreza, y a cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío [...] para morir en cruz; y todo esto por mí» (*Ej 116*).

Por lo tanto, la aplicación de sentidos se debe enmarcar en este tríptico donde ya están los sentidos fuertemente implicados en el ejercicio teológico-espiritual mediante el ojo de la imaginación, porque de lo que ahora se trata es de reforzar la huella afectiva o las marcas cristológicas (pobreza y humildad) que los ejercicios pretenden: revestirse de la *forma Christi*. El quinto ejercicio se estructura a partir de los cinco sentidos, no espirituales, sino de la imagi-

nación. Así los presentan las cuatro versiones textuales. Ver, oír, oler, gustar y tocar son las operaciones espirituales de una percepción icónica o interior que va más allá de las realidades visibles para penetrar en las invisibles (cf. Rm 1,20)³⁸. Los sentidos de la imaginación son regidos por el ojo interior o de la imaginación (*oculus imaginationis*) y que entronca con la larga tradición teológico-espiritual del ojo de la fe (*oculus fidei*), del ojo de la mente (*oculus mentis*) o del ojo del corazón (*oculus cordis*). La aplicación de los sentidos demuestra cómo la imaginación adquiere una importancia capital en sus dos principales funciones: deíctica, porque señala a Cristo o al misterio de la fe cristiana; e iterativa, porque implica al ejercitante con su Criador y Señor. La vista imaginativa o el ojo de la imaginación mueve el resto de facultades humanas (entendimiento, memoria y voluntad). Ahora bien, como veremos aquí abajo, la actividad imaginativa se presenta en tres dimensiones en cada uno de los ejercicios: la figuración, la abstracción y el discernimiento.

3. Imaginación figurativa, abstraída y discernida

La poética de la vista imaginativa se construye (*poiesis*) desde ese proceso ocular que preside el proceso de los Ejercicios. Esta graduación o gradación se puede ver de diferentes maneras. Una de ellas, a partir de la tridimensionalidad. Los *Ejercicios* en tanto que texto podemos estructurarlos en tres círculos concéntricos. El primero de ellos (círculo místico), como punto nuclear o central, se concentraría en el *Principio y Fundamento* (Ej 23) y la *Contemplación para alcanzar amor* (Ej 230-237), porque en ambos ejercicios se pretende la unión inmediata con Dios, Criador y Señor. A este, le envuelve un segundo círculo (círculo figurativo) configurado por las cuatro semanas de los Ejercicios. En él, se concatenan una serie de figuras bíblicas, parabólicas, mentales que acompañan al ejercitante en su ejercicio teológico-espiritual. Mientras que, finalmente, mucho más exterior a estos dos círculos-pero no menos importante-, el tercero (círculo hermenéutico) englobaría el conjunto

³⁸ Aquí se enraza con una tradición *imaginal* del Medioevo. Solo cabe pensar en el *Beatus vir del Salterio de san Luis* (Ms. Lat. 10525, fol. 85v, Biblioteca Nacional de Francia) donde en forma de B (precisamente, una letra formada por dos «ojos») sitúa en la parte de arriba la escena *voyeurista* o de la percepción física de David mirando a Betsabé y en la parte de abajo al rey Luis mirando al Cristo en la mandorla, la escena por antonomasia de la percepción interior. Cf. V. CIRLOT, *La visión abierta. Del mito del Grial al surrealismo*, Madrid 2010, 21. O bien, la miniatura de *Christian Works: Trilingual Compendium of Texts* (Ms. gg.1.1, fol. 490v, University of Cambridge) en la cual se puede observar cómo las facultades humanas situadas en el cerebro están interconectadas como si de células se tratasen cuya fuente que las une son los ojos. Cf. M. CARRUTHERS, «Intention, sensation et mémoire dans l'esthétique médiévale», *Cahiers de civilisation médiévale* 55 (2012), 372-376. Al respecto, me remito también a: J. F. HAMBURGER – A. M. BOUCHÉ, ed., *The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, New Jersey 2006.

de notas, anotaciones, reglas, modo de orar, adiciones que tiene por objetivo iluminar al ejercitante en lo que sucede en su proceso, comprender y dar una metodología pneumatológica.

Desde este esquema o arquitectura ocular, la imaginación ignaziana resulta un ejercicio y como tal adquiere tres dimensiones o formas a lo largo de estos tres círculos concéntricos: la figuración, la abstracción y el discernimiento. Por imaginación figurativa entendemos la actividad mental que forma figuras o imágenes mentales sean bíblicas, sean de la propia historia personal del ejercitante. Los preámbulos y los puntos crean el lugar teológico en el cual emergen las imágenes en una unión íntima entre el primer preámbulo (composición lugar) y el segundo (la petición del conocimiento interno). Como ya argumentó D. Bertrand³⁹, frente a la alergia iconoclasta o al miedo a penetrar en la invisibilidad, cada uno de los ejercicios, desde la oración preparatoria hasta los puntos, insisten en la figuración o en la visibilidad mediante verbos u operaciones espirituales: traer a la memoria, traer la historia, ver, considerar, mirar, advertir, oír, entre otras. Sin embargo, los coloquios no inciden en los detalles plásticos o figurativos, sino que el ejercitante debe trascender o abstraer aquellos elementos que han dejado más huella y con los cuales entablará el diálogo entre la(s) persona(s) divina(s). Si la figuración incidía en la plasticidad o la visibilidad, los coloquios y, en consecuencia, el acto de abstracción, separa y criba todos aquellos puntos y/o mociones que han acompañado el ejercicio espiritual para permanecer en diálogo con solo aquellos que más han afectado (afectividad afectada). Si la figuración ha inundado de impresiones (*Gefühl*), la abstracción conduce hacia la contemplación (*Kontemplation*) o la visión dialogada⁴⁰. Esto se aclara al inicio de los *Ejercicios* sobre cómo realizar los coloquios:

Se hace propiamente hablando así como un amigo habla a otro o un siervo a su señor; cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ella; y decir un Pater noster (*Ej* 54).

Finalmente, el discernimiento o la imaginación discernida se enmarca en el círculo hermenéutico al cual hemos aludido y, en particular, en las reglas de discernimiento y en la entrevista con el acompañante espiritual. La figuración y la abstracción infunden una serie de movimientos o de mociones espirituales (consolación y desolación) y marcan el camino en el aprendizaje del discernimiento, unido a la apertura progresiva del ojo: la lucidez de la entrega del ejercitante a la voluntad divina o de la voluntad de divina transparentada en el ejercitante. Así se verifica si la imaginación ejercitada es tal o, por el contrario,

³⁹ Cf. D. BERTRAND, «Se représenter Dieu», *Christus* 27 (1980), 19-32.

⁴⁰ Cf. A. M. HAAS, *Mystische Denkbilder*, Freiburg im Breisgau 2014, 99-111.

la fantasía ha desbordado los límites del ejercicio teológico-espiritual. La imaginación ignaziana sitúa al ejercitante en una realidad, por ello se «debe narrar fielmente la historia [...] con breve o sumaria declaración» (*Ej* 2). En otros términos, la historia y la memoria posicionan al ejercitante en su actividad imaginativa para que progresivamente devengan historia y memoria salvíficas. Pero no solo *la mise en scène* es una historia sino que debe conllevar una decisión ética o moral. La fantasía, más bien, posiciona al ejercitante en una fábula o en una irrealidad que comporta o una amoralidad o una inmoralidad.

IV. CONCLUSIONES

Bajo la guía de la imaginación la razón se eleva a otra visión, de doble o múltiple significado⁴¹.

En el olfato y el gusto, hay que subir por encima de la imaginación hasta la razón⁴².

La Compañía de Jesús no se entiende sin la imaginación que constituye uno de los pilares de su pneumatología: los *Ejercicios Espirituales*. Ahora bien, el ojo de la imaginación ha sido objeto tanto de sospecha como de reclusión. El ejercicio o el acto imaginativo en sus tres dimensiones (figurativa, abstraída y discernida) pone de relieve la multiplicidad y la apertura del entendimiento de los que habla Jacobo F. Stuart en la primera de nuestras citas conclusivas. Rápidamente, después de la fundación de la Compañía, esta se vio inmersa en un proceso hermenéutico y creativo (1540-1599) en torno a cuatro textos que resultaron constituyentes para su vida y misión: las *Constituciones*, los *Ejercicios*, los *Directorios* y la *Ratio Studiorum*.

J. A. de Polanco, autor de nuestra segunda cita, crea esta distinción o disección entre los sentidos mentales o superiores y los imaginarios o inferiores lo que comportó la subordinación de la imaginación a favor del intelecto o de la razón suprema. La verdad es que Ignacio de Loyola nunca dijo que la imaginación y los sentidos espirituales fueran los pilares pneumatológicos en los *Ejercicios*, pero el ejercicio de la imaginación vertebra la arquitectura transformativa de los mismos. Por eso podemos hablar de una teopoética de la vista imaginativa como ejercicio teológico-espiritual.

A lo largo del proceso de los Ejercicios, mediante la figuración, el ojo interior del ejercitante se adentra en su sí mismo, dirige su ojo hacia los misterios de la vida de Cristo y, finalmente, la centralidad ocular se focaliza en Cristo, el modelo y el arquetipo al cual imitar y seguir. Así lo entendió Gonçalves da

⁴¹ *Postfacio* de Jacobo F. Stuart en: ANÓNIMO, *Sir Gawain y el Caballero Verde*, F. TORRES, ed., Madrid 2001, 90.

⁴² D20, n.65. Este es el Directorio (D) de J. A. de Polanco. Por «directorío» se entiende un conjunto de textos sobre cómo dar Ejercicios.

Cámara quien dio voz a Ignacio en su *Autobiografía*: el ojo que se examina (nn.7-27), el ojo teologal (nn.28-29) y el ojo crístico (nn.30-31). La progresiva apertura ocular y al aprendizaje en el discernimiento de espíritus configuran la matriz de su conversión o transformación.

«Y habiéndoos revestido del nuevo (hombre) que es renovado para un conocimiento pleno a (la) imagen del que lo creó» (Col 3,10). Estas palabras deuteropaulinas sintetizan perfectamente el vínculo indisoluble entre visión y conocimiento, o mejor dicho, entre imaginación y conocimiento: la poética de la vista imaginativa y la ortopraxis del conocimiento interior. Los *Ejercicios* no son que un camino mistagógico del ojo interior y del conocimiento interno de la vida de Cristo con el fin de que el ejercitante más ordene su vida a la Divina Majestad.

Un primer componente de esta poética y ortopraxis bascula en el verbo «revestirse», porque supone adquirir un estilo o una forma concretos, esto es, la forma de Cristo. La tradición teológico-espiritual atestigua de la importancia del toque de Dios o cómo Dios toca al ser humano provocando, así, un antes y un después en la su vida. El Espíritu inaugura un nuevo modo de ver(se), de conocer(se) y de decidir(se). El ojo del ejercitante se abre más allá de las realidades visibles, físicas o sensibles en el mundo *imaginalis* donde la Revelación trabaja y labora, desde ese lugar sin lugar, el interior del cristiano. ¿Qué significar «revestirse»? Naturalmente no es ver sin conocer, sino que de lo que se trata es de ver conociendo y decidir a partir de lo visto y de lo conocido. Se comprende que lo que está en juego en la vida espiritual es la apropiación de un conocimiento experiencial (*fides qua creditur*). Frente a la gnoseología que caracterizó los directorios de los jesuitas J. A. de Polanco (D20) y D. Miró (D22-23) que optaron por la disección de los sentidos espirituales y por la primacía de la razón o del intelecto en detrimento de la imaginación, el texto de los *Ejercicios* (mistografía) y su proceso (mistología) mantienen la importancia del ojo de la imaginación en sus tres formas: figurativa, abstraída y discernida. Es la apropiación o la hermenéutica la que ayudará al ejercitante a comprender la urdimbre del ejercicio teológico-espiritual, a comprender lo que va sucediendo, a dar nombre a los acontecimientos y a crear una narración que ilustre la progresiva adquisición de las vestiduras de Cristo.

El segundo componente de la poética de la vista imaginativa y de la ortopraxis del conocimiento interno reside en la visión y en el conocimiento. Solo hay que recurrir a la disposición textual de cada uno de los ejercicios para darse cuenta de que, después de la oración preparatoria o sálita oración, el primer prelude, preámbulo o composición de lugar crea el espacio imaginativo a partir de la historia y de la memoria para que, acto seguido, en el segundo prelude o preámbulo se pida conocer internamente. En su estatus teológico-espiritual, el ojo de la imaginación busca, ve y conoce. Dicho de otro modo, la forma cristológica imprime una huella en el ejercitante. Por este motivo,

el ojo debe ir constantemente dirigido hacia Cristo, el «entrenador» como lo llamaría el filósofo alemán P. Sloterdijk⁴³ o el «modelo natural» como lo denominaría el psiquiatra suizo C. Gustav Jung⁴⁴. Esto mismo lo retrató Matthias Grünewald en su *Crucifixión en Isenheim* (1512-1516, Museo de Unterlinden, Francia) quien dispuso al pie de la cruz a María, la madre de Jesús, y a Juan el Bautista señalando con el dedo el cordero pascual, Cristo. En este sentido, la imaginación ignaziana presenta una función deíctica, porque ella señala, sin duda alguna, a Cristo a quien dirigir el ojo. La gramática (ordenación) de los afectos y de los pensamientos mueve la pneumatología del conocimiento interno que se aleja de una gnoseología o del terreno especulativo para practicar o ejercitarse en un conocimiento experiencial. La sintaxis, por su parte, estructura. Tanto la vista imaginativa como el conocimiento interno requieren de un método: las reglas para la discreción de espíritus. No cabe duda que la imitación, la representación y el mundo de los engaños (las colas serpentina) tienen un valor específico en el seguimiento a Cristo a partir de la segunda semana de los *Ejercicios*. No solo la imaginación, en este caso, es deíctica sino también iterativa. El ojo que mira a Cristo, que lo ve y que lo conoce a su vez recibe la mirada de Cristo quien ve y conoce al ejercitante. De aquí que la semántica sea necesaria. Los vocablos pobreza y humildad son las marcas cristológicas o la forma de Cristo. ¿Qué significa «ver»? Conocer y buscar mediante el dictamen pneumatológico en su gramática (afectos y pensamientos), en su sintaxis (el discernimiento) y en su semántica (la marca o la huella cristológicas) para que el nombre de Jesús, el Cristo, el Hijo del Dios invisible (cf. Col 1,15) cree al hombre a su imagen (cf. Col 3,10)⁴⁵.

Finalmente, el tercer componente de la teopoética de la vista imaginativa y de la ortopraxis del conocimiento interior se caracteriza por el acto creador (crear o creación). Mediante el ojo de la imaginación se forman imágenes figurativas a lo largo de las cuatro semanas de los *Ejercicios*, algunas son propuestas en cada uno de los ejercicios; otras, en cambio, emergen de la memoria y de la historia personales del ejercitante. Los preludios y los puntos desencadenan este proceso de creación de imágenes mentales y/o representaciones, pero

⁴³ Cf. P. SLOTERDIJK, *Has de cambiar tu vida*, Madrid 2012, 364-365.

⁴⁴ «Busca un modelo que te muestre cómo se ha de vivir lo divino. Nuestro modelo natural es Cristo». Cf. C. G. JUNG, *El Libro Rojo (versión de estudio)*, B. NANTE, ed., Buenos Aires 2012, *Liber secundus*, cap. XIV, 326.

⁴⁵ «Hay diferencia, según san Agustín, entre el nombre de Jesús y el de Cristo. El nombre de Jesús es su nombre propio; el de Cristo es nombre de un misterio. El nombre de Cristo es nombre de la gracia; el de Jesús es nombre de la gloria. Por la gracia el bautismo, por el nombre de Cristo se nos llama cristianos; en el cielo, por el nombre de Jesús se nos llamará jesuitas, del Salvador salvador». Cf. LUDOLFO DE SAJONIA, *La vida de Cristo fielmente recogida del evangelio y de los santos padres y doctores de la Iglesia (2 vols.)*, E. DEL RÍO, ed., Madrid-Roma 2010, vol. I, cap. 2, 93.

el coloquio inaugura otro proceso imaginativo, el de la abstracción, es decir, la selección de las imágenes perdiendo su plasticidad o figuración y permaneciendo únicamente en las huellas que más han afectado al ejercitante a lo largo del ejercicio espiritual para que dialogue con la(s) persona(s) divina(s). Así, el ojo de la imaginación atraviesa el ejercicio espiritual y deviene el receptáculo de la manifestación de Dios. Esto es lo que denominamos acto creador: crear, generar, nacer, con un fuerte carácter doxológico recordando las palabras de san Pablo, «la manifestación de los hijos de Dios que la Creación espera» (cf. Rm 8,19). La imaginación crea y no solo imágenes, sino que accede a la invisibilidad de Dios donde todo se recrea, se renueva y se transforma.

La vista imaginativa todavía continúa siendo esa gran desconocida, esa facultad humana todavía bajo sospecha. Sin embargo, la espiritualidad ignaziana la dota de un estatus teológico-espiritual pese a su reclusión en la psicología o a su subordinación a favor del intelecto, pero jamás el *oculus imaginationis* ha perdido su poder transformativo.

Universidad Pontificia Comillas.
Calle Universidad de Comillas 3-5,
28049 Madrid (España).
E-mail: elopezh@comillas.edu

Dr. Eduard LÓPEZ HORTELANO S.I.

RIASSUNTO

La imaginación es una característica que recorre los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola mediante sus variedades textuales («ver», «la vista imaginativa», «imaginando» o «los ojos de la imaginación»). Lo que el texto aporta (*mistografía*), le precede una experiencia (mística) que articula un proceso (*mistología*) teológico-espiritual de la fe cristiana. La misma experiencia de san Ignacio demuestra cómo el ojo, mediante una serie de imágenes devocionales o materiales, mentales y representaciones y/o visiones, se dirige al sí mismo (*self*), a los misterios de la fe cristiana (teologal) y a Cristo (crístico). La progresiva apertura del ojo y el aprendizaje en el discernimiento espiritual atestiguan la importancia del ojo de la imaginación como ejercicio teológico-espiritual en donde se resalta lo *imaginal* (a diferencia de lo imaginario). Así, el proceso de los *Ejercicios Espirituales* se vertebra en una imaginación figurativa, abstraída y discernida, lo que supone rescatar la actividad imaginativa del ámbito de la psicología y considerarla en su estatus teológico-espiritual (teopoética de la vista imaginativa) a partir de sus tres componentes u operaciones espirituales: revestirse (la hermenéutica), ver y conocer (el conocimiento interno) y crear (las marcas cristológicas).

Parole chiave: imaginación, Ejercicios Espirituales, teopoética.

ABSTRACT

Imagination is a characteristic feature that runs through the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola, through its textual variants («seeing», «imaginative look», «imagining», or «the eyes of imagination»). What the text contributes (*mistografía*) is preceded by an experience (*mystical*) that articulates a theological-spiritual process (*mistología*) of Christian faith. The very experience of St. Ignatius demonstrates how the eye, through a series of images –devotional or material, mental– as well as representations and/or visions, is directed to the self, to the mysteries of Christian faith (theological), and to Christ (Christic). The gradual opening of the eye and the learning in spiritual discernment vouch for the importance of the eye of imagination as a theological-spiritual exercise where the imaginal (as opposed to the imaginary) stands out. Thus, the process of the Spiritual Exercise upholds an imagination that is figurative, abstracted and discerned, which presupposes rescuing the imaginative activity from the ambit of Psychology and considering it in its theological-spiritual status (theo-poetics of the imaginative view) starting from its three components or spiritual operations: recasting (Hermeneutics), seeing and knowing (interior knowledge) and creating (Christological traits).

Keywords: imagination, Spiritual Exercises, theo-poetic.

GREGORIANUM 96, 2 (2015) 395-407
Manuel RUIZ JURADO, S.I.

Los Jesuitas y Santa Teresa

INTRODUCCIÓN

Con la perspectiva que nos ofrece hoy la historia de la Compañía de Jesús, podemos afirmar, sin miedo a error, que santa Teresa ha encontrado generalmente en la Compañía de Jesús una acogida de afecto y simpatía, de general estima y devoción hacia ella. Se establece fácilmente una sintonía entre sus escritos y su figura y el jesuita que los lee; y esa simpatía crece a medida que se la conoce más a fondo. En el corazón de muchos jesuitas se abre más fácilmente camino el estilo conversacional y la simpatía de la santa, que la prosa austera, disciplinada y abstracta de san Juan de la Cruz.

Entre santa Teresa y la espiritualidad del jesuita se establece una armonía indefinible de constante apertura a la expansión apostólica, de relación personal con Jesucristo en los misterios de su humanidad divina, de atención a la vida interior en el encuentro de cada día en los exámenes y el discernimiento espiritual. Una relación positiva y exigente de amistad con Cristo, que favorece esa acogida privilegiada de los jesuitas hacia santa Teresa.

En 1794, durante la supresión de la Compañía, se publicó en Lucca (Italia), bajo el pseudónimo de Don Jacinto Hoyoman un libro titulado *L'amore scambievole e non mai interrotto tra santa Teresa e la Compagnia di Gesù*. El autor es Joaquín Montoya, exjesuita español de los exiliados por Carlos III. El autor se dedica a defender la amistad de la Compañía con santa Teresa, contra algunos que, aprovechando algunas expresiones o episodios de la santa, desacreditaban a la suprimida Compañía de Jesús o a algunos de sus miembros. Signo de un cierto y determinado ambiente hostil extendido contra la Compañía en la segunda mitad del s. XVIII.

La verdad es que la estima de Teresa de Jesús por los jesuitas permaneció inquebrantable hasta el final de su vida. Aun en 1582, año de su muerte, escribía a propósito de las desavenencias aparecidas: «Ahora dijeron a Catalina de Tolosa que, porque no se les pegase nuestra oración, no querían tratasen con las descalzas. Mucho le debe ir al demonio en desavenirnos, pues

tanta priesa se da»¹. Y continuó a aconsejar a sus monjas que se confesaran con los jesuitas y les pidiesen sermones².

I. LAS RAÍCES DEL PROBLEMA

Algunos habían exacerbado el problema. De un problema interno de la Compañía sobre su modo de oración, echaron la culpa a la relación de los jesuitas con las descalzas.

Ya desde tiempos del santo Fundador hubo algún problema sobre la oración en la Compañía, resuelto con la intervención del mismo Fundador³. La Congregación General II intervino para resolver discusiones sobre el tiempo de oración con su decreto 29⁴. Pero no intervino sobre el modo de oración propio de la Compañía.

Varias circunstancias contribuirán a exacerbar ese problema y extrapolarlo con lo ocurrido especialmente en el caso de Baltasar Álvarez. La Congregación General III había elegido como General al P. Mercuriano (23 abril 1573) y se había mostrado preocupada para que se alejara de la Compañía «todo espíritu peregrino y ajeno al Instituto»⁵.

Preocupaban algunos casos que habían ocurrido en España de jesuitas que habían pasado a la Cartuja. Mercuriano dio normas rígidas sobre las lecturas espirituales y en 1574 había intervenido para frenar el entusiasmo del P. Cordeses, provincial de Toledo, a causa de la oración afectiva que enseñaba a sus súbditos⁶. Ya también san Francisco de Borja en su viaje a España (1571-72), al pasar por Barcelona y Valencia, había llamado la atención al mismo P. Cordeses sobre su enseñanza de la oración a los novicios,

¹ «Cartas» 82-5N, 3; citaré siempre la ed. SANTA TERESA, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos [= BAC], Madrid 1972. Habían llegado a sus oídos noticias de esas habladurías y pedía a D. Jerónimo Reinoso, de Palencia, que viese lo que pasaba con los jesuitas «que verdaderamente parece comienzan enemistad formada. Y fúndala el demonio [...]», «Cartas» 82-5N, 2. Informada por alguien de que iba a venir a España el General Claudio Acquaviva, procuraba ver, si por medio de D. Francisco Reinoso (amigo de Acquaviva y tío de D. Jerónimo Reinoso, se podía deshacer esa trama «y poner silencio en enterarse de la verdad», «Cartas» 82-5N, 4.

² «Cartas», 82-8U, 4 y 82-9K, 10.

³ El más conocido, el de la petición de dos jesuitas de Gandía, cf. M. RUIZ JURADO, «Un caso de profetismo en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-1549», *Archivum Historicum Societatis Iesu* [= *AHSI*] 43 (1974) 217-266.

⁴ *Institutum S.I.*, II, 201-202.

⁵ ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU [= ARSI], *Congr. Ia*, f. 78v-79.

⁶ Cf. A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid 1902-1925, III, 90 ss. 185-201.

reclamándolo a la pedagogía de los *Ejercicios*, como modo propio de la Compañía⁷.

II. EL CASO DEL P. BALTASAR ÁLVAREZ Y EL GENERALATO DEL P. MERCURIANO

Baltasar Álvarez, estando ya como rector y maestro de novicios en Medina del Campo, confiesa que en 1567 se sintió llevado por el Señor a una nueva situación espiritual que cambió no sólo su modo de orar, sino su actitud hacia Dios y hacia el prójimo. Se sintió liberado de la estrechez de corazón y de los problemas de oración que había tenido hasta entonces. Le fue concedido encontrarse pasivamente en la presencia del Señor interior y exteriormente «per modum habitus». Por experiencia personal y por sus lecturas y dirección espiritual, abrió el panorama de la oración de las personas con quienes trataba, sin intención ninguna de contradecir el espíritu de los *Ejercicios*. Así aparece en la defensa que tuvo que hacer de su modo de oración y de su enseñanza⁸.

Como suele suceder en estos casos, algunos discípulos, por sus comentarios, o sus hechos, más o menos exagerados, contribuyen a despertar la sospecha sobre la novedad de la doctrina del maestro. En 1573 el P. Juan Suárez comenzó a advertirle que no enseñara otro modo de oración que el de los *Ejercicios*. La división de opiniones sobre la materia se irá extendiendo en la provincia⁹.

Otras circunstancias vienen a complicar la situación. En 1575 se publica un edicto condenatorio de las doctrinas, prácticas y modo de hablar del nuevo foco de alumbradismo descubierto en Llerena, con el que se intenta implicar a la Compañía¹⁰. No extraña que se vaya adensando en la Compañía la tempestad contra el modo de enseñar la oración del P. Álvarez. En ese contexto viene enviado como Visitador de Castilla el P. Diego de Avellaneda, que

⁷ J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Institutum Historicum S.J., Roma 1953, 186; ARSI, *Hisp.* 69, 26r.

⁸ Son las respuestas a las preguntas que le había formulado sobre su oración y modo de enseñarla el P. Provincial Juan Suárez (1577) y que se les ha dado el título «Tratado de la oración de silencio», in P. BALTASAR ÁLVAREZ, *Escritos espirituales*, Barcelona 1961, 111 ss., 205-207 y 224-251; L. DE LA PUENTE, *Vida del P. Baltasar Álvarez*, BAC, Madrid 1958, 78 ss.

⁹ ARSI, *Hisp.* 126, 43r; *Hisp.* 121, 165 r; I. IPARRAGUIRRE, *Historia de los Ejercicios de san Ignacio II*, Roma – Bilbao 1955, 480-481.

¹⁰ El libro de la *Vida* de santa Teresa estuvo en manos de la Inquisición, por sospechas de relación con el alumbradismo. Pero los jesuitas (Enrique Henríquez, Luis de Santander y Rodrigo Álvarez), que intervinieron en los tribunales de Córdoba y Sevilla, dieron informe favorable como al final fue la sentencia, C. DE DALMASES, «Teresa de Jesús», *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús [= DHSI]*, IV, 3778.

tratará de poner fin a la división de opiniones, recordando y atrayendo a todos a la oración propia del instituto de la Compañía.

Pero ya se había involucrado en el problema el trato con las Carmelitas. La carta del P. Juan Manuel desde Valladolid, de 31 de julio de 1574, era bastante explícita. Pensaba que en Segovia, Medina, Ávila y Salamanca los jesuitas pasaban los límites de nuestro Instituto en el cuidado de las monjas, especialmente de las Carmelitas Descalzas: en hacerse confesores ordinarios, tenerles pláticas, exhortaciones y aun ocuparse en resolver asuntos del gobierno, o examinar las candidatas a sus conventos. De aquí procedía que algunas personas importantes no querían que sus hijas tratasen con los jesuitas. Si había algún inconveniente en admitir alguna aspirante se atribuía a los jesuitas. Se difundía la fama de santidad de algunas monjas, se multiplican los deseos de conocerlas, etc.¹¹. Asuntos diversos del de la oración.

La instrucción dejada por el Visitador, aprobada por el P. Mercuriano¹² y recibida por el P. Álvarez, no tiene nada que él no pueda recibir y estar de acuerdo con ella por lo que respecta a la doctrina y pedagogía de la oración propia de la Compañía¹³. En las directivas prácticas incluye: el que no llame a huéspedes (jesuitas o no), que no les explique otro modo de oración fuera del que enseñan los Ejercicios, que prefiera este modo a cualquier otro, e indica también: que no emplee tiempo especial en mujeres, especialmente monjas carmelitas.

No hay relación explícita de esta última recomendación, mencionada aquí, con el modo de oración que él enseña o de quien lo haya aprendido.

Pero el P. Juan Suárez, provincial, aprovechando que el nuncio Sega había sometido los Descalzos a los Padres Calzados, escribió en enero de 1579 un carta a su provincia en la que ordenaba que se hiciese comprender a las Descalzas que convenía que tuviesen como confesores a los Carmelitas; pues ellos podrían hacerlo mejor que los jesuitas, ya que conocerían mejor su propio espíritu.

En consecuencia, que los jesuitas no las tratasen más, sino que se atuviesen a lo que la autoridad les había indicado. Pero al margen añadió de su puño y letra, que aunque se decía para evitar los abusos pasados, sin embargo *la intención es que se reduzca la relación con ellas a los términos requeridos por nuestro Instituto*¹⁴.

Sabemos por el mismo P. Avellaneda, Visitador, que santa Teresa se dirigió a él en abril de ese mismo año, para rogarle con gran interés que se viese

¹¹ ARSI, *Hisp.* 120, 293 r-v.

¹² ARSI, ms *Castellana. Epist. Generalium 1577-1580*, f. 21.

¹³ ARSI, ms. *Hisp* 95, f. 85-86v; cf. *Hisp* 126, f. 42; M. RUIZ JURADO, «Un místico controvertido», *Manresa* 85 (2013) 161. 170-173.

¹⁴ ARSI, *Hisp.* 126, 240r.

con ella y que se renovase la relación que tenían antes los jesuitas con sus monjas¹⁵.

Entretanto, había ocurrido otro motivo de desavenencia de algunos jesuitas con santa Teresa. Se había divulgado la idea de que el deseo, manifestado por el P. Gaspar de Salazar, de pasar de la Compañía a los Descalzos, era debido al influjo en él de los consejos de santa Teresa y de sus revelaciones sobre el caso. El P. Suárez, provincial de Castilla, escribió una carta a la santa advirtiéndola de la trascendencia de ese asunto. La santa respondió admirada de que se le atribuyese tal influjo. No negaba su amistad con el P. Salazar, agradecida a los bienes que Dios le ha hecho por su medio; pero consideraba que no nacía de ella el moverle a dar ese paso. Además consideraría una ligereza, que no es propia suya, dar crédito a tales revelaciones privadas para dar esos pasos en la vida, ni cree que el P. Salazar hubiera hecho caso de ellas, sin pasar por la autoridad.

El caso tuvo su resonancia y duró. La respuesta de la santa al P. Juan Suárez fue muy seria y decidida. Escribió además al P. Gracián para que detuviese el dar licencia para ello. Suponía que cada uno debía actuar en conciencia y pensaba que si ese paso era algo prohibido al P. Salazar, él mismo no lo daría. De hecho, fue otra ocasión para mostrar cuál era su estima de la Compañía: «[...] no trato con la Compañía, escribe, sino como quien tiene sus cosas en el alma y pondría mi vida por ellas [...] y jamás creeré que por cosas muy graves permitirá Su majestad que su Compañía vaya contra la Orden de su Madre, pues la tomó por medio para repararla y renovarla [...] Plega a Su Majestad que los del Hijo y de la Madre sean tales [vasallos] que, como soldados esforzados, sólo miremos adónde va la bandera de nuestro Rey para seguir su voluntad, que si esto hacemos con verdad los carmelitas, está claro que no se pueden apartar los del nombre de Jesús, de que tantas veces soy amenazada»¹⁶.

Todavía en septiembre de 1581 escribía santa Teresa al P. Gracián de la Madre de Dios: «Con todo me parece no conviene hacer mudanza con los de la Compañía. Por muchas causas no nos está bien, y una es que las más monjas que acá vienen es por ellos, y si pensasen no los tratar no vendrían. Mas gran cosa sería tener nuestros Padres, porque nos iríamos despegando poco a poco de ellos»¹⁷. Era consciente de las dificultades que el Instituto de la Compañía ponía a la intervención jurídica de los jesuitas en Institutos femeninos.

Santa Teresa murió (1582) habiendo considerado operación del demonio la desavenencia creada por los que no querían que los jesuitas trataran con sus

¹⁵ ARSI, *Hisp* 127, f. 178.

¹⁶ La carta de santa Teresa es del 10 de febrero de 1578, «Cartas», 78-2º, 8.

¹⁷ «Cartas», 81-9L, 6: el P. Gracián era ya provincial de las Descalzas.

monjas, «porque no se les pegase nuestra oración»¹⁸. Continuó a tener toda confianza con los jesuitas muy conocidos y apreciados por ella (Baltasar Álvarez, Gil González Dávila, Francisco de Olea, Pablo Hernández, Jerónimo Ripalda, Juan del Águila, Gaspar Sánchez, Valentín López etc., en el centro de España; Rodrigo Álvarez, Diego de Acosta, Francisco Arias, etc. en Andalucía) y estimando a la Compañía.

La discusión sobre el modo de oración propio de la Compañía continuó hasta que la carta del P. General Acquaviva (1590) explicó detenidamente la cuestión, poniendo coto a la exageración de los que hubieran mantenido que la oración propia de los *Ejercicios* y de la Compañía habría de ser la meditación de tres potencias y dejando claro que a la oración no había puesto términos san Ignacio, — ni en el tiempo, ni en el modo — sino el de la discreción espiritual propia de quien está llamado esencialmente a la vida apostólica bajo la guía de sus superiores. «No debemos prevenir al Espíritu que conduce a las almas, sino seguirlo»¹⁹.

III. CAMBIO DE HORIZONTES (1590 SS.)

Aquel mismo año publicaba el P. Francisco de Ribera S.I., discípulo de Baltasar Álvarez, la primera biografía de santa Teresa, considerándose miserable hijo de santa Teresa a la que tanto ama²⁰. Hasta 19 Padres jesuitas, que habían conocido a la santa o leído sus obras, declararon a su favor, como testigos, en el proceso de beatificación iniciado en 1591.

El P. Bartolomé Pérez de Nueros, después provincial de la Bética y Asistentes de España, cuenta que mientras, siendo estudiante, leía la autobiografía de la santa al P. Martín Gutiérrez, éste le hacía interrumpir la lectura y quedaba en unos momentos en profunda y devota oración con lágrimas y suspiros²¹.

El P. Gil González Dávila, Asistente de España (1573-1581), siendo aún provincial, tuvo en sus manos los escritos de la santa. Atestigua en el proceso de Toledo que él mismo trató con Teresa antes de irse a Roma y después de volver, y que recibió en Roma una carta de Teresa (a. 1573) en la que le comunicaba que «había visto en el Cielo con la corona de mártir al P. Martín Gutiérrez». Podemos ver cómo González Dávila se inspira en santa Teresa al explicar la diferencia entre la oración ordinaria y la extraordinaria: «La una se

¹⁸ «Cartas» 82-5N,3.

¹⁹ *Epistolae Praepositorum Generalium*, I, Gandavi 1847, 251.

²⁰ Véase J. PONS, ed., *Vida de santa Teresa de Jesús*, V, Barcelona 1908, Chap. VIII, 566. Edición que va acompañada de un estudio preliminar amplio y documentado, obra del P. General de la Compañía de Jesús, L. MARTÍN, «Santa Teresa de Jesús, doctora mística», 1-59.

²¹ *Biblioteca Mística Carmelitana* [= BMC], XX, 252.

busca con industria ayudada de Dios, la otra se haya hecha...; unas veces saca el hortelano [el agua] a fuerza de brazos, de su pozo; otras estése él mano sobre mano, viene la lluvia del cielo, una mollina que empapa la tierra, que no tiene que hacer el hortelano más que recibirla y enderezarla a los pies de los árboles para que fructifique [...]». Se sirve de la misma comparación que lo hará después el P. Alonso Rodríguez²².

Antes de que Fr. Luis de León publicara las *Moradas* (1588), ya el P. Jerónimo Ripalda S.I. había visto los escritos de santa Teresa y se había procurado una copia de las *Moradas*; y en julio de 1573 había ordenado a la santa que escribiese el relato de las fundaciones realizadas hasta entonces²³. Después, en el proceso de canonización de la santa, el mismo P. Ripalda pone de relieve el gran fruto que causaba en las almas la lectura de sus *Obras*²⁴.

En Sevilla, los PP. jesuitas Rodrigo Álvarez y Enrique Enríquez, muy bien considerados por la santa, habían examinado juntos su vida, por encargo de la Inquisición y dado juicio muy favorable a su doctrina y a su vida²⁵. Consta por los procesos de canonización, que habían leído obras de la santa muchos jesuitas y fueron testigos de sus virtudes, ente otros: los PP. Jerónimo Ballester, Diego Villena²⁶, Francisco de la Carrera²⁷, Juan de Herrera, Melchor de Pedrosa, Bautista González y el H. Pedro Hernández²⁸. Igualmente: Francisco Rodríguez²⁹ y Francisco Suárez³⁰.

El P. Luis de Valdivia, que había sido maestro de novicios en Perú y Chile, había hecho propagando de los libros de santa Teresa y afirmaba cómo eran estimados por toda clase de personas en aquellas tierras y se vendían todos cuantos llegaban³¹.

Y ya de enero de 1592 es el célebre juicio del P. Antonio Possevino S.I. sobre la *Obras de santa Teresa de Jesús*, por encargo del Maestro del

²² Véanse *BMC*, XVIII, 578-581; G. GONZÁLEZ DÁVILA, *Pláticas sobre las Reglas de la Compañía de Jesús*, Barcelona 1964, 282; A. RODRÍGUEZ, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Madrid 1950, 307.

²³ *BMC*, XVIII, 267; *Obras de Santa Teresa*, Madrid 1962, 495.

²⁴ Cf. «Prólogo» de las *Fundaciones*, n. 2; FORTUNATO DE JESÚS SACRAMENTADO, «Influjo de los escritos teresianos antes de la beatificación de la mística doctora», in *Sancta Theresia a Jesu doctor Ecclesiae*, Roma 1970, 372: número especial de *Ephemerides Carmeliticae* 21 (1970).

²⁵ «Cartas», 75-9T, 6 y 79-12U, 8 y 81-11A,23: «de tengo gran obligación por lo bien que lo ha hecho en esa casa»; *BMC*, XVIII, 15; EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, «Tiempo y vida de santa Teresa», in *Obras completas de santa Teresa*, I, BAC, Madrid 1951, 388.

²⁶ En Sanlúcar (1604) y en Ávila (1610), *BMC*, XIX, 199-200. 313-316.

²⁷ En Segovia (1595), XVIII, 419.

²⁸ En Ávila (1610), *BMC*, XIX, 317. 332-333. 592-594. 595.

²⁹ Por él sabemos que en Roma también acusaron ante la Inquisición a Teresa y su doctrina fue declarada sana y santa, *BMC*, XX, 478-479.

³⁰ En Madrid (1609), afirma que la conoció en Alba y en Valladolid y que fue por devoción a su sepulcro en Alba, *BMC*, XX, 255-256.

³¹ *BMC*, XX, 296.

Sagrado Palacio. Da gracias a Dios que el ser censor de esas obras le ha permitido una lectura tanto tiempo deseada. Reconoce el fruto extraordinario que se puede obtener con la lectura de estas obras y que parece que el Espíritu Santo ha guiado la mente y la pluma de su autora. Ella expone con la máxima lucidez y resuelve con claridad las dificultades que pueden ocurrir en la vida de oración, el discernimiento de los espíritus y locuciones divinas, como persona experta, como persona guiada y enseñada por el espíritu Santo. El censor le aplica el término ya usado por Nadal con respecto a los que han realizado la experiencia de los *Ejercicios espirituales*, «theodidactos»: «[...] ut inter theodidactos non inmerito referri posse videatur»³².

IV. LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Ya hemos citado antes varios de los jesuitas que a comienzos del s. XVII fueron testigos en el proceso de canonización. El jesuita Roland van Overstraten tradujo al flamenco en Bruselas (1609) la *Vida* de santa Teresa y, en 1619, la primera edición en flamenco del *Camino de perfección*³³. La primera traducción inglesa de la *Vida* fue publicada en Amberes (1611), obra del jesuita William Malone³⁴.

Los grandes autores espirituales jesuitas del s. XVII, como Diego Álvarez de Paz, Luis de la Puente, Louis Lallemant, J.E. Nieremberg, J. Nouet, J.J. Surin, demuestran en sus libros la gran estima que los jesuitas de ese siglo tuvieron de santa Teresa³⁵.

El P. Alonso de Andrade publicó, en 1647 (Madrid), dos tomos en 4º comentando los *Avisos espirituales de la gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús*. Coloca a santa Teresa, por su doctrina religiosa, a la altura de Pedro

³² Cf. *Opera S. Matris Teresiae de Iesu*, Coloniae 1626, 11. El P. Francisco Rodríguez S.I. afirmaba en Alcalá (1610) el gran aprecio 11. El P. Francisco Rodríguez S.I. afirmaba en Alcalá (1610) el gran aprecio que gozaban ya en España y en Roma los escritos de santa Teresa, hasta juzgar que es imposible a una inteligencia por sus dotes meramente naturales llegar a expresar, con tanta claridad y estilo tan familiar como el que usa santa Teresa, argumentos tan elevados, *BMC*, XX, 479.

³³ C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Paris 1890-1932, IX, col. 743-744. La edición flamenca del *Camino de perfección* se piensa que se hizo en 1619, no obstante que la aprobación había sido dada en 1613: C. SOMMERVOGEL, VI, col. 41.

³⁴ *The Life of the Mather Teresa of Jesus*.

³⁵ Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, «Influencia de santa Teresa en las obras de D. Álvares de Paz», *Manresa* 54 (1982) 25-43; L. DE LA PUENTE, *Guía espiritual y Vida del V. P. Baltasar Álvarez*, Madrid 1615, demuestran su particular conocimiento de santa Teresa; como también A. POTTIER, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, Paris 1928-1931; J. NOUET, *L'homme d'oraison*, Paris 1674, cf. III parte; J.J. SURIN, *Guide spirituel*, Paris 1965, véase en el «Index», la voz «Thérèse»; cf. I. RODRÍGUEZ, *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española. Presencia de santa Teresa de Jesús en autores espirituales españoles de los siglos XVII-XVIII*, Madrid 1972.

Lombardo, santo Tomás y otros doctores semejantes. Pero añade que, en materia de mística, no podemos encontrar maestro mejor, más erudito y estimado en la historia de la Iglesia.

Y el P. Andrés Mendo dedica el c.13 de su libro, *Crisis de Societatis Jesu pietate, doctrina et fructu multiplici* (Salamanca 1666), a tratar de lo que pensó y escribió santa Teresa sobre la Compañía de Jesús, y cuánto le ayudó la Compañía en su espíritu y en la fundación de su Orden.

Bien entrado ya el s. XVIII, el P. M. Ignacio de la Reguera, en su monumental obra de 4 volúmenes, *Praxis theologiae mysticae*³⁶, se sirve de santa Teresa como una de las principales fuentes de donde toma su doctrina. Y ya citamos al principio cómo, durante la supresión, el P. Joaquín Montoya³⁷ defendió a la Compañía contra los ataques que algunos querían dirigirle basándose en ciertas expresiones o episodios de la vida de santa Teresa, demostrando el amor interrumpido de la santa por la Compañía de Jesús.

V. LOS SIGLOS XIX Y XX

Después de la restauración de la Compañía el P. Camillo Mella S.I. publica la traducción italiana de las *Obras* de santa Teresa, *Opere di santa Teresa per la prima volta fatte integramente italiane*³⁸, una de las más usadas en Italia hasta no hace mucho tiempo. Y el ejemplo de santa Teresa está presente en el espíritu del Apostolado de la Oración. El P. François Xavier Gautrelet³⁹ expresó sus ideas en un folleto, *L'Apostolat de la prière*⁴⁰, que, aprobado por el P. General Roothaan, lo recogerá Henri Ramière⁴¹ y se divulgará traducido a varias lenguas por todo el mundo.

Y el P. Jerónimo Seisdedos S.I. (1847-1923) publicó en Madrid 1886 sus *Estudios sobre las obras de santa Teresa*: trabajo premiado en el concurso organizado con ocasión del centenario de la muerte de la santa, antes de que él entrase en la Compañía; pero incorporado después sustancialmente en su gran obra *Principios fundamentales de la mística*⁴².

³⁶ Roma 1740-1745.

³⁷ En Lucca 1794, bajo el pseudónimo Don Giacinto Hoyoman (anagrama de Joaquín Montoya).

³⁸ Modena 1871-1884.

³⁹ Nacido en 1807, murió en 1886, *DHSI* 2, 1590; cf. F.-X. GUTRELET, *Apostolat de la Prière en union avec le Sacré Coeur de Jésus*, Lyon 1974.

⁴⁰ Lyon 1846.

⁴¹ *L'Apostolat de la prière*, Paris 1859. El P. Ramière vivió de 1821 a 1884.

⁴² Madrid 1913-1919.

Ya el P. Fidel Fita había aportado nuevos datos y documentos a la historia de la santa en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*⁴³. Y, casi contemporáneamente al centenario del nacimiento de la santa, el P. J.A. Zugasti (1861-1920) publicaba un volumen sólido y erudito, *Santa Teresa y la Compañía de Jesús*⁴⁴, como respuesta a los alegatos de M. Mir en *Santa Teresa de Jesús. Su vida, su espíritu, sus fundaciones*⁴⁵.

En esta época, abundan las discusiones y escritos sobre la mística, en particular tras la publicación de *Grâces d'oraison* del P. A.-G. Poulain⁴⁶, obra en la que se da una gran amplitud e importancia a los testimonios de santa Teresa. Pero se multiplicarán más los estudios diversos de jesuitas sobre santa Teresa, desde la aparición de las varias revistas de espiritualidad o de actualidad religiosa en la primera mitad del s. XX y se continuarán aún después del Concilio Vaticano II. Destacamos los de Constantino Bayle⁴⁷ y A. Yanguas⁴⁸ en *Razón y fe*; de R. Orlandis⁴⁹ en *Manresa*; de B. Collins en *Revue d'ascétique et de mystique*⁵⁰ y Robert Ricard en *Bulletin hispanique*⁵¹.

En Madrid 1944 publica el P. V. Larrañaga su obra *La espiritualidad de san Ignacio de Loyola. Estudio comparativo con la de santa Teresa de Jesús*. Es evidente el influjo mutuo de la espiritualidad teresiana de santa Maravillas de Jesús, carmelita descalza, y su director espiritual el P. Alfonso Torres⁵². Y ya en 1963 el P. A. Roldán dedica su estudio de hagio-tipología a santa Teresa⁵³.

No perdieron su interés por santa Teresa los jesuitas, aun después del Vaticano II. E. Jorge Pardo publica *Estudios teresianos*, en Comillas 1964 y en 1984 sobre el doctorado de santa Teresa⁵⁴. El P. C. de Dalmasas en 1966 en

⁴³ Son varios artículos: 58 (1911) 66-77. 92-93. 155. 178 y 65 (1914) 138-150. 343-365. 447-456 y 66 (1915) 20ss. 185ss.

⁴⁴ Madrid 1914.

⁴⁵ Madrid 1912.

⁴⁶ Paris 1901.

⁴⁷ «El espíritu de santa Teresa y el de san Ignacio», *Razón y fe* 62 (1921) 294-304. 421-434 y 63 (1922) 5-21. 137ss. 409ss.

⁴⁸ «La oración afectiva del P. Cordeses y la contemplación infusa de santa Teresa de Jesús», *Razón y fe* 124 (1941) 109-150.

⁴⁹ «Índole y diversidad de las consolaciones espirituales en santa Teresa y en san Ignacio», *Manresa* 9 (1933) 318-335.

⁵⁰ *Revue d'ascétique et de mystique* 28 (1952) 305-316: «La contemplation ignatienne et le quatre demeures mystiques de sainte Thérèse».

⁵¹ «Notes et documents pour l'étude du "socratisme chrétien" chez sainte Thérèse et les spirituels espagnols», *Bulletin Hispanique* 49 (1947) 5-37. 179-204.

⁵² Cf. Q. PÉREZ, «La predicación del P. Alfonso Torres», *Razón y fe* 136 (1947) 68; J.L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *El escándalo de la cruz. Los caminos de Dios*, Madrid 1977; M. RUIZ JURADO, «Torres Fernández, Alfonso», in *DHSI*, 4, 3825-3826.

⁵³ «La misión de santa Teresa de Jesús en la Iglesia a la luz de la hagiología: ensayo de tipología teresiana», *Revista de espiritualidad* 22 (1963) 284-347.

⁵⁴ «Santa Teresa de Jesús, mística doctora», *Manresa* 40 (1968) 65-76.

Roma, *Santa Teresa y los jesuitas*⁵⁵, aporta precisiones históricas sobre la relación de santa Teresa con los jesuitas. El P. I. Iglesias en 1982 se interesa sobre *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad ignaciana*⁵⁶. El P. E. López Azpitarte dedicó su tesis doctoral al estudio del influjo de santa Teresa en el P. Diego Álvarez de Paz⁵⁷. Y también en Roma se publica en 1983, *S. Teresa e S. Ignazio di Loyola. Due spiritualità a confronto*, donde se recogen cuatro conferencias del CIS (Centrum Ignacianum Spiritualitatis) tenidas por los PP. A. Queralt y M. Ruiz Jurado.

CONCLUSIÓN FINAL

Los jesuitas no han encontrado solamente en santa Teresa los reflejos causados en ella por la espiritualidad de los *Ejercicios*, recibida en el trato con sus directores espirituales y confesores jesuitas, han sentido un atractivo y simpatía especial por ella y por sus escritos. Ya lo nota su compañero de viaje Julián de Ávila. Afirma que como los jesuitas entendían el modo de proceder de la Madre Teresa y de sus monjas, por serles semejante en muchas cosas al de la Compañía de Jesús en sus *Constituciones y Ejercicios*, ella prefería tener las casas de las Descalzas en los lugares donde se encontraba la Compañía⁵⁸.

Pienso que el jesuita encuentra en santa Teresa una apertura sincera y generosa a la vida interior, una relación entre la oración y la mortificación de los afectos desordenados semejante a la de los *Ejercicios* ignacianos, una guía espiritual que conduce a que el hombre carnal y mundano llegue a ser una persona espiritual (un zeodidactós) como diría Nadal comentando la parte VI de las *Constituciones S.I.*, y esto sin cambiar su vocación esencialmente apostólica, como lo ven realizado en su fundador san Ignacio⁵⁹.

En santa Teresa encuentra el jesuita la función centralizadora de su vida espiritual en una amistad total con Jesucristo, modelo a seguir y criterio de discernimiento, para aspirar siempre más y mejor a la realización de la voluntad Dios en tensión apostólica hacia la mayor gloria divina. Un entu-

⁵⁵ En Roma *AHSI* 35 (1966) 347-378.

⁵⁶ *Manresa* 54 (1982) 291-311.

⁵⁷ Véase el artículo «Influencia de santa Teresa en las obras de D. Álvarez de Paz», *Manresa* 34 (1982) 25-43.

⁵⁸ Cf. JULIÁN DE ÁVILA, *Vida de santa Teresa*, Madrid 1881, 249-250.

⁵⁹ Como el santo afirma en su célebre carta a san Francisco de Borja: «Cualquiera de todos estos “santísimos” dones se debe preferir a todos actos corpóreos, los cuales tanto son buenos, cuanto son ordenados para alcanzar los tales dones “o parte de ellos” [...] conociendo en nosotros que sin ellos todas nuestras cogitaciones, palabras y obras van mezcladas, frías y turbadas, para que vayan calientes, claras y justas para el mayor servicio divino; de modo que tanto deseemos los tales o parte de ellos y gracias así espirituales, cuanto nos puedan ayudar a mayor gloria divina», *Monumenta Ignatiana Epistulae* 2, 236-237.

siasmo y alegría, que reanima en el encuentro oracional del apóstol con Jesucristo.

La crisis parcial y circunstancial de la relación de la Compañía con santa Teresa y las Descalzas sobrepasó con poco la duración del generalato de Mercuriano. Algunos jesuitas, aunque fuesen superiores, movidos por los peligros de aquel momento histórico y a una opinión restrictiva sobre la oración propia de la Compañía, llegaron a atribuir a la relaciones con las Descalzas algunos daños a la Compañía de Jesús, que no venían precisamente del contagio de un modo de oración, sino de otras faltas de discreción en el trato y relación con cualquier tipo de religiosas. Pasadas esas circunstancias, hemos visto que los jesuitas siguieron normalmente demostrando la simpatía e interés por santa Teresa y sus escritos. No ha habido dificultad en integrar en su vida y oración de apóstoles jesuitas las enseñanzas teresianas⁶⁰.

La carta citada del P. Aquaviva, los escritos de Álvarez de Paz y Luis de la Puente, clásicos de la Compañía, lo demuestran. Podríamos decir que si los jesuitas ayudaron a santa Teresa a formar su estilo particular de vida espiritual y religiosa, y a saber buscar y encontrar la voluntad de Dios en todas las cosas y acciones de la vida, santa Teresa anima y conforta a los jesuitas a buscar y hallar a Dios en la oración y vida interior, tan necesarias para encontrarlo también en el apostolado intenso al que han de consagrar su vida.

Jesús del Gran Poder,40
41002 Sevilla (Spagna)

Manuel RUIZ JURADO, S.I.

⁶⁰ ¿Qué jesuita podría encontrar inaceptable o contagio malo lo que la santa escribía en 1576?: «En estas cosas interiores de espíritu la que más acepta y acertada es, es la que deja mejores dejos; no digo luego al presente muchos deseos (que en esto — aunque es bueno — a las veces no son como nos los pinta nuestro amor propio); llamo dejos confirmados con obras, y que los deseos que tiene de la gloria de Dios se parezcan en mirar por ella muy de veras y emplear su memoria y su entendimiento en cómo le ha de agradar y mostrar más el amor que le tiene», «Cartas», 76-10W, 7.

RESUMEN

En este artículo se desarrolla el punto de vista de los jesuitas sobre santa Teresa. Se examina la crisis en las relaciones mutuas, si la hubo y porqué, qué extensión tuvo de una parte y de otra y la admiración, simpatía e interés mostrada por los jesuitas hacia santa Teresa a través de la historia hasta nuestros días. Se exponen los efectos mostrados en la actuación y la literatura de los jesuitas sobre santa Teresa, y procuran declararse las causas en que se basa tal simpatía plurisecular entre dos tipos de espiritualidad aparentemente diferentes.

Palabras clave: Espiritualidad, Historia del s. XVI, Jesuitas, Carmelitas, Mercuriano, Álvarez de Paz, Santa Teresa de Jesús

ABSTRACT

This article explores opinions held by Jesuits of St. Teresa over the years. It notes that there did exist, in the early years, a crisis in relations between Carmelites and Jesuits, and it explores reasons for this. However, it also traces how for the most part relations between these two spiritual traditions have been warm characterized by mutual admiration. In particular, it explores how both Jesuit literature and actions have demonstrated a deep sympathy with the spirituality of St. Teresa. It concludes with a reflection on the paradox of how two spiritualities, apparently so different, should have such a long-standing history of mutual respect.

Keywords: Spirituality, History of the Sixteenth Century, Carmelites, Mercurian, Alvarez de Paz, Saint Teresa

GREGORIANUM 94, 4 (2013) 773-792
Rogelio GARCÍA-MATEO, S.I.

¿Amor sin conocimiento en la unión mística?

Existe, como es sabido, desde los orígenes de la fe cristiana una tensión entre dos formas de conocimiento, la bíblico-religiosa y la elénico-filosófica, que, con todas sus fluctuaciones, subsiste hasta nuestros días¹, aunque a veces alcance tensiones conflictivas y aporéticas, como sucedió al llegar el siglo XII con la introducción del método aristotélico, que Abelardo desarrolló como una hermenéutica que quiere poner orden en el conocimiento filosófico-teológico de su época².

Bernardo de Claraval, por el contrario, se distanció del método aristotélico-dialéctico. Para el abad de Clerveaux, una verdadera interpretación de la fe no debe contentarse con ordenar contenidos doctrinales y corregir equívocos, sino que debe promover la unión vital del creyente con Dios. Conocerse es comenzar a conecer a Dios, y amarse es un comienzo del amor a Dios, según cuatro fases : 1) el amor a sí por sí mismo («se propter se»), 2) a Dios por mí mismo («Deum propter me»), 3) a Dios por Dios («Deum propter ipsum»), 4) a sí mismo por Dios («se propter Deum»)³.

La discrepancia entre Abelardo y Bernardo originó diversas cuestiones ante el conocimiento de Dios: ¿Cuál es la facultad más noble para conocer al ser divino, el entendimiento o la voluntad? ¿Se puede amar sin conocer el objeto amado, como parece afirmar la contemplación mística? El primer sistematizador de ella, Dionisio Areopagita (siglo VI), resaltó que hay que abandonar sensaciones y actividades intelectuales, lo que es y lo que no es; y, en la medida de lo posible, elevarse en el desconocimiento hacia la unión con el que está por encima de todo ser y de todo conocimiento⁴, y así entrar en el silencio de Dios, semejante a lo que vivió Moises, cuando subió a la montaña y entró en la nube de la morada divina pero no vio a Dios, pues nadie puede

¹ JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, Roma 1998; FRANCISCO, Encíclica *Lumen fidei*, Roma 2013..

² P. GILBERT, *Introducción a la teología medieval*, Estella 1993, 117-129.

³ De diligendo Deo, en *Obras Completas*, II, ed. bilingüe, BAC, Madrid 1955.

⁴ D. PSEUDO-AREOPAGITA, *De mystica theologia*, PG 3, 997-AB-1000^a.

ver a Dios en esta vida. Ya los Padres capadocios, al menos un siglo antes, habían resaltado la incomprendibilidad del ser divino, que Dios es el misterio de misterios; Gregorio de Nisa vio en la subida de Moises al Sinaí una nube de oscuridad: lo dejó todo, incluso el pensamiento, para adentrarse en lo desconocido de lo divino. No existe otro modo de aproximarse a Dios⁵.

I. TOMÁS DE AQUINO

Pese a que los escritos dionisianos fueron controvertidos, cuestionando incluso su ortodoxia cristiana, sin embargo, por estar considerado Dionisio Areopagita un discípulo de San Pablo, siguieron ejerciendo gran influjo en el cristianismo oriental, y fueron acogidos con entusiasmo en Occidente, según las traducciones latinas del Medioevo. Después de Aristóteles es uno de los autores que Tomás de Aquino más cita, unas mil setecientas veces.

El amplio magisterio tomasiano es producto no sólo de estudio intenso y profunda reflexión, sino también de profunda devoción mística⁶. Tal vez por esto, entre otras razones, no pudo menos que dedicar algunas *Questiones* al análisis de la experiencia religiosa. Al tratar la vida contemplativa comienza, como tantas veces, citando a Aristóteles: «Dicit enim Philosophus, in II *Mephys.*, quod *finis contemplationis est veritas*. Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quod vita contemplativa totaliter in intellectu consistat» (STh.II-II, q.180, a.1). La contemplación es, pues, un acto del entendimiento. Todo aquel que se esfuerza por entender es, de algún modo, ya contemplativo. Pero detenerse a contemplar implica a la vez un acto de la voluntad que desea considerar la verdad y deleitarse en ella. Por consiguiente, aunque la contemplación pertenezca *totaliter* al entendimiento; sin embargo, en cuanto al impulso a ejercer tal operación, ésta pertenece a la voluntad (*ibid.*, resp.), pues ella mueve todas las facultades cognoscitivas⁷.

Si se busca la contemplación de la verdad, porque ella significa la perfección del hombre, cualquier verdad es perfección del entendimiento; luego la vida contemplativa podría consistir en la contemplación de cualquier verdad. Pero aquí Tomás destaca que el elemento primario de la vida contemplativa no es la contemplación de cualquier verdad, sino de la verdad divina, fin último de la vida humana, puesto que el hombre ha sido creado a imagen de Dios (Gén 1,26), o sea, destinado a gozar eternamente de la gloria del ser divino.

⁵ J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1954.

⁶ R. GARCÍA MATEO, «La espiritualidad en el estudio de la teología», *Gregorianum* 90 (2009) 589s.

⁷ STh. I, q. 83, a. 4.

Además, según el Aquinate, existe un vínculo muy estrecho entre los dones del Espíritu y las virtudes, particularmente, las teologales⁸; los dones son necesarios para realizar de modo excelente la acción de las virtudes, acción que debe entenderse como una progresiva deificación del creyente⁹. Así, cuando se habla de la connaturalidad que caracteriza al don de sabiduría, se apoya en la virtud de la prudencia, para destacar que el acto del don de sabiduría no consiste en algo simplemente contemplativo:

Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo: secundum illud I ad Cor. 6,17: *Qui adhaeret Deo unus spiritus est*. Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem; sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare¹⁰.

Aquí se resalta la unión con lo divino que el don de sabiduría lleva consigo, y se destaca que su causa proviene de la voluntad, pero su esencia se halla en el entendimiento, cuyo acto es conocer («iudicare») rectamente. La sabiduría supone, pues, un conocimiento cuya causa es el amor. Aunque son potencias diversas, entendimiento y voluntad están, sin embargo, unidos en un mismo sujeto cognoscente, por tanto lo que está en el entendimiento lo conoce la voluntad, de manera que se implican mutuamente: «nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quae sunt voluntatis cadunt sub intellectu; et quae sunt intellectus possunt cadere sub voluntate»¹¹; en consecuencia, una experiencia de amor en la voluntad comporta una alta ilustración del entendimiento.

Ahora bien, ¿de qué tipo es esa ilustración? No es, ciertamente, un conocimiento categorial, según el esquema sujeto-objeto, adquirido a través de estudio y reflexión. Tomás pone el ejemplo de la virtud de la castidad, de la que se puede tener conocimiento por medio de la reflexión moral, sin que sea vivida personalmente; en cambio, la persona que se esfuerza por vivirla, está unida a ella, la siente como un hábito, y en consecuencia la conoce de forma más verdadera, pese a que ni siquiera haya escrito un línea sobre tal virtud, «sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis (II-II, q.45, a.2, resp). Se trata, pues, de un conocimiento no tanto conceptual, sino profundamente experiencial.

Ya al comienzo de la *Suma* se resalta que la principal y más importante sabiduría proviene del Espíritu Santo, citando Pablo y el Areopagita: «Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis, pertinet ad sapientiam quae ponitur donum Spiritu Sancti, secundum illud 1Cor 2,15: *spiritualis homo iudicat omnia*, etc.: et Dionysius dicit, 2 cap. *De divinis nominibus: Hierotheus*

⁸ STh. II-II, q. 68, a. 1.

⁹ Y. CONGAR, *Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 341-343.

¹⁰ STh.II-II, q. 45, a. 2. resp.

¹¹ STh I. q. 87, a. 4, ad 2.

*doctus est non solus discens, sed est patiens divina*¹². No basta el conocimiento teórico-doctrinal de la fe que se adquiere por el estudio y la reflexión; es necesario, además, ser enseñado por la *patiens divina*, por la experiencia de la sabiduría que procede de los dones pneumáticos de sapiencia, entendimiento, ciencia, piedad, fortaleza, consejo y temor (Is 11,1).

Este tema lo retoma en la *Secunda Secundae*, confirmando que existen dos formas de conocimiento de las cosas divinas: la de la investigación de la razón («virtus intellectualis») y la adquirida por «quandam connaturalitatem», que pertenece a la sabiduría «secundum quod donum est Spiritus Sancti»¹³. Está, pues, claro que el conocimiento por «connaturalidad» es fruto del don de sabiduría que, a su vez, comporta la virtud de la caridad, como se explica en otro texto de la misma cuestión 45: «Sapientia quae est donum Spiritus Sancti facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina. Quae quidem est per caritatem» (a.4, resp.). Existe, por consiguiente, una estrecha relación entre lo connatural, lo experiencial y la caridad. Todo ello distingue netamente el conocimiento de la sabiduría «per connaturalitatem» de aquel que proporciona la reflexión especulativa, aunque esto no signifique separación entre ellos:

Quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur et dirigitur secundum quandam participationem divinae naturae, quae est per gratiam; sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanae vitae, quae non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas¹⁴.

La sabiduría por connaturalidad comporta el amor, que se dirige al fin último de la fruición divina, «visio beatifica», pero no se queda en la sola contemplación trascendente, sino que abarca también lo concreto de la vida cotidiana, «directiva humanae vitae». Es decir, aunque no se mencione explícitamente la caridad, se la está presuponiendo, de modo que tanto los textos de la *Suma* como los del *Comentario a las Sentencias* se pueden considerar en tres secciones: aquellos que hablan

de un conocimiento eminente que resulta de cierta unión o afinidad con lo divino, aquellos en los que se refiere al amor o a la caridad como causa de esa unión con lo divino y, finalmente, aquellos en los que se refiere a la contemplación que causa el don como un juicio por unión con la causa superior tomada como fin último, juicio que no es meramente especulativo sino también práctico¹⁵.

¹² STh I, q. 1, a. 6, ad 3.

¹³ STh II-II, q. 45, a. 2, resp.

¹⁴ STh II-II, q. 19, a. 7, resp.

¹⁵ C. GONZÁLEZ AYESTA, *El don de sabiduría según Santo Tomás. Divinización, filiación y connaturalidad*, Pamplona 1998, 137.

Ya J. Maritain analizó la «connaturalitas» tomasiana, distinguiendo varios modos del conocer: 1) El conocimiento prudencial o práctico que se caracteriza por una connaturalidad efectiva o coherente con los fines del obrar humano. 2) El conocimiento abstracto, en el que se haya una connaturalidad intelectual con la realidad en cuanto conceptualizable. 3) El conocimiento poético; éste supone una connaturalidad afectiva con la realidad, que no la contempla según su carácter categorial, sino desde la percepción estética del sujeto¹⁶.

Ahora bien, hasta qué punto en la vida presente se puede alcanzar algún conocimiento de la «visio beatífica», como da a entender la experiencia de algunos místicos, a esto, el Aquinate responde con una cita de Agustín: «La contemplación de Dios se nos promete como el fin de todos los trabajos y la eterna perfección de las alegrías» (II-II, q. 180, a.4, resp.), en las que se verá a Dios *facie ad faciem* (1Cor 13,12). En esta vida sólo será posible llegar a tener una experiencia de la visión beatífica «como en un espejo», ya que «nadie, si ve a Dios, vive en esta vida mortal sujeto a los sentidos corporales» (*Ibid*, a.5, resp.).

Con todo, hay cierta experiencia mística, como el raptó, en el que la dimensión sensitivo-corporal queda como en suspensión. Indagando sobre este fenómeno en la experiencia paulina (2Cor 12,2), el Aquinate lo distingue del éxtasis. Éste implica un salir fuera de sí mismo, mientras que el raptó es un salir con una cierta violencia, como término al que alguien es arrebatado, en cuyo caso estaría dentro de la facultad cognoscitiva. Esto no excluye que tenga efectos en la facultad apetitiva.

Pero ¿vio Pablo en ese raptó la esencia divina? Por el hecho de que el alma está unida sustancialmente al cuerpo, como forma del mismo¹⁷, el ser humano tiene necesidad natural de entender mediante los sentidos. En el momento del raptó, a diferencia de lo que afirma la filosofía neoplatónica, el alma no se separa del cuerpo. Según el Aquinate, basta con una especie de suspensión de lo sensitivo (*conversio ad phantasmata*), para que pueda realizarse el raptó hacia lo divino. No se llega a ver la esencia divina plenamente, pues la visión beatífica habría hecho a Pablo en ese raptó eternamente bienaventurado, y no hubiese vuelto jamás a esta vida. Así, se infiere que el grado supremo de contemplación mística en la vida presente «medio modo se habens inter statum praesentis vitae et futurae» (*ibid.*), y que la experiencia del *tercer cielo* pertenece «ad contemplationem intellectus: sed etiam in *Paradisum*, quod pertinet ad affectum» (II-II, q.175, a.2, resp.).

No cabe, pues, duda de que, para el Doctor Angélico, no se da una unión mística puramente cognoscitiva, como un especie de gnosis reservada a la alta especulación. Pese a que él considera el entendimiento la facultad más noble

¹⁶ J. MARITAIN, *Distinguir para unir o los grados del saber*, Buenos Aires 1968, 412-420.

¹⁷ Como también se argumenta en la misma *Suma*, I, q. 76, a. 1.

del ser humano, porque hace presente el fin supremo de la vida¹⁸; pero no se queda en la felicidad intramundana, sino que la trasciende a la visión beatífica, que consiste en la perfección del amor de Dios y del prójimo, lo cual conlleva la *delectatio*, una contemplación frutiva: «Et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solum se dicit raptum *ad tertium caelum*, ratione contemplationis: sed etiam *in Paradisum*, ratione delectationis consequentis» (II-II. q. 175, a.3, ad 4; cf. *ibid.*, q.180, a.7), pero esto no consiste en un gozo divino de tipo genérico, sino en llegar a ser plenamente hijos de Dios por asimilación a la persona del Hijo, Sabiduría increada:

Dicuntur autem aliqui filii Dei in quantum participant similitudinem Filii unigeniti et naturalis, secundum illud Rom. 8: 'quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui', qui quidem est sapientia genita. Et ideo percipiendo donum sapientiae ad Dei filiationem homo pertingit (*ibid.*, q.45, a.6, resp.).

Mediante el don sapiencial del Espíritu el creyente se asemeja a Cristo, sabiduría no creada, sino engendrada eternamente por el Padre, gozando la gloria de la filiación divina en Jesucristo: «Bienaventurados los operadores de paz porque ellos serán llamados hijos de Dios» (Mt 5,9). Aquí aparece la paz, no el amor, como factor beatificante, pero la paz es efecto directo del amor y de la sabiduría: «Caritatis est habere pacem: sed facere pacem est sapientiae ordinantis. Similiter etiam Spiritus Sanctus in tantum dicitur 'Spiritus adoptionis' in quantum per eum datur nobis similitudo Filii naturalis qui est genita sapientia» (*Ibid.* ad 1).

Se constata, pues, cómo el Aquinate se distancia del maestro Estagirita, para quien la contemplación es, como vimos arriba, un acto puramente («totaliter») intelectual; lo hace convencido de que la fe cristiana implica una sabiduría gozosa, que es fruto del amor al misterio contemplado y, precisamente por ello, se hace mediante el Espíritu operadora de paz en conformidad a la «sapientia genita» del Hijo, expresando así, a la vez, la estrecha relación existente entre contemplación y acción¹⁹.

II. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO

Ante la intensa recepción de Aristóteles, Buenaventura advirtió que no era suficiente seguir el pensamiento agustiniano y bernardino para afrontar las cuestiones filosófico-teológicas, pero en lugar de integrar el pensamiento aristotélico al estilo de su coetáneo Tomás de Aquino, intentó poner de relieve la unidad orgánica de la sabiduría cristiana. Según E. Gilson, el Doctor Seráfico quiso en realidad elaborar «una metafísica de la mística

¹⁸ STh I-II, q. 3, a. 4-5.

¹⁹ STh II-II, q. 182.

cristiana»²⁰. Lo cual significa, a su vez, un aprecio claro del pensamiento elénico. En línea con Anselmo y con Ricardo de San Víctor recoge el tema de las *rationes necessariae*: «(Anima) quia forma beatificabilis es capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem, et hoc est esse ad imaginem Trinitatis propter unitatem in essetia et trinitatem in potentiis: ideo animam necesse fuit esse *intelligentem Deum et omnia*»²¹.

En este texto es patente cómo Buenaventura une la razón filosófica con la fe bíblica. La fe le dice que el ser humano está llamado a la felicidad beatífica («capax Dei») a través de la memoria, la inteligencia y la voluntad. Ve luego en estas tres potencias, como ya resaltó el obispo de Hipona, una imagen de la Trinidad, y llega así al resultado de que el alma puede *entender a Dios y todas las cosas*. Para él, Dios es, como para Agustín, la clave del pensamiento, el *primum cognitum*. Se encuentra en el alma y allí se le conoce, pues está presente en el corazón del hombre más que en ninguna otra cosa.

Aunque Bonaventura acepta el argumento anselmiano y las razones que llevan a través de la creación a Dios, su vía preferida es la propia experiencia de la «luz interior». Si todo conocimiento se realiza por efecto de la luz divina, se deriva lógicamente que esta luz debe ser conocida de alguna forma por la razón humana, como se expone en el *Itinerarium mentis in Deum*, que comenzó a escribir en octubre de 1259 en el monte Alverna.

Y estando allí, al tiempo que disponía en mi interior ciertas elevaciones espirituales a Dios, vínome a la memoria, entre otras cosas, aquella maravilla que en dicho lugar sucedió al mismo bienaventurado Francisco, a saber: la visión que tuvo del alado serafín en figura del Crucificado. Consideración en la que me pareció al instante que tal visión manifestaba tanto el éxtasis del Padre mientras contemplaba como el camino por donde se llega a ella²².

El reposo de este lugar le permitió formular su discurso sobre el camino (método) más idóneo para llegar a Dios en la contemplación. Ve desde un principio que para ponerse en camino debe partir de un acto de fe, sintiendo la presencia de Dios en su alma y legible en la creación. Cuando no se llega a percibir a Dios, esto no es — continúa Buenaventura — debido a la razón, sino a su falta de preparación para elevarse a lo suprasensible; recuerda lo que dice Aristóteles al comparar que así como los murciélagos parecen incapaces para la luz del día, del mismo modo parece serlo la inteligencia del ser humano respecto a las cosas que por naturaleza se manifiestan con la más cegadora evidencia²³. La causa de ello la halla Buenaventura, de modo semejante a como arriba lo expresaba el Aquinate, en la inmersión de la

²⁰ É. GILSON, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain 1966, 199.

²¹ *Breviloquium*, p. II, c. 9.

²² Pról., n. 2. Se cita aquí y en adelante según la edición bilingüe latín/español: S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, ed. Pelayo de Zamayón, Roma 1940.

²³ *Itinerarium* (cf. nt. 22), cap. V, 4.

mente en lo sensible, que obstaculiza ver la luz trascendente, restando fuerza a la razón para alcanzar los más altos conocimientos respecto de sí mismo y respecto de Dios.

Buenaventura ve límites en el conocimiento filosófico, aunque lo considera una etapa válida para llegar a la sabiduría cristiana²⁴, que parte del hecho de que toda criatura es «por naturaleza una efigie y semejanza de la Eterna Sabiduría»²⁵. O sea, que la realidad creada es una copia o reflejo de la idea ejemplar que Dios tiene de ella desde toda la eternidad, según una cierta graduación: si son seres irracionales se denominará «vestigium»; si se trata de seres racionales, la imitación será superior y se denominará «imago»; si de almas que viven en gracia, entonces la imitación será más perfecta y se llamará «similitudo». Luego en toda criatura su verdad es su ser; y si la regla para apreciar la verdad de una imagen es el objeto imitado, se deriva que las ideas ejemplares de Dios son la regla por la que la mente humana conoce la verdad de las cosas²⁶.

Resulta, pues, insuficiente, según Buenaventura, querer explicar la realidad de la creación recurriendo a Dios sólo por las vías de causalidad y finalidad, pues de esta manera se explica sólo el origen y el fin de las criaturas, pero no lo más profundo de ellas. Para esto es necesario conocerlas como imagen de Dios; se confirma que el ser divino es lo primero que tiene que conocer la mente humana para poder adquirir la verdad con certeza: «Esse igitur est quod primo cadit in intellectu [...] et illud esse est esse Divinum»²⁷; y que todas las cosas creadas son como sombras, ecos o retratos del primer Principio potentísimo, sapientísimo y óptimo, son copias propuestas a la inteligencia humana para que por lo sensible que ve, sea llevada a las que no ve, como por signos a las verdades que éstos significan. De aquí la petición exclamativa que él dirige al hombre: «abre tus ojos, inclina tus oídos, suelta tu lengua y aplica tu corazón, para que en todas las criaturas veas, oigas, alabes, ames, adores y engrandezcas a tu Dios»²⁸.

Tal exhortación afirma una actitud profundamente bíblica por la que, admirando la creación, los Salmos cantan la presencia de la gloria de Dios; el Poverello, el himno de la criaturas, y Loyola «busca a Dios en todas las cosas», por mencionar sólo algunos ejemplos. Llegar a lo hondo y más

²⁴ F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain 1966, 216.

²⁵ *Itinerarium* (cf. nt. 22), cap. II, n. 12.

²⁶ «Omnes creaturae istius sensibilis mundi [...] illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data: quae, inquam, sunt exemplaria vel potius exemplata, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, que non vident, tanquam per signa ad signata». *Itinerarium* (cf. nt. 22), cap. II, n. 11.

²⁷ *Itinerarium* (cf. nt. 22), cap. V, n. 3.

²⁸ *Itinerarium* (cf. nt. 22), cap. I, n. 15.

auténtico de la persona requiere que la mente se abra paso a través de las cosas que le rodean. El itinerario hacia Dios comienza, pues, con el objeto más accesible al creyente, el mundo circundante, en cuanto *vestigio* divino. Pero en los seres racionales hay una semejanza divina mucho más intensa; no consiste sólo en participar de cualidades externas que llevan a colegir un ser omnipotente, infinitamente bueno y sabio, sino que, siendo el ser racional un espíritu dotado de memoria, entendimiento y voluntad, en él se descubre la acción personal de Dios. Pero para llegar hasta Dios es menester que la persona se encuentre consigo misma:

Entra, pues, en ti mismo y observa que tu alma ama con todo ardor a sí misma; que no se podría amar si no se conociera; que no se conocería, si no se recordase, porque nada aprehendemos por la inteligencia que no esté presente en la memoria: adviertes ya por esto que tu alma tiene tres potencias; considera, pues, las operaciones y respetos de dichas facultades, y podrás ver a Dios por ti, como por medio de un retrato, lo cual es verle «per speculum in aenigmate» (1Cor 13,12)²⁹.

Por medio de la memoria el hombre retiene las cosas pasadas y presentes, y proyecta las futuras, la memoria ofrece así, según Buenaventura, una imagen de la eternidad. De modo semejante, el entendimiento, en cuanto busca la verdad, refleja la luz de la verdad suprema. Pero si esto es así, si el entendimiento está tan próximo a Dios ¿cómo se explica la actitud de tantos que no advierten la presencia de Dios?

Acontece que, confundida la mente por las apariencias de verdad y atraída la voluntad por el espejismo de una falsa felicidad, se equivoque en la elección del objeto de su amor y, en lugar de dirigirse a la felicidad eterna, se quede tan sólo con su sombra: con cualquier bien, deseado como si diese la verdadera felicidad. Lo que muestra, a su vez, que el móvil de todo amor es en el fondo siempre la suma Bondad³⁰. De las potencias del alma se deriva que Dios posee en grado sumo memoria, inteligencia y voluntad.

Si en el plano filosófico la mente llega a Dios por sus tres potencias, en el teológico lo hace mediante las tres virtudes correspondientes: fe, esperanza y caridad, que Jesucristo ha merecido para los que creen en él³¹. Así pues, para llegar plenamente a la contemplación del ser divino es necesario dejarse purificar por Cristo según las tres virtudes teologales; lo que lleva consigo la

²⁹ *Itinerarium* (cf. nt. 22), cap. 3, n. 1.

³⁰ «Desiderium principaliter est illius quod maxime ipsum movet. Maxime autem movet quod maxime amatur; maxime autem amatur esse beatum; beatum autem esse non habetur nisi per optimum et finem ultimum: nihil igitur appetit humanum desiderium nisi quia summum bonum». *Itinerarium* (cf. nt. 22), cap. III, n. 4.

³¹ «Anima igitur credens, sperans et amans Iesum Christum, qui est Verbum incarnatum, increatum et inspiratum, scilicet via, veritas et vita; dum per fidem credit in Christum tanquam in Verbum increatum, quod est Verbum et splendor Patris, recuperat spiritualem auditum et visum, auditum ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores». *Itinerarium* (cf. nt. 22), cap. IV, n. 3.

renovación de los sentidos espirituales, disturbados por el pecado: por la *fe* en Cristo se recobra la vista y el oído espirituales; por la *esperanza* en el Verbo *inspirado* el deseo y el amor vienen a ser como el *olfato* espiritual, y uniéndose por la *caridad* al Verbo *encarnado* se siente su *tacto* y su *gusto*. Dispuestos los sentidos interiores de este modo, se desarrolla un cierto orden progresivo en el orante, a saber: «purgatus, illuminatus et perfectus», que se corresponde con la conocida teoría de la triple vía purgativa, iluminativa, unitiva. Así — continúa el texto — se enriquece el alma con operaciones propias de los ángeles, pudiendo entrar en la Jerusalén celeste, donde, al encontrar los coros angélicos, contempla reflejos de la Divinidad:

Pues como dice S. Bernardo al Papa Eugenio: «Dios en los Serafines ama como caridad, en los Querubines conoce como verdad, se asienta como equidad en los Tronos, reina como majestad en las Dominaciones, gobierna como Príncipe en los Principados, protege como salvación en las Potestades, obra como luz y asiste como piedad en los Ángeles». Así reconocemos que Dios es — como dice S. Pablo — «todo en todas las cosas», contemplándolo en nuestras almas en donde mora por los dones de su copiosísima caridad³².

Al iniciar el cap. V del *Itinerarium*, el Autor hace una síntesis del camino recorrido hasta ahora, y resalta cómo se puede contemplar a Dios no sólo fuera y dentro del ser humano, sino también por encima de él: «extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen», que es la luz de la Verdad eterna. Con la alegoría del templo de Jerusalén, prosigue explicando cómo los que se ejercitan en el primer modo entran sólo en el «atrio»; los del segundo entran en el «santo»; los del tercero llegan con el Sumo Sacerdote al «Sancta Sanctorum», donde está el arca de la alianza sobre la cual se hallan los dos querubines,

por los que entendemos los dos modos o grados de contemplar lo invisible y eterno de Dios... El primero ante todo y principalmente fija su mirada en el Ser, diciendo que “El que es” — Yaweh — (Éx 3,14) es el primer nombre de Dios; el modo segundo mira sobre todo a la Bondad, al Bien por esencia, y dice que éste es el nombre más propio de Dios.

En el primero, Buenaventura resume la reflexión filosófica sobre el ser divino: Acto puro, simplicísimo, perfectísimo, omnipotente, inmenso, inmutable, omnipresente, principio y fin de todos los seres. Tales atributos hacen posible que Dios sea

todo en todas las cosas, aunque éstas sean muchas y él uno solo: pues por su *unidad* sencillísima, por su *verdad* purísima y su *bondad* sincerísima, comprende en sí todo poder, toda ejemplaridad y toda comunicabilidad [...]; y esto porque es *omnipotente*, *omnisciente* y sobre todo *género de bondad bueno*: el ver lo cual

³² *Itinerarium* (cf. nt. 22), cap. IV, n. 4.

perfectamente es ser bienaventurado, como se lo dijo a Moisés cuando pidió al Señor que le mostrase su gloria: «Yo te mostraré todo bien»³³.

Ya en la contemplación filosófica del ser divino aparece el «segundo modo», su Bondad, de tal forma que puede convertirse en punto de partida para una más alta contemplación.

Concentra la mirada de tu mente sobre la Bondad pura: y, si puedes verla como acto puro de un principio que caritativamente ama con *amor gratuito*, con *amor debido* y con *amor de ambos mezclado*; si la echas de ver como difusión plenísima según la *naturaleza* y la *voluntad* divinas; y es tal difusión respecto del *Verbo* — expresión de todo pensamiento- y respecto del *Don* — que encierra todos los dones-; entonces advertirás que por razón de esta suma comunicabilidad del Bien, debe existir necesariamente la Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo³⁴.

La conexión entre el bien y el misterio trinitario se apoya en la conocida expresión plotiniana «bonum est diffusivum sui». Es decir, como todo bien por sí mismo se difunde, se comunica y es fecundo, Dios, siendo el bien infinito, tiene que ser infinitamente fecundo, comunicable en grado sumo, pero, a la vez, él es esencialmente uno (dos bienes infinitos es algo imposible). La fecundidad infinita de Dios y su unidad absoluta constituyen un Dios que integra unidad de ser y diversidad de personas en perfecta «comunicabilidad» y, por tanto, «suma consustancialidad» y «suma semejanza». Todo ello origina — continúa el texto — una co-intimidad extraordinaria:

summam cointimitatem, qua unus est in altero necessario per summam circuminessionem et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem substatae et virtutis et operationis ipsius beatissimae Trinitatis.

No se trata, obviamente, de demostrar la existencia de un Dios trinitario, que es conocible sólo por medio de la revelación del misterio de Cristo; sino de que, sabiendo por la fe que Dios es trino, se procure conocerlo apoyándose simultáneamente en la fe y en la razón, simbolizadas en los dos querubines sobre el arca de la alianza, de frente el uno al otro y con sus rostros mirando el propiciatorio; con esto dan asimismo a entender el cumplimiento de lo que dice Jesús: «La vida eterna consiste en conocerte a ti, solo Dios verdadero, y a Jesucristo a quien tú enviaste» (Jn 17,3). O sea, no se trata, según Buenaventura, solamente de contemplar los atributos divinos como tales, sino también de llegar «ad supermirabilem unionem Dei et hominis in unitate personae Christi»³⁵. El orante se encuentra a sí mismo en Dios encontrando la humanidad de Cristo. La contemplación de Cristo da, pues, la clave para

³³ *Itinerarium* (cf. nt. 22), cap. V, n. 8.

³⁴ *Itinerarium* (cf. nt. 22), cap. VI, n. 2.

³⁵ *Itinerarium* (cf. nt. 22), cap. 6, n. 4.

adentrarse en el último tramo del itinerario espiritual. Se trata de contemplar a Cristo, verdadero propiciatorio.

Esto — resalta Buenaventura — no es algo inverosímil o utópico; fue la experiencia de Francisco durante el éxtasis vivido en el monte Alvernia cuando se le apareció el Serafín de seis alas, clavado en la cruz; así resultó «*exemplum perfectae contemplationis*». Quien la desee alcanzar, tendrá, pues, que, como Francisco,

dejar las operaciones intelectuales y hacer que el ardor del afecto pase totalmente a Dios y en Él se transforme. Esto es místico y secretísimo; nadie lo conoce, si no lo recibe; nadie lo recibe si no lo desea; y nadie lo desea sino aquel a quien inflama íntimamente el fuego del Espíritu Santo, que Jesucristo vino a encender en la tierra. Y por eso dice el Apóstol que esta mística sabiduría por el Espíritu Santo ha sido revelada³⁶.

Tanto Buenaventura como Tomás, pese a la diversidad de posiciones, distinguen dos tipos de conocimiento: uno *adquirido*, que parte de los sentidos y es transmitido al entendimiento, a la memoria y a la voluntad, despertando el deseo del estudio y la reflexión; y otro *infuso* o *místico*, don del Espíritu Santo, que potencia la vivencia de lo divino, originando una *sabiduría* que aumenta de modo extraordinario la fe, la esperanza y la caridad. En ninguno de los dos autores se produce un menosprecio del conocimiento especulativo o una contraposición a lo místico, aunque éste sea considerado muy superior al primero; se da, más bien, una graduación o complemento entre ambos.

III. HUGO DE BALMA

El legado contemplativo del Aquinate lo recogieron, entre los más destacados, dominicos del siglo XIV: el Maestro Eckhardt, J. Tauler, E. Suso y sus vecinos flamencos, J. Ruusbroeck y Dionisio Cartujano; mientras que el de Buenaventura fue incorporado a la espiritualidad franciscana. Así surgieron como dos escuelas: la intelectualista de los dominicos y la voluntarista o afectiva de los franciscanos³⁷. Una cuestión central era determinar si la unión mística requiere un conocimiento de lo divino antecedente o concomitante a ella; una cuestión, que venía, como ya se indicó antes, del pensamiento del Areopagita, que a fines del siglo XIII fue retomado por Hugo de Balma, prior de la cartuja de Meyrat, cerca de Lyon, en su obra *Theologia mystica* conocida también con el título *Viae Sion*³⁸.

³⁶ *Itinerarium* (cf. nt. 22), cap. 7, n. 4.

³⁷ F. VANDENBROUCKE, «Le divorce entre théologie e mystique. Ses origines», *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1950) 379-383.

³⁸ *Dictionnaire de Spiritualité*, VII, Paris 1969, 859-868.

Hugo de Balma tomó posición a favor del conocimiento de Dios por voluntad o vía de amor. Compuso su obra basándose sobre todo en la Biblia y en el pensamiento dionisiano³⁹. La tradición monástica revive con vigor en este pequeño tratado, por ello no es de extrañar que la *Theologia mystica* pasase por ser un escrito de Buenaventura. Está considerada una de las obras medievales que más influjo ha tenido en la espiritualidad europea, al menos hasta el siglo XVII⁴⁰, particularmente en España, traducida al castellano por el franciscano Antonio de Ciudad Real y publicada en 1515, con el título *Sol de contemplativos*. De su influjo, dice M. Andrés, es para la mística española algo así como las *Sentencias* de Pedro Lombardo para la teología dogmática⁴¹, o sea, un texto fundamental.

La traducción castellana configura la obra de manera propia, pero se mantiene fiel al contenido: la relación entre el amor y el conocimiento en la experiencia mística. No sigue el método escolástico ni reproduce los tres grandes capítulos y subdivisiones del original latino, sino que los distribuye en 53 capítulos pequeños, haciendo el texto más cercano al lector que no conocía el método teológico de entonces. Los capítulos 1-3 contienen el prólogo del original; 4-7, la vía purgativa; 8-22, la vía iluminativa, en la que se inserta un comentario al *Padre nuestro*; 23-45, la vía unitiva. El tema del amor sin conocimiento antecedente ni concomitante es transversal en el libro, pero sobre todo, al final (cap. 46-53). En los primeros capítulos, al exponer el plan de la obra, ya se define de qué cualidad cognoscitiva es la experiencia mística:

Aquesta sabiduría es llamada teología santa y dividinal, fue enseñada del apóstol Pablo, vaso de escogimiento, y escrita del bienaventurado san Dionisio, su discípulo. Y esta sabiduría es un encendimiento de amor que se allega a Dios por grandeza de deseo y sobrepuja toda ciencia criada sin ninguna comparación [...], enciende el talante y alumbrá el entendimiento y aquella, conviene a saber, la sabiduría mundanal, hallando muchas veces el corazón vacío de la sabiduría verdadera, oscurece el entendimiento con opiniones muchas y diversas⁴².

Se nota en estas frases iniciales un tono apológetico, que es una reacción a posiciones intelectualistas que negaban la posibilidad de la sabiduría mística: «contra algunos que se tienen por sabidorcillos y disputan contra aquesta sabiduría espiritual y dicen que nunca se levanta el talante a desear sino por

³⁹ Alguna alusión a Tomás Gallus, uno de los grandes comentaristas del Areopagita, a R. de San Victor y a san Agustín. Sigue claramente la línea afectiva de Bernardo de Claraval y de Buenaventura.

⁴⁰ D. DE PABLO, *Amor y conocimiento en la vida mística*, Madrid 1979, 50-53.

⁴¹ M. ANDRÉS, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid 1975, 70.

⁴² T.H. MARTÍN, ed., *Sol de contemplativos*, Salamanca 1992, 34.

medianería del pensamiento»⁴³. La vía o, como él la llama, «carrera» purgativa e iluminativa se tratan en la primera y segunda parte del libro y tienen como objetivo preparar a la vía unitiva.

Y aquesta carrera unitiva por la cual es ayuntado el corazón con Dios es tomada de aquellas palabras que canta la Iglesia y dice: ¡Oh Sabiduría que saliste de la boca del muy alto y alcanzas fuertemente de fin a fin, y ordenas todas las cosas suavemente, ven a nos enseñar la tu carrera de la sabiduría! [...]. Porque como quier que aquestas palabras sean dichas de aquella sabiduría no criada, que es el Hijo de Dios, en cuya unidad fue a nos demostrada la abastanza de aquel Padre soberano y celestial, pueden empero ser entendidas de aquesta sabiduría que es enviada y manifestada al espíritu razonable, según dice aquel noble doctor san Dionisio en el capítulo VIII de los nombres divinales⁴⁴.

Queda claro que esta sabiduría no se refiere a un conocimiento esotérico, sino que está personificada en Cristo. El cristiano participa de la nueva vida del resucitado a través del Espíritu, recibiendo una capacidad cognoscitiva, que Pablo, siguiendo el AT, llama «sabiduría»: «Cristo se ha hecho para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención» (1Cor 1,30). Tal sabiduría «no criada», a la que el cristiano participa, lo distingue de cualquier otra sabiduría, que recurra solamente al entendimiento humano (1Cor 1,20-25). Ciertamente, la sabiduría de Cristo, recibida a través de la Palabra y de los sacramentos, no actúa mágicamente; es necesario un proceso de conformación:

Porque el espíritu humano propiamente es en sí una luz y claridad celestial, y si se ayunta por amor a aquel espíritu sobrenatural, no sin razón será apartado de todo deseo carnal. Y viviendo así el hombre en la carne, sobre la carne será sorbido todavía más de la sabiduría celestial y habrá por los deseos de la caridad vida angelical y dirá con el apóstol: Vivir es para mí Jesucristo y morir ganancia⁴⁵.

La tesis esgrimida por Hugo de Balma se puede definir en estos términos: la unión mística no está vinculada necesariamente al esfuerzo intelectual del pensamiento, como afirman algunos «sabidorecillos», pero esto no significa olvidar o pasar por alto el hecho de que la mente humana, por su origen divino, participa de «luz y claridad celestial»; por ello, para evitar malentendidos irracionales, Hugo distingue tres formas de conocimiento: «uno por el espejo de las Escrituras visibles que es demostrado de Ricardo de San Víctor en el libro que hizo de la contemplación por las cuarenta y dos jornadas en que el pueblo de Israel llegó desde Egipto a la tierra de promisión»⁴⁶. Se refiere al vasto tratado *De gratia contemplationis*, en el que Ricardo interpreta el arca de la alianza como un instrumento de santificación, construida

⁴³ T.H. MARTÍN, ed., *Sol de contemplativos* (cf. nt. 42), 40.

⁴⁴ T.H. MARTÍN, ed., *Sol de contemplativos* (cf. nt. 42), 104.

⁴⁵ T.H. MARTÍN, ed., *Sol de contemplativos* (cf. nt. 42), 111.

⁴⁶ T.H. MARTÍN, ed., *Sol de contemplativos* (cf. nt. 42), 168.

cuando la inteligencia humana fue elevada a la gracia de la contemplación por una inspiración divina⁴⁷. «Y otro conocimiento — continúa Hugo — es por el uso del entendimiento, y por el alumbramiento de los rayos celestiales, por el cual no es conocido el Criador por su obra, más la obra por el conocimiento del Criador. Y de aqueste conocimiento hace san Agustín gran mención en el libro del Maestro».

¿Quién es, en verdad, maestro? Agustín argumenta en *De Magistro* que el verdadero maestro es Dios mismo, sujeto y objeto de la enseñanza. Con lo cual, el que busca la verdad se ve abocado a Dios, comprometido a vivir según las exigencias de la verdad: oración, humildad, estudio y buena vida moral⁴⁸. Pero, según Hugo, todavía hay una forma más alta de conocimiento:

Y el tercer conocimiento es muy más excelente que aquestos, conviene saber, fervor de amor, que ayunta el hombre sin algún medio a Dios. Y por aqueste conocimiento es aparejado el corazón por ardor de amor, y es hecho en él un nido a do se pueda asentar a hablar con Dios cuando quier que se levanta a ayuntar con él⁴⁹.

Se trata, pues, de algo no categorial, «sin algún medio» o sea, va más allá del poder conceptual o intuitivo de la mente humana, de modo tal que por este inmediato «conocimiento es aparejado el corazón por ardor de amor»; y por consiguiente, no es un amor ciego o irracional, sino consecuencia de un conocer superior: «Onde la sabiduría deste conocimiento que nace del ayuntarse del amor es declarada por Dionisio ser mayor que las otras sabidurías sin ninguna comparación, diciendo: Aquesta sabiduría es un gran conocimiento de Dios, conocido por no saber»⁵⁰. En efecto, Dionisio Areopagita es junto con Gregorio de Nisa, como se indicó al principio, el que más ha resaltado el significado de la teología de la negación o *apofática*. Hugo, siguiendo a Dionisio, insiste en que Dios no es esto, ni aquello, pero no apremia a que se abandone todo conocimiento «humano», sino a que no se absolutice como la única vía para conocer lo divino. Así continúa:

Más noble y más universal que los conocimientos de las otras ciencias. Y es dicho más noble y más universal que los conocimientos de las otras ciencias, porque no solamente alza el deseo sobre sí mismo y lo ayunta cumplidamente a Dios por sobrepujamiento de amor, más aun tanto alza el entendimiento que lo alumbraba mucho más que podría ser alumbrado de otra cualquier ciencia o conocimiento que pudiese ser alcanzada por sotileza de ingenio⁵¹.

⁴⁷ *Dictionnaire de Spiritualité* (cf. nt. 38), XIII, col. 615.

⁴⁸ *De Magistro*, cap. 46.

⁴⁹ T.H. MARTÍN, ed., *Sol de contemplativos* (cf. nt. 42), 168.

⁵⁰ T.H. MARTÍN, ed., *Sol de contemplativos* (cf. nt. 42), 169.

⁵¹ T.H. MARTÍN, ed., *Sol de contemplativos* (cf. nt. 42), 169.

Después de insistir en la oscuridad del no saber, de repente aparece que el no saber «alumbra mucho más» con ilustración sobrecategorial o luz infusa. Hubiese sido un malogro si Hugo, fascinado por la negación *apofática*, hubiese permanecido en ella sin encontrar lo positivo *catafático*. De este modo, él sigue en lo fundamental dentro de la línea de Tomás y de Buenaventura: la unión mística produce un conocimiento de lo divino que no es fruto de métodos o conceptos adquiridos precedentemente o de manera concomitante, sino a un «alumbramiento» de tal índole que se hace imposible expresarlo adecuadamente de modo categorial⁵². Pese a todo, no cabe duda de que quien lo recibe desarrolla unas capacidades cognoscitivas y operativas que antes eran impensables. Esto muestra que su cualidad no categorial o infusa, lejos de ser algo solamente subjetivo, produce unos efectos objetivos, cuya bondad todos pueden constatar o no. Buenaventura ha ilustrado, como vimos antes, esas nuevas capacidades con la transformación que experimentó Francisco de Asís. Junto a él se podrían mencionar tantos otros⁵³. Aquí vamos a aplicarlo a los efectos que surgieron en el fundador de la Compañía de Jesús.

IV. IGNACIO DE LOYOLA

Observando el cambio de vida operado por Íñigo López de Loyola, se constata en seguida cómo la fama y la honra eran valores determinantes de su educación cortesano-caballeresca (Au 1)⁵⁴. Un orgullo caballeresco, que buscaba lo mejor y lo «más» honroso, estaba muy arraigado en el joven Íñigo. Con la conversión él quiere hacer, en sentido religioso, algo semejante. «Y así determinaba de hacer grandes penitencias, no teniendo ya tanto ojo a satisfacer por sus pecados, sino a agradar y placer a Dios. Y así, cuando se acordaba de hacer alguna penitencia que hicieron los Santos, proponía de hacer la misma y aún más» (Au 14). El orgullo caballeresco aparece aquí ciertamente espiritualizado, transformado, pero sigue siendo orgullo. La humildad en sentido cristiano no se percibe.

⁵² Desde la Psicología y la Filosofía J. Maréchal llega a un resultado semejante basándose en una amplia documentación de experiencias místicas de diversas culturas, en particular del ámbito cristiano, cf. *Psicología e mística. Studi sulla psicologia del mistici*, Brescia 2012, 271-307.

⁵³ Comenzando por Pablo de Tarso y siguiendo por Agustín de Hipona, Hildegarda de Bingen, Bruno de Colonia, Jan Ruusbroeck, Teresa de Ávila, Charles de Foucauld, Edith Stein, hasta hoy, el número sería muy considerable. Al que habría que añadir místicos de otras religiones.

⁵⁴ Los escritos ignacianos se citan según la edición de C. DALMASES – M. RUIZ JURADO, *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1997, con las siguientes abreviaturas Au = Autobiografía, EE = Ejercicios Espirituales.

Esto lo llevó a un ascetismo extremo: «y perseveraba en sus siete horas de oración de rodillas, levantándose a media noche continuamente, y en todos los demás ejercicios [...]; mas no hallaba ningún remedio para sus escrúpulos» (Au 23); tampoco en las repetidas confesiones encontraba la paz que buscaba, cayendo en un estado de desesperación con tentaciones incluso de suicidio (Au 24), pero finalmente comprendió que esa vida de penitencias no era lo que Dios quería de él. «Y así determinó con grande claridad de no confesar más ninguna cosa de las pasadas; y así de aquel día en adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido liberar por su misericordia» (Au 25).

A través de estas vivencias, propias de la *vía purgativa*, el principiante Íñigo descubrió personalmente algo fundamental de la vida cristiana. Es Dios quien se acerca al hombre, quien lo justifica y éste solamente puede disponerse con sus obras a recibirlo, a esperarlo desde su incapacidad de llegar a él; lo que originó, a su vez, una actitud de escucha y de acogida de lo divino de una manera muy genuina, como un niño: «En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole» (Au 27), es decir, entrando en la etapa de la *vía iluminativa*, que en él aparece dentro de uno de los aspectos más específicos del Evangelio: el hacerse como niños (Mc 10, 13-16), y cuando en Jn 14, 25 dice: «El Paráclito, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os hará recordar todo lo que yo os he dicho».

A este respecto, el Aquinate resaltaba arriba que la sabiduría de la fe, como don del Paráclito, está por encima de toda sabiduría humana⁵⁵. La fe conlleva no sólo un conocimiento objetivo de la revelación (*fides quae*), sino también una componente experiencial, vivida como relación personal con Dios (*fides qua*). Tomás de Aquino lo denomina «un instinto interior divino»⁵⁶, una especie de atracción, que origina en el ser humano una disposición a la fe, armonizando el intelecto y la voluntad⁵⁷, pero sin anular la libertad individual del creyente: lo exhorta, habla a la conciencia, alienta, etc.

Existe, ciertamente, además de la acción visible pentecostal y de los efectos extraordinarios de tipo carismático (milagros, profecías, etc.) una cotidianidad, incluso un modo anónimo, escondido, *invisible* de la acción del Paráclito⁵⁸. Esta forma inadvertida y circunstancial caracteriza las primeras experiencias de Ignacio (Au 6-8). Pero necesitará todavía de la experiencia

⁵⁵ Un aspecto que el Vaticano II ha subrayado: «Para que el conocimiento de la revelación sea cada vez más profundo, el mismo Espíritu Santo perfecciona continuamente la fe por medio de sus dones» (*Dei Verbum*, 5).

⁵⁶ «ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interior instinctu Dei invitandis». STh II-II, q. 2, a. 9 ad 3.

⁵⁷ S. PINCKAERS, *El evangelio y la moral*, Barcelona 1992, 208.

⁵⁸ STh I, q. 43, a. 3-6.

mística propia de la *vía unitiva*. Esto sucedió, meses después, junto al río Cardoner en Manresa⁵⁹, estando sentado allí

se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se pueden declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió gran claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella sola vez. Y esto fue en tanta manera de quedar con el entendimiento, que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto que tenía antes (Au 30).

La visión mística, como forma de conocimiento, suele darse de tres maneras: corporal, imaginaria e intelectual⁶⁰. La corporal es la más expuesta a error, debido a los elementos alucinativos que puede contener. Los místicos más experimentados no se fían de las visiones corporales y dudan de las imaginarias. Teresa de Ávila afirma que no tuvo visiones corporales⁶¹. Respecto a esta cuestión K. Rahner se pregunta qué puede significar que una visión haya sido producida por Dios. Todo acto humano fuera del pecado requiere, según la fe cristiana, el concurso positivo de Dios; y más cuando se trata de un hecho importante para la vida de una persona o de una comunidad. Por tanto, una experiencia religiosa del tipo de visiones, audiciones, éxtasis, curaciones, etc., que encuentre, antes o después, una explicación razonada, no quiere decir, según Rahner, que no sea auténtica. Se tendrá — continúa él — que comprobar si ella está en consonancia con la fe, si no perjudica al vidente, antes bien, lo estimula a conocer y vivir más seriamente el amor a Dios y al prójimo⁶².

Pero para determinar el carácter místico de la ilustración del Cardoner hay que precisar más detenidamente su proceso. Ignacio dice que no vió «alguna visión», sino que «que se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento [...]». Y no se pueden declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una gran claridad en el entendimiento...». Lo

⁵⁹ Curado de la herida recibida durante la defensa de Pamplona (mayo 1521), que lo había puesto al borde de la muerte, Ignacio decide cambiar de vida, siguiendo a Cristo, y partir como peregrino a Jerusalén. Salió de la casa paterna de Loyola (Guipúzcoa) hacia Barcelona para embarcarse rumbo a Jerusalén. En el camino decide consagrarse a María ante la imagen de la Virgen de la Abadía de Monserrat y, cerca de allí, pensó estar unas semanas en la ciudad de Manresa. Sin embargo, su estancia se prolongó once meses (marzo 1522 – febrero 1523); fue éste el periodo más importante de su evolución espiritual.

⁶⁰ *Dictionnaire de Spiritualité*, XVI, Paris 1994, 950-1002.

⁶¹ *Castillo interior*, M6, cap. 9.

⁶² K. RAHNER, *Visionen und Prophezeiungen*, Friburgo 1958, 43.

cual indica que esta experiencia no se encuadra dentro de las visiones corporales o imaginarias, sino de las intelectivas. «Intelectivo» o «intelectual» aquí no se ha de entender, obviamente, en el sentido moderno, sino en el etimológico del «*intus legere*», de la aprehensión interior. Se trata de un entender que, como vimos en el Aquinate, Buenaventura y Hugo de Balma, es distinto del que se puede alcanzar por reflexión o por estudio. Al no proceder por abstracción ni por raciocinio, sino más bien por «iluminación» o «inspiración», la unión mística posee una capacidad cognoscitiva que es imposible alcanzar con el uso conceptual del entendimiento, aplicando el esquema causa-efecto o sujeto-objeto.

A este tipo de iluminación remite la ilustración del Cardoner, que halla una aplicación concreta en las Reglas del discenimiento, cuando dicen: «Sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de su divina majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto» (EE 330).

En la primera versión latina de los Ejercicios, esta regla está cotejada con una cita del Aquinate: «*Hoc probat B. Thomas I-II, q.9, a. 1 [et] 6; q.10, a. 4⁶³*. En el artículo 4 se afirma precisamente que Dios no mueve la voluntad desde fuera del sujeto, pero tampoco le costringe o le obliga. Sin embargo, continúa el Aquinate, en Rom 9, 10 se pregunta ¿quién resiste a su voluntad? Y responde:

Ad tertium: quod si Deus movet voluntatem ad aliquid impossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.

O sea, cuando Dios motiva al creyente (Fil 2,13), lo hace respetando su libertad, su memoria, su entendimiento y su voluntad, y sus sentidos. Se debe tratar, pues, de una cualidad infusa, que no violenta la autonomía del sujeto, un *illapsus* divino, que, como explica Gerard Philips, comentando al Aquinate y a Buenaventura, deja intacta la personalidad humana, dando lugar a la acción divina por *inhabitación*⁶⁴.

Ignacio confirma con su experiencia la teología mística de autores anteriores a él. En la vía unitiva la capacidad cognoscitiva del creyente, lejos de ser anulada, es elevada a un plano superior en el que el amor es el factor determinante, como se afirma en la «contemplación para alcanzar amor» (EE 230-237) y en el *Diario espiritual*, texto donde más amplia y detalladamente

⁶³ MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU, *Exercitia Spiritualia. Textum antiquissimum nova editio*, Roma 1969, 389.

⁶⁴ G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia*, Salamanca 1980, 146 s.; cf. R. GARCÍA MATEO, «El panenteísmo de Ignacio de Loyola. Omnipresencia e inhabitación», *Gregorianum* 87 (2006) 685-694.

se describe su experiencia mística: «parecióme que la Santísima Trinidad se dejaba sentir o ver más claro y lúcido, y comenzando, y después razonando adelante con la su Divina Majestad, un cubrime de lágrimas, sollozos y de un amor tanto intenso, que me parecía excesivamente juntarme a su amor...»⁶⁵.

La razón no se relega sino que, unida al amor, ve, conoce «más claro y lúcido», entra más hondo en el Misterio, de manera que, lejos de perderse en un contemplativismo estático, le lleva a desarrollar una intensa actividad apostólica, en la que la formación intelectual y cultural ocupa un lugar preferente, con la fundación de Colegios y Universidades.

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma (Italia)

Rogelio GARCÍA MATEO, S.I.

RESUMEN

La unión mística no consiste evidentemente en una percepción exterior, sino en un encuentro substancial en lo profundo del alma, renovando en ella la imagen de Dios y, por tanto, dando una capacidad más profunda de sentir el amor divino. El conocer ordinario se funda en los sentidos y en la razón; el místico, en cambio, lo recibe según el Aquinate, Buenaventura, Hugo de Balma e Ignacio de Loyola, a través de una iluminación espiritual, con un «toque» inmediato de la sustancia divina. El creyente debe dirigirse desde los objetos de los sentidos a los del espíritu; en consecuencia, la unión mística está más allá del poder del conocer categorial ordinario: es conocimiento por medio del amor divino.

Palabras clave: alma, amor, conocimiento, experiencia, rapto, unión, visión.

ABSTRACT

A mystical union with God is not a simple looking at something outside of oneself but is rather the result of a substantial change in the very being of a soul. This brings to the soul a new likeness to God and an ability to apprehend divine love in an ever-deepening way. Ordinary knowing is based on sensory experience and rational reflection; by contrast, in mystical knowing the soul receives, according to Aquinas, Bonaventura, Hugo of Balma and Ignatius of Loyola, a spiritual illumination, an immediate «touch» of God's substance. The soul must turn from the objects of the senses to those of the spirit. Consequently, mystical union is beyond any ordinary power of knowing: it is knowledge through God's love.

Keywords: experience, knowing, love, rapture, soul, union, vision.

⁶⁵ 4 Marzo 1544 [105], 390.

GREGORIANUM 94, 3 (2013) 593-609
Felix KÖRNER, S.I.

Salvific Community

Part One: Ignatius of Loyola

*Dedicated to the Jesuit Scholastics
of the Indonesian Province*

What is the point of comparing, in theology, differing outlooks? At least, comparisons can produce illuminating questions. Ignatian spirituality and Koranic monotheism¹ can be studied as two such outlooks; and a helpful course of questioning arising from their confrontation is this: how does each of the two portray, and convey, its project? That is to say, what is their salvific proposal? In some way, both Ignatius of Loyola and the Koran see *community* as the key solution to the world's problems; what are, then, their conceptions of community?

I. NOSTER MODUS

What we want to do here, is «Ignatian theology»; and that, in a triple sense. We want to do theology like Ignatius, with Ignatius and from Ignatius².

¹ The present text reproduces the first part of my paper «The “Society of Jesus” and the “Middle Nation”. Salvific Community, Ignatian and Koranic», prepared for the *JAM* meeting («Jesuits among Muslims»), Gregorian University, September 15-20, 2011. (The lecture's oral character was often retained.) The surprising composition of Ignatian spirituality and Koranic monotheism can be explained in light of the thematic approach chosen for the Roman meeting; it was probing the heuristic value of Ignatian motifs for a theological appraisal of Islam. The paper's second part will be published in *Gregorianum*, as well. I am grateful to D. AYOTTE, S.J., and M. ROTSAERT, S.J., for their comments on previous versions of the article.

² The endeavour to do Ignatian theology is no common theological gesture yet. The obvious objection is: Ignatius never wrote a theological treatise. «To the retort that Ignatius was no theologian, one should point out that he was more, not less, than a theologian, and that in consequence he can set tasks even for tomorrow's theology». K. RAHNER, «Reflections on

1. Like Ignatius

We want to proceed like Ignatius. That is to say,

- we want to be conscious of method, without applying it in a formalistic or slavish manner³;
- we want to learn our method by reflecting on practice, rather than deciding it beforehand⁴;
- we want to use a decidedly Biblical approach, rather than founding ourselves on a particular philosophico-theological system⁵;
- we want to start from human experience, which also includes an authentic respect for the other's point of view⁶;
- we want to serve humanity in its fulfillment, rather than work in mere theoretical construction or academic ambition⁷;
- we want to provide, however, professional work, rather than casual repetitions of what seems evident⁸;

a new task for fundamental theology», in ID., *Theological Investigations*, XVI, London 1979, 156-166, 166. See also K. RAHNER, *Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers*, Sämtliche Werke XIII, Freiburg (Br.) 2006. Among the other authors who have tried to develop an Ignatian theology are E. PRZYWARA, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, 3 vol., Freiburg (Br.) 1938-1940, enlarged and edited in 2 volumes, München 1964²; H. RAHNER, *Ignatius als Mensch und Theologe*, Freiburg (Br.) 1964; B. HALLENSLEBEN, *Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward*, Frankfurt (M.) 1994.

³The freedom with which Ignatius sets rules and with which he goes beyond them can be observed in all founding texts of the Society of Jesus and might show that his aim is to educate human beings for freedom; cf. IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises* (= *Exx.*) 4.18, etc.

⁴Why, for example, would Ignatius in his so-called *Autobiography* tell even stories from the time when he was «knowing as yet very little about humility or charity or patience» (§ 14) and «his knowledge of spiritual things was still very obscure» (*ibid.*)? The account can be read as the unfolding of spiritual wisdom by learning, also from experience, including mistakes. And Polanco's *Chronicon* is meant to serve as a collection of events from which to learn, cf. J. O'MALLEY, *The First Jesuits*, Cambridge (MA) 1993, 10-11.

⁵Ignatius' *Spiritual Exercises* are full of direct and hidden references to the Bible, especially to the New Testament. Cf. C.M. MARTINI, «Biblia y ejercicios», *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Bilbao 2007, 228-229; cf. the literature, *ibid.*, 230; cf. also J. BEUTLER, «Die Rolle der Heiligen Schrift im geistlichen Werden des Ignatius», in M. SIEVERNICH – G. SWITEK, ed., *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg (Br.) 1990, 42-53, and F. ROSSI DE GASPERIS, *Bibbia ed esercizi spirituali. La Bibbia negli esercizi spirituali e gli esercizi spirituali nella Bibbia*, Roma 1982. One may for example say that the Exercises' four «weeks» follow a Gospel sequence: conversion — living with Jesus — his death — and resurrection.

⁶*Exx.* 22 addresses the «good Christian», who should «save» what «the neighbour» says.

⁷This is to echo the Ignatian motto of *iuvare animas*: helping human beings on their way to salvation. Cf. *Monumenta Ignatiana. Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societas Iesu*, I, Rome 1934 (= *Const.*), 3. 156. 163. 204. 307. 446. 547. 582. 605. 638. 765. 812. 813.

- we want to venture new and personal discoveries⁹;
- we want, therefore, to offer, on one and the same subject, different, discreet, disjointed points of view, *topoi*, that are not an exhaustive treatment but leave room for further exploration (and risk a certain «punctuality», or «pointillism»)¹⁰;
- we want to proceed in a faithful dialogical balance between individual courage and familiarity with ecclesial tradition¹¹;
- and we want to feed back into the life of the Church what we are finding¹².

2. *With Ignatius*

We want to work «with» Ignatius. That is, we want to take inspiration from his written *texts*, from his political, administrative, spiritual and methodological *decisions*, from the *experience* that lies at the basis of his work and that a lived Ignatian spirituality conveys today; this includes a humble *prioritising* of living reality over verbal expression, a *reconciliation* between individual assertion and community service without providing a predefining formula to resolve this tension, and, especially, a focus on the personal relationship with *Christ*.

3. *From Ignatius*

We want to learn from Ignatius. That is, we want to listen to Ignatius' wordings and experiences in their own right rather than inquire and conjugate him according to the common dogmatic treatises; we want to use categories we find in Ignatius to understand and evaluate other theological and religious propositions; and, again, we want to feed back into the expressions of the Church, e.g. in theological teaching, what we begin to understand in this study¹³.

⁸ Ignatius and his companions had exposed themselves successfully to the academic criteria of the best universities of their times. This can be taken as a strife for transparency (rather than obscurantism) and for an application of contemporary quality standards (rather than self-satisfaction).

⁹ Cf. *Exx.* 2.

¹⁰ The *Constitutions* and *Exercises* are intricately structured texts containing numerous lists of points; one finds the same pointed style in Ignatius' letters, e.g., to the Fathers attending the Council of Trent (*Epistolae* 1:386-389).

¹¹ Cf. *Exx.* 170.

¹² Cf. *Const.* 136.

¹³ Such a feedback has, arguably, already taken place; an example of such a movement «from Ignatius» to the Church's life is the notion of «mission». Cf. the appendix to the second part of this article.

II. COMMUNION IN THE SON OF GOD

The Ignatian understanding of community, indeed, the profile of Ignatian theology gains shape in the light of this question: what is behind Ignatius' decision to name the fellowship he founded the «Society of Jesus»?

1. Traditional answers

For the name «Society of Jesus», a number of backgrounds have been suggested in the course of Jesuit history.

a. Some claim that *Compañía de Jesús* is a military metaphor. A key section of Ignatius' *Spiritual Exercises* (§ 138) can support this explanation: Christ is presented as *summo capitán general* in his «camp».

b. Pedro Ribadeneira had been commissioned by the Society's third Superior General, Francisco de Borja, to compose a biography of Ignatius. It appeared in 1572 in Naples and became the successful, indeed canonical *Vita Ignatii Loyolæ*. Ribadeneira points out the foundation's military imagery and the founders' martial intentions. Ribadeneira explains «Society of Jesus» by associating *Compañía* with the *sueldo* «of the Son of God, Jesus Christ our Lord». Then, he speaks of the order as *sagrada y gloriosa milicia*. Jesus is *gran Caudillo* and *capitán*¹⁴.

c. Feliciano Delgado¹⁵ follows Hugo Rahner's¹⁶ analysis that the name has to be seen in context with Ignatius' experience to be placed with Christ. Delgado has two arguments against a military understanding of «Compañía de Jesús». α . Only the second generation of Jesuits brought the soldier imagery into the centre of Ignatian spirituality. β . The Jesuits' standard translation of *compañía* into Latin is *societas*. This rendering, rather than e.g. *miles*, indicates a non-military intention. Feliciano Delgado might have added a third argument. γ . The only time Ignatius uses *compañía* in the *Spiritual Exercises* (viz., § 284) he did not refer to a troop but clearly meant «fellowship»: on the way to the transfiguration «*tomando en compañía Christo nuestro Señor a sus amados discípulos* — Christ our Lord is taking in his fellowship his beloved disciples».

d. A possible etymology of «company» provides a different semantic association: «companions» are those who «share the same bread». This

¹⁴ *Vita Ignatii Loyolæ* auctore PETRO DE RIBADENEYRA (= *Monumenta Historica Societatis Iesu*, XCIII), Rome 1965, 273. *Sueldo* is the soldier's pay, and stands for soldiery. A *gran Caudillo* is a *reconquista* leader. By contrast, the *Spiritual Exercises* use *caudillo* only for the «enemy» (§§ 138-140.340).

¹⁵ F. DELGADO, «Compañía de Jesús», in *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Bilbao 2007, 347-350, 348-349.

¹⁶ H. RAHNER, «Die Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta», in *ID.*, *Ignatius als Mensch und Theologe*, Freiburg (Br.) 1964, 53-108, 91. 94.

etymology can be disputed by the objection that the second part of Latin *companio* is *pagus*; then, the original meaning of *companio* would be «from the same area». The derivation of *companio* from «bread» (*panis*) works, however, well: Latin *companio* literally means «bread fellow, messmate». *Companio* occurs only in later Latin texts, and when it is found first, in the 6th century Frankish law code *Lex Salica*, it seems to be a translation of a Germanic word: Gothic *gahlaiba* «messmate», from *hlaib* «loaf of bread». So the idea of bread companionship may have been in the Latin word from the start. In English, «companion» replaced the Old English word *gefera* «traveling companion», from *faran* «go, fare», which still exists in the German word for *socius*: *Gefährte*¹⁷. — The primary etymological association of *compañía* is, then, at least not directly military.

e. Even before the foundation of a religious order, Ignatius and his friends chose the name *Societas Jesu*, because they found that «they had among themselves no head but Jesus Christ, whom alone they wanted to serve»¹⁸. This explicit justification makes no mention of soldier imagery.

¹⁷ *The Oxford English Dictionary*, III, Oxford 1989², 587, s.v. «companion».

¹⁸ H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg (Br.) 1964, 51; on p. 457, footnote 39 he indicates his sources, merely stating: «Chron I 72 f. – FN I 203 f». This is a reference to two texts, both of which are in fact by Juan de Polanco, namely from his detailed Latin History (*Chronicon*) and from his short Spanish history (*Summarium*); the latter was written in 1546/1547, the former only in 1573/1574. Here are the relevant passages: (1) *Vita Ignatii Loiolae et Rerum Societatis Jesu Historia* auctore JOANNE ALPHONSO DE POLANCO, I (= *Monumenta Historica Societatis Jesu*, I), Rome 1894, 72-73: «coeperunt orare et cogitare quod nomen ipsis magis conveniret; et cum considerassent quod inter se nullum caput haberent praeter Jesum Christum, cui soli servire optabant, visum illis est ut Ejus nomen sibi imponerent, quem pro capite habebant, et Societas Jesu ipsorum Congregatio vocaretur. Cum autem Ignatius, Romae vicinus, visionem illam de qua | superius mentio facta est, qua Pater Aeternus Societatem Filio commendabat, et Filius protectionem ejus suscipiebat, vidisset, verisimile est hanc sententiam de nomine Societatis Jesu altius animo Ignatii impressam fuisse». In translation: «They began to pray and think which name might more fit them; and as they considered that they had amongst themselves no head but Jesus Christ, whom alone they wished to serve, it seemed to them they should give themselves His name, whom they had as their head, and that their congregation should be called “Society of Jesus”. When, however, Ignatius had that above mentioned vision near Rome in which the Eternal Father commended the Society to the Son and the Son accepted to protect it, this decision about the name of the Society of Jesus was most probably stamped more deeply into Ignatius’ soul». (2) *Summarium Hispanum de Origine et Progressu Societatis Iesu* auctore P. IOANNE DE POLANCO, in *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et Societatis Iesu Initii*, I (= *Monumenta Historica Societatis Iesu*, LXVI), Rome 1943, 146-256, 204: «visto que no tenían cabeza ninguna entre sí, ni otro prepósito sino a Jesucristo, a quien sólo deseaban servir, parecióles que tomasen nombre del que tenían por cabeza, diciéndose la Compañía de Jesús. Y en esto del nombre tuvo tantas visitaciones el P. M^o Ignacio de aquel cuyo nombre tomaron, y tantas señales de aprobación y confirmación deste apellido». In translation: «Given that they had among themselves no head or other superior than Jesus Christ, whom alone they wished to serve, it appeared to them that they should take the name of the one they had as their head, calling themselves “Society of Jesus”; and in this name Father Magister

f. One may refer to the Church's legal vocabulary: *compañía* / *societas* is a pious association or consociation in the Church¹⁹.

g. The name *Societas Jesu* existed already before Ignatius as a religious group's title: it was the self-designation of a small military order approved and recommended by Pius II in 1450²⁰.

Though there is surely truth in these answers, they might underestimate Ignatius' theological foundations. «Society of Jesus» is a core concept for the New Testament, and has far-reaching implications for theology.

2. *New Testament communion*

Paul of Tarsus developed his preaching out of his own experience. Human beings cannot, he saw, be liberated through their own efforts from deathly self-centeredness. The only solution is, he says, entering into communion with Christ. What is that to say, communion with Christ? Christ is, for Paul, the historical Jesus *and* the risen Lord, he is the person one can encounter in an individual relationship *and* he is the sphere of power in which one can truly live. What he means by entering into communion is a process which is, at the same time, mental, emotional and physical, individual and communitarian, instantaneous and continuous. Entering into communion with Christ means for Paul, experiencing the union with Jesus in his life, death and resurrection; and it is a transformation that is expressed and operated in the authorised community's action of baptising; it is the cognitive realisation that this is the beginning of eternal life in God; and it is practice of a life style like Jesus'.

The Pauline expressions used for communion with Christ remain in flux. The action of entering, baptism, is symbolic. It has, therefore, many correct interpretations; the words used for it can vary. This is so because for witnessing to Christ, priority is not with the expressive formulae. They are secondary. Prior, foundational and decisive is reality experienced: the Christ event. Since it also needs witness today, the question how to make the event understood in conceptual, cultic and social expression remains, of course, relevant.

What we have sketched here is at the centre of New Testament soteriology and Christology. One of the wordings Paul uses for this salvific personal

Ignatius had many visitations of him whose name they took, and many signs of approval and confirmation of this naming».

¹⁹ J.E. VERCROYSE, «Jesuiten», in *Theologische Realenzyklopädie*, XVI, Göttingen 1987, 660-670, 660. The 1983 *Codex Iuris Canonici* uses both *consociatio* and *associatio* (e.g., canon 325 §1).

²⁰ *The Catholic Encyclopedia*, XIV, New York 1912, s.v. «The Society of Jesus».

communion is κοινωνία²¹. Κοινωνία is an activity: partaking, sharing; and it is a social state: fellowship.

Ignatius' great example in apostolic zeal was Paul. He could write: «God is faithful; through Whom you were called into the communion of His Son, Jesus Christ, our Lord»²². Impressively, Paul gives space for dynamic understanding when saying that God has called Christians into communion with Christ. He is simultaneously saying two things. It is through God's graceful election expressed in vocation that you *were* able to become Christians; at the same time, this call is continuing for you: you *are being* called again and again to truly realise, make real, what this life in communion with Christ means. You have been called, and you are being called, into the salvific relationship, the κοινωνία of Christ, which again has more than one meaning: the communion between you and Christ, the communion of creatures in Christ, the communion that is Christ, his body.

It is striking to hear this verse in the Vulgate, the Bible translation that can be seen as informing the linguistic habits of Latin Christendom. Let us see the Vulgate's rendering of 1Cor 1,9: «Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem Filii eius Jesu Christi Domini nostri». The Vulgate can translate Paul's κοινωνία as *societas*²³; it is, then, probable that the New Testament concept of κοινωνία is in the background of Ignatius' wording when he feels commissioned to found the *Societas Jesu*.

John, in his first letter, also employs the word κοινωνία. He speaks of the communion «we» are able to have, through the proclamation of the Gospel, with each other, and with the Father and the Son²⁴. Whenever John uses the word, the Vulgate translates *societas*.

Ignatius, describing what he had long prayed for and finally felt fulfilled shortly before entering Rome, in the La Storta vision (1537), uses the expression, he «was placed with Christ»²⁵. Ignatius and his *socii*, his fellows, are being associated, consociated, placed, by God the Father, into the companionship of Christ, who is carrying the Cross. This responds to the line

²¹ *Koinōnia*; e.g.: «The cup of blessing that we bless, is it not a *participation* in the blood of Christ?» (1Cor 10,16).

²² 1Cor 1,9. Πιστὸς ὁ θεός, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

²³ Half a dozen occurrences. The Vulgate can render Paul's κοινωνία in other places as *communio* and *communicatio*.

²⁴ 1John 1,3: «What we have seen and heard, we announce to you, too, so that you may have communion with us; and our communion is with the Father and with his Son Jesus Christ — ὁ ἐωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ». John may be alluding to the power flow within the true vine (John 15,1-5) and the «being one» in God of the farewell discourse (John 17,21).

²⁵ *Autobiography*, § 96: «Iddio Padre lo metteva col suo Figliuolo». Cf. H. RAHNER, «Die Vision» (cf. nt. 16), 53-108.

of the *Anima Christi* prayer, as Ignatius knew it: «*Et pone me iuxta te — And place me next to you*»²⁶. In its Trinitarian dynamics, however, the experience is more than a fulfillment of contemporary pious imagery: origin and aim of the whole movement is God the Father²⁷; and the movement is: participating in Christ. Ignatius's first interpretation of his experience on the way to Rome is: «Maybe we will die as martyrs»²⁸. Entering into communion with Christ is sharing Christ's fate, and feeling his closeness in the anticipation of resurrection. The birth moment of the Society of Jesus is, being placed into salvific communion with Christ.

Ignatius is often quoting from memory, but the Vulgate was clearly «in the air»²⁹. If this, the New Testament reality of *κοινωνία*, is in the background of Ignatius' experience and wording of *societas Jesu*, its theological implications need to be addressed.

III. COMMUNION AS THEOLOGICAL KEY

The *κοινωνία* dynamics shed a stimulating light on three areas of theological reflection, that is, on relationship, action, and representation, thus proposing a theology of person, of history and of the Church.

1. Relationship: an Ignatian theology of person

Why does Ignatius want to live in the communion (*societas*) of Christ? The first and fundamental answer to this is, because he loves Christ. Ignatius' Spiritual Exercises are intended to serve the retreatant to know, love and follow Christ more³⁰. This is what a *friend* wishes. He feels attracted by Christ. Being a friend of Christ means for Ignatius, quite naturally, following him; that again not only means to follow his instructions but to imitate his life style, indeed accompany him in his life, in his work, and that is, also in his

²⁶ B. FISCHER, «Das Trierer Anima Christi. Der bisher unveröffentlichte älteste nicht-lateinische Text des Anima Christi aus einer Hs. des frühen 14. Jh.s in der Trierer Stadtbibliothek», *Trierer Theologische Zeitschrift* 60 (1951) 189-196; H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg (Br.) 1964, 300.

²⁷ *Ibid.*, 91.

²⁸ *Monumenta Ignatiana*, IV.1, 378; *Fontes Narrativi*, II, 377, quoted after H. RAHNER, «Die Vision» (cf. nt. 16), footnote 83.

²⁹ R. GARCIA-MATTEO, «Hat der Mystiker die Theologie nötig? Zur Relevanz der philosophisch-theologischen Studien bei Ignatius von Loyola», in T. GERTLER – S.C. KESSLER – W. LAMBERT, ed., *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*, Freiburg (Br.) 2006, 12-34, 30.

³⁰ *Exx.* 104: «demandar lo que quiero: será aquí demandar conocimiento interno del Señor [...] para que más le ame y le siga».

labour, even suffering³¹. The same dynamics can be felt in Paul's letter to the Philippians when he, in prison, writes, he wishes «to know [Christ] and the power of his resurrection and the communion of his sufferings, becoming like him in death, so that somehow I may also reach resurrection»³². Friendship has become the sharing of life; and the Vulgate makes Paul speak here of *societas* again: «ad agnoscendum illum et virtutem resurrectionis eius et societatem passionum illius configuratus morti eius».

Since friendship is sharing life, Ignatius cannot separate, in his relationship with Christ, friendship and *service*. «Siervo» and «amigo» (servant and friend, *Exx.* 54.146) go together³³, notably in the famous «amar y servir» (*Exx.* 233). There is a dignity, generosity and joy in the friend's offering himself for service, because he is absorbed by the project of his Lord (*Exx.* 97-98). So, a second answer to the question, why Ignatius wants to live in communion with Jesus is, because he is enthused by his project.

The generous offering of the servant is, however, not a self-annihilation. It happens in the joyful anticipation of the resurrection; but looking towards the future gain is not a bargain either. It is not based on calculation but on personal *trust*³⁴. This giving up is an entering into the sacrificial dynamics, where action and passion, God's and human activity, certainty and risk, come together. So the next answer to why Ignatius is looking for Christ's *κοινωνία* is because he trusts him.

This trusting is possible because, for Ignatius, a fulfilled relationship is mutual communication. Communication is not taken in the sense of transmitting information only, but of putting at the other's disposal one's own possession, potentiality and power: what one has and can (*Exx.* 231)³⁵. This

³¹ *Exx.* 95: «quien quisiere venir conmigo, ha de trabajar conmigo, porque siguiendome en la pena, tambien me siga en la gloria»; cf. 146.

³² Phil 3,10-11. Τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ εἰ πως καταστήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν. (The articles before «communion» and «sufferings» can be later additions, but that does not touch our point.)

³³ In the Fourth Gospel, Christ calls his disciples friends, not servants any more (15,15), but the Book of Revelation introduces John as servant again (1,1); likewise Paul, Peter, James and Jude refer to themselves as servants of Christ at the beginnings of letters; being friend and servant seems to go together.

³⁴ *Exx.* 95 contains the promise that those following Christ enter into the glory. A promise is a challenge to trust. It is interesting to see that Paul is often careful when he speaks about the resurrection. In the passage quoted above, Phil 3,11, he uses the respectful εἰ πως καταστήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν, «I may if by any means possible meet the rising». Cf. also 1Cor 15,35-58 where Paul rejects giving details about what resurrection life is concretely: we simply do not know, we can only say that it will be different and that we need to commit ourselves in perseverance (v. 58). So, again, trust is required.

³⁵ El amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante.

giving is a two-way activity. Part of the point of Ignatius' Spiritual Exercises is to make the retreatant conscious of what (s)he has received³⁶. The same accentuation is found in Paul: «I live in the faith of the Son of God, who has loved me and handed himself over to me»³⁷. It is past self-giving, and, in Ignatius, also present and future self-giving³⁸ that can be felt in relationship with God. So, it is out of the *experience* of love that Ignatius wants to be in the «societas» of Christ.

Ignatius understands relationship in a subtle way; it is mutual giving without trying to make the other an equal. The language of mutual inhabitation, mutual immanence comes in³⁹, where living in the other is obviously something very different for, on the one hand, God-in-human being⁴⁰, and, on the other, for us-in-God. For Ignatius, the fulfilled relationship seems to be love, and that is the friend's attitude — *amigo* is formed from *amar*. And it seems that loving someone is, for Ignatius, striving for his/her fulfillment. This is the sense of the *iuvare animas*⁴¹, because human fulfillment is salvation⁴²; and this is the sense of the retreatant's self-giving into God's will⁴³, which is God's project⁴⁴; so we can say: God's fulfillment is his Kingdom. Now, it is important to see that for Ignatius the individual person is not being modelled into a pre-existing cliché⁴⁵. Each story is different, and each personality is different. Christ is not interchangeable, nor is Christ's friend. The logic of friendship includes the *individuality* of the relationship.

The relationship Ignatius is letting happen is, however, not a friendship standing in awe, remaining in adoration; it is a highly active relationship. The *κοινωνία* of friendship, becoming a *socius* of Jesus, is: to be *activated*. Persons seem to be, according to Ignatius, giving and working beings⁴⁶.

³⁶ *Exx.* 234: traer a la memoria los beneficios recibidos de creación, redención y dones particulares.

³⁷ Gal 2,20: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. The whole verse translates: «I live, but it is no more I: Christ lives in me. Insofar I still have a carnal life, I live in the faith of the Son of God, who has loved me and handed himself over to me». In the seemingly contradictory formulation «I live but it is no more I», Paul touches the limits of language; what appears to be contradictory and thus illogical is in fact the reflection of the priority of experience over expression.

³⁸ *Exx.* 234: «el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede según su ordenación divina».

³⁹ John 17,21; Paul speaks of being in Christ and Christ in us, e.g. Gal 2,4. 17. 20.

⁴⁰ *Exx.* 235: haciendo templo de mi (cf. 1Cor 6,19).

⁴¹ *Const.* 307: «animas ad finem ultimum consequendum, ad quem creatae fuerunt, iuvare».

⁴² *Exx.* 23: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima».

⁴³ *Exx.* 234: «disponed a toda vuestra voluntad».

⁴⁴ *Exx.* 95: «Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mí Padre».

⁴⁵ Cf. e.g., *Exx.* 9.

⁴⁶ *Exx.* 236: «habet se ad modum laborantis». *Exx.* 95: «trabajar conmigo».

There is a rather unnecessary quarrel in Christian theology whether the relationship between the divine Persons, and therefore also between a human person and God, is better encapsulated by the concept of mutual self-communication, or mutual self-distinction⁴⁷. Ignatius can be of help here, because he would say that the best way of expressing this mutual love relation is both giving and distinguishing: *honouring*⁴⁸.

2. Action: an Ignatian theology of history

If it is possible to develop the understanding of *societas Jesu* in the light of the New Testament experience of *κοινωνία* with Christ, we must also study the relationship between Jesus' historical sufferings and the disciple's post-Easter communion with these sufferings. Ignatius wants the retreatant to feel pain with Christ and to feel with pain that Christ has suffered «for me»⁴⁹. Ignatius is thus establishing a *societas passionum Jesu*, a communion in Jesus' sufferings (cf. Phil 3,10).

This has four implications for a Christian theology of the believer's relation to history.

a. First, the lively entering into the events and their sequence, the reality and its drama, amounts to an important theological positioning. It is not a general insight into the existence of God, the goodness of a moral life or the principles of cosmic harmony that are salvific. It is, rather, the «knowledge» of Christ, as Ignatius stresses, in an affective, internal and dynamic way⁵⁰; and «knowledge of Christ» was already the objective of Paul's striving⁵¹. What is to be realised is that a particular history *has happened*, and that it is

⁴⁷ W. PANNENBERG has reclaimed this expression from classical German philosophy for today's Trinitarian theology with a new accentuation. His contribution is the observation that in their mutual self-distinction the divine Persons make themselves dependent on each other (W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, I, Göttingen 1988, 340); but in offering «mutual self-distinction» as a way to understand the original relationships within the Trinity, he does not reject the conception of Trinitarian «mutual self-communication». Pannenberg sees Christ's oneness with his heavenly Father as manifest in his trustful, obedient submission to the Father's will (*ibid.*, 337); and on the other hand, in the Father's entrusting everything to the Son (*ibid.*, 339). Pannenberg, therefore, does not oppose self-distinction to self-communication but lets the two concepts explain each other. «Self communication» is important for Pannenberg's ethics, too. See W. PANNENBERG, «Einer ist gut», in *ID.*, *Beiträge zur Ethik*, Göttingen 2004, 90-98, 93-94. So an either/or contrasting of Trinitarian models of self-distinction over against self-communication is unnecessary.

⁴⁸ *Exx.* 23: «alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor».

⁴⁹ *Exx.* 203: «demandar lo que quiero, lo qual es propio de demandar en la pasión, dolor con Christo doloroso, quebranto con Christo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Christo passó por mi» (cf. the «for me» in Gal 2,20).

⁵⁰ *Exx.* 104: «conoscimiento interno».

⁵¹ Phil 3,8: γνώσις Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου; and 3,10 Paul says he wants γνῶναι αὐτόν.

the way to human salvation⁵². In this historical view, Ignatius does not take apart an earthly Jesus from a victorious Christ. The suffering man is «Christ our Lord»⁵³, while the risen Lord can be called «Jesus»⁵⁴. Ignatius apparently intends to convey the experience of a complete permeation, a mutual colouring of cross and glory, of humanity and divinity. Universal Lordship is lived in humble service⁵⁵; and, on the other hand, the Easter glory already illuminates the Suffering Servant's self-offering⁵⁶. It is this life that Ignatius and his friends want to share.

Here, another question needs to be answered: Ignatius uses «Christ» much more often than «Jesus» in the *Exercices*. The name «Jesus» appears in the text only when he speaks of the boy, *el niño Jesús*⁵⁷, or for formal reasons⁵⁸. Why did Ignatius still opt for *Societas Jesu* rather than *Societas Christi*? As we have just seen, this is not a decision for the earthly, the suffering Lord over against the risen. The pre-Easter Jesus is, for Ignatius «Christo». A distinction of two categories is to be suggested here. «Christ» is Ignatius' way of giving *narrative* presence to the Lord. In stating «Jesus», by contrast, he allows for the Lord's *emblematical* presence. Ignatius commonly puts the name Jesus — also in forms like: IHS, Ihs, Yhs, Ihsus — at the beginning of documents⁵⁹. Emblematical usage means: by presenting Jesus' name, Ignatius sets himself, and his readers, into the presence of the person of Jesus. Just like a written document, the name of the Society called for this emblematical, rather than narrative, presence of Jesus. Thus, all texts of the *Formula Instituti* speak, right at the beginning, of «the society, which we wish to be called by the name *Jesus*»⁶⁰. Emblematical presentation is, one might dare say, a sacramental usage, since it is, at the same time, sign and instrument. The statement of Jesus' name mentions and offers Jesus' presence: and knowing him is, after all, the primary relation in the Ignatian view of history.

⁵² Cf. *Exx.* 23: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima»; 102: «que todos descendían al infierno»; 95: «conquistar todo el mundo y todos los enemigos».

⁵³ *Exx.* 130. 158. 190. 191. 195. 201. *Exx.* 175 envisages both the earthly and the risen Christ. Matthew's (pre-Easter) and Paul's (post-Easter) vocation experiences are mentioned together.

⁵⁴ *Exx.* 218. 221. 224. 301. 304. 305. 306.

⁵⁵ *Exx.* 144. 146.

⁵⁶ *Exx.* 196: «considerar como la Divinidad se esconde».

⁵⁷ *Exx.* 114. 134. 162.

⁵⁸ *Exx.* 47 has «Jesu Christo o nuestra Señora» probably to avoid saying: «Christo nuestro Señor e nuestra Señora»; and the material in *Exx.* 261-312 simply follows New Testament wording.

⁵⁹ He is not the only 16th century Christian to do so; cf. the first line of Martin Luther's 1520 treatise *De Captivitate Babylonica Ecclesiae*: «IHESUS».

⁶⁰ *Const.*, 16. 26. 375.

b. Second, now, how can I get access to this salvific history? It is by realizing that it has happened «for me»⁶¹. The whole process of the Exercises leads into Christ's story. The *κοινωνία* consists in entering into Jesus' «mysteries», i.e., the events of his life; by applying Christ's attitude (self-giving) and effect (redemption) to oneself, the human being enters into the sacrificial dynamic that leads to the glory of the Father⁶². Thus a traversing of time is happening. The separateness of different moments along the time vector is overcome. Past (Christ's cross), future (standing before God in his glory), and presence become one. A *bridging* across time periods is taking place; it is quite common to the Bible⁶³.

c. Third, this moment is the *kairos*, the decisive instance of fulfillment, as Mark presents Jesus' proclamation (1,15). Ignatius, too, is focusing all diverse moments into that point, in which «election» turns from the retreatant's choice⁶⁴ into God's electing him/her⁶⁵.

d. Fourth, thus, the person who hears the elective call today is set into Christ's history of present activity. He/she is in the communion of Jesus because (s)he is active with Christ today. What is really happening when a person is in the *κοινωνία* of Christ is that (s)he is taking part in the divine activity; this person is today acting within the Trinity. That is why Ignatius dares say that what he does is not only done with the intention that God may be glorified in everything⁶⁶, but «for the greater glory of God». Implied is a view of the history of salvation, which sees that an increase of God's glory through the growth of His Kingdom is actually taking place⁶⁷. This growing is God's work, but he wants to incorporate creatures as his co-workers⁶⁸. In this

⁶¹ *Exx.* 53, and, again, *Exx.* 203: «que Christo passó por mí».

⁶² *Exx.* 95: «así entrar en la gloria de mi Padre».

⁶³ Especially in the Bible's «now» and «today» memory is presence: Ex 19,1, Deut 5,48 etc., 2Cor 6,2, Heb 3,13.

⁶⁴ *Exx.* 169: «En toda buena elección, en quanto es de nuestra parte...».

⁶⁵ *Exx.* 98 is suggesting to pray for what the Exercises cannot, of course, guarantee, because of God's freedom: «queriéndome vuestra sanctísima majestad elegir y rescibir en tal vida y estado».

⁶⁶ «Ut in omnibus glorificetur Deus», 1Pet 4,11 used in the *Regula Benedicti* 57.9.

⁶⁷ Cf. 2Cor 4,15: «so that the grace that is reaching more and more people may cause thanksgiving to overflow to the glory of God». The Church has been reluctant to see a growing realisation of God's Kingdom happening within the history of the Church; this was particularly clear in rejecting Joachim of Fiore's view that a new phase of ecclesial existence, a third kingdom, was starting with the mendicants. What is happening in the history of the Church should not be seen as producing something beyond Christ; but as an ever fuller fathoming of what has been offered to the world by Christ.

⁶⁸ 1Cor 3,9: θεοῦ γὰρ ἔσμεν συνεργοί — «we are God's co-operators». Cf. 2Cor 6,1. In his article on the Ignatian *Ad maiorem Dei gloriam*, Karl Rahner uncovers only four levels of the motto: human intention, spiritual choice, realistic acceptance, and divine sovereignty. K. RAHNER, «Vom Offensein für den je größeren Gott. Zur Sinndeutung des Wahlspruchs "Ad maiorem Dei gloriam"», in ID., *Sämtliche Werke*, XIII, Freiburg (Br.) 2006, 471-487.

sense, a human action can really be for the greater glory of God, that is, can be a further step in the unfolding history of his Kingdom.

So Ignatius' theology of history is: I can actively enter into God's history by communion with Christ.

3. *Church: an Ignatian theology of representation*

The *κοινωνία* of Jesus Paul was mentioning in 1Cor 1,9 (you have been called into his communion) is not so much an inner certainty of being personally united with Christ, as it is the case in the prison letter, Phil 3,10, when Paul speaks of his communion with Jesus' sufferings. The communion the Corinthians were called into is first of all the Church⁶⁹. We are left with a challenge here. We are discovering now that Ignatius is suggesting as a name for his fellowship a word that is actually designating the whole Church. Is he, thus, not depriving the world-wide ecclesial community of one of its richest characterisations: Church as Christ-communion?

Such an objection could only be made within a framework that is dividing entities strictly. Often, our separations seem clear but do not correspond with life. The Bible's ontological habits leave room for other types of entities than only middle sized solid state objects. The Bible has learned to think in terms of «corporate personality»⁷⁰. Representation is an important kind of relationship for Israel's self-understanding. The Levites, for example, live the *tāmim* existence of total belonging to God that all of Israel is actually meant to realise⁷¹; but since not everybody can do it, at least one tribe does, representing the whole. Priesthood in Roman Catholic tradition has come to be seen similarly: the priest is representing a particular type of holiness and wholeness also of those who have different vocations; and Christian life according to the evangelical counsels wants to represent the Gospel's dynamics to the whole Church, and world⁷².

In a representational ontology, one specific fellowship — to avoid the word «group» — can stand in for the whole; it is, thus, also inspiring to others. A

Rahner unfolds the motto's ascetic meanings, including their dangers, and reflects on the implied dogmatic innovation in one direction: Human beings can discern a call from God that cannot be deduced from principles. Karl Rahner does, however, not reflect on the other dogmatic implication of the motto: it implies that God is allowing human beings to take part in the process of his self-realisation as his glorification by his creatures.

⁶⁹ Paul uses the word «to call» as God's elective opening for human beings to membership and ministry in the Church. He has already used it in this sense twice in the lines before 1Cor 1,9, viz., in vv. 1 and 2.

⁷⁰ H.W. ROBINSON, *Corporate personality in ancient Israel*, Edinburgh 1981².

⁷¹ G. LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg (Br.) 1998³, 339-340.

⁷² Cf. J.-C. GUY, *La vie religieuse. Mémoire évangélique de l'Église*, Paris 1989; also, S. MADRIGAL TERRAZAS, *Estudios de Ecclesiology Ignaziana*, Bilbao 2002.

similar existence is actually to be ascribed to the universal Church. It is, again, not a group within humanity. It is, rather, representing the expected union of all human beings (cf. *GS* 1), indeed of all creatures. The Church is the visible, anticipated fulfillment of the history of salvation, «when all will be Eucharist» (Didier Rimaud).

The community is commissioned to represent; it also has authority. Human beings can, in the name of God's community, and out of communion with him, have authority and even pass it on. The salvific office in the Christian understanding of priesthood has its root here.

The logics of representation can explicate an intuition that is momentous in Ignatius' own development. Representation can be reflected in the experience of being called to stand in for Christ, to take part in his body; that is, his life, his life style and also his people. After years of helping souls as a lay man, Ignatius understands that ordination to the priesthood was an apostolic means for the service he wants to provide. Thus, the Society acquires a sacerdotal character. In its most faithful moves, however, the Society of Jesus never saw itself as part of a hierarchy of power over others; rather, priesthood has been seen as taking part in Christ's own ministry of salvation for all of creation.

Is the call that Ignatius felt he had to answer, then, a call to assemble a representative body of members who live in an also visible communion, or was the founding idea, rather, a «*communitas ad dispersionem*»⁷³? In theological debates, *communio* ecclesiologies can be opposed to *missio* ecclesiologies. The question behind that is whether the Church is primarily meant to be a visible community of people working together and caring for each other; or, rather, an open entity, constantly overcoming its own borders. Ignatius' key word is, we have seen, *κοινωνία*, that is, communion; but the Ignatian experience of communion with Jesus is expressly the one of being sent⁷⁴. The communion that becomes possible in Christ does not depend on geographical togetherness⁷⁵ but transforms it. There is an obvious extroversion in the Ignatian understanding of community, and thus, of Church.

Ignatius' plan was not a Church reformation; but the effect of his foundation has been, in several ways, reforming and transforming for the Church. His experience to be called into *societas* with Jesus has become fruitful for

⁷³ 32nd General Congregation of the Society of Jesus, Decree 2, § 17.

⁷⁴ Cf. e.g., *Exx.* 145. 146. 307.

⁷⁵ Francis Xavier is notoriously remote from the Society's growth in Europe: he was missioned to Asia; but his spiritual presence helps shape the Society's Constitutions. Cf. X. LÉON-DUFOUR, «La conversazione spirituale nell'opera missionaria e nelle lettere di Francesco Saverio», in H. ALPHONSO, ed., *La «Conversazione Spirituale». Progetto Apostolico nel «Modo di procedere Ignaziano»*, Rome 2006, 39-48. The *Constitutions* have no theologically significant word for Jesuits in living in one place, as would be, e.g., «community»; still, of course, those who belong to the «body of the Society» have, wherever physically present, also the mission of testimony through their life as *communio*.

the whole Body of Christ. Part of the reason will be the inner dynamism of *societas* as *κοινωνία*. Its ambiguity as social community and personal communion provides a powerful mutual corrective in order to avoid, for the life of the Church, both an introverted spiritualism and an externalised clericalism.

IV. CONCLUSION: UNIQUE COMMUNION

We have studied Ignatius' experience of being *socius* of Jesus in three dimensions; i.e., person, history and Church. All three of them have an important feature in common. They do not allow for abstraction, they cannot be generalized, they are not exemplary of a principle that could be expressed differently. Personal friendship, the events of a particular history, and the Church cannot be replaced by other instances. In that, the implication of Ignatian soteriology and Christology is a theology that lives from the unicity and salvific universality⁷⁶ of Jesus, of the history of salvation testified by the Bible, and of the Church.

This exploration into *κοινωνία* theology has been ventured in view of a comparative project: Ignatian Christology and soteriology, and Koranic monotheism are to shed light on each other. To both, we want to put the same question, viz., what is salvific community? For an Ignatian theology, the answer is: communion with Christ and thus, growing unity with all: *societas Jesu*. The Koran's answers and their confrontation with the present findings require another study.

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta 4
00187 Roma (Italia)

Felix KÖRNER, S.I.

⁷⁶ This is a quote from the subtitle of the Declaration *Dominus Iesus* of August 6, 2000.

ABSTRACT

What is salvific community for Ignatius of Loyola? It is communion with Christ, a dynamic for which Ignatius used the expression *societas Jesu*. This wording has a revealing intertextuality. *Societas* is the Vulgate's rendering of Pauline and Johannine *koinōnia*: «sharing in (Christ)». The NT overtones of the Ignatian experience of communion can be explored regarding a theology of relationship (person), of action (history) and of the Church (representation). Being a person is understood as being friend and servant, history as the salvific *kairos* of Christ's activity, and the Church as the communion representing him — a typically Christian conception deciding always for that option which cannot be generalised through abstraction.

Keywords: Ignatian spirituality, theological anthropology, community (concept), Muslim-Christian dialogue

RIASSUNTO

In che cosa consiste la comunità salvifica per Ignazio di Loyola, e per il Corano? Mentre il concetto Coranico sarà presentato in un secondo articolo, questo primo studio propone che per Ignazio comunità salvifica è comunione con Cristo; e che si tratta di una dinamica chiamata da Ignazio *societas Jesu*. *Societas* è, secondo la Vulgata, la traduzione di *koinōnia* in Paolo e Giovanni, cioè: «il partecipare in (Cristo)». Le risonanze neotestamentarie dell'esperienza ignaziana di comunità vengono studiate in vista di una teologia della relazione (persona), dell'azione (storia) e della Chiesa (rappresentazione). L'essere persona può essere compreso come l'essere amico-e-servo, la storia come il *kairos* salvifico dell'attività di Cristo, e la Chiesa come la comunione che rappresenta Cristo. In ciascuno dei tre casi Ignazio implica quindi una comprensione cristologica.

Parole chiave: spiritualità ignaziana, antropologia teologica, comunità (concetto), dialogo musulmano-cristiano

GREGORIANUM 94, 4 (2013) 757-772
Felix KÖRNER, S.I.

Salvific community

Part Two: the Koran

The first part of this exploration¹ has studied salvific community in Ignatius of Loyola's understanding. The question now to be answered is what *the Koran* presents as salvific community. Again, a methodological reflection might clarify what is intended.

I. KORANIC THEOLOGY?

How can one, and how can a non-Muslim, for that matter, outline the Koranic view on a chosen subject in scholarly responsibility? The following three principles seem fair.

1. Historical matching

The Koran needs to be read historically. We might simply list quotes from the Koran. Such a procedure has the advantage that, by its positivist nature, it cannot be wrong. Three points have to be kept in mind, however. First, a radically synchronic reading of the Koran's verses would have to accept blatant contradictions. Many can be resolved, if one sees the individual Koranic propositions as contextualised in particular situations of Muḥammad's career. Second, it is not only the occidental and thus foreign critique that poses historical questions to the text; it is, rather, a traditional Islamic approach to see each verse in its specific situation, as a response to a certain problem: the classical *tafsīr* (exegetical) discipline of *asbāb an-nuzūl* (the occasions of revelation) is studying precisely this. Third, such contextualised reading, though closer to Muḥammad's life and to Muslim exegetical tradition, is in fact not of mathematical certainty; but that is not to say it is thwarted from the outset. Once you do history, some conjecture is inevitable.

¹ *Gregorianum* 94 (2013) 593-609.

That does not render arbitrary all historical claims. There are criteria for historical research that help us attain a level of certitude. Therefore, we will, carefully, coordinate the Koranic quotes in a chronological framework. Guidance for this are not the traditional Muslim presentations of Muḥammad's life (*sīra*); rather, a historical order which, in the footsteps of Theodor Nöldeke², starts from literary features of the Suras and verses, may provide a relatively reliable framework here.

2. Restriction to the Koran

Why should one only use Koranic formulations? Are there no other sources for Muslims, and thus, for Islamic Studies? Should *ḥadīṡ* (Arabic plural: *aḥadīṡ*) not be used equally, i.e., messages about normative actions and logia of Muḥammad? The answer that they are pretty much all a product of forgery and thus completely unreliable is too easy. The *isnād-plus-matn* method³ offers a reasonably safe grounding for historicity claims in *ḥadīṡ* research. Within Muslim theology and legal methodology (*uṣūl al-fiqh*), «authentic *aḥadīṡ*» have always been reckoned as a second revealed source next to the Koran.

Moreover, recent Muslim reflection has been able to challenge successfully the assumption that for a truly Islamic life in its classical manifestations, the Koran has ever been of definitive authority⁴. The «Koranicity» of Islam seems a false belief shared by Islamic fundamentalists, Muslim modernists and Western scholars. This surprising agreement can be explained. All of them may be, in their own ways, victims of a modern textualism. Still, a theology based on scriptural rather than traditional quotes, will, especially when offered by a non-Muslim, normally be considered as less controversial, given the spiritual role of the Koran in all forms of Islamic life.

² F. SCHWALLY, ed., *Geschichte des Qorāns von Theodor Nöldeke*. I. *Über den Ursprung des Qorāns*, Leipzig 1909. Now convincingly applied by A. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010; ID., *Der Koran*, I. *Frühmekkanische Suren*, Berlin 2011. G. Weil had, already by 1860 (*Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld 1878²), developed a four phase scheme of Mecca I, II, III, and Medina, similar to Nöldeke's.

³ Cf. especially H. MOTZKI, *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden 2001.

⁴ Cf. M. Paçacı's researches; especially: «Çağdaşçı Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?», *İslamiyât* 6 (2003) 4, 85-104, translation and commentary by F. KÖRNER: «Was ist in der Moderne aus Koran und Koranexegese geworden?», in *Alter Text – Neuer Kontext. Koranexegese in der Türkei heute*, Freiburg i. Br. 2006, 130-163; «Klasik Tefsir Neydi?», in *Klasığı Yeniden Düşünmek Sempozyumu*, Istanbul 2006, translation and commentary by F. KÖRNER: «Klassische Koranexegese – was war das?», *Münchener Theologische Zeitschrift* 58 (2007) 127-139; «Çağdaşçı “Kur'an'da Kadın” Yorumunun Eleştirisi», in B. GÖKKIR – N. YILMAZ – Ö. KARA – M. ABAY – N. GÖKKIR, ed., *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, Istanbul 2010, 559-585, which F. Körner hopes to publish in commented translation.

Comparing Ignatius and the Koran, that is, one form of 16th century spirituality with another religion's basic text, that is, 7th century formulations, seems a rather unfair attempt. Our purpose is not to find out which is better, but to permit mutual illumination. We must keep in mind the profound differences in origin, nature, self-understanding and status of the Koran over against Ignatian spirituality.

3. *Formulating Theology*

The Koran is not presenting a full-fledged theology of salvific community. On this or similar subjects, the text is not explicit, let alone is it offering a thematic passage; therefore, we need to survey the whole. Then, a theological outline needs to draw on what the Koran says and implies. This step leaves room for violent and still hidden hermeneutic manipulations. The result will therefore need discussion, especially with Muslim interlocutors.

II. THE LINGUISTICS OF KORANIC COMMUNITY

What kind of a community does the Koran describe, create and offer? And to what extent is it salvific? The Koran has three typical ways of expressing community.

1. *Group*

Often, the Koran's verses end in the formula «they belong to those who are...»: *mina l...-in*. This ending could be called the *clausula partitiva*⁵. The clausula sounds unnecessarily periphrastic. «They belong to those who are righteous (*mina ṣ-ṣāliḥīn*)», is apparently more complicated than simply saying «They are righteous (*ṣāliḥūn*)». Perhaps this is not mere coincidence or compulsion to rhyme. The Koran likes to think in terms of groups, and, for that matter, of binary groups. You should be part of the right group, is the Koran's basic message.

Often the righteous are characterised as those who will receive reward. Promised is both a this-worldly compensation, and, especially, eternal happiness⁶.

⁵ This is how the present author suggests to call it. It had a bad reputation in Western research, especially since T. Nöldeke's verdict that it was a product of lacking poetic imagination and of rhyme compulsion (*Geschichte des Qorāns*, 6); but A. Neuwirth is eloquently trying to rehabilitate it, pointing out the clausula's triple function as poetic speech, party dichotomy and paraenetic appeal (*Der Koran als Text der Spätantike*, 753-760).

⁶ Suras 12:101; 26:83; 16:122; 5:84;4:69; eschatologically explicit *wa-alḥiqmī bi-ṣ-ṣāliḥīna*: Suras 12:101; 26:83; 27:19; 21:75.86; 29:27; 68:50.

For a theology of community, this has three consequences: (a) There seem to be already established values, and groups associated to them; what you are to do is not to create a new cell, but decide for the right party. (b) A good–bad dualism seems presupposed. (c) The Koran tries to motivate its hearers with the attraction of belonging to the right group.

2. *Share*

What the righteous ones get in paradise — and, contrary, the evildoers in hell — is, «their portion». The word is elucidating: *ḥalāq*, «portion, share» is the Hebrew *ḥēleq*, which can have the same meaning. It is in fact a key word for Israel's theological self-understanding. The Lord (*YHWH*) is Israel's portion, and Israel is God's portion⁷. The word comes into the Koranic vocabulary only in Medina, i.e., after 622 C.E. For a Koranic theology of community, three lessons can be learned from this evidence: (a) Israel's theology of the relationship between God and his people, as personal and mutual belonging, is not being continued in the Koran. Rather, «portion» has become de-personalised: a reward in eternal living conditions (luxury, over against torture). (b) The logics of portions is now legal, that is, one has a commercial claim to one's compensation in the hereafter (Sura 2:102). The portion is result of divine reckoning (Sura 2:202). (c) But the portion granted to human beings is not restricted to the hereafter; the concept includes, rather, what you get in this world now, in order to use it (Sura 9:69).

3. *With*

A study of community needs to take into account Koranic usages of the preposition «with». The associative aspect can be expressed in Arabic by the preposition *ma'a*. Is there a «with» relationship between God and the believers? That God is «with» the patient ones, is a recurring formula (Suras 2:153.249; 8:46.66); but «with God» is only used in a polytheist sense — putting other candidates of adoration «next to Him» — and that is, of course, rejected (Suras 6:19; 17:22). What does it mean for human beings that God is with them? It means that God is helping them for victory, though the successful outcome may not be immediately obvious in the course of the events

⁷ Deuteronomy 4,19-20: «And when you look up to the sky and see the sun, the moon and the stars — all the heavenly array — do not be enticed into bowing down to them and worshipping things the Lord your God has apportioned (*ḥ-l-q*) to all the nations under heaven. But as for you, the Lord took you and brought you out of the iron-smelting furnace, out of Egypt, to be the people of his inheritance, as you now are». Jeremiah 10,15-16: «They [the idols] are worthless, the objects of mockery; when their judgment comes, they will perish. He who is the Portion (*ḥ-l-q*) of Jacob is not like these, for he is the Maker of all things, including Israel, the tribe of his inheritance — the Lord Almighty is his name».

(Sura 8:65-66; expressly, with «troops», Sura 9:40). Contrary to what one might expect from our previous findings, this relationship of helping is mutual between God and human beings: in *tansurū llāha yansurkum* (Sura 47:7: «if you help God, he will help you»). Helping God means accepting Muḥammad's mission and taking part in it actively and unselfishly (Sura 29:69): «those who fight with (*fī*) Us, We will lead them in Our ways, God is with those who do good» (*wa-llaḏīna ḡāhadū fīnā la-nahdiyannahum subulanā wa-inna llāha la-ma'a l-muḥsinīn*).

The usage of the Koranic *ma'a* can be summed up in two theses: (a) The divine-human co-operation is expressed by the preposition «with», showing that God is not replacing but supporting human activity. (b) There is a mutuality of action; not only God helps the believers, they are also encouraged to help God.

III. A KORANIC THEOLOGY OF COMMUNITY

In the course of the Koran's proclamation, a development of its community theology can be observed. Community means, for the Koran, salvific participation in five different realities:

1. *Community as harmony with cosmic rhythms*

The day cycle of the sun and the month cycle of the moon (cf. 6:96) seem to have been the primary points of regulation for Islamic conduct from early on. Cultic practices — several daily prayers — according to cosmic rhythms were probably part of Islam's founding impulse, first without deliberate dissent from other Meccan prayer styles. Living within the structures of creation was, then, a criterion for salvation in the eyes of the first Muslims.

2. *Community by access to the original*

The heavenly book (*kitāb*) grants guidance in how to think and speak about God, and in how to act correctly. It grants authority to the proclaimer of such guidance. The ability to quote from this source also creates, according to the Koran, a unity of understanding between all groups who base their lives upon such an access. During the phases «Mecca II» and «Mecca III» (that is, ca. 616-622 C.E.), a particular fraternity is expressed towards Christians and Jews as «People of the Book»: *ahl al-kitāb*. For the later Meccan Muḥammad, this community in the *kitāb* is a way of achieving independence from the cultic life around the Ka'ba and its theological implications. The Jewish outlook with its concentrated direction and its exclusive orientation towards the one God becomes the salvific alternative to the manifold inclusivism around the Meccan sanctuary. This explains why Muḥammad now teaches to prostrate

with the Jews: towards Jerusalem. The change of prayer direction, *qibla*, seems to have been a turning away from a cosmic (eastward) orientation of prayer towards a place that is justified, not by natural conditions but by the history of salvation: the election of Israel and Mount Zion.

While this union with Jewish prayer will later, in Medina, be abandoned for a Mecca orientation of prayer (2:142), access to the heavenly deposit of divine revelation, the *kitāb*, remains a theologically important claim. It now provides a different freedom. It legitimates Muḥammad's authority to mark his disagreement with the Jews. It also becomes clear that «having part in the Book» is no sufficient salvific condition: it is no guarantee for correct conduct (4:44).

Next to the *kitāb*, another original reference point now gains importance, viz., Abraham (Sura 2:124-241). Abraham is earlier than Moses and his «book»; Abraham is not restricted to the Jews; and his foundation is, according to the Koran, at hand in Mecca. Being in communion with Abraham is, therefore, the winning card over against Mosaic community, and the perfect justification to conquer the Ka'ba.

3. Community as agreement

Disagreement becomes a major issue in the growth of the Islamic community. Meccan lack of obedience was processed rather easily; those who rejected Muḥammad's monotheistic thrust were declared unbelievers. In Medina, however, even the People of the Book expressed disagreement with several of Muḥammad's claims concerning his political and prophetological posture, and consequently, also concerning his theological position. Now, «unbeliever» came to mean a person who rejected Muḥammad's mission. A new theology of agreement had to be developed. It seems in this context that the Koran is presenting an interpretation of the whole of history in terms of agreement and disagreement.

The initial human situation was «one people», (*umma wāḥida*, Sura 2:213); our present human state, however, is discord (*iḥtilāf*). God's project is a re-establishment of universal agreement, humanity's natural and original condition. It had been for this reason that all prophets were sent. It is not the prophets that were in contradiction; they were, rather, all equal in what they said (monotheism) and experienced (rejection and late success). It is, rather, other human beings that develop discord. The Koranic theology of religions implicitly distinguishes two types of differences between religions (Sura 5:48). There are variations — they only concern random forms of cultic observance (*šir'a* and *minhāğ*), that is, adiaphora; and there are, on the other hand, divergences — they are essential, and concern, due to their doctrinal nature, truth. According to the same verse (5:48), variations are willed and made by God (*ğa'alnā*), they need no correcting judgement and have a

positive effect: they entice the competitors for the better. Divergence, however, is a product of human deviant arbitrations (*ahwā'*). Divergence is to be avoided (*lā tattabi'*) and needs prophetic judgement (*fa-ḥkum*) according to the *kitāb*, so that truth be re-established.

4. Community by «in-recitation»

The semantic development of the word *qur'ān* demonstrates how, in the case of Islam, community is being created by verbal proclamation. One might speak of three phases, viz., reading, recitation, and lectionary. H. Wolfson had formulated that, as opposed to the Christian notion of incarnation, the Koran implies the claim of being the divine word's «inlibration»⁸. This leaves us with a major problem. The Koran's own claim is not so much to be the *kitāb* (liber, «book») but to be the *kitāb*'s actualisation. Therefore, we will propose another formula. The Koranic view is that in the Koran, the divine word finds (rather than its incarnation or inlibration) an «in-recitation». (a) Muḥammad presented readings from the heavenly book, that is, appropriately contextualised proclamations originating from the transcendent text. Community by «in-recitation» means, in this early phase, that all who listen to those readings are part of the salvific congregation. (b) These readings were orally absorbed by the early community. They were not recited only once, they were, rather, re-used in cultic practice by Muḥammad and its followers. *Qur'ān* now comes to mean, rather than situational reading from the heavenly book: recitation of a text that had been proclaimed earlier. Community by «in-recitation» is to say in this phase, that the assembly is becoming itself because it has its own, identity-marking texts to declaim. Recitation used to be the actualisation of heavenly words by the prophet; recitation now becomes the quasi sacramental action of manifesting divine presence. It is a chanted, therefore aesthetic and numinous — rather than rational — encounter with God's message. (c) During its codification, *qur'ān* acquires a third meaning, following the Syriac *qeryānā*: a collection of texts, not arranged according to a thematic order other than user-friendly liturgical access. It is to serve as a handy but solemn source book for the community's various cultic occasions: lectionary. Community by «in-recitation» now means that the group is made up by those who have, and have access to, the visible text with all its dignity; community by «in-recitation» has become union in the recitation's codified version.

⁸ H.A. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge (MA) 1976, 246: «inlibration, that is, the embookment of the pre-existent Koran in the revealed Koran». A decade before him, H. Haag had already spoken of God's Word becoming book («Buchwerdung des Wortes Gottes»): J. FEINER – M. LÖHRER, ed., *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, I, Einsiedeln 1965, 289.

5. Community as *umma*

The Koran's project is to establish a tribe that is not defined genetically but by accepting God's guidance and thus potentially unites all of humanity⁹. The Hebrew Bible's word *umma* («tribe», Genesis 25:16, etc.) is becoming the Koran's programmatic designation of the salvific community. In Medina, the followers of Muḥammad receive their designation to be «proper/middle-of-the-road community» for the whole of humanity (*umma wasaṭ*, Sura 2:143). The *umma*'s prayer life at the day of «coming together» (Sura 62:9, *yawm al-ġum'a*, that is, «Friday») is markedly different from Judaism and Christianity, and it is expressing a universal unity, like any *qibla*-directed activity. Now, salvific community has become a sociologically established entity; unity in the quantitative sense of inner undividedness and external distinctiveness. It is exclusive in two senses: in so far as God is not a part of it, and in so far as not everybody belongs¹⁰.

IV. OPEN EXCLUSIVISM

A Koranic theology of salvific communion is, however, not presented appropriately if it is only seen as exclusivist. For a more balanced picture, three points need to be made, the first is setting the Koran's view into its original context, the second reflects upon its fundamental intention, and the last is sketching a Koranic ontology of participation.

1. Context: anti-associationism

The Koran's exclusive tendencies and its reluctance to use, for example, *ma'a* («with») as designating a relationship between human beings and God need to be seen in their religious context. The Koran's main concern is

⁹ A. NOTH, «Früher Islam», in U. HAARMANN, ed., *Geschichte der arabischen Welt*, Munich 1987, 11-100.

¹⁰ One might contest this by pointing out that God is portrayed as being close to humanity and that therefore, exclusivism is not the right concept for a Koranic theology of community; one might try to prove this with the famous Koranic saying that God is closer to human beings than their jugular vein (Sura 50:16). The verse is, however, not speaking of a closeness in communion but in control. That is clear from the wording of the same verse: «We (God) know what his (man's) innermost self whispers within him: for We are closer to him than his neck-vein» (translation: M. Asad). — There is another form of exclusivism in the conception of *umma* in the so-called *Constitution of Medina*, which may be a historical document. There, the Muslims declare themselves literally to be an *umma* at the exclusion of all others: *min dūn an-nās*; the text in: IBN HIŠĀM, K. *Sīrat rasūl Allāh*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1859-1860, 341-344; a translation is offered by W.M. WATT, *Muhammad at Medina*, Oxford 1981, 221-225.

tawhīd, literally: letting (God) be one¹¹. What does «one» mean here? It is primarily a quantitative claim. It means, there is no other divinity, so, God is unique; and it means that there are no parts in God, since having parts is seen as a sign of imperfection.

A classical triple unfolding of the Koran's monotheistic thrust in social, cognitive and cultic practice would be: promoting social structures, religious talk and cultic forms that correspond to God, who has neither parts nor peers¹². This classical list could be completed by a fourth level, spiritual psychology. The decisive question is where one directs one's intentions, if fully accepting God's oneness. «Oneness» as spiritual attitude means total commitment to the «ways» of God, i.e. his cause (e.g., Sura 5:54). The Islamic mystics, the Sufis, will radicalize the understanding of oneness as purity of intention: *tawhīd* is, then, not acting for reward but for God¹³; even, *tawhīd* can come to mean attributing «being» only to God¹⁴. *Tawhīd* as perfect spiritual orientation may well be the Arabic version of the basic Christian attitude the New Testament and the ascetic traditions of and the Early Church called ἀπλότης — simplicity¹⁵.

The Koran's intent is to bring humanity back to its primeval belief in the one God (7:172). This is, according to the Koran, a necessary project of reform of human conditions. That is to say, the original posture of the human being vis-à-vis the Creator and Judge has to be re-established over against false belief, just like other social grievances, too, have to be eradicated, e.g. killing children for material concerns¹⁶. The grievance against which Koranic *tawhīd* is deployed is demarcated with a commercial term¹⁷. It means «association, partnership»: *širk*. Theological association is the Koranic critique's core point of 7th century Arab society; and it is the unforgivable sin (Sura 4:48); we are used to translate *širk* by «polytheism». *Širk* should, however, also be seen as a conception of participation, community. In other words, *širk* is a *koinōnia* notion; but in God's realm, community is now being seen as reducing God's oneness, divinity, honour, power and efficiency.

Since fighting *širk* is the Koran's fundamental thrust, we will hardly find Koranic enthusiasm for any theology that offers a communion in which God is giving himself. Still, the Koran's conception of salvific relationship can be

¹¹ The word is a noun in the causal form of the numeral «one» (*waḥad*); so, *tawhīd* is something like: «the one-ing».

¹² D. GIMARET, «Tawhīd», in *Encyclopaedia of Islam*, X, Leiden 2000², 389: *rubūbiya – asmā' wa-ṣifāt – 'ibāda*.

¹³ R. GRAMLICH, *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*, Wiesbaden 1998, 179.

¹⁴ R. GRAMLICH, *Der eine Gott* (cf. nt. 13), 289.

¹⁵ E.g., 2Cor 11,3; on the early Christian tradition, cf. H. BACHT, «Einfalt», in *Reallexikon für Antike und Christentum*, IV, Stuttgart 1959, coll. 821-840.

¹⁶ Cf. T. NAGEL, *Mohammed. Leben und Legende*, Munich 2008, 326.

¹⁷ J. HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, 60.

formulated also in terms of inclusive community. The Koran wants to bridge existential gaps. One is the distance between God and human being, the other the separation among human beings. The two Koranic bridging projects may be called inter-human universalism and divine-human cooperation.

2. *Project: universalism*

We have already seen the Koranic project for humanity: the Koran reminds its hearers of the initial human situation when all of humanity was one *umma* (cf. above, section III.5; Sura 2:213). Here, the Koran is not only looking back. Intending to re-establish the initial state of humanity, the Koran is in fact presenting a future human unity: a universal project. Because of this thrust towards unification, the Koran does not want to develop an understanding of historical particularity. Particularisms, claims of election and special vocations create, in the Koranic vision, disagreement. That is also why not even Muḥammad is seen to be different from other prophets (Suras 17:77; 2:136); quite to the contrary, he is legitimised through an appeal to his similarity to the messengers before him. Special is only that the message is, this time, secured from distortion. Therefore, no further prophets needs to follow him¹⁸. In comparison one can say the following: the Church claims to exist out of the ἐξουσία¹⁹ which Christ had been given to give; in Koranic thought, by contrast, it is out of respect for God's absolute power that neither the community nor even the prophet himself feels entitled to pass on prophetic authority. The *umma* does not represent God; it corresponds to his orders (cf. Sura 16:90); and it is in surrendering to God's will that union is established. This consists, in fact, in a triple movement: accepting what cannot be changed as God's now incomprehensible will (cf. Sura 18:65-81); fulfilling God's intention in cultic and social practice; and letting, thus, unity grow among human beings.

3. *Active participation*

Four, possibly surprising, aspects may show that there is actually a thinking of active human-divine participation at the basis of the Koran's theology.

a. God at work in the believers' action. When the *umma* proves to be successful in matters military, Medinan Koran passages provide a theological reading of these victories. Thus, there is a Koranic reflection of the events at the battle of Badr, where Muḥammad and his followers won against the Meccan elite in 624 C.E. What seemed to be the Muslims' success at Badr was in fact God's retribution of the unbelievers, foretold by the Meccan

¹⁸ Sura 33:40 can be read this way.

¹⁹ *Exousia*: «authority»; Mark 6,7; John 20,21.

punishment narratives: «It was not you [believers] who killed them [the unbelievers who were killed at Badr], it was God. It was not you [Muḥammad] who threw [or, shot], it was God»²⁰. The Koran's interpretation of contemporary events can serve as one hint at a Koranic theology of divine-human collaboration. Possibly the Islamic theologians, subtle and creative in their theories of action²¹, were following this late Koranic theology.

b. The believers helping God. As we have already seen, human beings can, according to the Koran, «help» God (cf. above, section II.3; Sura 47:7). God does, however, not need any help, because he is independent and rich in himself (*ḡanī*, Suras 29:6; 3:97). Helping God means to be committed in the defence and diffusion of Islam; a typical Koranic wording for this is «striving in God's ways» (9:24 etc.).

c. God witnessing. The semantic field of «witnessing» (*š-h-d*) is amply present in the Koran. We find human beings' credal testimony designated by this word. It does not presuppose ideas of perception, presence or memory. Witnessing is, rather, verbal affirmation without doubt (cf. 5:83)²². Human beings can, in that sense, bear witness to God's Lordship (7:172) and unicity (6:19); and that is what God expects (3:81). God has His witnesses on earth; He seems to want such support. There is, however, yet another type of witnessing also present in the Koran. Interestingly, God is, according to the Koran, also Himself witnessing; in what sense? God's witness is an affirmation, meant to remove all doubt. «God witnesses» is not referring to any prove actively given in addition, not even an experience of security. «God witnesses» can have two contexts, viz., verbal propositions or actions. For a proposition, «God witnesses» is an affirmative claim like «God knows», comparable to an oath, giving authority to a statement, possibly by an implied threat of sanction for those who reject what is being claimed (3:18; 4:166). In the context of actions, God's witnessing presence is to remind people of their eschatological responsibility in their existential decisions now (3:81). Both functions are closely related. In each case, the purpose of God's witness is to remove doubt (cf. 11:54).

d. God and his messenger. God has been sending messengers (*rusul*), one to each nation, and prophets (*nabīyūn*) for right guidance. God is entrusting his message to them, their action and fate is in the focus of God's governance. In the case of Muḥammad, God's cause becomes more and more identified with His messenger; the prophet's voice and verdict is to be obeyed like God's (8:46). In Medinan verses we find mention of a third authority. The

²⁰ Sura 8:17, pointed out by D. MARSHALL, *God, Muhammad and the Unbelievers. A Qur'anic Study*, Richmond (U.K.) 1999.

²¹ Cf. especially J. VAN ESS, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, IV, Berlin 1997, 482-512.

²² The «hypocrites» are hypocrites precisely because they say they testify to Muḥammad's prophecy, without being convinced (63:1).

hearers are instructed to obey God and His messenger, and now, additionally: «and those who order» (*ulū l-amr*, Sura 4:59.83). We encounter growing human participation in God's own authority.

This list of participatory aspects may suffice to demonstrate that it would be exaggerated to say the Koran poses God strictly on the other side of creatures. Rather, we find several Koranic tendencies towards a theology of representation. In human–divine collaboration, the Bible knows of yet another pattern: even human actions *against* God, his plans, his rules, his elect are integrated into salvific history (cf., e.g. Genesis 45:5). Such a pattern is unknown to the Koran.

V. CONCLUSION: NATURAL COMMUNITY

The Koranic findings can be synthesised as follows.

1. A communion of divine and human intention, and even action — military and judicial — is envisioned in the Koran. A quasi-identification of God and creature seems acceptable when the power of those who get their legitimation out of the Koran is in question.

2. Community is, for the Koran, a counter-group with a universal project, that is, with the perspective to overcome contrasts; belonging to it means to have the divine promise of eternal *and* this-worldly reward; and to have the divine right and the divine help to overtake the others.

3. Salvific communion is, for early Koran passages: returning to the natural monotheistic creed; later, in Medina, decision for the one rightly guided community becomes a salvific criterion as well.

4. The Koranic conception of divine–human communion has, however, its clear reservations, too. God is not putting his project at risk by getting involved in human history. The Koran presents God in great, fascinating independence. This may plant in the believers a profound sense of respect for God, a sincerity in their understanding of life, a feeling of their responsibility and a clarity in word and action.

EPILOGUE: CONTRASTING COMMUNITIES

Our guiding question — what is salvific community? — was derived from what we had found in Ignatius of Loyola. Still, so far, each of the two outlooks has been presented in its own right. Now the findings from both sides should be allowed to interact. Ignatian and Koranic theology of salvific community can shed light upon each other so that characteristic parts of their respective profiles can become visible. Five aspects may be pointed out.

a. Construction. Community in its fulfilment is for Ignatius the living

unity in three dimensions: the disciple is called to live in communion with Christ, in God's love (*Exx.* 234), and in the Church. Christ is the giver, the model and the body of this community. It is through him, with him and in him that the communion lives. The community conceived by the Koran also contains a dimension of divine-human togetherness and of the believers' unification amongst themselves to form one future people. There is a third dimension, too, but it is not that of a personal union with the prophet; rather, it is the community in the Book, earlier described as in-recitation (above, section III.4). It seems fair to mark a difference here: the place of the body of Christ in the New Testament construction of salvific community has no counterpart in the Koranic theology of community.

b. Mediation. Especially earlier Koran passages see salvific community in doing what is right, and in immediate relation with God (2:254); mediators are unnecessary, even unacceptable. For Ignatius, God's «immediate» (*Exx.* 15) working with the creature is fundamental, too. He knows, however, that such immediacy can only be attained by mediation: through the service of the giver of the exercises, through the sacramental life of the Church, and through Jesus. After all, for Ignatius, salvific communion is: living with Jesus.

c. Representation. When studying the two theologies of salvific community, we were able to observe different types of representation between God and His community, or between God and individuals. In Koranic perspective, we were able to describe four types of representative relationship: helping, witnessing, prophetic sending, and the affirmation that the Muslims' military success was in fact God's. In all, one might speak of a *supportive representation*. Each has, interestingly, its own type of mutuality. God is representing himself to human beings to support them, also to side with the truthful ones; or he is making human beings represent him in order to support them. If seen in the light of Ignatian theology, one may, however, discover that the relationship of representation is limited. Representation is merely supportive; God is never venturing, according to the Koran, a representation that would allow a fusion of limits between God and his representative. Ignatian spirituality, by contrast, envisages what we might call an *identified representation* between human beings and God himself. In this view, God's honour and his project, but not only his cause, rather: God himself is affected by what is happening in and to his body, that is, his people, the Church, and Christ.

d. Transformation. The Koran's project is evolving during the years of its proclamation. Towards its end, its aim is the foundation of a new human society; a new type of nation. It is for this new nation that the Koran provides a framework: oriented to God, directed by rules that give security to human beings. Individual conversion is explicitly addressed; but with the development of Muḥammad's role from preacher to politician, the basic Koranic gesture becomes more and more legislative. The Koran lends itself to an application in social and political activity for a better world. Consequently,

Muslims of all generations have grounded in the Koranic impulse both their vision of a perfect human society and their political work towards it. Ignatius' approach is different. He does not invest in Church reform, let alone societal change through, say, sharper preaching, clearer rules, not even through a new Council²³. Ignatius seems to see that what is needed and what can really change things is that each person be integrated into the Christ event. Ignatius' means of reform are the Spiritual Exercises. In his perspective, the human predicament is «sinning and acting against the Infinite Goodness» (*Exx.* 52), which leads to hell (*Exx.* 106); what the human being therefore needs is God's grace; and that is redemption (*Exx.* 107), concretely, first of all, pardon and forgiveness for his/her sins (*Exx.* 241). It is offered in Christ's incarnation and death (*Exx.* 53) and can be appropriated during the Spiritual Exercises. God's grace is, however, not limited to pardoning; it works by «helping» humanity (*Exx.* 240.320.98.139) and — because of that help — he can use creatures as help, too (*Exx.* 23). So for Ignatius, the place, means and aim of human transformation is a person's entering into the reconciling community in Christ: from sacramental confession and communion (*Exx.* 44) through poverty with Christ (*Exx.* 167) «within» the Church (*Exx.* 351) into «helping everyone» (*Exx.* 146) and thus coming to share in the Father's glory (*Exx.* 95).

e. Ethical orientation. In both Koranic and Ignatian outlooks human beings come to see courses of action to be done. How do the two outlooks derive and justify these acts? In other words, what is the character and rationale of Koranic, and of Ignatian ethics? The Koran enjoins general regulations revealed in the heavenly instruction (*kitāb*) and can thus claim to be creating the best society (3:110). It is, however, not claiming to provide a new ethic but, rather, to confirm (*ṣaddaqa: taṣdīq*) what is known to be right (*ma'rūf*). The Koran sees itself as the balanced orientation on all levels, doctrinal, ethical, ritual: it comes as alleviation (*taḥfīf*: 2:178; 4:28) of earlier, heavier religious demands and it warns against exaggerations (4:171; 5:77). In this, the Koran positions itself in an ethic of the middle way between all extremes (2:143)²⁴. The problem with this is that one can thus justify one's course of action as balanced whatever one is doing, because all depends on where one places the extreme.

Ignatius can also urge people to moderation²⁵; but for him, the middle is neither ethical principle nor aim; it is, rather, the point of departure for an

²³ J. O'MALLEY, *The First Jesuits*, Cambridge (MA) 1993, 321.

²⁴ This sounds Aristotelian. Virtue, for Aristotle, is in the μέσότης (*mesotēs*: *Nicomachian Ethics*, Book II, chapter 6, 1106b36-1107a2) i.e., in the middle way; but Aristotle has built into his designation of virtue the criterion of human reason: «the middle as a reasonable person (φρόνιμος/*phronimos*) would set it» (*ibid.*).

²⁵ Cf., e.g., Ignatius' letter to Francis of Borja of september 20, 1548, in *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris Epistolae et Instructiones*, II, Madrid 1904, 237.

election (*Exx.* 179) — the unpredictable call of God's freedom. Insight into what each person is to do and why this should be right does not follow from revealed or naturally known principles; it emerges, rather, from the personal encounter with Christ. In communion with him, that is, with his life style (*Exx.* 167) and out of a personally elective sending (*Exx.* 98), the retreatant comes to know what (s)he is to be and to do. The truth, the ethical validity, of such a vocational injunction — mission — cannot be predicted, deduced or proven before its probation in history; such an injunction's only limit is the Church's life as ethical, formative and missionary framework (*Exx.* 170). An Ignatian ethic will always stress the experience of a personal sending by Christ; in comparison with a Koranic ethic, the Ignatian vision is, therefore, less philosophical in that it cannot be constructed out of general principles.

In the first part of this exploration²⁶, we have outlined an Ignatian theology of person, action and representation. Taking now a closer look at ethics, how would a Koranic perspective compare with that? The human person is, for the Koran, the addressee of the call to serve only God (2:21). History is, Koranically seen, the time, in which a certain set of patterns (faith / success; unbelief / punishment) is repeatedly happening and which is thus offering to human beings now the possibility to choose either side (19:41-58). Human action is the actualisation of a person's decision for or against divine service; accordingly, Final Judgement will rule (2:110). Representation is taking place where human beings are responsibly administering what is entrusted to them (23:8), i.e., when they are fulfilling what is God's general will.

The comparison of two visions of salvific community has lead us to outline Ignatian and Koranic ethics. The findings can be pinpointed in three dimensions. (i) For the Koran, correct living only requires to share and practice the Koranic values — with or without knowing the Koranic wording or the person of the prophet; for Ignatius, true life is more than sharing Jesus' values: it is living in communion with him. (ii) The Koranic outlook sees the basic problem of human beings in their need to be energetically reminded of what they have already known to be the good; but in principle, the human person can know it and can do it. The Ignatian view presupposes that the human being has lost original justice (*Exx.* 51) and that it is therefore in need of a healing that is more than injunction. A historical event of salvation is needed, into which the human person can enter in order to be healed: the communion with Christ. (iii) The more «philosophical» approach of the Koran is rationally more convincing — no recognition of a particular historical event is required; the disadvantage of it is that here, a religion is implying to be identical with human reason and that everybody originally was Muslim (cf. 7:172; 3:67). Such an outlook will have less understanding for unbelief in

²⁶ *Gregorianum* 94 (2013) 593-609.

comparison with a faith that is aware of its own status as confession (Romans 10:9), that is, as a free entering into communion.

Though the above comparison of Ignatius and the Koran may have been heuristically efficient, it is epistemologically problematic. The contexts of the two outlooks could hardly be more disparate. After all, what Ignatius offers are «exercises» for an individual entering «con grande ánimo y liberalidad» (with generous freedom, *Exx.* 5) into a prayerful deepening of one's friendship with Christ (cf. *Exx.* 104), while the Koran presents itself as the public proclamation of God's call to conversion in a mostly polytheist setting.

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta 4
00187 Roma (Italia)

FELIX KÖRNER, S.I.

ABSTRACT

What is salvific community for the Koran? Recurring formulas indicate a Koranic tendency to categorise human beings as members of opposing groups; the believers are God's «share»-holders, and in a co-operative relationship with the Creator. Chronologically, the Koran's community conception develops from harmony with cosmic rhythms via accessing God's original message to becoming one human tribe. The basic attitude is «open exclusivism». In comparison with a Christian view, different accentuations can be made out in the construction of community, its mediation, representation, transformation and ethics.

Keywords: theological anthropology, community (concept), Christian-Muslim dialogue.

RIASSUNTO

Cosa è, per il Corano, una comunità salvifica? Formule ricorrenti indicano una tendenza Coranica a inquadrare gli uomini come membri di gruppi in opposizione tra loro. I credenti stanno in rapporto di partecipazione con Dio e vivono una relazione di cooperazione con il Creatore. Dal punto di vista cronologico, la concezione di comunità propria del Corano conosce uno sviluppo: dalla comunità concepita come armonia con i ritmi cosmici alla comunità destinata ad identificarsi con l'unica tribù umana passando per l'accesso all'originario messaggio di Dio. L'atteggiamento di base è un «esclusivismo aperto». Paragonandolo con la visione cristiana, si possono individuare accentuazioni diverse a più livelli, relativi alle modalità con cui la comunità viene costruita, mediata, rappresentata, trasformata ed eticamente fondata.

Parole chiave: antropologia teologica, comunità (concetto), dialogo cristiano-musulmano.

GREGORIANUM 97, 2 (2016) 323-342
Pavulraj MICHAEL, S.I.

***Avatar* and Incarnation: Gita Spirituality and Ignatian Spirituality at the Crossroads**

Every religion invariably points to certain factors which are beyond human comprehension and expression; or rather, in religious life human being necessarily comes to a point beyond which one's reason and language cannot go. Human experience becomes religious in the strict sense only when it touches on realities beyond that point. Consequently revelation and faith, however differently they may be defined, are basic elements in all religions, and this compels the use of symbols in religious rituals and discourses: objects of revelation and faith being incomprehensible in human concepts and inexpressible in human terms, one is forced to employ symbols to explain and express them. «Symbols, according to Carl Jung, are transforming images, converting energy within the unconscious. Certainly, as religion has always known, the power of symbolism is intended to transform the recipient. The active symbol can deeply affect an individual and can cause a transformation of understanding, of relationship, of life»¹. Thus, symbols are necessary tools for human beings to understand and to communicate truths that are *per se* religious. *Avatar* and Incarnation are such symbolic expressions in Hindu and Christian theology. They are symbolic not in the sense that they are less real; they are actually more real than they appear to be. These religious symbols are double-edged. They are directed toward the infinite which they symbolize and toward the finite through which they symbolize it. They force the infinite down to finitude and the finite up to infinity. They open the divine for the human and the human for the divine. In this article we first deal with *avatar* in the Bhagavad Gita and then discuss Incarnation in the *Spiritual Exercises* of Ignatius. In the last part of the article, we will bring the Bhagavad Gita and the *Spiritual Exercises* together, comparing and contrasting them in the spirit

¹ R.F.C. HULL, *Symbols of Transformation*, Princeton 1956, 231.

of affirmation and focusing on the theme of dialogue between *avatar* and Incarnation.

I. AVATAR IN THE BHAGAVAD GITA

The word *avatar* in Sanskrit signifies descent, especially of gods to earth. The Bhagavad Gita does not employ the term *avatar* to indicate incarnation of Vishnu in Krishna. «Vishnu is traced to the root “vis”, “vish” or “vevis”, all the three meaning permeation. Vishnu therefore would be “one who extends himself through everything”, and in this sense a permeator or pervader, a *vyapin*»². However, the *avatar* of Krishna in the Bhagavad Gita designates the participation of God in the world of human beings to bring righteousness (*dharma*) and salvation³. In Hinduism the scope of God’s descent among human beings is directed towards the restoration of justice and righteousness. It is in Chapter 4 of the Bhagavad Gita that we have the first mention of *avatar* of Krishna:

I have passed through many births, and so have you, Arjuna. I know them all, you do not, Incinerator of the Foe. Although I am unborn and have a self that is eternal, although I am lord of beings, by controlling my own material nature I come into being by means of my own incomprehensible power. Whenever there is a falling away from the true law and an upsurge of unlawfulness, then, Bharata, I emit myself. I come into being age after age, to protect the virtuous and to destroy the evil-doers, to establish a firm basis for the true law. Whoever knows my divine birth and action as they really are is not born again on leaving the body. He comes to me, Arjuna (BG 4:5-9).

In BG 4:5 Krishna refers to his and Arjuna’s past births. Arjuna is ignorant about them. Krishna’s self is changeless and the birth of Krishna refers to *avatar*. In accordance with Hindu cosmology which conceives of time in cyclical terms, in which there are different ages with different needs, *avatar* is

² R. OTTO, *The Original Gita*, London 1939, 250.

³ The name of Vishnu occurs three times in the Bhagavad Gita. Once at BG 10:21, Krishna claims to be «Vishnu among the Adityas», but only as the chief of a certain class, as, soon afterwards at BG 10:23, he calls himself «Shamkara among the Rudras»; and twice in the chapter of Ecstasy (BG 11:24, 30) he is called Vishnu by Arjuna in contexts where Arjuna may well have been reminded of the sun. It is noticeable, then, that while the identification of Krishna Vasudeva with Vishnu had doubtless begun, he himself at no point in the Bhagavad Gita makes any definite claim to be Vishnu. See W.D.P. HILL, *The Bhagavad Gita*, Madras 1953, 33; The Sanskrit word «Vishnu» means «he who acts or pervades». In Vaishnavism, the Supreme Person is Vishnu who transforms himself into Brahma to emanate the universe, Vishnu to protect it from within, and Shiva to destroy it. Vishnu is met in the soul through meditation, in the fire through rites, in sacred utterances through initiation, and in the sun as time. For a detailed study on Vishnu, see J.Z. SMITH, *The Harpercollins Dictionary of Religion*, New York 1995, 1124.

thought to be a repeated occurrence rather than an once and for all time affair. The *avatars* of Vishnu are numerous, but ten are considered to be the most prominent:

1. The Fish (*Matsya*): When the earth was overwhelmed by a universal flood Vishnu took the form of a fish and warned Manu (the first human being) of the impending danger and then carried to safety along with the family of Manu.
2. The Tortoise (*Kurma*): The ambrosia of the gods was lost in the flood and had to be recovered. Vishnu then assumed the form of a tortoise to provide a firm footing for the mountain Mandara which served as the rod, with the serpent Vasuki serving as the rope.
3. The Boar (*Varaha*): Vishnu recovered the earth from the abysmal depths into which it had been cast in anger by the demon Hiranyaksha.
4. The Human-Lion (*Narasimha*): Hiranyaksha was succeeded by his brother Hiranyakashipu, whose son Prahlada, to the chagrin of his father, became a great devotee of Vishnu. When Prahlada called for Vishnu's help while being persecuted by his father, Vishnu emerged from a pillar in the form of a human-lion and ripped Hiranyakashipu apart after placing him on his thigh.
5. The Dwarf (*Vamana*): The pious demon-king Bali, noted for liberality, posed a threat to the gods by his austerities. Vishnu neutralised him by appearing as a dwarf and was granted his request for a piece of land covered by his three strides.
6. Parashurama (Rama with the Axe): Vishnu incarnated as the son of Jamadagni, who was oppressed by King Kartavirya. There upon Jamadagni's son, Parashurama, killed the king and the sons of the king twenty one times.
7. Ramachandra (Rama with the Bow): Vishnu incarnated as Rama, the son of the King Dasharatha, to save the world from the depredations of the demon Ravana, who abducted Rama's wife Sita. Ravana was killed by Rama, and Sita was rescued.
8. Krishna: Vishnu's incarnation as Krishna in the Mahabharata.
9. Buddha: Vishnu took this *avatar* out of compassion, to bring the bloody sacrifices of animals to an end.
10. Kalkin: This is the name of the *avatar* yet to come, when Vishnu will incarnate to bring the dark age to a catastrophic end and inaugurate a new era of peace⁴.

Here the Lord Krishna makes reference to the knowledge of the past births of every one, because he is the Lord of all individual selves. The Hindu theo-

⁴ P. THOMAS, *Epics, Myths and Legends of India – A Comprehensive Survey of the Sacred Lore of the Hindus and Buddhists*, Bombay 1945, 11.

logians claim that the ten avatars represent the evolution of life and of human-kind on earth. *Matsya*, the fish, represents life in water. *Kurma*, the tortoise, represents the next stage, amphibianism. The third animal, the boar *Varaha*, symbolizes life on land. *Narasimha*, the Human-Lion, symbolizes the commencement development of mammals. *Vamana*, the dwarf, symbolizes this incomplete development of human. Then, Parashurama, the forest-dwelling hermit armed with an axe, connotes completion of the basic development of humankind. The King Rama signals human's ability to govern nations. Krishna, an expert in the sixty-four fields of science and art according to Hinduism, indicates human's advancement in culture and civilization. Balarama, whose weapon was a plough could stand for the development of agriculture. Buddha, the enlightened one, symbolizes social advancement of human person. Thus, king's rule reached its ideal state with Rama *avatar* and social justice and Dharma were protected with the *avatar* of Krishna. In this way, the *avatars* represent the evolution of life and society with changing epoch from Krita Yuga to Kali Yuga. *Avatar*, therefore, is an act of the Lord Krishna by his own free will⁵. It is a self-determined act with two implications:

- Acceptance of humanity by a loving and gracious God.
- The self-limitation or self-surrender of God to humankind, for humankind.

The divine descent thus implies a certain ontological distance between God and the world on the one hand, and the possibility of a divine sharing in mundane existence on the other⁶.

⁵ The different names of God used in the Bhagavad Gita represent the different dimensions of the Lord Krishna: Achyuta (BG 1:21; 11:42; 18:73): Unfallen, undegraded, steadfast; the changeless One. It is the first and the last name by which Arjuna addresses Krishna and occurs, besides, in the Hymns of praise in BG 11; Arisudana (BG 2:4): Slayer of enemies; Bhagavat (BG Title): Venerable, Blessed, Exalted Adorable one; the one who is full of glory or Lord; Brahman (BG 10:12; 11:3, 12): Highest Person, Great Self; the Supreme Reality of Vedanta Philosophy; Keshava (BG 1:31): Having much, or beautiful, hair; the one who is the rays of the sun; Partha-sarathi: Worked as the charioteer of his friend Arjuna on the battlefield of Kurukshetra; Rishikesha (BG 1:15): Owner of all senses; Gave direction to Arjuna on the battlefield of Kurukshetra; Shribhagavan: Blessed and Adorable one; in the dialogue headings, sometimes in the shorter form, Bhagavan; Vasudeva (BG 7:18; 10:37; 11:50; 18:74): The name given to the supreme Deity by a particular sect; the Son of Vasudeva; representing the Lord Vishnu as the Supreme Brahman, the representation of all knowledge; Vishnu (BG 10:21; 10:30; 11:24; 11:30; 18:77): The name of the supreme Deity in Vaishnavite Hinduism; the Second Person of the Hindu Trimurti, the other two being Brahma and Shiva; he who is everywhere; the protector deity, the preserver, who embodies mercy and goodness; Yadava (BG 11:41): Descendent of Yadu. For a detailed study on the different names of Lord Krishna, please refer to F.W. BUNCE, *An Encyclopedia of Hindu Deities, Demi-Gods, Godlings, Demons and Heroes*, New Delhi 2000; D. STEPHEN, *The Gita in Life*, Mysore 1956, 16-17.

⁶ E.J. LOTT, «The Relevance of Research in Religious Understanding – Avatara as a Test Case», *Bangalore Theological Forum* 10 (1978) 28.

The rebirth of Vishnu implies more than that of the average human being. Krishna affirms that «I generate myself» (BG 4:7) for setting up the law of righteousness (*dharma*) for guarding the eternal law. Krishna incarnates «age after age» (BG 4:8) to protect the good, who adhere strictly to *dharma*⁷, and works for the destruction of evil-doers. Thus the *avatar* of Krishna is to save human beings⁸. This life and saving activity of Krishna is a direct example of spiritual life because through Krishna's divine birth and action, human being's sins are destroyed, and they are drawn towards God-realization. In the *avatar*, the divinely-born Man, the real substance shines through the coating; the mark of the seal is there only for form, the vision is that of the secret Godhead, the power of life is that of the secret Godhead, and it breaks through the seals of the assumed human nature; the sign of the Godhead, an inner soul-sign, not outward, not physical, stands out legible for all to read who care to see or who can see; for the *Asuric* nature⁹ is always blind to these

⁷ *Dharma* means «what is set down in the sacred texts themselves, and particularly in the texts dealing with Hindu customary law». Etymologically the word *dharma* derives from a root *dhr-* meaning «to hold, have or maintain» — the same root from which are derived the Latin *firmus*, «firm», and *forma*, «form». *Dharma* is, then, the form of things as they are and the power that keeps them as they are and not otherwise. By extension it is used to represent the religious assumptions on which these laws are based. Consequently, the seeker is enabled to look at the reality, not fragmentally but holistically. One's preoccupation shifts from what one can «amass for oneself in the world» (BG 16:13) to what one can contribute to the «welfare of all beings» (BG 3:19-20). *Dharma* makes one conscious of one's true self, imparts true knowledge; and true knowledge liberates human beings. This knowledge also implies their social responsibility for the liberation of others from social oppression. *Dharma* sets definite and positive goals in the life of a *yogin* and prescribes practical means to realize them. The ideal of *dharma* is not merely ethical but religious in its deeper sense of searching for and finding the will of God, in relation to the final goal of man, namely, the realization of the existential intimacy of man with the Supreme Lord. Thus *dharma* stands for religious observance, righteousness, justice, conformity to law, conformity to custom, obedience to the social order, sense of duty, etc (BG 2:47-48; 3:35; 4:19-20; 5:25; 12:4; 18:23, 29-32, 47-48). It has religious, moral, ethical and legal significance: «The word *dharma* has passed through several vicissitudes. The dictionaries set out various meanings of *dharma*, such as ordinance, usage, duty, right, justice, morality, virtue, religion, good works, function or characteristic». Thus, *dharma* is «like the centripetal force in nature which keeps things to the centre; *dharma* is the centripetal force in man, society and the universe». See GOVINDA DAS, *Hinduism*, Madras 1924, 68-69; J. RUNZO, *Ethics in the World Religions*, Oxford 2001, 178-179; N.A. NIKAM, *Some Concepts of Indian Culture*, Simla 1967, 25.

⁸ Cf. A. SHARMA, *Classical Hindu Thought – An Introduction*, Oxford 2000, 82.

⁹ The *Asuric* nature shows power of action, intelligence and drive, but these, instead of being devoted to increasing harmony, light and well-being for all, in a universal good will and compassion, are focused rather on the fulfilment of desire and the raising up and aggrandizement of the ego. The *Asura* does not care for balance, but rather seeks to dominate, control, and master everyone and everything in his path. Blinded by ambition, greed and power-lust, and drunken with the fruits of acquisition, the *Asura* lets nothing stop him in his path of domination. Such individuals become blinded to any kind of harmonious balance and

things, it sees the body and not the soul, the external being and not the internal, the mask and not the person. In the ordinary human birth the Nature-aspect of the universal Divine assuming humanity prevails; in the *avatar* the God-aspect of the same phenomenon takes its place¹⁰.

In the one the *avatar* allows the human nature to take possession of his partial being and to dominate it; in the other he takes possession of his partial type of being and its nature and divinely dominates it. Not by evolution or ascent like the ordinary man, the Bhagavad Gita seems to teach its followers, not by growing into the divine birth, but by a direct descent into the humanity and a taking up of its moulds. According to Shankara, the divine embodiment was brought about by the Lord's *maya* (BG 4:6). He interprets this embodiment as not materially real, but only being as if embodied. The body of the Lord consisted of illusionary *maya*¹¹. Only the enlightened devotee can see «the unborn Lord, the ever-luminous [...] eternal, enlightened, free» (BG 7:24, 9:11). Thus Shankara speaks of «the means of revelation and embodiment of *avatar* Krishna as the final truth revealed»¹². Madhva argues for an eternal and essential distinction between the independent, self-determining

are willing to sacrifice other lives, and cause enormous pain, and destroy the harmony of the world if they believe it furthers their ambition. The *Asura* sees naturally in the world nothing but a huge play of the satisfaction of self; his is a world with Desire for its cause and seed and governing force and law, a world of Chance, a world devoid of just relation and linked Karma, a world without God, not true, not founded in Truth. The *Asuric* man becomes the centre or instrument of a fierce, titanic, violent action, a power of destruction in the world, a fount of injury and evil. Arrogant, full of self-esteem and the drunkenness of their pride, these misguided souls delude themselves, persist in false and obstinate aims and pursue the fixed impure resolution of their longings. For a detailed study on the *Asuric* nature, please refer to S. AUROBINDO, *Essays on the Gita*, Pondicherry 1972, 456-459.

¹⁰ Cf. S. AUROBINDO, *Essays on the Gita* (cf. nt. 9), 150.

¹¹ The most difficult task connected with discussing accurately the nature of God of the Bhagavad Gita is properly to relate the personal Vishnu-Krishna, as sole god, to the author's dualistic metaphysics (wherein are recognized two fundamental principles, *Purusha* and *Prakriti*). The Upanishads would have said that *Purusha* (Soul) equals Brahman-Atman, and that *Prakriti* (non-soul) was either unreal (*maya*) or an emanation of the divine (pantheism). The thought of Bhagavad Gita is similar to this second position. The Bhagavad Gita never asserts a thorough-going pantheism, yet it does seem to identify the universe with the lower nature of God. The difficult task which the author of the Bhagavad Gita essays is coherently to relate its personal God to the monistic Ultimate of the Upanishads. This task is never fully nor consistently accomplished. The God of the Bhagavad Gita seems to be conceived as the First Principle of the universe and, as such, is regarded as distinct from either the soul or body of individual things. All things are, however, «in Him». God is, therefore, the First Principle (BG 13:1-2; 15:16-17). Ultimate monism is apparently reached by incorporating both *Purusha* (soul) and *Prakriti* (non-soul) within God. See J.N. FARQUHAR, *The Religious Quest of India – An Outline of the Religious Literature of India*, London 1920, 90; H.K. CHAUDHURI, *God in Indian Religion*, Calcutta 1969, 39-42.

¹² A. MAHADEVA SASTRY, *The Bhagavad Gita – With the Commentary of Sri Sankaracharya*, Madras 1947, 127.

character of the Lord, and the dependent, other-determined character of all other beings. The divine embodiment also is of the sheer self-determining will of the Supreme Self. «Avatar thus is an essential part (*svarupa amsha*) while all other beings are distinct parts (*bhinna amsha*)»¹³. The divine body is essentially eternal, which temporarily manifests itself on earth and returns to heaven in the supernatural state (Brahma Sutra Bhashya 1.2.8; 1.4.23).

The chief attributes of *avatar* may be listed as three:

1. *Righteousness*: The very purpose of Krishna's appearance as an *avatar* has ethical foundations. «For whenever the law of righteousness withers away [...] for the protection of the good, for the destruction of evil-doers, for the setting up of the law of righteousness I come into being age after age» (BG 4:7-8), Krishna is said to be without fault (BG 5:19), and to observe strict impartiality (BG 9:29). Krishna's ways are the standard of human conduct (BG 3:23), and the eternal laws of duty are instituted by him (BG 14:27). The almost totally different atmosphere which here surrounds the *avatar* of the Bhagavad Gita, as compared with the Upanishadic *Brahman-Atman*, is inescapably apparent. The *Sat*, *Cit* and *Ananda* of the latter are replaced by the Incarnation, Providence and Righteousness of the former.

2. *Love*: In BG 9:29, it is said that all are alike to Krishna, neither hated nor beloved. The usual emphasis is that *avatar* is the friend of every being (BG 5:29) and loves the devotees (BG 7:17). In loving grace Krishna gives to Arjuna the revelation of deity (BG 11:4-9) and expresses a great love for him when he is troubled and in doubt (BG 18:64). This love is the motivation for the unique revelation of *avatar* to Arjuna (BG 11:47). It is by Krishna's love and grace that one wins admission to peace supreme, the eternal resting place (BG 18:62).

3. *Universality*: Krishna is universal in that, as is repeatedly declared, he is the Creator, Ruler and Dissolver of all that is; the beginning and end of the universe (BG 7:6). It is also true that, comprehending all deity, Krishna alone claims universal recognition and devotion (BG 11:37-40). The glory, greatness and majesty of any creature is but a fractional derivative from the glory of Krishna (BG 10:41-42; 9:4). Krishna is, thus, greater than the universe and greater than all the (imaginary) gods. The fact of so wonderful a God should move the universe to joy and love (BG 11:36). Something of his majesty and vastness is indicated in Arjuna's song of praise: «You are the father of the world of moving and unmoving things, You their venerable teacher, most highly prized; none is there like You, — how could there be another greater? — in the three worlds, Oh, matchless is your power»¹⁴.

¹³ MADHVACHARYA, *Commentary on Brahma Sutra*, Kumbakonam 1926, 78.

¹⁴ S. RADHAKRISHNAN, *The Bhagavad Gita – With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes*, London 1948, 37.

The doctrine of *avatar* teaches us that Krishna, in the Bhagavad Gita, «is not an impersonal God, but deeply and intimately a personal God. The manifestation of *avatar* deeply calls for a human response to climb out of the ignorance and limitations of ordinary humanity»¹⁵. The *avatar* doctrine in Ramanuja's theology serves the following divine aims:

- God becomes incarnate for the purpose of salvation, which consists of eternal communion with him.
- God in kindness and grace takes human form to rescue the devotees and to destroy their enemies whenever *dharma* (righteousness) is declining. God incarnates to save eminent *yogins* by allowing them to behold God's essential nature, deeds, and teachings.
- God becomes incarnate to grant the request of his worshippers for worldly items as well as for the supreme goodness of fulfilling the will of God¹⁶.

Thus the *avatar* steps down from the throne of the Lord to reach the human soul struggling in *samsara* to identify with God, and becomes one like the *yogins*, suffers with them, endures pain with them and leads them by the hand like a friend or comrade or guide.

II. INCARNATION IN THE SPIRITUAL EXERCISES

In Christian theology, Incarnation is the revelation of God in full grace and truth. By this act «the Word became flesh» (John 1:14), God's very essence is made clear as self-communicating love. In Jesus Christ, the incarnate Son, is manifested man's highest dignity and ultimate nature which consists in radical openness to God. Ignatius's vision of God in the *Spiritual Exercises* is Trinitarian¹⁷ and manifestly Christocentric¹⁸. Christ is the way and the end of

¹⁵ S. AUROBINDO, *Essays on the Gita* (cf. nt. 9), 141.

¹⁶ M.R. SAMPATKUMARAN, *Gita-bhasya of Ramanuja*, Madras 1969, 79; For further studies on Ramanuja's theology please refer to J.J. LIPNER, *The Face of Truth: A Study of Meaning and Metaphysics in the Vedantic Theology of Ramanuja*, London 1986, 102.

¹⁷ The trinitarian horizon in the *Spiritual Exercises* appears in a less explicit, but nevertheless very real way when Ignatius refers to God as «His Divine Majesty». From the context in the *Spiritual Exercises* and its use in *Spiritual Journal*, Ignatius is referring to the Trinity when he uses the expression «Divine Majesty». The context and use of such expressions as «Infinite Goodness» (SE 52), «God» (SE 58-59), «Divine Justice» (SE 60), the «Divinity» (SE 124), «His Divine Goodness» (SE 151, 157) and the «Divine Power» (SE 363) seem to refer to the Most Holy Trinity. See H.D. EGAN, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, St. Louis 1976, 127.

¹⁸ Ignatius instructs the exercitant to enter the *Spiritual Exercises* with great spirit and generosity, offering his entire will and the disposition of his personhood (SE 5; 20). His progress consists in the depth of his «flight from self-love, self-will and self-interest» (*salire de su proprio amor, querer y interese*) (SE 189,10). This movement manifests itself christocentrically when the exercitant begs to be taken under Christ's standard in its most intimate form (SE 98; 147; 156; 168), asks what he is going to do for Christ (SE 53), imitates

the *Spiritual Exercises*. Ignatius prefers to use Christ (*Cristo*) and Christ our Lord (*Cristo nuestro Señor*) for the Second Person of Trinity¹⁹, along with the «Son of God» (*Hijo de Dios*) (SE 274), «Son of David» (*Hijo de David*) (SE 287), «Son of Man» (*Hijo del hombre*) (SE 284), «Son of Mary» (*Hijo de Maria*) (SE 208, 248, 264, 276), «Saviour of the World» (*Salvador del mundo*) (SE 265), «Creator and Redeemer» (*Criador y Redentor*) (SE 229), «Bridegroom of the Church» (*Esposo de la Iglesia*) (SE 365) and «Universal Lord» (*Señor universal*) (SE 97)²⁰. Christian reflection has long been led to distinguish what Christian theologians choose to call the economical Trinity and immanent Trinity. The economical Trinity corresponds to the unfolding of the mystery of God, Father, Son and Spirit, in the plan of its manifestation in salvation history. The immanent Trinity means the intimate mystery of God — Father, Son and Spirit — in themselves. In the first case, one refers to the Persons, translating what they are in their act of giving themselves to us; in the second case, one means the Persons in their inner relationship. It is certain that the human person comes to know the immanent Trinity only from the angle of the economical Trinity. Karl Rahner says that «the economical Trinity and the immanent Trinity are not two realities, one behind the other. The economical Trinity is a revelation and gift of God for the salvation of human persons only if it is the Trinity that is God»²¹.

In the Christian tradition, the word «Incarnation» means «enfleshment» as expressed in the Gospel according to John 1:14, namely: the Word (Greek: *logos*) became flesh (Latin: *caro*; Greek: *sarx*). Incarnation refers to God's act of becoming a human being as well as to the result of this act, namely, the permanent union of the divine and human natures in the one Person of the Word. The New Testament in general and the *Spiritual Exercises* in particular do not use static, metaphysical concepts to explain the mystery of the Incarnation; rather, they understand the Incarnation in terms of a dynamic movement. Paul, in his letter to the Philippians (2:6-11), speaks first of the

Christ the poor and humble, and becomes a «fool for Christ» (*loco por Cristo*) (SE 167), and offers his total self to the Lord (SE 234). Through the *Spiritual Exercises*, Ignatius leads the exercitant to answer the question raised in SE 53, «What ought I do for Christ?» (*lo que debo hacer por Cristo*), in terms of the call of Christ in the Kingdom of Christ (SE 91-98), the example of Christ in the third Kind of Humility (SE 167), and an Election which explicitly and correctly locates this call and humility (SE 165-167) in a particular way of life or a particular course of action for the Kingdom of Christ. H. RAHNER, *Ignatius the Theologian*, San Francisco 1990, 100-101.

¹⁹ C. DALMASES, *Ejercicios Espirituales: Introducción, texto, notas y vocabulario*, Santander 1990, 193; I. IPARRAGUIRRE, *Vocabulario de Ejercicios Espirituales – Ensayo de Hermenéutica Ignaciana*, Roma 1978, 58.

²⁰ V. MALPAN, *A Comparative Study of the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola on the Process of Spiritual Liberation*, Roma 1992, 220.

²¹ G. PELLAND, «Ignatius and the Trinity: Theological Insights», *Centrum Ignatianum Spiritualitatis* 6 (1982) 122-123.

pre-existence of the Word, then of God's emptying (*kenosis*) in becoming a human being, and finally of God's exaltation in the resurrection. Here we have a Christology that starts from above, descends to the level of human being, and ascends again to the divine plane. On the other hand, in the Acts of the Apostles, we have a Christology from below, starting with the human life of Jesus Christ and ascending to the glorification (Acts 2:22-36; 5:30-32; 10:36-43)²².

Ignatius's understanding of Incarnation grounds its scriptural foundation giving equal importance to the Christologies of the School of Alexandria (Logos-*Sarx* = Word-Flesh) and the School of Antioch (Logos-*Anthropos* = Word-Human Being)²³. For Ignatius, the human and Divine natures are united in Jesus Christ so as to remain that exactly which they are, namely, Divine and human natures with distinct and perfect activities of their own. The Christian theologians go farther in their attempts to give some account of the mystery of Incarnation, so as, at least, to show that there is therein no contradiction, nothing that right reason may not safely adhere to. This union of the two natures in one Person has been for centuries called a Hypostatic Union, that is, a union in the Divine Hypostasis as *substantia cum ultimo complemento*, a substance in its entirety.

The hypostatic union necessarily fulfils its own being in what one calls (in neo-Chalcedonian terminology) the inner divinization of the human nature of Christ in grace and glory. But then it follows that the self-communication of God to the creature, «in so far as» he is the holy mystery and is the holy mystery in radical proximity. For it is in this way he is present even in this *visio beatifica* of the created spirit of the Logos²⁴.

The Divine Logos identified with Divine nature (Hypostatic Union) means then that the Divine Hypostasis (or Person, or Word, or Logos) appropriates to Itself human nature, and takes in every respect the place of the human person. In this way, the human nature of Christ, though not a human person, loses nothing of the perfection of the perfect man; for the Divine Person supplies the place of the human²⁵. «Human nature», says Karl Rahner «is specifically designed to reveal the Logos. Human nature is not a mask

²² Cf. N. SHETH, «Hindu Avatara and Christian Incarnation», *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 67 (2003) 187.

²³ In the School of Alexandria, the emphasis is generally on the Divine Word while the humanity of Christ is a passive instrument. The School of Antioch highlights the full humanity of Christ, both body and soul, and thus preserves the duality of Christ's two natures, but does not maintain sufficiently the unity of Christ.

²⁴ K. RAHNER, «The Concept of Mystery in the Catholic Theology» *Theological Investigations*, IV, London 1974, 68.

²⁵ For a deeper study on Hypostatic Union, please refer to A. RICHARDSON, *A New Dictionary of Catholic Theology*, London 1983, 273-274; M. ÉLIADE, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 6, New York 1987, 542-546.

(*prosopon*) assumed from without behind which the Logos hides to act out things in the world. From the beginning it is the constitutive, the real symbol of the Logos himself. In Jesus Christ, God came into human history, took flesh and dwelt among us, revealing the Godhead. This revelation is unique, final and wholly indispensable for the salvation of human beings»²⁶. In the Incarnation, the Logos creates by taking on, and takes on by emptying himself. Hence one can verify here, in the most radical and specifically unique way the axiom of all relationship between God and creature, namely that the closeness and the distance, the submissiveness and the independence of the creature do not grow in inverse but in like proportion. Thus Christ is most radically man, and his humanity is the freest and most independent, not in spite of, but because of its being taken up, by being constituted as the self-utterance of God. And «the humanity of Christ is not the form in which God appears, in the sense of a vaporous and empty apparition which has no validity of its own in comparison with and in contrast to what is manifested. Since God himself “goes out of” himself, this form of his existence has the most radical validity, force and reality»²⁷. Incarnation in the *Spiritual Exercises* is not regarded as an end in itself, but a means to higher ends. It is the breaking point of God’s eternal desire to manifest himself to humankind, and the exercitant’s quest to know God (SE 23, 104). Human being as creation of God cannot undertake the initiative to reach God. God in his own self-communicating will made the Christ-event possible in order to restore the lost relationship of humanity to its original glory²⁸. Incarnation is the free grace of God’s love for humankind.

In the *Spiritual Exercises*, Ignatius brings out all the dimensions of Incarnation in a beautiful way:

- The divine Sonship of the human Jesus is accepted; the human Jesus is the true Son of God, and not merely an adoptive Son.
- Jesus is worshipped in the human form since Jesus is hypostatically united with the Word.
- To Christ the human being can be attributed those predicates that are proper to the divine, and to Christ the divine those predicates that are proper to the human nature.

²⁶ K. RAHNER, «Remarks on the Dogmatic Treatise “De Trinitate”» *Theological Investigations* (cf. nt. 24), 94.

²⁷ One must therefore regard as heretical any concept of the incarnation which makes the humanity of Jesus only a disguise used by God to signal his challenging presence. And it is this heresy, which was rejected by the Church in its struggle against Docetism, Apollinarism, monophysitism and monotheletism, and not the truly orthodox Christology, which is today felt to be mythic and is rejected as mythology. See K. RAHNER, «On the Theology of the Incarnation» *Theological Investigations* (cf. nt. 24), 117-118.

²⁸ Cf. D.L. TEJADA, *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola: Comentario y Textos Afines*, Madrid 2002, 78.

– Jesus' human nature is essentially and not just simply existentially holy and sinless because of its intimate union with the Word, in whom it subsists.

Through the *Spiritual Exercises*, Ignatius helps the exercitants to have the right understanding of Incarnation, i.e., even though Christ the eternal Word becomes flesh, a human being, he does not lose the divinity; Christ is one person who is both human and divine. Jesus Christ came into this world to give the human beings the fullness of knowledge and consciousness — knowledge that they are God's image and likeness, and consciousness of being Divine heirs. Ignatius conceives of God as living, dynamic, related and loving, a God operative in the flow of history, wooing individuals to himself, a God who is personally attentive to the human drama and one who weighs the discerning response of the exercitants to the divine love and truth (SE 234-237). Ignatius in the *Spiritual Exercises* stresses the view that «Jesus was the human vehicle through which the self-expressive activity of God was instrumentally operative. The saving work of the incarnated Christ flowed from his real and vital union with God»²⁹. To Ignatius, «God was in Christ» appears to mean that the Father is united with Christ in being and action.

The mystery of Incarnation is well brought out in a number of meditations of the *Spiritual Exercises*. The first contemplation of the first day of the Second Week, for instance, is devoted to «the Incarnation» (*la Encarnación*) where the three Divine Persons decide, in their eternity, that the Second Person should become a human being in order to save the human race (SE 101-102). The grace that Ignatius wants the exercitants to experience is, to know, to love and to follow the incarnated Christ (SE 104). The exercitants open themselves to the mystery they are contemplating and allow the mystery to fill them and transform them into the mystery itself. The Divine has become human so that the humans can become divine. The dynamic transformation of the exercitants climaxes at the very end of the *Spiritual Exercises* when the exercitants become one with the Divine, like the rays of the sun and the sun or the waters of the fountain and the fountain³⁰. In the contemplation on «the Nativity» (*el Nacimiento*), Ignatius brings the mystery of Incarnation to its historical and concrete realism (SE 110-117). The main point of Ignatius is to make the exercitants aware of the painful implications of the mystery of Incarnation, in order that the end of Christ's life on earth in utter poverty, weakness and death should be imitated by the exercitants. For Ignatius, the Incarnation of Christ has to be always seen from the point of view of the death and resurrection of Christ (SE 116, 190-209, 218-237) who is actively dwelling, existing and working in the history (SE 234-237). Thus the *Spiritual Exercises* form the exercitants to keep their eyes fixed both on God (faith) and on the incarnation in history (justice). The presence of God's

²⁹ H.D. EGAN, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon* (cf. nt. 17), 127.

³⁰ P. COUTINHO, «From the Tree of Knowledge to the Tree of Life», *Ignis* 37 (2007) 2.

Transcendence from the first sentence of the Principle and Foundation (SE 23), the absolute precedence of the divine plan and the Trinitarian gaze on the world in the contemplation on the Incarnation, the Lord's initiative in calling, in the meditation on the Kingdom, the sense of the absoluteness of God relativizing, in profound indifference, health and sickness, riches and poverty, the final contemplation on the love of God in all things, make God's action principle and primary³¹. On our part, no other attitude exists than faith which receives, accepts, recognizes.

The scene of the contemplation of the Incarnation is the world, which is the destination of the Word in the descending movement of His incarnation (Phil 2:6-10). All this movement has its end point in the third prelude: to ask for «an internal knowledge of the Lord who became man for me, in order to love him more and follow him» (SE 104). Exercitants seek to know, in the depths of their hearts, the heart of the Incarnate Word, in order to be attracted by him. Therefore, contemplating this mystery, the exercitants place themselves in the centre of an incarnational movement. Just as Mary, who carries in her womb the Incarnate Word, goes out to meet Elizabeth, the exercitants begin a movement of Incarnation in history to help, in order better to love and to serve³². The *Spiritual Exercises* of Ignatius leads, therefore, to a concrete Incarnation in human history. The constant return to the Incarnation serves to keep the whole Second Week experience of the *Spiritual Exercises* within the context of the vision proposed in the opening contemplation, the vision of a needy world in relation to the Trinity. Subsequent contemplations contain no further reference to the Trinity gazing down upon a world in need; and only the Two Standards refers explicitly to the exercitant's here-and-now world at all. But «the whole Second Week of the *Spiritual Exercises* is made in awareness of the world in its relationship to the Trinity»³³. To live out that spirituality means to enter — to be enfleshed in — the world and in reality. It means recognizing that there is no disjunction between God and the world: God is fully present in the world and it is up to us to make sure that that the world is fully in God. We announce the Incarnation of God by incarnating ourselves in the lives of other people, through our presence, service, listening and sharing. We announce the Incarnation by incarnating ourselves in society, culture, politics, economics, in order to be the salt of the earth and the light of the world (Matt 5:13-16).

³¹ Cf. J.B. LIBANIO, «God's Project and its Incarnation in History», *Review of Ignatian Spirituality* 38 (2008) 36-39.

³² Cf. E. SILVA E ARAÚJO, «Ignatian Spirituality as a Spirituality of Incarnation», *The Way* 47 (2008) 75.

³³ M. IVENS, *Understanding the Spiritual Exercises – Texts and Commentary*, Surrey 2008, 89.

III. AVATAR AND INCARNATION: AT THE CROSSROADS

When one tries to have a dialogue between the *avatar* of the Bhagavad Gita and the Incarnation of the *Spiritual Exercises*, it is theologically important that the terms should not be interpreted as interchangeable. Dupuis argues «as all Hindu commentators agree, the Hindu *avatar* teaching, while implying an earthly manifestation of the Absolute in human form, is never conceived as a personal insertion of God into human history, as Christian faith understands the Incarnation of the Son of God»³⁴. Krishna is the manifestation of the Absolute Brahman and not a communication of the Trinitarian Mystery, as the Christians understand the Second Person of the Trinity whom Ignatius addresses in the *Spiritual Exercises* as *Dios nuestro Señor, el Señor, Cristo, Jesucristo* and so on³⁵. Krishna is not the Son of God who becomes incarnate but God in the form of Vishnu. Also it is important to note that the Incarnation of the Son in the world, for Ignatius, is to save all (SE 102, 107) by laying down his life on the cross (SE 190-207). The Incarnation of the Son in the *Spiritual Exercises* is not one of the many divine manifestations or descents, as is understood of the *avatar* of Krishna in the Bhagavad Gita.

However, the *avatar* of Krishna entering at the right moment into the world to restore righteousness and justice can find its parallel in the Incarnation of the Son in the *Spiritual Exercises* because «in order to save the human race, when the fullness of time had come, the Divine Persons sent the angel St. Gabriel to our Lady» (SE 102 = BG 4:6). Even in this point we cannot speak of an absolute convergence of the Incarnation of Christ and the *avatar* of Krishna, because the Incarnation of the Son is concerned not so

³⁴ J. DUPUIS, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, Maryknoll 1991, 202.

³⁵ *Dios nuestro Señor* is used fifty eight times: SE 3, 9, 16 (twice), 20b, 23, 25, 39c (twice), 43 (twice), 46, 48, 61, 75, 77, 89, 92, 135, 150, 151, 153, 155 (thrice), 165, 166, 169a (twice), 169b, 174, 175, 177, 179 (twice), 180, 181, 183, 185, 188, 189ab, 232, 234, 240, 243, 315, 322, 330, 336 (twice), 338, 339, 343, 351, 363, 370 (twice). No word is more frequently used than «*Señor*»; by itself it occurs about forty times, in combination with «*Dios*» over sixty times, while Christ is called «*el Señor*» more than fifty times. See W. A. M. PETERS, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius – Exposition and Interpretation*, Rome 1980, 189; J. RICKABY, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola – Spanish and English*, London 1923, 146; In the *Spiritual Exercises*, Ignatius uses the name Christ (*Cristo*) 42 times; Christ our Lord (*Cristo nuestro Señor*) 73 times; Jesus Christ (*Jesucristo*) only once. Christ our Lord (*Cristo nuestro Señor*) occurs in the following numbers of the *Spiritual Exercises*: 4,2,3; 19,8; 47,2; 53,1; 67; 71,1; 87,4; 91,3; 95,1,3; 130,3; 135,2,5; 138,2; 143; 144; 146,1; 158; 161,1,2,4; 164,1; 167,2; 175,3; 190,1; 191,1; 195,1; 198; 199,4; 201,1; 206,3,5; 208,10; 209,5; 214,1; 218,1; 221; 222; 224; 229,2; 248,1; 261; 262,2; 264,1; 265,2; 270,1; 271,1; 272,2,3; 273,2,3; 275,4; 276,2; 279,1,2; 280,2,4; 282,2; 283,1,3; 284,2,5; 285,2; 289,5; 299,1; 301,3; 302,3; 312,1; 316,3; 344,2; 353; 365,2. For a detailed study, see C. DALMASES, *Ejercicios Espirituales: Introducción, texto, notas y vocabulario* (cf. nt. 19), 193; I. IPARRAGUIRRE, *Vocabulario de Ejercicios Espirituales – Ensayo de Hermenéutica Ignaciana* (cf. nt. 19), 58-61.

much with the fact that God came, but with God's having become human being and having died on the cross so that we might receive life in its fullness.

Apart from this, there are certain points of convergence between the Incarnation of the *Spiritual Exercises* and the *avatar* of the Bhagavad Gita. First, there is an element of freedom and of the initiative of God, in both the Incarnation of Christ and the *avatar* of Krishna with the aim of rescuing human beings (SE 102-109 = BG 4:7). Secondly, both these traditions stress the absolute transcendence of God even during the earthly manifestations of the divinity, and thus the immanence of God does not deprive the transcendental aspect of God (SE 5, 16, 20, 46, 106, 108, 135, 146, 147, 152, 155, 167, 168, 183, 233, 234, 235, 240, 330, 369, 370 = BG 7:26; 10:5, 9, 12; 11:3, 11, 12, 16-18, 20, 30, 31, 40, 42, 50)³⁶. Thirdly, the initiative of God is to save human beings from their sinful condition (SE 45-61 = BG 4:8, 9).

³⁶ The transcendent attributes in the Bhagavad Gita describe Krishna as the Supreme Brahman (*parambrahma*: BG 10:12); Brahman (BG 7:29; 8:3-4; 10:12); Great Soul (*paramatman*: BG 10:5); Atman (BG 10:20; 4:6); Highest Person (*purushottama*: BG 8:1; 10:15; 11:3; 15:18); Great Lord (*maheshvara*: BG 9:11); Imperishable Being (BG 11:18, 37); Non-being and Supreme Being (BG 11:37); Omniscient (BG 7:26); Omnipotent (BG 7:7; 10:40); Great Self (*mahatman*: BG 11:12, 20, 37, 50). As «Supreme Being, He is incomprehensible» (BG 11:17, 42), «infinite of form, having no end, middle or beginning» (BG 10:3; 11:16, 18, 37), boundless (BG 10:9), everlasting (BG 11:18), primal (BG 11:31, 38), unborn (BG 4:6; 7:25; 10:3, 12), changeless (BG 11:18) and immutable (BG 9:13). He is all marvellous (BG 11:11), terrible (BG 11:20), facing every way (BG 11:11), possessed of boundless strength and infinite might (BG 11:40), and resplendent and filled with glory (BG 11:17, 30). To put all aspects together, BG 7:26 says with authority, «there is no one at all that knows Me». See J. CARMAN, *The Theology of Ramanuja: An Essay in Interreligious Understanding*, New Haven 1974, 81; P. FALLON, *Religious Hinduism*, Allahabad 1964, 73-81; R.V. D'SOUZA, *The Bhagavad Gita and St. John of the Cross*, Anand 1997, 59. In his practice of attribution in the *Spiritual Exercises*, Ignatius makes precise use of a divine name only when he applies it explicitly to one or another divine Person because of reasons made clear by the context. On the contrary, when he can abstain from precision, he is inclined to designate God by making reference to its transcendental aspect, to the Divine Majesty, and to the titles of Creator and Lord, which in his mind bring in the unity of the Persons and the harmony of their action toward the creature. The proof of this: When Ignatius is treating matters pertaining to the end and to the procedures leading toward it, as he does about the requirements of the *Spiritual Exercises* (Annotations 1-20) and about the necessity of examining oneself in the light of divine Truth (SE 25-43) and about the graces to be asked for throughout the *Spiritual Exercises*, he does everything he can to put the retreatant in the presence of the God of Majesty, who for him is necessarily Father, Son, and Holy Spirit, Creator and Lord. Despite that, the other divine names common to the three Persons (God, the Lord, the Creator and Lord, and the Divine Majesty) appear around 175 times in the *Spiritual Exercises*. Thus one finds the importance Ignatius gives for the transcendence of God in the *Spiritual Exercises* vividly. See G. CUSSON, *Biblical Theology and the Spiritual Exercises – A Method toward a Personal Experience of God as Accomplishing within Us His Plan of Salvation*, Anand 1988, 57.

Fourthly, the *Spiritual Exercises* affirms of Christ and the Bhagavad Gita affirms of Krishna that they are the Way, each in their respective tradition (Two Standards 136-138; Election 175-189; Rules for the Discernment of Spirits 313-336 = BG 9:18). In this way, the *avatar* and the Incarnation are immanent, yet transcendent and totally free. They are not bound by the laws of nature, as human beings are. Their entry into the world is generally miraculous, accompanied by extraordinary signs. The *avatar* and the Incarnation reveal God's personal love and concern for humanity and the whole cosmos. The *avatar* and the Incarnation emphasize loving devotion (*bhakti*). In both *avatar* and Incarnation, the descent of God enables human beings to ascend to God. Human beings are raised to a higher divinity: they are divinized in Hinduism and made adopted children of God in Christianity. The *avatar* and the Incarnation give importance to the world and justify selfless involvement in the world rather than renouncing the world³⁷. In the Bhagavad Gita, Krishna exhorts the *yogin* not only to be detached from the fruits of work but to be involved in the world and to work for the welfare of people (BG 3:19-25). Krishna has been interpreted not only as one who grants other-worldly salvation (*moksha*) but also as one who teaches how to discern and to find the will of the Almighty through the help of threefold *yoga* (*Karma yoga*, *Jñana Yoga* and *Bhakti Yoga*). In the *Spiritual Exercises*, Ignatius portrays Jesus as concerned not only about the next world but also about establishing a kingdom of justice, peace and love (SE 95-98; 143-147) in this world. Ignatius makes the exercitant, through the key meditations (SE 23; 91-98; 136-147; 149-156; 165-167; 230-237), seek to remove poverty, inequality, oppression and injustice, and to promote the kingdom of God here on earth.

Thus the similarities between the *avatar* of Krishna and the Incarnation of Christ are as follows:

– As in the Incarnation, so also in the *avatar* the freedom and initiative of God in regard to their entrance into the world is expressly maintained. God comes, not compelled by nature or constrained by *karma* or carried by the run of the *yugas*, but of God's own free will, mastering nature, which is God's own, with full knowledge and awareness and a clear purpose. God's miraculous entrance, e.g., virginal conception, emphasizes the fact of God's freedom from nature's laws and from the chain of creaturely causality.

– In both the traditions, the absolute transcendence of God, even in their earthly sojourn, is safeguarded. God remains God and is not mixed up with nature, world or *prakriti*.

³⁷ Cf. F.X. D'SA, «Christian Incarnation and Hindu Avatara», *Concilium* 28 (1993) 78-80.

– There is a twofold purpose both for the Incarnation of Christ and for the *avatar* of Krishna, namely, God's self-revelation and, through it, salvation of human beings³⁸.

It is heartening for both the traditions to realize that the other religious tradition also speaks of God's special presence in the world, thus emphasizing involvement in the world rather than running away from it.

However, it is difficult to reach a common understanding regarding salvation. For Ignatius, in the *Spiritual Exercises*, Christ came to save all and saved all by laying down his life on the cross («To save the human race» in SE 102; «Let us work the redemption of the human race» in SE 107; «Christ will die on the cross and this will be for me» in SE 116; «The Lord is going to his Passion for my sins» in SE 193; «The whole Passion narrative» in SE 200-209). But in the Bhagavad Gita, Krishna as *avatar* came to save the good and to destroy the evil (BG 4:8; 9:22, 25).

Christ, in the *Spiritual Exercises*, is the final and absolute bringer of salvation, and it is in his person (SE 91-134; 136-148), death (SE 190-209) and resurrection (SE 218-229) that Christ brings victory to the redemptive plan of God. Christ is not an «appearance» but «real human» in his human form. The *avatar* of Krishna, in the Bhagavad Gita, enters human life but does not share it (BG 4:14). Krishna is an «appearance» and has assumed human nature to save the good (BG 9:11). Thus there are many *avatars*, and sometimes repeated *avatars*, while the Incarnation of the Son comes only once. This is in keeping with the respective worldviews of the Hindu and Christian tradition, cyclic and linear. It makes sense to have many and repeated *avatars* in a cyclic worldview, and similarly one sees the point in the Incarnation taking place once and for all in a linear worldview. Also, Christianity does not believe in rebirth and one has but one earthly life, while Hinduism believes in reincarnation. Secondly, the Vaishnava *avatars* and the Christian Incarnation are both real, while the former are perfect, the latter is imperfect. That is to say, the *avatars* are real and absolutely perfect: they are not subject to such imperfections as time, hunger, thirst and so forth, while Christ is also real, but imperfect: he has the human imperfections except sin³⁹. Christ saves by assuming a finite human nature, which is limited and conditioned by time, history and suffering. The *avatars*, on the contrary, do not in any way subject themselves to finite nature, to its pains and limitations. Unlike the *avatars*, Christ saves precisely through the Cross; the suffering Saviour belongs to the uniqueness of Christianity. This fundamental difference arises, of course, from the contrasting worldviews of the two traditions.

³⁸ S. RAYAN, «Interpreting Christ to India: The Contribution of Roman Catholic Seminaries», *The Indian Journal of Theology* 23 (1974) 224-225.

³⁹ Cf. G. PARRINDER, *Avatar and Incarnation*, London 1970, 122.

For a Hindu «it is impossible for God to become imperfect»⁴⁰. Thirdly, an *avatar* manifests the Absolute, generally Vishnu, who is a personal Creator-God and not the Trimurti of Brahma, Vishnu and Shiva, while the Incarnation of the Son reveals the Trinity. Partial *avatars* are possible in the Hindu tradition, while Christ has never been thought of as a partial Incarnation. *Avatars* have different purposes, and not every *avatar* grants ultimate salvation, while the primary purpose of Incarnation is ultimate salvation.

Neuner suggests that the differences between the *avatar* of Krishna and the Incarnation of the Son are as follows:

- Krishna is God and not Son of God, as Jesus is, and therefore there is no question of sonship either for the *avatar* or for those who receive him.
- The *avatar* is a manifestation of the Absolute and not a communication of the Trinitarian Mystery to human beings.
- The coming of Krishna is a presence rather than the fulfilment of the prophetic call and of the history of a people.
- By the advent of *avatar*, the world-process is not radically changed and history is not definitively oriented towards a transcendent destiny, while Christ has done both.
- In the absence of such a decisive intervention of Vishnu's part as *avatar*, he has to come into the world over and over again, *yuge yuge*, unlike his once-for-all action in the Incarnation of Christ for the redemption of the world.
- The *avatars* save human beings out of the world and not the world itself, there being no redemption for *prakriti* and no resurrection for the body.
- The *avatar* is not truly human and there is no real becoming-human, since God, in coming into the world, has nothing to do with *prakriti*, God's humanity being a docetist appearance and illusion and play-acting, *lila*⁴¹.

Therefore there is in the Hindu tradition no God who takes on himself our *karma*, who shares in the human situation of *kenosis*, who labours, suffers and dies.

However, the argument made by Noel Sheth is different. He argues (quoting verses of the Bhagavad Gita 4:5-9) that, «even though Krishna is unborn and changeless, Krishna freely and by his own power comes into being in different ages»⁴². Krishna does so in order to protect the good, to destroy the wicked, to re-establish righteousness and to free the devotee from rebirth. Krishna also comes to teach the devotee how to identify with the Supreme Being, leading Arjuna through most of the teachings of the Bhagavad Gita. From the text of the Bhagavad Gita we can conclude, first, that the form of the *avatar* is real, and not merely an appearance. Even though Krishna is

⁴⁰ F. ZACHARIAS, *Christianity and Indian Mentality*, Alwaye 1952, 65.

⁴¹ Neuner's ideas are taken from S. RAYAN, «Interpreting Christ to India: The Contribution of Roman Catholic Seminaries» (cf. nt. 38), 224-225.

⁴² N. SHETH, «Hindu Avatars and Christian Incarnation» (cf. nt. 22), 183.

unborn and changeless, he nonetheless comes into being (BG 4:6, 8), emanates oneself (BG 4:7), has many births (BG 4:5), and resorts to or assumes a human form or body (BG 9:11). In other words, even though Krishna is eternal and changeless as a divine being, he evolves the *avatar* body in the form of a human being. From this it is quite natural to conclude that Krishna's human form is a real body and not an illusory one. Second, we deduce that the human body of Krishna is imperfect, since he comes into being by resorting to *prakriti* or material nature (BG 4:6). This *prakriti* is made up of the three imperfect *gunas*, and hence his form has to be defective. It should be noted that, although the three *gunas*⁴³ may be said to be «perfect» insofar as they follow their own nature, they are «imperfect» in comparison with higher types of being. Just as matter, by its very nature, is imperfect compared to spirit, which is more perfect, or just as creatures are imperfect in contrast to God, who is most perfect. Since Krishna's body is made of this imperfect *prakriti*, which is called the lower (*apara*) nature (BG 7:4-5), he is also imperfect as a human being. Thus, Krishna is both really divine and really human, as well as imperfect as a human being.

In this sense there are certain areas of convergence and divergence between the Incarnation of Christ in the *Spiritual Exercises* and the *avatar* of Krishna in the Bhagavad Gita with their own important theological particularity that cannot be ignored⁴⁴. At any rate, this academic dialogue between the *Spiritual Exercises* and the Bhagavad Gita regarding the understanding of God intends to help adherents of the Christian and Hindu traditions to bridge better the gulf between God and humanity, heaven and earth, and the sacred and the secular. God thus revealed is both transcendent and manifest. God of the *Spiritual Exercises* and the Bhagavad Gita is gracious and compassionate. By their lives and nature, the *avatar* of Krishna and the Incarnation of Christ reveal the nature of God who is «unmanifest beyond the manifest» yet appears in the human form to save humanity.

⁴³ The individual nature of human being appears to be conditioned by three Qualities or *Gunas*, which are inherent in nature. These qualities are purity, *sattva*; energy, *rajas*; darkness, *tamas*. Purity is luminous and taintless, and leads one to happiness and right knowledge. Energy springs from desire. Its principal characteristic is attachment, which harnesses a man to ceaseless activity. Darkness is the child of an ignorance which leads man to error, makes him heedless and ties him down to sleep and sloth. The measure and interplay of these qualities in every individual nature determines its outlook, its characteristic activities and the tasks which it is impelled to perform. They also inspire the direction of the urge which drives a man to work out his characteristic tasks. For a study on the theme of *gunas* of men according to the Bhagavad Gita, please refer to K.M. MUNSHI, *Bhagavad Gita and Modern Life*, Bombay 1962, 51-53.

⁴⁴ Cf. A. PIERIS, *God's Reign for God's Poor – A Return to the Jesus Formula*, Sri Lanka 1999, 83.

342

PAVULRAJ MICHAEL, S.I.

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta 4
00187 Roma (Italia)

Pavulraj MICHAEL, S.I.

ABSTRACT

In order to appreciate and dialogue between the core-experiences of Hinduism and Christianity, one must enter into their collective memories. A Christian who wishes to enter into a core-to-core dialogue with Hinduism must have two qualifications: a preliminary empathic apprehension of the real nature of the other religion's core-experience, and an uninhibited willingness and readiness to enter into a *communicatio in sacris* with the Hindus. The notion of *avatar* in the Bhagavad Gita is the most central formulation of the relationship between God and human beings in Hinduism and hence the appropriate concept for entering into dialogue with the Incarnation of the *Spiritual Exercises* of Ignatius. In this article we first deal with the doctrine of *avatar* in the Bhagavad Gita and then discuss the doctrine of Incarnation in the *Spiritual Exercises*. In the last part of the article, we bring the Bhagavad Gita and the *Spiritual Exercises* together, comparing and contrasting them in the spirit of affirmation and focusing on the theme of dialogue between *avatar* and Incarnation. The writer through this article believes that the understanding and living of mystery can grow through dialogue by sharing the insights and riches of religious traditions of humankind.

Keywords: Ignatius, Bhagavad Gita, Spiritual Exercises, Incarnation, Avatar.

RIASSUNTO

Per il dialogo tra le esperienze centrali dell'induismo e del cristianesimo, uno deve entrare nelle loro memorie collettive. Un cristiano che vuole entrare in un dialogo con l'induismo deve avere due qualifiche: una preliminare apprensione empatica della natura dell'esperienza centrale della religione e una volontà disinibita e disponibilità a stabilire un *communicatio in sacris* con gli indù. La nozione di *avatar* nella Bhagavad Gita è la formulazione più centrale del rapporto tra Dio e gli esseri umani nell'induismo e quindi il concetto appropriato per entrare in dialogo con l'incarnazione negli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio. In questo articolo prima si affronta la dottrina dell'*avatar* nella Bhagavad Gita e poi si discute la dottrina dell'incarnazione negli *Esercizi spirituali*. Nell'ultima parte dell'articolo, collegando la Bhagavad Gita e gli *Esercizi spirituali*, confrontiamo e contrastiamo le loro affermazioni e ci concentriamo sul dialogo tra la nozione di *avatar* e quella d'incarnazione. Lo scrittore attraverso questo articolo ritiene che la comprensione e la vita del mistero possono crescere attraverso il dialogo, condividendo le intuizioni e le ricchezze delle tradizioni religiose dell'umanità.

Parole chiave: Ignazio, Bhagavad Gita, Esercizi Spirituali, Incarnazione, Avatar.

GREGORIANUM 99, 3 (2018) 579-595
Gonzalo VILLAGRÁN, S.I.

An Ignatian Spirituality Approach to Dialogue with Islam

I. INTRODUCTION

Dialogue with Islam is a strong priority in the Catholic Church today, due to the need to help develop a new relationship between the two religious traditions that discredits the violent attitudes of religious fanaticism. In the years since the Second Vatican Council there has been a more positive approach to Islam. These developments foster the will to approach and to dialogue with Islam. However, there has been much less reflection on this topic at the level of particular spiritualities as the Ignatian, Franciscan, or the Carmelite spiritualities. Given the fact that these particular spiritualities represent the concrete way in which the Gospel is lived by a community inside the Church, they represent a strong motivation that Islamic-Christian dialogue cannot ignore.

Therefore, our aim in this paper is to establish a connection between Ignatian spirituality and dialogue with Islam, through a review of sources from the Ignatian tradition. This goal may seem paradoxical for someone holding a traditional view of Ignatius and the Society of Jesus as defenders of Catholic orthodoxy; however, when approaching the Ignatian sources with renewed attention, we can find a deep but so far unrecognised connection between Ignatius and Islam.

In this work we will use the term *Islam* to refer to the religion founded by Mohammed at the beginning of the 7th century in Arabia, which looks to the Quran as its sacred book. The term should not be assimilated into general Arab culture, shared with different Christian Arabic-speaking that Ignatius himself met during his sojourn to Jerusalem. Despite Islam's enormous internal pluralism (Sunnites, Shiites, Kharijites...) we will not make these distinctions when using the term Islam¹. The reason for this simplification is that these

¹ For a good introduction to Islam and its initial development and a good clarification of terms cf. R. CASPAR, *A Historical Introduction to Islamic Theology: Muhammad and the Classical Period*, Rome 1998.

distinctions were not yet present in the understanding of Islam at the time of Ignatius' cultural milieu. Nevertheless, we should take into account that the image of Islam popular in Ignatius' time was mostly that of Sunni Islam, due to the fact that Western Europe was neighbored by Muslim lands such as the former Al-Andalus, the Magreb, Egypt and the Ottoman Empire. When using the term Islam, we should consider that Ignatius himself never used this word himself. In these texts, he instead uses terms that refer to the followers of Islam – usually in a derogatory sense – as Moors, Muslims or Turks, and does not mention Islam itself. We will nevertheless undergo the exercise of looking at the Ignatian sources through the lens of the term *Islam* in order to shed a unifying light on all these references and try to gain a comprehensive understanding of the complete picture.

In his study of Ignatius of Loyola's relationship with Islam, the Italian historian Emanuele Colombo, who offers very good intuitions on the topic, rejects the common idea that Islam and the Muslim peoples were far away from Ignatius' concerns. On the contrary, he asserts that Islam and the Muslim world were indeed important to Saint Ignatius.² Colombo describes this passion for Islam as an «underground river».³ Going beyond Colombo's contribution, we will here try to identify the sources of that underground river and integrate these into a comprehensive presentation of Ignatian spirituality. In order to do this, we will begin by presenting Ignatius' historical context in relation with Islam; secondly, we will identify Ignatius' cultural influences in his relationship with the Islam, particularly Franciscanism; thirdly, we will connect that vision of Islam with the main hermeneutical keys of Ignatian spirituality, concluding with some final observations.

II. HISTORICAL CONTEXT

Ignatius' relationship with Islam is strongly conditioned by the historical context of the 16th century, and many of his views may be explained by that context. Two main issues configure the relationship between Christian Europe and the Muslim world at the time.

² «Ignatius' affinity for the Muslim world was not, however, merely an 'extreme and unlikely possibility.'... I will illustrate the relevance of Ignatius' relationship with Islam despite the actual, objective failure of many of his missionary projects and aspirations». E. COLOMBO, «Defeating the Infidels, Helping Their Souls: Ignatius Loyola and Islam», in R. A. MARYKS, ed., *A Companion to Ignatius of Loyola: Life, Writings, Spirituality, Influence*, Leiden 2014, 180.

³ «Ignatius's willingness to go "even among Turks" was perceived, within the Society of Jesus, as much more than a remote possibility... This trace continues to flow, like a silent underground river, throughout the long history of the Society until today». E. COLOMBO, «Defeating the Infidels, Helping Their Souls» (cf. nt. 2), 197.

AN IGNATIAN SPIRITUALITY APPROACH TO DIALOGUE WITH ISLAM 581

Firstly, we should consider the end of the *Reconquista* with the conquest of Granada in 1492. This event was considered a major occasion by all European countries, especially after the conquest of Constantinople by the Turks in 1453.⁴ Although the medieval crusader spirit was dated by then, it saw a certain revival in the Iberian Peninsula, which most probably influenced Ignatius. This spirit pushed to continue the *Reconquista* effort in North Africa toward Jerusalem.⁵

The military crusade spirit was not the only position. In fact, the recently conquered city of Granada was organised around a humanistic spirit that allowed the Muslim population to retain their religion and customs and tried to persuade them freely to convert. The first archbishop of Granada, Fray Hernando de Talavera, was the main inspiration for this position. Nevertheless, in the years subsequent to the conquest, the Spanish monarchy's attitude became gradually harsher until 1501's forced conversion of Muslims, who then became known as *moriscos*, following the example of the forced conversion of the Jews. This process of growing intransigence exemplifies the European Christian societies' strong sense of cultural and religious superiority over the Muslim culture. A good example of this feeling of superiority is the growing marginalisation and contempt that the *morisco* community in Spain suffered until their ultimate expulsion in 1609.⁶ Francisco de Borja Medina links this attitude of contempt with the beginning of early modernity and its view of the State that could no longer stand the medieval pluralism, imposing a unitary absorption.⁷

The other issue that must be considered is the Ottoman Empire's expansion during the 16th century, including the conquest of Constantinople and the Balkans, the conquest of Egypt, the siege of Vienna, and its maritime expansion through the western Mediterranean. This expansion represented a very serious threat to the old Christian lands and a real danger for the population of the Mediterranean coast. The rise of this new empire changed that region during the first 25 years of the 16th century. This new empire was not a small, fragile kingdom, like Granada, or a loosely organised sultanate like the ones in North Africa. The Ottoman Empire was a centralised state with

⁴ Cf. F. J. MARTÍNEZ-MEDINA, «El pensamiento político de Fray Hernando de Talavera: El oficio de la Toma de Granada,» in F. J. MARTÍNEZ-MEDINA – M. BIRSACK, ed., *Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada. Hombre de iglesia, Estado y letras*, Granada 2011, 101–37.

⁵ Cf. M. A. BUNES, «Ignacio de Loyola y la expansión del Islam en el siglo XV», *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* 4 (1997) 94–95.

⁶ Cf. F. B. DE MEDINA, «La Compañía de Jesús y la misión morisca (1545-1614)», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 57 (1988) 3–136.

⁷ «En las postrimerías del siglo XV español, a caballo entre lo medieval y la modernidad, había quedado lejos el espíritu de las Partidas y la tolerancia oficial respecto a la diversidad de culturas y religión. La modernidad caminaba hacia la absorción unitaria». F. B. DE MEDINA, «La Compañía de Jesús y la misión morisca (1545-1614)» (cf. nt. 6), 12.

a very powerful army and navy capable of conquering any contemporary Christian state.⁸

The strong threat of the Ottoman Empire gave rise to a sense of fear, leading to a diplomatic strategy of reinforcing the territories around the lands of the Sublime Porte and pushed toward a great Christian coalition that was only materialised at the battle of Lepanto (1571).⁹ These two strategies influenced the Jesuit attitude toward Islam, stimulating a defensive attitude and a will to contribute to the effort against the new threat.

This historical context helps us understand the inevitable tension in the relationship with Islam for anyone living in 16th-century Europe; Ignatius himself experienced this tension and yet he was able to see beyond this negative assessment, helped also by other cultural trends present during his epoch.

III. INFLUENCES ON IGNATIUS' VIEW OF ISLAM

Not only he was marked by the historical context, but Ignatius's view on Islam was also shaped by the contemporary cultural and religious imagination. These influences were expressed in his biography and in his apostolic decisions. Awareness and understanding of these influences can help us translate Ignatius' intuitions into our own historical reality. Let us then approach these main elements of Ignatius' mindset.

3.1 *A Franciscan inspiration*

Ignatius' interest in Islam, which helped him surpass the contemporary rejection of religion, can be traced back particularly to how he was influenced by Saint Francis of Assisi. However, the Franciscan approach to Islam is two-fold, and we should identify the particular trend that influenced Ignatius.

Saint Francis of Assisi can be considered a pioneer for the Catholic Church in terms of inter-religious dialogue in general, but more precisely in terms of dialogue with Islam.¹⁰ His encounter with the Sultan al-Malik al-Kamil during the siege of Damietta in 1219¹¹ represents a first example of a fraternal

⁸ «Los españoles comienzan a darse cuenta de que sus moros galantes y caballerescos de la frontera del reino de Granada se han convertido en jenízaros terrestres y en levantes marítimos que representan a un Estado centralizado no tan sencillo de vencer como los débiles sultanes del Norte de África. » BUNES, «Ignacio de Loyola y la expansión del Islam» (cf. nt. 5), 95.

⁹ Cf. BUNES, «Ignacio de Loyola y la expansión del Islam» (cf. nt. 5), 101–4.

¹⁰ Cf. D. HOWARD, «Risk and Resistance: Fifty Years of Interreligious Dialogue in the Catholic Church», *Pro Dialogo* 145 (2014) 35.

¹¹ Cf. S. C. STACHERA, *Franciscanos y sultanes en Marruecos. Relaciones entre el poder (Al-Sultân) y la obra religiosa y humanitaria de los frailes menores*, Granada 2013, 51–53.

AN IGNATIAN SPIRITUALITY APPROACH TO DIALOGUE WITH ISLAM 583

inter-religious encounter with Islam that has since then inspired modern Islamic–Christian dialogue.

In the 1221 First Rule of the Friars Minor, Saint Francis of Assisi formulates the two possible ways of living among Muslims, referred to as Saracens: «One way is not to make disputes or contentions; but let them be ‘subject to every human creature for God’s sake,’ yet confessing themselves to be Christians»; the other way is to openly preach the Christian faith, with the evident dangers that such an attitude implies:

«[t]he other way is that when they see it is pleasing to God, they announce the Word of God, that they may believe in Almighty God,—Father, and Son, and Holy Ghost, the Creator of all, our Lord the Redeemer and Saviour the Son, and that they should be baptised and be made Christians».¹²

The first approach reflects Saint Francis’ experience at Damietta as a moment of real encounter, mutual respect and peaceful conversation. The second way reflects other very different experiences. In 1219, Saint Francis sent a group of four friars to Muslim Andalusia, at that moment a part of the Al-mohad Empire, on a missionary expedition. The friars first preached in Seville, where they were arrested and expelled to Morocco. In Marrakesh they preached at the market, where they were killed by the Sultan himself. This group of Franciscan proto-martyrs were canonised in 1481.¹³

Ignatius’ devotion to Saint Francis is well attested. In fact, devotion to Saint Francis was already well established in the Loyola family: his aunt María de Guevara indeed founded a Poor Clares convent at Arevalo, which was familiar to Ignatius.¹⁴ There is also a striking similarity between Ignatius’ early practices after his conversion and the description of Saint Francis’ conversion in the *Flos Sanctorum*.¹⁵ For these reasons, some scholars of Ignatian spirituality, such as Rogelio García Mateo, identify Saint Francis as the main model for Ignatius following his conversion.

We could therefore ask ourselves if Ignatius received these two Franciscan models of dialogue with Islam through his devotion to Saint Francis. In order to answer this question, we should look to the main source of Ignatius’ initial knowledge of Saint Francis, the 13th century book *Legenda aurea*, by Iacomo de Varazze O.P., called *Flos Sanctorum* in its 16th-century Spanish version.

In the *Flos Sanctorum*’s narrative of Saint Francis’ life,¹⁶ no reference at all is made to Saint Francis’ encounter with the Sultan at Damietta. On the other

¹² «The Writings of Saint Francis of Assisi» *Sacred Texts*, accessed February 21, 2017, <http://www.sacred-texts.com/chr/wosf/wosf06.htm>.

¹³ Cf. S. C. STACHERA, *Franciscanos y sultanes en Marruecos* (cf. nt. 11), 73–74.

¹⁴ Cf. R. GARCÍA, «Flos Sanctorum», GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, ed., *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Santander 2007, 887.

¹⁵ Cf. R. GARCÍA, «Flos Sanctorum» (cf. nt. 14), 887.

¹⁶ Cf. I. DA VARAZZE, *Leyenda de los santos*, Madrid 2007, 478–86.

hand, the story of the Franciscan proto-martyrs in Morocco is narrated in detail as an episode of the life of Saint Anthony of Padua.¹⁷

It is said of these five Franciscan Friars that «they went to a city of Morocco [Marrakesh], which belong to unfaithful moors, in order to preach the faith in Jesus Christ».¹⁸ The Almohad caliph,¹⁹ after hearing about the friars and their Christian preaching, expelled them several times from the city, however the friars, «wishing to reach the crown of martyrdom, came back to the city and without fear preached the faith in Jesus Christ».²⁰ Finally, the Almohad caliph arrested and tortured them until they died receiving the crown of martyrdom in this way. News of their death reached Coimbra, where Saint Anthony lived, and he decided to become a Franciscan in order to travel to Morocco and accompany them in their martyrdom.²¹

Reading this short description of the Franciscan s' martyrdom in Muslim lands and its effect on Saint Anthony, it is reasonable to suppose that it influenced Saint Ignatius' desire to go to Jerusalem and remain there helping souls, risking his life in the process.²² Ignatius' ideal of a life in Jerusalem was fashioned after this example of martyrdom in Muslim lands. He wanted to live a life of poverty and apostleship in the land of Christ, with a real risk of being killed for this, the ultimate way of following the Lord until the end. Juan M. Martín-Moreno praises the wisdom of the Franciscan provincial who forbade Ignatius to stay in Jerusalem, preventing him from becoming another foreign character, as there were many in that city, thereby enabling Ignatius' spiritual development to go in a deeper direction, one that ultimately led him to the foundation of the Society of Jesus.²³

¹⁷ Cf. I. DA VARAZZE, *Leyenda de los santos* (cf. nt. 16), 782.

¹⁸ «En este tiempo acaeció que cinco frayles de la Orden de Sant Francisco fueron a la cibdad de Marruecos, que es de infieles moros, a predicar la fe de Jesu Xristo.» I. DA VARAZZE, *Leyenda de los santos* (cf. nt. 16), 782.

¹⁹ *Miramamolín*, a Spanish phonetic approximation of the title *Amir Almominin*, Cf. I. DA VARAZZE, *Leyenda de los santos* (cf. nt. 16), 786.

²⁰ «Los cuales deseando alcanzar la corona del martirio, se volvían a la cibdad, y sin temor ninguno predicaban la fe de Jesu Xristo.» I. DA VARAZZE, *Leyenda de los santos* (cf. nt. 16), 786.

²¹ «Y como estas nuevas viniesen a Coymbra, este siervo de Dios fray Fernando, desseoso de ser compañero destes dichos frayles en el martirio, tuvo desseo de recibir el hábito de san Francisco, pro poder yr a aquellas partidas, para recibir el dicho martyrio.» I. DA VARAZZE, *Leyenda de los santos* (cf. nt. 16), 786.

²² «Su firme propósito era quedarse en Jerusalén, visitando siempre aquellos lugares santos; y también tenía propósito, ultra desta devoción, de ayudar las ánimas.» I. DE LOYOLA, *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Santander 2011, 56; Damian Howard explicitly makes this connection, cf. D. HOWARD, «Ignatius of Loyola: Apostle to the Muslims», *Thinking Faith*, June 26, 2016, <https://www.thinkingfaith.org/articles/ignatius-loyola-apostle-muslims>.

²³ Cf. J. M. MARTÍN-MORENO, «Jerusalén», GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, ed., *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Santander 2007, 1069.

Therefore, Ignatius' view of dialogue with Islam, from his Franciscan influences, passes by a provocative approach that includes explicit Christian preaching in order to reach martyrdom. Unfortunately, the Damietta style of encounter with Islam seems not to be present at all in Ignatius' mind²⁴.

3.2 *A crusader spirit*

There is yet another important link with Islam in Ignatius' life. Turning our attention to the Spiritual Exercises, they include an indirect but clear reference to Islam. At the beginning of the second week of the exercises, the person is invited to pray with the prayer called The Call of the Temporal King. This prayer invites us to imagine a King that calls upon all his people to begin an important military enterprise. This situation will be then compared with the call that Jesus Christ makes to every one of us. We should note here that the military enterprise in the story of the temporal king is described as aiming «to conquer all the land of unbelievers» [93] which clearly seems to be a reference to Muslim lands, creating a context of crusade.

The description of the call of the temporal king is surprisingly similar to that of the preparations for the 1212 battle of Las Navas de Tolosa in the Spanish version of the *Flos Sanctorum*.²⁵ The author describes King Alphonsus VI of Castile as a humanitarian and virtuous king, calling upon the knights of all Europe to fight against the Saracens.

We also know that during Ignatius' youth, during the reign of Ferdinand the Catholic, there was a strong desire in Spain following the conquest of Granada to launch a crusade, invading Morocco in order to continue towards Jerusalem.²⁶

Therefore, we must inevitably recognise in Ignatius a conflictive dimension in his view of Islam, identifying it as the paradigmatic enemy of Christianity and the final objective of any military effort. This understanding will be pres-

²⁴ It would be interesting to study other Franciscan influences on Ignatius' life, particularly during his studies in Paris. However, for a first assessment, we should say that during Ignatius' sojourn in Paris the Franciscan college at Paris University, les Cordeliers, was not in its best moment, and that Ignatius seems to have attended more the Dominican college of Saint Jacques. The most important influence on Ignatius' contact with the Franciscans in Paris was his encounter with the ideas of Saint Bonaventure, cf. P. LECRIVAIN, *Paris au temps d'Ignace de Loyola (1528-1535)*, Paris 2006, 156-159.

²⁵ Cf. I. DA VARAZZE, *Leyenda de Los Santos* (cf. nt. 16), 845-58.

²⁶ «En paralelo, en 1510 se dio un impulso a la idea de cruzada, cuando Julio II concedió a Fernando el título de rey de Jerusalén. En ello subyacía un programa político-militar de conquista del norte de África... La popularidad de las conquistas iba acompañada por un deseo religioso de liberación, en cierto modo escatológico. Fernando deseaba conquistar Jerusalén, como aseguraba el testamento de su hermano mayor en 1496». E. GARCÍA, *Ignacio de Loyola*, Madrid 2013, 50.

ent in Ignatius' mind, but fortunately will not be his sole focus, and we can recognise other attitudes in him.

3.3. *Between human proximity and polemics: the encounter with the Moor.*

There is a well-known passage in the so-called autobiography of Ignatius²⁷ in which he argues with a Moor near Pedrola, in Aragón, on his way to Montserrat. After speaking of the virginity of Mary as they travelled, the discussion became bitter when they touched on the topic of Mary's virginity after giving birth. The Moor left Ignatius, who wondered if he should go after the Moor and kill him in order to defend Mary's honour or simply allow him to leave. Finally, he left the decision to his mule, which thankfully prevented him from killing the Moor [14–16].

Emanuele Colombo highlights several issues during his interpretation of this episode. First of all, doubt may be cast over the story itself, or at least the details, on account of the different stages in which Ignatius' autobiography was drafted. Secondly, there is a certain debate about the Moor's identity: either he was a forced convert to Christianity (a *morisco*) or a Muslim. Thirdly, the topic of debate, the virginity of Mary, was a typical subject of controversy with the *morisco* population at that time.²⁸ The passage would therefore be an example of the polemical contact with Islam.

However, if we look at the interpretation of the passage in the context of the autobiography, the story is intended to tell us about «how our Lord dealt with this soul, which was still blind, though greatly desirous of serving him». So the story would be a glimpse into Ignatius' discerning capacity development. Colombo sees the passage as another example of Ignatius' ambivalent attitude toward Islam, in which, in his words, «warlike and peaceful approaches existed side by side».²⁹ However, in spite of this ambivalent attitude in Ignatius, subsequent reading of the event as a moment of learning and spiritual development seems to prove that, after these initial moments, Ignatius did not contemplate violent reactions in any way and was open and attentive to human encounters as a space for encounter with God's will.

²⁷ The complicated process by which this text was composed, with several authors contributing to the draft at different moments, invite us to use the term *Acta Patris Ignatii* rather than *Autobiography*, cf. J. M. McMANAMON, *The Text and Context of Ignatius Loyola's "Autobiography"*, New York 2013, 1-9.

²⁸ Cf. E. COLOMBO, «Defeating the Infidels, Helping Their Souls» (cf. nt. 2), 182–83.

²⁹ E. COLOMBO, «Defeating the Infidels, Helping Their Souls» (cf. nt. 2), 184.

3.4. *A conflictual as well as adaptive apostolic strategy*

If we look at Ignatius' attitude toward Muslims as a superior general of the Society of Jesus, we can see how his initial attitudes become apostolic guidelines.

On the one hand, we have the military approach to Islam expressed in Ignatius' project of promoting a Christian armada against Muslim presence in the Mediterranean.³⁰ The arguments for such a project are to avoid the capture of Christians on the coast and to occupy Muslim land in order to convert the population.³¹

On the other hand, Ignatius developed a strong concern about evangelising Muslims and the Muslim lands. He founded a house for Jewish and Muslim catechumens in Rome, where conditions were particularly humane. He founded a college in Messina where Arabic would be taught as part of missionaries' training.³² He promoted the foundation of the *Moriscos* College at El Albaicín, in Granada, where Jesuits would become acquainted with the Muslims' customs and language.³³ At the back of Ignatius' mind, behind all these projects, there was the idea of establishing a mission on the Maghreb,³⁴ that is to say, among Muslims. This project again highlights the importance of Islam to Ignatius. For this apostolic project, he wanted the Jesuits to acquire the Muslims' habits and language in order to be able to reach the Muslim population. In the Constitutions, we even find explicit reference to the study of Arabic, referring to those colleges where Jesuits would prepare to travel to Muslim lands.³⁵ Although the

³⁰ «Donde más se nos muestra el compromiso con su tiempo de Ignacio de Loyola es la carta del 6 de agosto de 1552 en la que recomienda al monarca español la necesidad de organizar una gran armada para oponerse a los navegantes turcos, tanto corsarios berberiscos como a las armadas que salen de Constantinopla». M. A. BUNES, «Ignacio de Loyola y la expansión del Islam» (cf. nt. 5), 103; cf. Letter to Jerome Nadal, Rome August 6th 1552 in I. IPARRAGUIRRE – C. DALMASES – M. RUIZ, eds., *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, 6th ed., Madrid 1997, 910–15.

³¹ Cf. M. A. BUNES, «Ignacio de Loyola y la expansión del Islam» (cf. nt. 5), 189–90.

³² Cf. M. A. BUNES, «Ignacio de Loyola y la expansión del Islam» (cf. nt. 5), 190–91.

³³ «A fin del año 1554 y comienzos del siguiente, Navarro informó a Ignacio de Loyola de la fundación granadina y de las perspectivas apostólicas con los moriscos. La visión de Ignacio traspasaba las fronteras del reino de Granada. Desde hacía algún tiempo acariciaba el proyecto de una misión en el norte de África, en Berbería». F. B. DE MEDINA, «La Compañía de Jesús y la misión morisca (1545-1614)» (cf. nt. 6), 62.

³⁴ This mission was the response to a request from the sheik of Tagiara (Libya) for Jesuit missionaries to preach the Catholic faith. Cf. C. CASSAR, «The Collegium Melitense: A Frontier Mission in the Interface between the Christian and Muslim Worlds», *Al-Qantara* 36 (2015) 445.

³⁵ «Furthermore, there may also be teachers of other languages such as Chaldaic, Arabic, and Indian where these are necessary or useful for the end stated» [447], «When a plan is being worked out in a college or university to prepare persons to go among the Moors or Turks, Arabic and Chaldaic would be expedient» [449], *The Constitutions of The Society of Jesus and Their Complementary Norms*, Saint Louis 1996, 179.

study of Arabic could also be an instrument for mission Christian communities of Arabic culture, in the references to the study of this language in Jesuit schools in the text of the Constitutions, the focus seems to be put more on the evangelization of Muslims. This high estimation of understanding the main traits of Muslim culture strongly contrasts the contempt toward Islam felt at the time by society in Europe, and particularly in Spain, as we have seen. Ignatius' ultimate reason for this interest was not an appreciation of Islam, but rather apostolic effectiveness. However, Ignatius' attitude seems to represent an openness to another culture that breaks with the contemporary cultural position.

IV. HERMENEUTICAL KEYS IN IGNATIAN SPIRITUALITY FOR IGNATIUS' VIEW OF ISLAM

Identifying the influences on Ignatius' attitude toward Islam is still not sufficient to grasp his approach to religion. We must also understand those influences as parts of a larger spiritual whole. Such a view will help us apply them to our own contemporary situation.

Emanuele Colombo describes Ignatius' general attitude toward Islam from a historical perspective: in his words, it was «pastoral, aimed at helping Muslims' souls, as well as militant, aimed at defeating the infidels in the spirit of the crusades».³⁶ This ambivalent attitude toward Islam in fact marked all Jesuit apostolic efforts toward Islam since then.³⁷ However, when seen in the light of some of the main hermeneutical keys of Ignatian spirituality, this ambivalent attitude can become more meaningful.

4.1 *A mission larger than a crusade*

It is evident that Ignatius participated in a contemporary crusader spirit, as expressed in the Spiritual Exercises' meditation of the Call of the King. This prayer invites us to imagine a call from an imaginary honourable and virtuous monarch to an enterprise of conquest in the land of the unfaithful. The term unfaithful (*infieles*) was used at the time to refer to Muslims, however it has a broader meaning.³⁸ If he had wanted, Ignatius could have used a much more

³⁶ E. COLOMBO, «Defeating the Infidels, Helping Their Souls» (cf. nt. 2), 180.

³⁷ Emanuele Colombo identifies the same bipolar attitude in the 17th century Jesuit and Father General, Tirso González de Santallana and others. Cf. E. COLOMBO, «Even among Turks: Tirso González de Santallana (1624-1705) and Islam», *Studies in the Spirituality of Jesuits* 44 (2012) 34–35.

³⁸ Sebastián Covarrubias' *Tesoro de la lengua castellana o española*, from 1611, is the closest Spanish dictionary to Ignatius' lifetime. It defines *infiel* as «the one who does not keep faith, commonly the pagan who has not come into the Church and Cath-

AN IGNATIAN SPIRITUALITY APPROACH TO DIALOGUE WITH ISLAM 589

concrete term to refer to the Muslims. The ambiguity of this term, unfaithful, shows that Ignatius wanted to avoid concrete references to Islam and left the interpretation open. This openness in the proposal of the mission is an invitation to us today also to apply such an open interpretation.

Moreover, there are several angles from which to consider the meditation of the Call of the King: the project to which he calls us, the humanness of the king, the levels of response... however, the meditation is not centred around a specific project or place, but on the person, our Lord, and our personal relationship with Him.³⁹ The emphasis of the parable of the king is placed on the fact of going «with him», in the same conditions as him.

Therefore, the spirit of military crusade is not the main objective of this meditation. Santiago Arzubialde points out that by the time Ignatius wrote this meditation, the ideals of chivalry were already transformed for him into terms of godliness.⁴⁰ The ultimate meaning of the Call of the King rather lies at a higher level, a theological and spiritual level. Although it reflects a particular historical worldview and ideal, there is no reason to see this as an influence toward a troubled relationship with Islam.

The great project to which the temporal king calls us is in fact an image of God's saving will for humanity.⁴¹ This project corresponds to the mission to which we are called, which is described as universal and demanding in terms of personal risk and welfare: a mission that our Lord is already carrying out.

This universal dimension of the mission («to see Christ our Lord, King eternal, and before Him all the entire world» [95]) points in a new way to Ignatius' attitude toward Muslims. Emanuel Colombo's proficient historical understanding of Ignatius' relationship with Islam suggests that his interest in this religion would be related mainly to the universality of Ignatian spirituality.⁴² Preaching to Muslims, represented by the Turk, the paradigmatic enemy, would be an evidence of the real universality of the mission.

olic Faith». («El que no guarda fe, comúnmente le tomamos por el pagano , que no ha venido al gremio de la Yglesia y Fe Católica») <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/1046/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>

³⁹ Cf. D. FLEMING, «Reino», GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, ed., *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Santander 2007, 1563.

⁴⁰ « [P]ara el momento en que Ignacio redacta este ejercicio ya ha traspuesto su ideal humano (las reglas del juego de la Caballería y su comprensión ética de la fidelidad) al plano de la santidad y la emulación de los “trabajos de los santos”, caballeros de Dios». S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Santander 1991, 280–81.

⁴¹ Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio* (cf. nt. 40), 280.

⁴² «Ignatius's willingness to go “even among Turks” was perceived, within the Society of Jesus, as much more than a remote possibility. It was a programmatic declaration of the universal horizon of the Society and an indelible trace of Ignatius's passion for the Muslim world». E. COLOMBO, «Defeating the Infidels, Helping Their Souls» (cf. nt. 2), 197.

Colombo asserts that Muslims had a special status in comparison to other groups at the centre of Jesuit apostolic objectives.⁴³ Usually, according to the Jesuit imagination, the farther away a particular people were, the easier they were to evangelise (e.g. the West Indies). On the contrary, the closest peoples were the harder to evangelise (e.g. the Lutherans) The Muslims represent a special group because they were very close, even among the Spanish, as in Granada, but at the same time were culturally very different. They represent the main challenge, a major frontier, to the universality of the mission, even being so close geographically. The mission among the Muslims is therefore the ultimate test of the Society's real universality, a main characteristic in order to approach God's universal plan of salvation as expressed in the meditation of the Call of the King.⁴⁴ For Ignatius to be among the Muslims, the paradigmatic infidels, is representative of such an extreme frontier of evangelization – in spite of its geographical closeness – that it assures we are reaching all other frontiers.

4.2. *The ideal of helping souls*

There are also many references in the Spiritual Exercises to the need to adapt to our interlocutor.⁴⁵ The ultimate reason for this is the deep respect for each person's freedom and personal experience. We have seen the way this same trait is present in Ignatius' view of Islam, in the form of a real concern about adapting to the Muslim people's language and culture. Lying behind this is the conscience of their freedom and personal process.

Daniel Madigan identifies the 15th annotation of the exercises as a key element in Ignatian spirituality for dialogue with Islam, where Ignatius asserts that «it is more fitting and much better, that the Creator and Lord Himself should communicate Himself to His devout soul» [15].⁴⁶ This Ignatian principle of spirituality ultimately represents a powerful assertion of the human being's personal dignity and freedom. This dignity is based on the conviction that God speaks personally to each of us in our own personal and cultural circumstances.

⁴³ Cf. E. COLOMBO, «Even among Turks» (cf. nt. 37), 195–96.

⁴⁴ Cf. J.Y. CALVEZ, «Universalidad», GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, ed. *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Santander 2007, 1746–47.

⁴⁵ i.e. «If he who is giving the Exercises sees that he who is receiving them is in desolation and tempted, let him not be hard or dissatisfied with him, but gentle and indulgent, giving him courage and strength for the future, and laying bare to him the wiles of the enemy of human nature, and getting him to prepare and dispose himself for the consolation coming». Spiritual Exercises, 7.

⁴⁶ Cf. D. MADIGAN, «Islam», GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, ed., *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 1048.

AN IGNATIAN SPIRITUALITY APPROACH TO DIALOGUE WITH ISLAM 591

This attention to the conditions of the interlocutor can be linked with the Ignatian apostolic ideal of «helping souls», which Ignatius already expresses when formulating his project in Jerusalem.⁴⁷ This apostolic ideal reflects the goal of an integral help to the person, centred on the person's inner dimensions.⁴⁸ This type of apostolic style is realised mainly through spiritual conversations.

This apostolic ideal is strongly connected to other humanistic models, often inspired by Erasmus. Very close to Ignatius are the ideals put into practice by Hernando de Talavera, the first bishop of Granada who, inspired by authors like Ramón Llull, Ramón of Peñafort or Juan de Segovia, worked from 1492 to 1499 to persuade the Muslims in Granada to convert freely to Christianity.⁴⁹ Even if the humanistic ideals developed by Talavera had more or less disappeared after the first quarter of the 16th century due to the Ottoman threat or the European contempt for Muslim culture, they seem to have been reflected in Ignatius' attitude toward Muslims, nourished by his spiritual understanding of the human being's intimate communication with God.

4.3 *Inside the dynamic of Ignatian spirituality*

These two traits of Ignatius' approach to Islam can be integrated into a larger view of the dynamic of Ignatian spirituality. This way we can grasp their meaning. The French theologian Sylvie Robert, studying the Contemplation to Attain Love and the spiritual experiences of Ignatius in Manresa,⁵⁰ identifies five main points of Ignatian spirituality: the Trinity, God's action in the world (Creation), Christ's presence in the Eucharist, Christ's humanity, culture and the secular world («all things»)⁵¹

Because these points do not reflect a particular theological or spiritual order, Robert sees the connection between these five points more as a movement. When Ignatius contemplates God in Manresa, he is brought into the Trinity's movement toward the world, a movement of which the Eucharistic presence is a sign and which reaches all things. Humans' relationship with the world is

⁴⁷ «His firm intention was to remain in Jerusalem, continually visiting those holy places; and in addition to this devotion, he also planned to help souls». L. GONÇALVES DA CÂMARA, *A Pilgrim's Testament: The Memoirs of Ignatius of Loyola*, trans. Parmananda R. Divarkar, Rome 1983, para. 45.

⁴⁸ M. A. LEWIS, «Ayuda a las ánimas», GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, ed., *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Santander 2007, 204.

⁴⁹ Cf. F. J. MARTÍNEZ-MEDINA, «Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada. Bosquejo biográfico», in F. J. MARTÍNEZ-MEDINA – M. BIRSACK, ed., *Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada. Hombre de iglesia, Estado y letras*, Granada 2011, 60–70.

⁵⁰ Cf. L. GONÇALVES DA CÂMARA, *A Pilgrim's Testament*, paras. 28–31.

⁵¹ Cf. S. ROBERT, *Les chemins de Dieu avec Ignace de Loyola*, Paris 2009, 59–68.

ultimately rooted in God's relationship with the world.⁵² This structure underpins Ignatius' experience of God and every major Ignatian text.

The two keys of Ignatius' attitude toward Islam, the call to the mission and the effort to help Muslim souls, can be integrated into this movement. First of all, the call of the Temporal King would ultimately be Christ's call to join him in this project of the Trinity toward the world. It is a universal project that reaches everybody, everything and every culture. Even Muslim culture is reached by God's saving will, in spite of its apparent foreignness and opposition to Christianity. Christ invites us to join him in this great project with our whole self, in a descending journey that follows his own way of proceeding. It is in our hands to contribute to this project, also reaching those challenging frontiers that seem to limit its universal character.

Ignatius' major concern about reaching the other on his own terms in order to help souls reflects several issues. Firstly, there is a will to be as efficient as possible when assisting with Christ's mission. The more we can persuade the other, the better our contribution to his mission. Secondly, there is also the conscience of the Trinity's presence in everything prior to our arrival. Therefore, in any Muslim we could meet, and in Islam itself, we find God already at work. The effort to adapt is simply a way of recognising and respecting this presence.

V. CONCLUSION: A DARING AND UNIVERSAL WISH TO HELP MUSLIM SOULS

We have already discussed Saint Francis's encounter with the Sultan al-Malik al-Kamil at Damietta. This encounter represents a particular and insightful style of dialogue with Islam, expressed in the first Franciscan rule when it proposes one way of evangelising the Muslims populations that prescribes «not to make disputes or contentions; but let them be "subject to every human creature for God's sake" ». This Franciscan approach represents a very important inspiration for anybody approaching Islam from Christianity and it is valuable also for us Jesuits. However, Ignatius' experience and spiritual synthesis introduce some nuances. In my opinion, the Ignatian tradition would offer us other interesting resources to go beyond this initial pacifist and fraternal approach.

First of all, I would say that the Ignatian approach represents a considerable apostolic zeal, implying that we experience our approach to Muslim people as a direct contribution to Christ's mission, at a very significant frontier. We

⁵² «Quand l'homme lève les yeux vers la Trinité, Dieu conduit son regard jusque vers le monde. Ainsi, le rapport de l'homme au monde est-il enraciné et dans le rapport du Créateur au monde et dans le rapport de la créature à son Créateur». S. ROBERT, *Les chemins de Dieu avec Ignace de Loyola* (cf. nt. 51), 71.

AN IGNATIAN SPIRITUALITY APPROACH TO DIALOGUE WITH ISLAM 593

can see it as a way to «be outstanding in every service »⁵³ in the service of our Lord. This is not at all a marginal activity but a constant challenge to the whole mission of the Church. Moreover, the clear personal danger it involved was a way to experience following Christ until the end in martyrdom.

Secondly, this apostolic zeal includes the supposition that there should always be an inner desire to share our faith in Jesus Christ with our interlocutors, reflecting in ourselves Ignatius' initial naïve view of contact with Islam when thinking of helping souls in Jerusalem. However, this same zeal, thanks to the Church's development in its understanding of the mission, can also be put into practice through establishing dialogue itself. Today the Church understands inter-religious dialogue as part of its mission of evangelisation⁵⁴ and highlights its contribution to advances in terms of justice and peace in the world,⁵⁵ another dimension of the mission. Without denying that will to share our faith, these theological developments can help us channel that zeal through the effort of inter-religious dialogue.

Thirdly, the inspiration drawn from the meditation of the Call of the King also invites us to see our efforts for dialogue with Islam inserted into a larger organised and ecclesial effort. Despite spontaneous encounters and friendships, the Ignatian effort for dialogue with Islam likes to see itself as a part of a larger, organised plan that is part of the Church's mission. This is an invitation to integrate our inter-religious efforts into larger apostolic projects, preventing it from being made into an exotic apostolic example.

Fourthly, the Ignatian approach to Islam is highly concerned with the way our words will be received by our interlocutors and, therefore, by the cultural and social circumstances of our interlocutor. This implies a certain appreciation of the personal encounter, when the message can be best adapted to the hearer, and especially for the Muslim culture and language as the milieu we want to enter. This is based on our feeling of responsibility to reach the other with our message as our own small contribution to Christ's mission.

Finally, there is in the Ignatian approach to Muslim a strong sensibility to the ways the Spirit is already at work in our Muslim interlocutors and their

⁵³ «Los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su rey eterno y Señor universal». *Spiritual Exercises*, 97.

⁵⁴ «Against this background it becomes easier to see why and in what sense interreligious dialogue is an integral element of the Church's evangelising mission». PONTIFICAL COUNCIL FOR INTER-RELIGIOUS DIALOGUE, *Dialogue and Proclamation*, 38

⁵⁵ «The importance of dialogue for integral development, social justice and human liberation needs to be stressed... There is need to stand up for human rights, proclaim the demands of justice, and denounce injustice not only when their own members are victimised, but independently of the religious allegiance of the victims. There is need also to join together in trying to solve the great problems facing society and the world, as well as in education for justice and peace». *Dialogue and Proclamation*, 44.

cultures. Christ's mission of redemption supposes that he already embraces everyone and that our efforts always arrive after him. We should have an attitude of listening, of discernment of the movements of the Spirit in order to facilitate them with our external efforts.

These traits of the Ignatian attitude towards Islam can be today the guideline of all efforts in the Ignatian milieu in terms of dialogue with Islam. Identifying and formulating them may be a good help in order for this challenge to feel more integrated and proper to the service of the mission by the Society and Jesus. Despite the great difference in terms of method and theological understanding, these traits may help us develop in ourselves the same preoccupation for Muslims souls that Ignatius himself felt.

Facultad de Teología de Granada
Prof. Vicente Callao, 15
(Campus Universitario de Cartuja)
18011 Granada (Spain)
E-mail: gvillagran@jesuitas.es

Gonzalo VILLAGRÁN, S.I.

ABSTRACT

In order to identify the main traits of an Ignatian style of dialogue with Islam we look into the life of Saint Ignatius. The 16th century European society was marked by a sense of cultural superiority over Islam together with a fear of the Ottoman Empire's threat to Christian Europe. Ignatius of Loyola while sharing these views was also influenced by other elements: the Franciscan tradition, a late medieval crusader spirit, a call to human proximity and a call to an adaptive approach to Islam. When integrating these elements in an integral understanding of Ignatian spirituality we find an interesting proposal to approach Islamic-Christian dialogue. The characteristics of this approach are a strong sense of universal mission and a strong call to help the souls.

Key words: Islam, Ignatian spirituality, Society of Jesus, mission, helping souls

ABSTRACT

Per identificare i tratti principali di uno stile di dialogo ignaziano con l'Islam guardiamo alla vita di Sant'Ignazio. La società europea del s. XVI si considerava superiore culturalmente all'Islam e, allo stesso tempo, sentiva la minaccia che l'impero otomano rappresentava per l'Europa cristiana. Ignazio di Loyola, benché partecipando di queste idee, era sotto l'influsso di altri elementi: la tradizione francescana, uno spirito tardo-medievale di crociata, una chiamata alla vicinanza umana e una chiamata ad avvicinarsi e adattarsi all'Islam. Quando integriamo questi elementi in una visione to-

AN IGNATIAN SPIRITUALITY APPROACH TO DIALOGUE WITH ISLAM 595

tale della spiritualità ignaziana troviamo una proposta interessante per il dialogo islamo-cristiano. Le caratteristiche di questo approccio sono un forte senso di missione universale e una forte chiamata ad aiutare le anime.

Parole Chiave: Islam, spiritualità ignaziana, compagnia de Gesù, missione, aiutare le anime.

GREGORIANUM 98, 4 (2017) 745-746
Luboš ROJKA, S.I. - Louis CARUANA, S.I.

Philosophy in the *Spiritual Exercises* European Jesuit Philosophers

The papers written by the European Jesuit Philosophers (JESPHIL) are published together for the first time in *Gregorianum*. They include the major contributions of the Jesuits from different countries with different perspectives who share their own experience and work in depth on the topic of the *Spiritual Exercises*. This theme, which may seem too religious or theological, is attractive to the Jesuit philosophers as illustrates a sentence in the *Autobiography* of Ignatius of Loyola who explains how he understood the origins of the *Spiritual Exercises*: «Certain things which he observed in his soul and which he found useful, seemed to him to have a possible value to others, and thus he wrote them down» (paragraph 99). We have here a good starting point for a philosophical reflection, namely, the objective value of the observation of what is happening in the human soul. Ignatius considered his experience valuable not only to himself but also to others like him. He saw his spiritual journey as having objective value and therefore as being relevant to others. To what extent is this aspiration justifiable? Given the new sensitivity to the contextualization of one's beliefs, is it still justifiable to generalize one person's spiritual experience? What is objective, and what is subjective in the *Spiritual Exercises*? Another topic that deserves careful philosophical examination is freedom. According to some current philosophical views, the dynamics of the *Spiritual Exercises* might be questionable because it resembles a system that exposes people to the danger of thought-control, autosuggestion, and perhaps even to illusion or self-deception. What is the original concept of freedom inherent within the *Spiritual Exercises*? A philosopher can also explore the possible transformation of Ignatius's central ideas as they evolved in the later course of history. For instance, at the beginning of the *Spiritual Exercises*, in the Sixth Explanation, Ignatius uses the Spanish term *mociones*. This seems to be a technical term deriving from scholasticism and designating thoughts, inclinations, desires, moods, and interior experiences like consolation and desolation. Is this term, and similar scholastic terms used by Ignatius, still useful today, given contemporary psychology and many new

insights in philosophical anthropology? Is the implicit philosophical anthropology of the *Spiritual Exercises* tied to the Scholasticism? Another fundamental concept is imagination. Ignatius often invites the retreatant to put himself or herself into the right disposition for prayer by using the imagination, which he apparently understands as a perception-like experience not caused by any external stimulus but by a specific intention. In what sense can the inner vision, which involves an element of unreality, be useful in prayer and, first of all, in decision-making? Do current psychological or philosophical accounts of imagination still uphold Ignatius's views?

The papers by the JESPHIL members examine such profound questions and try to explore new grounds. They highlight the way philosophy can be of help in clarifying the relationship between theoretical and practical wisdom, between theology and spirituality, between transcendent truth and human language. The authors of the papers use insights from various strands of philosophy. The hope of the editors is that the overall result would prove helpful in making the *Spiritual Exercises* more understandable and useful to all kinds of intellectually oriented people in today's complex world. Thanks to all reviewers who helped the authors to shape their ideas and state them more clearly.

Luboš ROJKA, S.I.
Louis CARUANA, S.I.

GREGORIANUM 98, 4 (2017) 747-761
Rainer CARLS, S.I.

Finding God in all Things: panentheistic features in the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius

I. IGNATIUS AND PANENTHEISM

Considering the spiritual exercises of Ignatius of Loyola in conjunction with the newer position known as panentheism causes some problems. Is it time to modernize a spiritual project of the Renaissance? We need first to identify the specific philosophical and theological features that are today referred to by the term «panentheism.» Only then can we discuss the topic of the panentheistic elements in the *Spiritual Exercises* of Ignatius. Here, panentheism must be clearly distinguished from pantheism, since the former does not identify the physical space-time universe with God (e.g., Spinoza's «Deus sive natura»). The notion that everything is in God (*pan en theos*) and God in everything, does not mean the identity of God with the world. Panentheism negates a pronounced deistic dualism between Creator and creation, which presupposes ontological separation and an opposite between the two, but retains a duality between God and the created world.

We must distinguish between the panentheistic elements in the thought of Ignatius from the modern philosophical systems that are called «panentheism», even if we find some common elements between them. I will therefore not start my presentation by referring to the system of Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), presented in his *Lectures on the System of Philosophy* of 1828, with the thesis that «the One is in itself and also the all»¹. I will not start with Krause's work even though the term «panentheism» occurs here for the first time. Moreover, my proposal will have nothing to do with the idealistic systems of Schelling and Hegel, which have been called dynamic-cooperative,

¹ KRAUSE, Karl Christian Friedrich; *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen, in Commission der Dieterich'schen Buchhandlung, 1828, 256.

or dialectical-historical pantheism, inasmuch as God unfolds freely within creation and within the history of the world. Still less will I be referring to process theology as formulated by Alfred North Whitehead in his *Process and Reality*: «It is as true to say that God creates the world as that the world creates God»², by other process philosophers such as Charles Hartshorne (1897-2000). In addition, I will not consider the work of those who want to confirm pantheism by referring to some elements of modern physics, such as supervenience, emergence, top-down causation and quantum entanglement.

I will rather recall some approaches in ancient and scholastic thinkers that may be regarded as pantheistic. This is especially true for Platonic and Neo-Platonic elements in the thought of Augustine, Dionysius the Areopagite, Peter Lombard, and Thomas Aquinas, all of whom Ignatius was probably familiar with during his student days. Above all, however, I will refer to biblical texts which modern theologians such as Albert Schweitzer, Jürgen Moltmann, Teilhard de Chardin and Leonardo Boff regard as related to pantheism.

II. THE PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL PROFILE OF IGNATIUS OF LOYOLA

Before we can dig deeper into the pantheistic elements in Ignatius, we should be aware that Ignatius was neither a professional theologian nor a professional philosopher. We hardly know anything about any pantheistic elements within the religious life of his family in Loyola during his early years. Medieval religious forms of thought dominated the Basque environment considerably. God, who had created the world in six days and rested on the seventh day, existed in a heavenly world beyond. Good people could reach this heavenly world at the end of their life in order to live for ever in the contemplation of God, while the wicked were condemned to separation from God and eternal torment. God's presence could also be experienced in solemn worship or in sacred places, and Jesus Christ was present mainly in the Eucharist.

At the time of Ignatius, the world was becoming increasingly associated with the world of human experience. The centre of the world in the Renaissance period became dominated by the independent and free man. The young Ignatius became acquainted with this new spirit at the courts of Juan Velázquez de Cuéllar in Arévalo and Antonio Manrique de Lara in Pamplona. Even though the religious life of the Spanish royal courts remained important, God withdrew more and more in the distance as a result of the new thinking. The world became the world of men. It was particularly important that, in

² WHITEHEAD, Alfred North, *Process and Reality* (Gifford Lectures delivered at the University of Edinburgh 1927-28), Macmillan, New York, Cambridge University Press, Cambridge UK 1929 (corr. ed. 1978), 348.

dying, people have access to the divine world, and this led to the fear of death and of the divine court. This does not mean that, as regards the understanding of God, the Renaissance had only negative consequences. In fact, the greater the human person was conceived, the greater must be God.

Ignatius' earliest acquaintance with traditional ideas which can be regarded as panentheistic came about via quotations from the Bible, writings from the Church Fathers and from monastic writers and theologians which are found in Ludolf of Saxony's work *Vita Christi*. Nevertheless, the personal experience of the innateness of all things within God, and the innateness of God within all things, occurred probably during the Manresa period, and can be attributed particularly to the Cardoner-enlightenment³. These experiences were later given their interpretation, once Ignatius, in his studies in Alcalá and in Paris, became familiar with Master Peter Lombard's *Sentences*. In this work, he found the biblical passages and their interpretations by Augustine and by Augustinian theologians that today can be described as rudimentary-panentheistic. Further progress in studies introduced him to the first book of Thomas Aquinas' *Summa Theologica*, which, among Dominicans in Paris Saint-Jacques, where Ignatius and his friends were studying theology, was used as a theological basic textbook.

The extent to which ideas of Renaissance philosophers were significant for the panentheistic trends in Ignatius is controversial. We should not forget that, already in Barcelona, Ignatius' teacher of Latin, Jeronimo Ardèvol, was an important member of the city's Humanist Association. More importantly, Ignatius may have been confronted in Paris with Renaissance ideas about the microcosm-macrocosm motif, which Gregory the Great and John of Damascus had woven with the Neo-Platonic idea of the *catena/scala naturae*. According to this, all the layers of reality, material things, plants, sensible creatures, human beings, angels, and even God, are joined together so that all are reflected in the human person as in a small universe. These thoughts occurred in Italian Renaissance philosophers such as Ficino Marcilio, and played a major role in the Parisian philosopher Carolus Bovillus in his book *Liber de Sapiente* (1509), with which Ignatius could have been acquainted.

III. STATIC PANENTHEISTIC ELEMENTS IN IGNATIUS

The panentheistic elements of the static kind, within the thinking of Ignatius, are those indicated by the original spatial «in», in expressions like «the world in God» and «God in the world». In these formulations, we should understand the «in» neither in a spatial sense, nor in the sense of the part

³ Cf. IGNATIUS OF LOYOLA, *Autobiography*, 27-30.

within the whole, nor in the sense of the mind-body relationship, nor even in the sense of in-being of the intentional object within the mental act. Although many modern thinkers want to explain their panentheism using these ideas, we can view them as metaphorical analogues at best, without exact correspondence in reality. The relationship between God and the world is at best circumscribed by the fictional epitaph for Ignatius: «*Non coerceri maximo, tamen a minimo contineri, divinum est*» (i.e. not being limited within the greatest and yet included in the smallest: that is divine). This was formulated by an unknown Jesuit, a century after Ignatius's death, in a book about the Jesuit Order⁴; Friedrich Hölderlin used it as an introductory epigraph for his work *Hyperion*.

This apparently paradoxical relationship of God's transcendence and immanence to the world can be regarded as the decisive feature in comparison to all other worldly oriented concepts, which are used as models for the relationship of the Creator to the world. It assumes that God is not bound in his existence to a place, and in his actions to a time. Spatiality and temporality, or rather expansion and change, are features of the world as God's work of creation and should not be attributed to God himself. Therefore, we should consider in the same way the other seemingly paradoxical statements that Ignatius could have learnt during his studies: that God is everywhere present as the creative ground of all places and yet nowhere tied to any one place in the spatial world; that God as the creator of every single moment, is present in every «now», and yet is never fully there at any one time. In this description of the Creator in relation to the creation, one must refrain, of course, from the incarnation of God in Jesus Christ and from the related potential existence of God at a particular place and time.

For Ignatius, the biblical basis for the idea that every created thing is in God, probably included the words made famous by Paul at the Areopagus: «In him we live and move and have our being. We are [...] of his generation» (Acts 17,28), or texts from Paul's letters «All is from him and through him and for him» (Rom 11,36) and «one God and Father of all, who is above all, and through all and in all» (Eph 4,6). Ignatius may have encountered these texts already in the *Vita Christi*; he certainly did so during his theological studies. Lombard and especially Aquinas wonder how the infinite God transcends all that is finite, the spatially and temporally limited world, and yet contains them in such a way that he is thereby limited neither in space nor in time⁵. Following Ambrose and Augustine, Lombard and Aquinas deal with the fol-

⁴ *Imago primi saeculi (Elogio sepulchrali Ignatii edito Antveripae ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti anno societatis saeculari 1640, 280-281-282).*

⁵ Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum*, I d.43; cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I q.7.

lowing question⁶. How is it that, on the one hand, the world and all contingent individual things, all that we experience, emerge from the Creator and attain a relatively independent existence, and yet, on the other hand, remain in the timeless foreknowledge (*praescientia*), and thus in the eternal present (*praesentia*), of the Creator?

More clearly than the pantheistic concern that everything is in God (God's transcendence), we find in Ignatius the pantheistic idea that God is in everything (God's immanence). Even the Church Fathers had developed the view that the infinite God, despite His absoluteness and immutability, directly affects all things according to His presence (*praesentia*), potency (*potentia*) and substance or essence (*substantia/essentia*), and is in all things and in every here and now, without thereby being limited or changed. Ignatius could have already found this view in the *Vita Christi*⁷; he certainly rediscovered it in his studies of Peter Lombard and Thomas Aquinas⁸. He therefore indicated these three ways of how God is in all things: «The perfect [i.e. devout persons], through continued contemplation and enlightenment of intellect, consider, meditate and contemplate more that God our Lord is in every creature, according to His own essence, presence and power»⁹.

In St. Augustine, and even more clearly in Lombard and Aquinas¹⁰, we find a special feature of the in-being of God in created things. We find the difference between the threefold being of God in all things and the living of the Triune God within the saints, who are God's temple (1Cor 3,16). According to these theologians, the first form of being-in (*adesse*) results from the work of the Creator in all creatures. The other form of being-in (*habitare*), which is more specific, is an effect of divine grace acting within created persons, within those capable of knowing and loving, in other words, in angels and human beings. Ignatius was able to draw from his vision of the Trinity at Manresa, where he experienced the divine Persons as analogous to three keys in perfect harmony¹¹.

If in his studies, Ignatius had become acquainted with these two forms of being-in, in *The Contemplation to attain Love* he wanted to highlight something else, as we can see here:

⁶ Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum*, I d.36 c.1.4; d.37 c.6-7.9; cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I q.14 a.13.

⁷ Cf. *Vita Christi*, I, 18 c.2 fol. CXXI.

⁸ Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum*, I d.37 c.1; THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I q.8; THOMAS AQUINAS, *Compendium theologiae*, I c.135.

⁹ IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercices*, 39; see also the letter to Antonio Brandão 06/01/1551, to Francisco de Borja 1545.

¹⁰ Cf. AUGUSTINUS, *Epistulae*, 187 c.5-6; PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum* (cf. nt. 4), I d.37 c.2; THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I q.8 a.3.

¹¹ Cf. IGNATIUS OF LOYOLA, *Autobiography*, 28.

To see how God dwells (*habita*) in creatures, in the elements, giving them being (*dando ser*), in the plants vegetating (*vegetando*), in the animals feeling in them (*sensando*), in men giving them to understand (*dando entender*): and so in me, giving me being (*dándome ser*), animating me (*animando*), giving me sensation (*sensando*) and making me to understand (*haziéndome entender*); likewise making a temple of me, being created (*seyendo criado*) to the likeness and image of His Divine Majesty¹².

Probably, Ignatius here follows one aspect of Augustine's Trinitarian theology, which he may have found in Aquinas¹³, namely that the creator God makes himself present as Trinity within all things in the world (*re-praesentat*) not only as an image (*imago*) in those beings gifted with reason and will, but also as a trace (*vestigium*) in those beings that are sub-human. But if according to Ignatius the triune God is present (*habita*) not only in his saints, but also in all his creatures, Ignatius probably wants to suggest that creation and the new-creation (sanctification) are not two mutually strictly distinct events. According to Ignatius therefore, human beings are in fact already a likeness and image of the divine majesty, and a temple of God as creature (*seyendo criado*) and not only through redemption. Ultimately, Ignatius wanted to question an extreme theological dualism between the natural order of creation and the graced order of redemption.

In Lombard and Aquinas, Ignatius probably found also important thoughts regarding the way the effects of divine creative activity must be understood¹⁴. Even though we find no detailed and clear evidence in his writings and letters, he has certainly understood that the divine creation is not a pure causal natural event. It must be different from any worldly activity, because it is a sovereign and free act of the will of a personal God, through which God does not change in time, nor do created things become relatively independent of Him in space. Ignatius could have found an apt analogy to God's act of creation in Aquinas¹⁵, where Thomas compares the creative God with an artist, who, thinking within himself, conceives his artwork and therefore knows about it and realizes it willingly. For example, Tolkien characters like Bilbo and Frodo have been designed in detail, with all their special features in their intentional existence. But fictional characters have no independent existence and cannot decide freely against the author, as is possible in the case of real creatures.

Another question was whether God creates things only in their general character traits, according to their kinds and varieties that can be intellectu-

¹² IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, 235.

¹³ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I q.45 a.5-7; q.93 a.6.

¹⁴ Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum*, II d.1 c.2-3; cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I q.19 a.2-4; q.46.

¹⁵ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I q. 14 a.8.

ally captured and understood, or, on the contrary, in their isolation and with individual characteristics, features that are accessible to man only through sense experience. A response was important because, according to the creation account, God creates plants and animals according to their kinds, while, in the words of Jesus, divine providence considers every single sparrow, and each and every single human hair. Probably, Ignatius found an answer to this question, by which the Christian philosophy largely differed from the ancient, only in his studies. In the work of Aquinas¹⁶, Ignatius could read that God knows every individual thing by creating it as an artist. Since knowledge of the individual is a perfection, which is accessible already to creatures, it must be accessible also, and in a still higher degree, to the creator God.

The basic Ignatian thought is that man is not the sufficient reason for his own existence, for his nature and for his individual peculiarities; everything else is created in order to help him achieve his goal in life¹⁷. It is possible that he did not borrow this principle from Renaissance thinkers, but may have found it in Peter Lombard¹⁸. That could explain why Ignatius speaks far more often of his «Creator and Lord» than of Christ as his «Saviour». In Manresa, he had experienced how God brings forth light from the rays that emerged from something white¹⁹. Therefore, God does not expect that we distinguish ourselves before him, so as to be rewarded. God creates all the gifts we can give back. These gifts derive or descend from God, like the rays from the sun, like the water from the source²⁰. Man therefore «is to give all the glory and all the praise to the Divine Majesty, from whom all created things and beings derive»²¹.

Ignatius does not use the traditional formulation that is often used, namely that God created the world out of nothing (*creatio ex nihilo*; cf. 2 Mac 7,28), in which there is a hint of the nothingness of the world. If modern thinkers want to find here a difference between panentheistic thinking, according to which everything issues from God, and Christian Theism, this just shows that today we have lost nearly all familiarity with classical theology. Ignatius had the correct interpretation of the phrase «*creatio ex nihilo*», which had already been explained by Peter Lombard and even more by Aquinas²². The expression says only that God, unlike an artisan or an artist, is not obliged to create from

¹⁶ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I q.14 a.11; see q.86.

¹⁷ Cf. IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, 23.

¹⁸ PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum*, II d.1 c.4-8.

¹⁹ Cf. IGNATIUS OF LOYOLA, *Autobiography*, 29.

²⁰ Cf. IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, 237.

²¹ IGNATIUS OF LOYOLA, *Letter to Francisco Javier 1543-1544*.

²² Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum*, II d.1 c.1; THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I q.45 a.1-3.

a previously existing material. God brings forth the world not from something else but from himself. For if God creates, for example, people in his image and likeness, he does not do so using the Nothing as a starting material.

In Lombard and in Aquinas²³, Ignatius could also find the answer to the question of whether evil things, evil thoughts, and bad decisions could also be in the absolute goodness of God. Following Augustine and Anselm, scholars used to assume that evil, including moral evil, had no presence within created things and had thus no part in the in-being of God; it was rather a non-presence, a lack (*privatio*) of what should have actually been created. Nevertheless, according to Thomas Aquinas, God knows about what is not there. Therefore, in a way, even evil exists in God. The non-existence of something, in the imagination or in thought, in fact exists intentionally within human thinking, and thereby exists also in the knowledge of God and in God himself, who creates and knows all things human. This does not answer the question of how such a deficiency can result in creation even though everything God made was «very good» (Gen 1,31).

IV. THE PANENTHEISTIC DYNAMISM IN IGNATIUS'S SPIRITUALITY

Early theologians had already found difficulties with the interpretation suggested by the story of creation that at the beginning God created the world within six days and then entered into his heavenly Sabbath rest. In no way did they fall into Deism, according to which God created the world, set it in motion, and then left it to its own acting according to laws. Possibly, they accepted that God could engage in individual miracles or respond to prayers. According to the Christian theism of the Church Fathers and Schoolmen, the temporal world of events is significantly different from the timeless eternity of God. Nevertheless, every moment of world affairs, being a direct work of creation, is connected very closely with God: it is connected via whatever God is currently causing within it. All temporal change and development (evolution) and the whole world of events thus participate in the existence and work of the Creator God, without causing any change within God himself. When modern process-theologians reproach all the traditional Christian philosophy for a static view of creation, as it is sometimes presented in popular ideas and in the work of some theologians, it just shows how little they know about the classical texts.

It is certain that, during his studies, Ignatius became acquainted with the biblical basis for the so-called present-tense theology of creation, evident, for

²³ Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum*, I d.36 c.2-3; d.46 c.4-7; II d.37 c.1-3; THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I q.14 a.9-10; q.48 a.1-4.

example, in verses like «Everything we do, is Your work» (Isa 26,12) and «For we are God's handiwork, created in Christ Jesus to do good works, which God prepared in advance for us to do» (Eph 2,10). In Aquinas²⁴, Ignatius could find a clarification of these ideas, namely, that God, as the primary cause of all events and actions in the world, at the same time allows things, living and non-living, to have their own way of working and acting as secondary causes. We should not see the world only as a mere store (*conservatio*) of the created things. We should see each event as a work of God's preservation and steering (*gubernatio*). This steering the world happens even through the cooperation of created things (*co-operatio*) under God's converging influence (*concursum*), whereby the things participate in God's work (*participare*). «Continuous creation» does not mean that God is continually creating things in succession, but that the continuous succession seen in the being and action of creatures derives from the eternal, or timeless, being and action of God.

Although Ignatius nowhere expressed himself in detail on these views, his letters show that he was familiar with them, for example, when he described God as «the author of all good works and intentions. May he reward in his usual infinite graciousness»²⁵. He probably assumed that each historical moment is a result of God's sovereign creative willful decision within world affairs, which is also realized by the necessary or free participation of the creature. The biblical idea of «My Father is working until now» (John 5,17) is according to Aquinas connected with the idea of divine Providence²⁶, in the sense that God wants to direct all world events to a good end (*gubernare*) and leads still the things of the world to further develop to their perfection.

This traditional view not only of God's presence in all things, but also of God's work in all world events occurs in Ignatius in his Contemplation to attain Love: «consider how God works (*trabaja*) and labours (*labora*) for me in all things created on the face of the earth – that is, behaves like one who labours (*id est habet se ad modum laborantis*) [...] giving them being, preserving them, giving them vegetation and sensation, etc»²⁷.

Through the use of the Latin phrase in the Spanish text, Ignatius apparently wanted to emphasize his statement about God's tedious work in creation by a quote whose origin is, of course, unknown today. He probably wanted to forestall objections from theologians of his time, namely that God creates effortlessly through his creative word. But Ignatius could have found support for his views in Lombard's discussion on Augustine²⁸ (Sent.), and in Aquinas.

²⁴ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I q.104 a.1-3; q.105 a.5.

²⁵ IGNATIUS OF LOYOLA, *Letter to Pedro del Castillo* 15/1/1555.

²⁶ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I q.103 a.1-3; I q.22 a.1-3.

²⁷ IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, 236.

²⁸ Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum*, I d.30 c.1; d.37 c.9.

These views occur also in the Renaissance philosopher Marsilio Ficino, who refers to Aquinas. From His timeless eternity, God works within the things of the world, creates them in their continuous existence in time, and directs them to their destination. In this way, God does not lead everything directly, but can, through creatures that engender other creatures, bring the whole of creation to its completion.

If God is really present within every creature and within all world events as their primary cause, then how can God be present within conscious and free action, so that man is thereby the image (*imago*) of God, as Aquinas holds²⁹? An answer to this question is important because, in the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius, what is crucial is precisely the interplay between the Lord and Creator and conscious, free individuals. According to Ignatius, God is acting by being present in the human intellect. We find this expressed in the already quoted text: «in me, giving me being (*dándome ser*), animating me (*animando*), giving me sensation (*sensando*) and making me to understand (*haziéndome entender*)»³⁰, in which Ignatius spontaneously first used the participle “*entendiendo*” (understanding) but later replaced it by «*haziéndome entender*» because he apparently feared objections. Ignatius probably thought that God is present in my being not only as a foundation of my existence, but also in my life, my movements, my perception and even my thinking. God acts dynamically in all of this. Here Ignatius could have relied on biblical texts, such as «Not that we are competent in ourselves to claim anything for ourselves, but our competence comes from God» (2Cor 3,5) and «If anyone speaks, they should do so as one who speaks the very words of God. If anyone serves, they should do so with the strength God provides» (1Pet 4,11). Perhaps Ignatius had found the idea that the human mind is a participation in the divine creative thinking in Aquinas³¹, according to whom God, as the creature’s primary cause, not only gives to the creature its largely independent thinking skills (as secondary causes), but also immediately moves the creature’s intellect in each of his or her intellectual acts. Just as a writer imagines fictional characters thinking of something, without these thoughts of the fictional characters being the writer’s own real thoughts, so also God creates the thoughts of a human being, and knows them, as the one who had created that human being with his or her thoughts (cf. Psalms 94,7-11; 139,1-6).

However, the following text in the Spanish Autograph of the Exercises does not seem to agree with the view that God acts in all human intellectual acts: «I presuppose that there are three kinds of thoughts in me: that is, one my own,

²⁹ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I q.93 a.4-9.

³⁰ IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, 235.

³¹ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I q.105 a.3; q.14 a.14-16.

which springs from my mere liberty and will; and two others, which come from without, one from the good spirit, and the other from the bad»³². Here, it is important to note that this view is radically changed already in Vulgate-text of the Exercises: «From experience, one assumes that there are three kinds of thinking that occur in human beings: the one that arises from the human beings' own movement; the other two, in contrast to this, come to them from the outside, namely from the whisperings of the good or the evil spirit»³³.

This deals with the problem of evil thoughts and the thoughts for which the person is responsible. The question is whether God can also be the most fundamental cause for such thoughts. The answer to this problem can only be given if two more basic questions are answered, namely, the question whether a person can freely decide in favor of a certain thought, when such a thought is not created by the person himself, and the question whether the evil spirit has the power to create a thought, for which God would not be the primary cause.

A pantheistic understanding of the entire existence must also discuss the question of how the Almighty Sovereign Creator can be within free and morally evil actions. In his time, Ignatius was situated between the Renaissance philosophers' overestimation of human freedom and the reformers' almost complete rejection of freedom against the absoluteness of God. We notice certain helplessness in Ignatius, when in the Vulgate version of «The Rules about the correct Attitude we ought to have towards the Church Militant» he accepts the text:

Even though it were completely proven and defined that anyone who is not predestined might come unto salvation. Still we need to speak with care, so that we do not overemphasize God's grace or predestination and exclude the forces of free will and the merits of good works, or vice versa attribute to these more than is right, or grant them too little award³⁴.

This text, which Ignatius apparently regarded as an illustration of his own shorter Spanish Autograph, is in fact hardly an answer to the question of how we can think of the relationship of human freedom to the sovereign will of God in creation and redemption. Even in the paragraphs following the one indicated, Ignatius only mentions the problem but does not solve it³⁵.

In the letters of Ignatius and the rules of the order, however, we can find brief hints about God's creation and mercy as the most fundamental cause of the human free action. Ignatius apparently wants to say that God is present working within all actions of conscious and freely acting beings. For this

³² IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, 32, autogr.

³³ IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, 32, vulg.

³⁴ IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, 236, vulg.

³⁵ Cf. IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, 367-369.

view, he was perhaps inspired by texts such as: «For it is God who works in you to will and to act in order to fulfil his good purpose» (Phil 2,13). He could, however, have followed also Peter Lombard and even more clearly Aquinas³⁶. According to Aquinas, God moves the human will in its free action in two ways, namely as the creator of the bearer of the will and as the embodiment of good, which moves the will to act. Although all the good in the world, which of course participates in the infinite goodness of God, can stimulate the will to act, yet God alone, as the all-encompassing good, can be the sufficient cause of concrete action; He acts in this way as the overall-acting cause, as opposed to the only-acting primary cause, of the will in the free secondary causes.

For Ignatius, it was clear that God, as predestinating primary cause of all free actions and of the eternal salvation of human beings, is not the real cause of moral evil in creation. Ultimately, this evil has its origin somehow in the sin of free creatures. During his studies, Ignatius had probably learned the answers of the Church Fathers on this issue, treated more fully in Peter Lombard and Aquinas³⁷. According to Augustine and Anselm, moral evil cannot be part of the created world; otherwise, God the Creator would also have to be the author of moral evil. But it is not possible either to understand moral evil as a shortcoming of the very good creation (Gen 1,31) or in a dualistic way as a result of an existing power in the form of an evil god or of the devil next to the all-encompassing divine goodness. We must explain it rather by the fact that creatures, such as humans or angels, have the ability to consciously and freely let themselves be created, or may object to the act of creation. So God wants but does not force a free creature to be what God wants (Thomas Aquinas speaks of *veleitias* and not of *voluntas*); the creature may refuse to become what God has planned. To refuse is not a willing, which would have been created by God, but a non-willing, a rejection of the God-created willing (according to Augustine, there is a «*non velle facere*» as opposed to a «*velle non facere*»).

Perhaps Ignatius did not quite grasp these theological subtleties. He understood however that God gives to human beings the relative freedom to act or not to act, because God wants to make humans somehow participate in His absolute freedom and love³⁸. He wants to lead to completion, through the conscious and free contribution of the creature, both the person and also the entire creation, as Ignatius expresses this in a letter:

³⁶ Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum*, I Sent d.42 c.5-7; d.45 c.1-3; THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I q.82 a.2; q.83 a.1-2; q.103 a.7-8; q.105 a.4; q.115 a.4; I-II q.9.

³⁷ Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum*, I d.46 c.1-3; II d.24 c.4-5; d.35 c.1-6; d.37 c.1-4; THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I q.49 a.2; q.111; I-II q.74 a.1-2; q.80.

³⁸ Cf. IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, 180, 184, 240.

For everything, let our Creator and Redeemer be always blessed and praised, from whose infinite generosity all good and all grace flow. And may it please him every day to go more to the source of God's mercy to increase and further what he has begun in your souls. And I do not doubt that He will give us his supreme goodness, which is communicated to each in greatest measure in His kindness and His love, together with our perfection – much more than we want. Because, were it not so, Jesus Christ would not encourage us to what we can acquire apart from his help, while saying, «Be perfect, as your heavenly Father is perfect». It is therefore certain that, from his side, He is ready, only if from our side there is a vessel of humility and an ardent desire to receive his grace, and when He sees us use the already received good gifts well and diligently, and eager to cooperate with his grace³⁹.

But in this divine generosity is also a risk that the person has been unsuccessful, namely in personal pride to refuse to be just in all the creature, which wants to create God in his goodness and without compulsion and bring to perfection. Understandably just has this problem, how the absolute freedom of God is compatible with the freedom of the creature, triggered the grace dispute, which has to date found no generally satisfactory solution.

V. PANENTHEISTIC ELEMENTS IN IGNATIUS'S SPIRITUALITY

If God as the creator, and as both the ultimate reason for the human person's existence and the creative giver and guide of all the details and actions in man, even if the human being in his freedom may refuse this gift of divine guidance, then there are consequences for the spiritual development of man. That is why human beings, according to Ignatius in the *Principle and Foundation*⁴⁰, are created to thank reverentially at every moment the giver of these gifts received in the past, and to thank Him always and collaborate in readiness and loving service in the future, thus ensuring that the integrity of one's person is retained, or is saved, if it had been damaged by the sinful «No» (*salbar su ánima*). In order to have the right attitude in a real choice situation, human beings must apply a previous indifference of the will towards the finite goods of the world, provided that they are helpful for their goal, and turn them away if they guide them to themselves instead of making them choose the highest good⁴¹.

Such a choice does not mean that we should reject the things of the world and the specific acts in the world. According to an early letter from Ignatius to Teresa Rejadell⁴², we must ascribe all the good in created things to God.

³⁹ Cf. IGNATIUS OF LOYOLA, *Letter to the Jesuits in Coimbra* 07/05/1547.

⁴⁰ Cf. IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, 23.

⁴¹ Cf. IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, 169.

⁴² Cf. IGNATIUS OF LOYOLA, *Letter to Teresa Rejadell* 18/06/1536.

In contrast to earlier forms of piety, often characterized by contempt for the world and for the pursuit of worldly values, it was essential for Ignatius that, in all things and actions, we seek and find God alone. This should not be taken to mean that all action in the world should strive for otherworldly values in heaven after death. Neither should it be taken to mean merely that humans should seek and find only God's will in all personal actions⁴³. We can see better what Ignatius meant in what he writes in the *Rules of the Order about young confreres*:

One should often exhort to seek, in all things, God our Lord, and at the same time to remove from oneself, as much as possible, the love for all creatures, in order to be directed to their Creator so as to love Him in all things, and all things in Him, according to His most holy and divine will⁴⁴.

According to Ignatius, one should seek the infinite God even in the smallest things, in a flower or a worm, even in human suffering and death⁴⁵. In particular, one should seek and find God in other people, since any fellow human being, as a conscious and free person with memory, intellect, and will, reflects the living God, and, as a member of the Church, is a redeemed part, of limb, of the body of Christ. It follows that one should not consider fellow human beings only for their own sake and for their benefits, but seek, find and love in them the triune God, insofar as He is reflected in these others.

The panentheistic elements in the thought of Ignatius have a particular final role in the *Contemplation to attain Love*⁴⁶, where the term «love» occurs only in the two introductory notes and also in the prayer

Take, Lord, and receive all my liberty, my memory, my understanding, and all my will, all that I have and possess. You have given it to me; to you, Lord, I return it. All is yours, dispose of it according to all your will. Give me only your love and grace, for this is enough for me⁴⁷.

Otherwise Ignatius speaks in this contemplation only of the creative, redemptive and sanctifying God, who shares with me, as gifts, my entire personal existence, both my being as well as my good qualities and right actions, and even Himself. In this creative and gracious self-communication of God, Ignatius sees clearly the expression and effect (*effectus*) of God's love much more than in a kind of divine emotional attunement (*affectus*) towards me. God's creative action towards me should inspire my own loving response in

⁴³ Cf. IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, 1.

⁴⁴ IGNATIUS OF LOYOLA, *Constitutions*, III, 1, 288; cf. IGNATIUS OF LOYOLA, *Letter to Antonio Brandão* 06/01/1551.

⁴⁵ Cf. IGNATIUS OF LOYOLA, *Autobiography*, 99; see Ribadeneyra, *Vita Ignatii*, V, 1 No.7.

⁴⁶ Cf. IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, 230-237.

⁴⁷ IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, 234.

action, while I give myself back as a gift to the Giver, especially that I return the freedom-space within which I eventually could resist God's creative will, seeking, in an egocentric way, nothing but myself in my personal memory, understanding, and will.

Drachmannsgatan 2
168 49 BROMMA (Sweden)
Email: pater.carls@gmail.com

Rainer CARLS, S.I.

ABSTRACT

This article does not seek to show, that St. Ignatius has created or developed a philosophical system of panentheism, but that with his theological background in *Spiritual Exercises* and other texts he uses elements of traditional theology which have panentheistic features. Pan-en-theism is not identical with pan-theism, which holds that God is identical with all created things. The word «panentheism» (God in all) means not only that God is greater than all created things and the whole universe (transcendent) but also that God is present in all the created things (immanent). This article shows that according to Ignatius God is not only in all the created things in the universe and in all places of the universe (spatial or static panentheism), but that God also comprises and exists in all changes in the universe and its history (temporal or dynamic panentheism). This last feature has great consequences for understanding the spiritual development of a human person.

Keywords: Panentheism, God, transcendence, immanence, Ignatius of Loyola

RIASSUNTO

Questo articolo non cerca di mostrare che S. Ignazio ha creato o sviluppato un sistema filosofico del panenteismo, ma che egli, con il suo retroterra teologico, negli *Esercizi Spirituali* e in altri testi usa elementi di teologia tradizionale che hanno caratteristiche panenteistiche. Il pan-en-teismo non è identico a pan-teismo, il quale sostiene che Dio si identifica con tutte le cose create. Il termine «panenteismo» (Dio in tutto) significa non solo che Dio è più grande di tutte le cose create e dell'intero universo (e, dunque, trascendente), ma anche che Dio è presente in tutte le cose create (e, quindi, immanente). Questo articolo mostra che, secondo Ignazio, Dio non solo è in tutte le cose create e in tutti i luoghi dell'universo (panenteismo spaziale o statico), ma anche che Dio racchiude in sé ed esiste in tutti i cambiamenti dell'universo (panenteismo temporale o dinamico). Quest'ultima caratteristica ha grandi conseguenze per comprendere lo sviluppo spirituale di una persona umana.

Parole chiave: Panenteismo, Dio, trascendenza, immanenza, Ignazio di Loyola

GREGORIANUM 98, 4 (2017) 763-783
Rogelio GARCÍA MATEO, S.I.

El pensamiento aristotélico en los *Ejercicios Espirituales* y el influjo de éstos en Descartes

Que los Ejercicios ignacianos han motivado a filósofos y teólogos es sabido. Baste con mencionar a G. Fessard y a K. Rahner para constatar las repercusiones (*Wirkungsgeschichte*) que la espiritualidad ignaziana ha ejercido en sendos pensadores¹. Pero, sin embargo, no se preguntó hasta qué punto los estudios filosófico-teológicos de Ignacio, que se extendieron durante unos trece años (1525-1536)², dejaron alguna huella en su obra. Generalmente se argumenta diciendo que por su edad avanzada (unos 15 años mayor que el estudiante medio de aquel tiempo), los estudios universitarios no proporcionaron a Loyola conocimientos dignos de tener en cuenta en su evolución personal³: los hizo con el objetivo de legitimar su actividad apostólica, como se lo exigieron en Alcalá y Salamanca⁴. Además, su alta experiencia mística, junto al río Cardoner, de la que dice que recibió «una gran claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas hayan venido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado

¹ En esta investigación recojo y amplío estudios publicados anteriormente: R. GARCÍA MATEO, «Dimensiones filosóficas en el pensamiento de Ignacio de Loyola» in *Pensamiento* 48 (1991) 279-307; R. GARCÍA MATEO, *Hat der Mystiker die Theologie nötig? Zur Relevanz der philosophisch-theologischen Studien bei Ignatius von Loyola*, in TH. GERTLER – ST. CH. KESSLER – W. LAMBERT, ed., *Zur grösseren Ehre. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*, Freiburg 2006, 12-34.

² Los estudios más intensos y académicamente constatados son los siete años en la Universidad de París 1528-1535. Cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid 1986, 322-342.

³ Las citas ignacianas se hacen, de no indicarse lo contrario, según la edición de M. RUIZ JURADO – C. DE DALMASES, *Obras de San Ignacio de Loyola*, Madrid 1991, con las siguientes abreviaturas: EE = Ejercicios Espirituales, Const = Constituciones de la Compañía de Jesús, Des = Diario espiritual, Au = Autobiografía.

⁴ Cf. Au 62, 70.

tanto como en aquella sola vez»⁵; de tales afirmaciones se deriva fácilmente la irrelevancia de cualquier tipo de estudio.

El planteamiento que aquí presentamos, sin embargo, constatará que la experiencia mística, lejos de hacer superflua la formación intelectual, la requiere en determinadas circunstancias, como fue el caso de Íñigo López de Loyola. Él no optó por los estudios porque se lo exigieron, sino por sí mismo, porque vio en ellos la posibilidad de «ayudar a las ánimas»: «Después que el peregrino entendió que era voluntad de Dios que no estuviese en Jerusalén, siempre vino consigo pensando qué haría, y al final se inclinaba a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas»⁶.

Volver a Europa a hacer apostolado significó un cambio profundo en su proyecto vocacional y apostólico. Hasta ahora Ignacio lo había entendido más en sentido de un Francisco de Asís, es decir, sin formación intelectual («sin letras»). Pero a partir de este momento, el estudio, la universidad, la vida estudiantil e intelectual se van a convertir en un elemento fundamental de su vida y de su apostolado, aunque sin por ello olvidar el seguimiento del «Cristo pobre y humilde», descubierto en su cambio de vida. Con tal decisión se inicia, a la vez, el apostolado intelectual y cultural que la Compañía desarrollará como uno de sus objetivos de bandera.

I. GNOSEOLOGÍA

En los estudios de *artes liberales* o Filosofía de París era Aristóteles el autor básico⁷. Estudiar Lógica era conocer y aprender a explicar el Órganon aristotélico, ejercitándose en las operaciones silogísticas. Estudiar Física era igualmente conocer y aprender a explicar la *Física* del Estagirita, y así sucesivamente.

Dos rasgos caracterizan la ciencia, según Aristóteles: un conocimiento fundado en razones, y conclusiones que llevan en sí el sello de la necesidad. Pero

⁵ Au 30.

⁶ Au 50. Del influjo de los estudios en la composición definitiva de los *Ejercicios* dice J. Nadal, uno de los colaboradores más directos, «Post consumata Studia, congressit delibationes illas exercitorum primas, addidit multa, digessit omnia»: *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Nadal, vol. IV, 826.

⁷ El primer curso era el de los *sumulistas*, que estudiaban generalmente el manual de Petrus Hispanus, *Summulae logicales*. Se continuaba con los *lógicos*, donde ya se iniciaba el conocimiento directo del pensamiento aristotélico en su dimensión lógico-dialéctica y epistemológica; y se terminaba con los *físicos*, dedicado a la filosofía natural, la metafísica y la ética. Tres años y medio de estudio por los que al final se concedía el grado de *Magister artium* y el birrete doctoral, que Ignacio lo recibió en la Cuaresma de 1535. Cf. R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao 2000, 161-187.

EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO EN LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* 765

¿cómo se fijan aquellos principios de los cuales proviene el sistema científico? Este es el problema principal, si no se quiere fundamentar las premisas recurriendo a nuevos procesos deductivos y así *in infinitum*. Hay, pues, que admitir evidencias primeras e inmediatas, que sirven de base a las demás operaciones y ellas mismas no necesitan de ser demostradas⁸, como el *principio de identidad, de non contradicción, de causalidad*, etc. De tales principios o proposiciones universales deriva el resto y por ello están en la base de lo que se quiere construir y, por tanto, son fundamento de todo lo que se desea argumentar⁹.

Que ésta es una característica del *Principio y Fundamento* de los *Ejercicios*, salta a la vista. Se parte de una proposición general, obtenida por la experiencia de que hay un convencimiento amplio de que el «hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima»¹⁰. Esta afirmación general sirve a la vez como premisa para establecer un discurso deductivo según las reglas del silogismo, convirtiéndose en *propositio maior*, a la que sigue la *propositio minor*: «y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden a la prosecución del fin para que es criado». De ambas surge la conclusión: «De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar de ellas, quanto le ayuden para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden».

El carácter discursivo del *Principio y Fundamento* se sirve no de un silogismo, sino de una seriación de ellos, formando un polisilogismo. Al silogismo primero sigue un segundo, convirtiéndose la conclusión del silogismo precedente en premisa del subsiguiente. Cierto, no se trata de adquirir certezas absolutas, sino de proporcionar un razonamiento que conduzca a un asentimiento convincente, con una evidencia suficiente como para ser aceptado en el plano teológico-espiritual de la fe. De este modo se sientan las bases lógicas y teológicas de los *Ejercicios* lo suficientemente amplias como para que la mayor parte de los creyentes puedan verse aludidos y expresar su adhesión. La amplitud es tal que incluso un judío o un musulmán lo podría aceptar, ya que no se menciona a Cristo. Por su estructura, su lugar y su función no está pensado para ser meditado sino para servir de base y de programa de las «cuatro semanas» o etapas del proceso ejercicial; lo que significa que quien hace los ejercicios acaba por asimilarlo.

Las excelencias del método deductivo, sin embargo, están afectadas de una deficiencia fundamental: al inferir de lo general a lo particular aplica una noción o concepto general a un singular, pero no pone en contacto directo con éste, lo presenta mediante o indirectamente como la conclusión de un razonamiento. Ésta precisamente es la impresión que causa el *Principio y Fun-*

⁸ Cf. ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, A, 2; 71b 20.

⁹ E. BERTI (a cura di), *Aristotele on Science: The "Posterior Analytic"*, Padova 1981.

¹⁰ EE 23.

damento: un texto lógico y claro, pero abstracto y frío. La deducción da a conocer algo, pero sólo mediante nociones comunes o según la argumentación de otro, sin sentir el contacto directo con el objeto. Ignacio es consciente de esta dificultad, por ello en la «anotación segunda» advierte que el que da los ejercicios presente los puntos de la meditación

con breve o sumaria declaración; porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia discurriendo y racionando por sí mismo y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia [...]; porque no el mucho saber harta y satisface el alma, mas el sentir y gustar de las cosas internamente¹¹.

O sea, el conocimiento deductivo no basta para llegar al pleno conocimiento de una cosa: se necesita además del contacto, de la experiencia inmediata, del conocimiento directo que proporcionan los sentidos. Para Aristóteles, a diferencia de Platón, todo conocimiento parte de una percepción sensible. Ésta ofrece al alma el conocimiento de una forma, una especie de «intuición», la llamada *species sensibilis*¹². De este modo, con el material sensitivo el entendimiento agente obra por sí mismo, de modo semejante a como un artista crea una figura con un bloque de mármol.

Tanto para Aristóteles como para Loyola, el raciocinio deductivo es insuficiente para llegar al conocimiento objetivo de una persona o cosa. Se necesita además de los sentidos, de la experiencia de las cosas percibidas, que se conocen viéndolas, tocándolas, oyendo sus sonidos, etc. Ésta cualidad experiencial la realizan los *Ejercicios* con la «facultad de los sentidos internos». «El primer punto es ver las personas con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus circunstancias, y sacando algún provecho de la vista [...] El 2º: oír con el oído lo que hablan y pueden hablar [...] El 3º: oler y gustar [...] la infinita suavidad y dulzura de la divinidad»¹³.

La imaginación viene motivada por los sentidos internos, pero particularmente por el sentido interno de la vista. Son numerosas las diversas composiciones «viendo el lugar». Ya en el primer ejercicio se habla de meditación y contemplación visibles: «la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar»¹⁴. Este tipo de indicaciones es característico de todo el proceso de los *Ejercicios*, lleva a la meditación por vía de sensaciones sucesivas, sin complicaciones de reflexiones abstractas o especulación. Es el estilo propio de la pedagogía de la imagen. La imagen supera la semejanza perceptible¹⁵. Es la emoción la que

¹¹ EE 2.

¹² Cf. ARISTÓTELES, *Analytica posteriora*, B, 19.

¹³ EE 122-125.

¹⁴ EE 47.

¹⁵ G. CAMBIANO – L. RIPICI (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, Milano 1993.

EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO EN LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* 767

crea metáforas, analogías que solo la imaginación puede producir, entre dos realidades, como muestra sobre todo el lenguaje poético.

Como ya se ha indicado, el pensamiento aristotélico concede gran importancia al proceso de formación de imágenes, que partiendo de las afecciones sensitivas pasan por un proceso de abstracción, que comprende desde el *sensus communis* hasta llegar a la memoria, en donde se almacenan las especies sensibles, que el entendimiento utilizará para formar las especies inteligibles. Para Aristóteles y el aristotelismo es imposible pensar sin imágenes¹⁶. La diferencia fundamental entre imagen y concepto reside en el carácter icónico de la primera. La imagen hace presente aquello que representa. También para el Estagirita, la vista es el más importante de los sentidos, y la palabra «fantasía» viene del griego faos (luz), en efecto, sin luz es imposible ver¹⁷.

La imaginación hace posible ver aquello que de hecho no lo es. Nada puede entrar en la memoria si no pasa por las puertas de la imaginación, o sea, sino se transforma en imagen; ésta a su vez suscita afectividad, emotividad, positivas o negativas, acto que en los Ejercicios se expresa con «traer a la memoria»¹⁸. A lo icónico y a la perspectiva se dio gran importancia en tiempos del humanismo renacentista, o sea en la época en que se escribieron los Ejercicios. Frente a la imagen plana de la pintura gótica, el uso de la perspectiva da una visión profunda del espacio, incrementa la impresión protagonista de las figuras que lo pueblan, como magistralmente aparece la pintura de Leonardo y Miguel Ángel.

Las imágenes (mentales) tienen una naturaleza presentacional, combinan el tiempo y el espacio, lugares reales e ideales, el mundo presente y el de ultratumba, presente y futuro se enlazan para el acto de la meditación.

El primer punto es el proceso de los pecados; a saber, traer a la memoria todos los pecados de la vida mirando de año en año o de tiempo en tiempo; para lo cual aprovechan tres cosas: la primera, mirar el lugar y la casa adonde he habitado; la segunda, la conversación que he tenido con otros; la tercera, el oficio en que he vivido¹⁹.

El espacio, como realidad imaginaria, es central en el proceso ejercicial. Continuamente se propone que se haga una «composición viendo el lugar». El carácter espacial de la existencia humana, que hoy la psicología, la arquitectura y la ecología tanto acentúan, está pensado de modo magistral en los *Ejercicios*²⁰. La relación espacio-temporal no se queda en una yuxtaposición

¹⁶ Cf. ARISTOTELES, *De anima*, Libro III, cap. 8, 432a.

¹⁷ Cf. ARISTOTELES, *De anima* (cf. nt. 16), cap. 3, 429a.

¹⁸ EE 56, 71, 78.

¹⁹ EE 56.

²⁰ R. GARCÍA MATEO, «La subjetividad, lo teatral y lo pictórico en los *Ejercicios Espirituales* ignacianos», in I. MURILLO (coord.), *El Barroco Iberoamericano y la Modernidad*, Actas del

de imágenes con más o menos relación entre ellas: constituye una trama que tiene su comienzo, desarrollo y final, es decir, un proceso secuencial completo con carácter de conflicto dramático, como veremos sobre todo en el momento de la elección.

II. TELEOLOGÍA

Como es sabido, los conceptos de acto y potencia son tan importantes en el pensamiento aristotélico, como los de materia y forma; juegan un papel básico en la explicación del movimiento, extrínseco e intrínseco. Con la distinción *acto/potencia* se establece un enlace entre lo real y lo posible. En cuanto algo es actual, es siempre idéntico así mismo, pero en cuanto que está lo potencial, puede cambiar, hacerse «otro»²¹. En consecuencia, todo lo real envuelve una cierta posibilidad, y todo lo posible puede ser real. Además, detrás de todo movimiento se debe dar una última causa («motor inmóvil», «actus purus», «energía») que pone en movimiento el devenir de los seres; pero devenir es tender hacia la forma²², hacia lo esencial, hacia lo quiditativo; lo cual, a su vez, lo convierte en causa eficiente. La finalidad aparece como una realidad existente en la naturaleza y se desarrolla según una secuencia ordenada de pasos que conducen a un resultado²³.

Por tanto, no sería posible comprender las formas y los procesos del ser sin tener en cuenta su *télos*. El fin motiva toda acción humana – *omnis agens agit propter finem* – y, por tanto, es simultáneamente causa. No sólo en el actuar de la persona, sino en la naturaleza en general, hasta el punto de poder decir que la técnica, el arte humano ha podido aprender a través de la naturaleza; de manera que, continúa Aristóteles, la teleología se puede observar en las plantas y en los animales. Las golondrinas, las hormigas, etc. no discurren racionalmente; sin embargo, sus nidos y hormigueros está de tal manera adaptados a un fin que se puede preguntar si no suponen un entendimiento. O cuando se ven las hojas de los árboles que crecen para proteger el fruto, etc.; se tendrá que afirmar: «la naturaleza nada hace sin sentido y sin fin»²⁴.

Pero podría acontecer que lo que parece orientado a un fin, haya ocurrido por azar. Respuesta: lo que siempre y en todas partes se da, no puede ocurrir

VI Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano Salamanca, 12-14 de septiembre de 2012, Salamanca 2013, 103-120.

²¹ De este modo Aristóteles intenta superar tanto el estatismo eleático como el dinamismo heraclítico.

²² Cf. ARISTOTELES, *Physica*, A 9.

²³ R. WARDY, *The Chain of Change: a Study of Aristotle's "Physics"*, Cambridge 1990.

²⁴ ARISTOTELES, *De caelo*, B, 11; 29b 13.

EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO EN LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* 769

por azar, sino según un fin. Se da ciertamente algún fallo ocasional, pero es sólo una excepción. Queda, pues, en pie según Aristóteles, que en el mundo hay orden y finalidad, es decir, medios ordenados a determinados fines que sólo una inteligencia suprema (*noesis noeseos*) ha podido llevar a cabo.

Si ahora se dirige la mirada a la obra ignaziana, constatamos en seguida cómo precisamente el fin constituye uno de los factores transversales de su pensamiento. Fin último y generalísimo de los *Ejercicios* es alcanzar «la salud del alma», como se dice en la primera anotación: por ejercicios espirituales

se entiende todo modo de examinar la conciencia, de orar vocal y mentalmente [...]. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales²⁵.

De este modo se distingue en los *Ejercicios* una gradación de medios y fines subordinados entre sí: el primero «prepara y dispone para quitar de sí todas las afecciones desordenadas» – objetivo de la 1ª Semana –, que conduce a una 2ª, que consiste en «buscar y hallar la voluntad divina» en vista de un tercero y último fin: «la salud del alma», la visión beatífica de la vida eterna. Desde aquí se constata ya que el fin central de los *Ejercicios* es conformarse a la voluntad divina, eligiendo el estado de vida que de ella se derive: laico, clérigo o consagrado²⁶, pero no el fin último, por ello a la elección siguen todavía «dos semanas» en las que se contempla el misterio pascual: pasión y muerte de Cristo (3ª Semana), resurrección y ascensión (4ª Semana).

El fin último, la visión beatífica, que el Cristo resucitado ya goza a la destra del Padre, no es algo que vendrá solamente después de la muerte; se convierte, a su vez, en el motor de toda la vida cristiana: constituye la motivación fundamental, dicho aristotélicamente, la «esencia» que finaliza todo el ser del creyente: «solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados»²⁷. Ésta es la conclusión final del *Principio y Fundamento*, que comienza diciendo: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánimo; y las otras cosas sobre el haz de la tierra, son criadas para el hombre y para que le ayuden a la prosecución del fin para que es criado».

Aquí hallamos un teocentrismo radical del ser humano. O sea, según Ignacio, el desiderio del divino no es algo añadido como una sobreestructura de la

²⁵ EE, 1.

²⁶ EE 169-189.

²⁷ EE 23.

existencia, sino que es dado al hombre como constitutivo de su vida. Por consiguiente, el fin último no es solo una realidad que se hará efectiva al final de la vida, sino que la determina desde sus comienzos de manera esencial. El ser humano posee, pues, desde la perspectiva ignaziana, una constitución inestable, que lo hace más grande y más pequeño de lo que de hecho es: *ex-céntrico*, *ek-sistente*, proyectado fuera de sí, a la búsqueda de una realidad infinita. Precisamente la «búsqueda» caracteriza el mismo concepto de «ejercicios espirituales», que tienen como objetivo central «buscar y hallar la voluntad divina» en la propia vida²⁸.

Este teocentrismo no impide que el hombre, a su vez, disponga de una posición céntrica dentro ese orden teleológico; de modo que «las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre»; su lugar central en la escala de los seres le permite actuar como enlace de todo lo criado, participando así de todos los niveles ontológicos del ser: «mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando a entender ; y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender»²⁹, lo que equivale a decir que el ser humano es un resumen de las diversas criaturas: desde los cuatro elementos hasta el ángel.

Ésta es una concepción típica de la época renacentista, en que se escribieron los Ejercicios, aunque no original de ella, sino de antigua tradición: el hombre como «microcosmos». Pese a su pequeñez y aparente insignificancia, el hombre no es cualquier cosa errante en el universo. Microcosmos implica contemplar al ser humano como un mundo completo en sí mismo, en el que se refleja el macrocosmos del universo. Aristóteles usa esta expresión en el contexto de la refutación de las objeciones a la eternidad del movimiento³⁰, pero se encuentra implícitamente en las expresiones «anima est quodammodo omnia»³¹ y «nos sumus quodammodo finis ómnium»³². Aquí suena muy literalmente la idea de que todo «ha sido criado para el hombre», a la que añade la visión cristiana: a fin de que «le ayuden a la prosecución del fin para que es criado»³³.

²⁸ EE 1.

²⁹ EE 235.

³⁰ Cf. ARISTOTELES, *Physica* (cf. nt. 22), VIII, 2, 257b.

³¹ Cf. ARISTOTELES, *De anima* (cf. nt. 16), III, 8, 431 b21.

³² ARISTOTELES, *Physica* (cf. nt. 22), II.

³³ Pico de la Mirándola (1463-1494) en su famoso discurso *De hominis dignitate*, considerado un resumen del programa humanista del Renacimiento, dice que, al crear al hombre, Dios lo colocó en el centro del mundo y le dijo: «no te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, oh Adán, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos tengas y poseas por tu propia decisión y lección», PICO DELLA MIRANDOLA, *Opere*, E. GARIN, ed., vol. I, Florencia 1942, 104.

EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO EN LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* 771

Según la autonomía microcósmica del hombre, éste es libre de hacerse a sí mismo y de organizar el mundo que le rodea según un plan determinado por él y en provecho propio. De aquí se deriva, de un lado, la ordenación del hombre a un fin último: la gloria divina, la visión beatífica que comporta su plena felicidad. Pero entonces, ¿cómo se explica que el hombre pueda optar, elegir cosas que en lugar de llevarle al fin último, le apartan de él?

III. VOLUNTAD DIVINA Y ELECCIÓN HUMANA

El hombre se encuentra dentro de una negatividad que no es sólo antropológica, sino que se remonta a los orígenes metafísicos el ser creado (primer pecado, caída de los ángeles³⁴). Esta negatividad hace que no pueda optar siempre según la finalidad para la que ha sido creado³⁵. Con todo, en Cristo Dios ha manifestado el *medio* que *más* conduce al fin salvífico. Pero, salvo casos excepcionales, al hombre no le acontece una manifestación de lo que debe llegar a ser, de su vocación o, dicho ignacianamente, de la voluntad particular de Dios para con cada uno, sino que hay que «buscarla y hallarla»³⁶. La voluntad salvífica universal de Dios (1Tim 2,3) es, en consecuencia, también un acontecimiento personal, que afecta a cada uno como llamada y como responsabilidad; lo que lleva en no pocos casos a una situación de conflicto ante los atractivos de los «engaños del mal caudillo»³⁷; de manera que la elección vocacional puede adquirir un carácter agónico y dramático. En la meditación del infierno³⁸ y en la de «dos banderas»³⁹ aparece claro el conflicto entre la voluntad de Dios y su negación, entre el bien y el mal, el amor y el odio⁴⁰. Con sus decisiones personales – expresas o tácitas – el hombre contribuye a lo uno o a lo otro. No cabe una tierra de nadie, donde sería posible la neutralidad.

Según la fe cristiana, Dios interviene en la vocación de cada uno, aunque raramente de modo excepcional. Como Creador y Señor del universo, Dios señala a cada uno su lugar apropiado y el oficio o destino a cumplir, hasta el punto que su misma salvación, la consecución del fin para el cual ha sido creado, depende, en gran parte, de seguir o no la llamada vocacional. Pero, como

³⁴ EE 50.

³⁵ EE 51.

³⁶ EE 175. Los Ejercicios ponen, como ejemplo de los casos excepcionales, la conversión de Pablo y la vocación de Mateo.

³⁷ EE 139.

³⁸ EE 65.

³⁹ EE 136-147.

⁴⁰ Agustín de Hipona lo expresó con la contraposición entre la *civitas Dei* e la *civitas Diaboli*, origen de dos formas de amar: la caridad y el egoísmo.

en la casi totalidad de los casos, al individuo no se le «revela» directamente, decidirse por una vocación, «hacer una buena y sana elección»⁴¹, no deja de ser un proceso, una «búsqueda» que, aunque encuentre motivos fundados de «ser llamado», su definitiva confirmación dura tanto como la propia vida.

En el *Gorgias* Platón reprocha a la retórica que ella enseña a elegir y deliberar con el solo propósito de aumentar el placer y reducir al mínimo el dolor, y que, por tanto, el bien no es nunca el objetivo de la retórica. Aristóteles, en su tratado sobre ésta materia, concede que el placer es aquello a lo que tiende el animal, pero, sin embargo, en el caso de los seres humanos el bien es el punto de mira de la elección racional, la elección objetiva (*proairesis*), un concepto clave de la teoría ética de Aristóteles⁴². La elección es un acto voluntario que ha sido objeto de una deliberación previa. De esto trata Aristóteles principalmente en la *Ética a Nicómaco*⁴³. Aquí se resalta que hay cosas sobre las que, por ser necesarias, no se puede deliberar. No se delibera, por ejemplo, sobre la redondez del círculo; no se delibera sobre fines ya establecidos sino sobre los medios para conseguirlos⁴⁴. O sea, el fin, aunque sea lo último que se consigue, es lo primero que se propone.

En este sentido, Ignacio, al tratar el tema vocacional de la elección de estado de vida, argumenta: ««Y así cualquier cosa que eligiere, debe ser a que me ayude para el fin para el que soy criado, no ordenando ni trayendo el fin al medio, más el medio al fin»⁴⁵. La primera determinación de la voluntad deliberativa recae, pues, sobre el fin, y se llama intención. «En toda buena elección, en cuanto es de nuestra parte, el ojo de nuestra intención debe ser simple, solamente mirando para lo que soy criado»⁴⁶. La intención es del fin y la elección es de los medios que a él llevan. Un bien determinado se elige en vista de otro que se considera superior. Pero esto no puede ser el caso del fin último, pues ello lo convertiría en fin intermedio; por tanto el fin último no puede ser elegido; lo cual no quiere decir que sea impuesto, ya que puede ser aceptado o rechazado.

El hombre debe llegar a ser, según Ignacio, lo que haya designado «la voluntad divina en la disposición de su vida»⁴⁷, o sea, un yo radical que no elige (vocación), que hay que «buscar y hallar», pero al que se puede ser fiel o infiel, libre de buscarlo y de seguirlo.

⁴¹ EE 169-189.

⁴² ARISTOTELES, *Magna Moralia*, libro I, cap. 17, 1189 a 1 ss.; ARISTOTELES, *Tópicos*, libro III, cap. 1-3.

⁴³ A. FERMANI, *L'etica di Aristotele*, Brescia 2012. En adelante será citada con la abreviatura convencional EN. ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, libro III, cap. 3 y libro VI, cap. 7.

⁴⁴ ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco* (cf. nt. 43), III, 3.

⁴⁵ EE 169.

⁴⁶ EE 169.

⁴⁷ EE 1.

EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO EN LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* 773

En efecto, según la fe cristiana, Dios no da la existencia y después la vocación, sino que con la vida da, a la vez, ese yo radical, no elegible de la vocación (cf. Gal 1,15; Jer 1,5)⁴⁸, o sea, un proyecto de vida, del cual depende la felicidad personal y el bien de otros. Tal proyecto no aparece, salvo casos excepcionales, como fue el de Pablo y Mateo⁴⁹, de modo indubitable, de aquí que los Ejercicios propongan otros dos modos para hacer «una buena y sana elección»⁵⁰.

El proceso electivo, fuera de los casos excepcionales, no es infalible. La mala elección o la elección equivocada es posible debido a que muchas veces se elige bajo el influjo de las «afecciones desordenadas» (que hacen del fin medio y del medio fin⁵¹). También Aristóteles se ocupa de esta cuestión cuando distingue entre elección y opinión⁵². La opinión es verdadera o falsa, mientras que la elección es buena o mala. La elección merece alabanzas cuando elige correctamente; la opinión, cuando responde a la verdad. La elección mala equivale a la elección hecha bajo el influjo de las «afecciones desordenadas», que «hacen del fin medio y del medio fin»⁵³ (EE 169), que es lo que sucede en la «elección oblicua»⁵⁴, en cuanto que lo que mueve a elegir no es sólo el fin último, pues éste se coloca en un lugar secundario o paralelo.

En este sentido, Aristóteles destaca el influjo de las pasiones sobre la percepción de los fines, de tal modo que pueden impedir que se elija y se obre según la recta razón⁵⁵ (EN, VII, 8); por ello el Estagirita aconseja estar en guardia frente a las pasiones, para, de esta forma, poder percibir mejor los fines de las acciones a realizar y, así, preservar la recta deliberación; a esto ayuda la virtud (*areté*), en cuanto incorpora un elemento racional que permite controlar el tejido pasional e instintivo del ser humano. De aquí que sólo el virtuoso sea capaz de superar los obstáculos de las interferencias pasionales que perturban el juicio y, por consiguiente, estará en condiciones de elegir los medios adecuados para cada fin⁵⁶.

De esto se trata precisamente en los *Ejercicios*: «Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea»⁵⁷. «Vencer a sí mismo» significa no dejarse llevar de las

⁴⁸ «Vocación» en P. ROSSANO – G. RAVASI, ed., *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid 1990, 1961-1969.

⁴⁹ EE 175.

⁵⁰ EE 176-188.

⁵¹ EE 169-172.

⁵² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (cf. nt. 43), III, 2.

⁵³ EE 169.

⁵⁴ EE 172.

⁵⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (cf. nt. 43), VII, 8.

⁵⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (cf. nt. 43), III, 7.

⁵⁷ EE 21.

interferencias instintivas, pasionales, que aparten del fin para el que se ha sido creado. Los errores, a los que pueden conducir las pasiones o las «afecciones desordenadas», exigen evitar que se infiltre algún resto de ellas en el momento de la elección; para esto

es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados⁵⁸.

Donde la voluntad divina se ha expresado en forma de precepto o mandamiento, no es difícil hallarla. En el momento que una cosa está mandada o prohibida deja de ser indiferente; por el contrario, mientras no se sabe si una cosa es o no *medio* conducente al fin, se deberá ejercitar el hacerse indiferente⁵⁹. La dificultad de hallar la voluntad divina reside sobre todo en aquellas cosas concedidas «a la libertad de nuestro libre albedrío»; como, por ejemplo, la vocación, la elección de estado; en estos casos el ejercitante ha de ponerse en una disposición de ánimo tal que no se deje llevar sólo por las inclinaciones, preferencias o ventajas personales sino sobre todo por el fin último o bien supremo para el que ha sido creado.

Salud, riqueza, honor, etc. no son, en cuanto tales, bienes, como tampoco sus contrarios son en sí males; depende de cómo sean entendidos. Por tanto, ni los unos han de ser buscados ni los otros rechazados de manera absoluta, sino en tanto en cuanto ayudan a conseguir el fin último. La meditación de los «tres binarios» o tres clases de actitudes ante una misma realidad⁶⁰ tiene por objeto precisamente preparar de modo directo a la elección de estado de vida, para que el ejercitante compruebe cuál es el grado de indiferencia en que él se halla. No se autoriza a hacer la elección sino sobre la base de la indiferencia. Ésta no versa, como ya se indicó, sobre el fin último sino únicamente sobre los medios; además, hay que distinguir entre querer, que es lo propio de la voluntad, y elegir, que es querer una cosa para conseguir otra; lo cual requiere aplicar la razón. La voluntad, al ejercer sus actos ayudada de la razón, evitará con más facilidad que su querer sea pasional o instintivo.

⁵⁸ EE 23.

⁵⁹ La indiferencia ignaciana está expuesta a no pocos malentendidos, por ello hay que subrayar que no significa una especie de estoicismo o de quietismo larvados, abulia, carencia de voluntad o indiferentismo; se trata, más bien, de un «hacerse indiferente», es decir, de una indiferencia activa, de un poder de la libertad de la persona, capaz de dominar, al menos por algún tiempo, el influjo de las «afecciones desordenadas». Cf. «Indiferencia», en *Diccionario de Espiritualidad ignaciana*, Madrid 2007, 1015-1022.

⁶⁰ EE 150-157.

EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO EN LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* 775

El proceso electivo de los *Ejercicios*, momento central de ellos, distingue tres «tiempos» o modalidades: 1) el modo, ya indicado, excepcional, de una lección divina indubitable, como fue el caso de S. Pablo o S. Mateo⁶¹; en estos casos el proceso deliberativo resulta innecesario, pero siempre permanece la libertad de aceptarlo o no; 2) según las experiencias de «consolación y desolación»⁶², en la que se aplican las reglas de la «discreción de espíritus»⁶³, que son toda una heurística para discernir la voluntad de Dios a través de los movimientos interiores del ejercitante, su afectividad, sus emociones consoladoras o no.

Siendo la elección un acto de la voluntad deliberativa, es decir, razonada, discernida, no deja de extrañar que se conceda carácter electivo a emociones y sentimientos. Para Aristóteles, lo hermoso, lo conveniente y lo agradable⁶⁴ son tres objetos preferenciales de elección. Los dos primeros son propios de la voluntad, mientras que el tercero lo es de los apetitos, luego tampoco, según el Estagirita, está en contra de la objetividad electiva la presencia de algunas emociones y afectividades no desordenadas, que ayuden a elegir aquello que produce sentimientos positivos: consolación, alegría, paz, etc.

Sin embargo, la elección por este «segundo tiempo» no siempre es posible, ya que la persona se puede sentir en un estado anímico poco motivado o inseguro para poder discernir. En estos casos se prevé un «tercer tiempo», cuando se usa de las «potencias naturales libera y tranquilamente»⁶⁵. Aquí encontramos, una vez más, elementos que tienen clara afinidad con el método deliberativo aristotélico⁶⁶, sopesando los pros y los contras de la elección que se quiere realizar.

El método deliberativo, como forma de discernimiento, fue aplicado por Ignacio y sus compañeros, incluso fuera de los *Ejercicios*, así aparece en la manera de actuar, cuando se pensó en fundar una nueva orden religiosa. Fue en marzo de 1539, estaban ya en Roma para recibir del Papa la misión, según se preveía en los votos hechos en Montmartre⁶⁷. Dos fueron las cuestiones a deliberar: si deberían constituirse en una asociación estable y si deberían

⁶¹ EE 175.

⁶² EE 176.

⁶³ EE 313-336.

⁶⁴ ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco* (cf. nt. 43), II, 3.

⁶⁵ EE 177-183.

⁶⁶ ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco* (cf. nt. 43), III, 2-5.

⁶⁷ El 15 de agosto de 1534 en una capilla de la colina del Montmartre en París, después de haber hecho los ejercicios espirituales con el acompañamiento de Ignacio, los siete primeros compañeros, decidieron consolidar sus lazos espirituales y su amistad con una celebración eucarística en la que emitieron los votos privados de pobreza, castidad y de andar a Jerusalén y ayudar allí a los necesitados, pero si el ir a Jerusalén se hiciera imposible, irían a Roma para ponerse a disposición del Papa.

hacer voto de obediencia a uno de sus miembros, elegido como superior. Se aplicó un procedimiento deliberativo semejante al que encontramos en los *Ejercicios*⁶⁸.

Asimismo en su *Diario espiritual* Ignacio aplica frecuentemente un proceder deliberativo para tomar una decisión respecto al modo con que la nueva Orden debe poner en práctica la pobreza evangélica; analiza las ventajas y los inconvenientes que se le ofrecen de un modo racional, sopesando los pros y los contras⁶⁹. Igualmente, en su *Diario* se observa y disciernen dentro de la oración, sobre todo las mociones de consolación y desolación, en particular el don de lágrimas, para así poder confirmar su decisión.

Si en estos escritos predomina, como connotación aristotélica, el proceder deliberativo, en las *Constituciones de la Compañía de Jesús* salta de nuevo a la vista la dimensión teleológica. Ellas no constituyen un simple cuerpo jurídico, sino que, junto a lo normativo, se hallan lo espiritual y lo didáctico. No presentan sólo la norma sino que también se dan razones de su conveniencia y modo de aplicación, según los sujetos y las circunstancias, por ejemplo, cuando se trata del modo de despedir⁷⁰.

Están divididas en diez Partes. Las primeras tratan de los miembros y las últimas de la Compañía en general. ¿No hubiese sido más lógico comenzar con el «cuerpo» en general y después tratar de sus miembros? Sí, si fuese el caso de describir estructuralmente la nueva Orden. Pero el objetivo de las *Constituciones* no es ese; es contribuir a la acción del Espíritu Santo⁷¹ para formar un «cuerpo», un organismo vivo, no una simple institución; y por ello es más adecuado proceder de lo menos a lo más perfecto; «siendo lo primero en la ejecución lo que es último en la consideración, que del fin desciende a los medios»⁷². Este modo de proceder, obviamente aristotélico, caracteriza la estructura fundamental de las *Constituciones*.

En las coincidencias o afinidades con el pensamiento aristotélico surge una diferencia fundamental: para el Estagirita, el fin en vista del cual se han de elegir y ordenar las acciones humanas es la *eudaimonia*, la felicidad de la existencia virtuosa⁷³; para Loyola, en cambio, lo que determina toda elección, toda forma de vida es un fin trascendente, que consiste en «alabar, hacer re-

⁶⁸ EE 178-183. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía* (cf. nt. 2), 460-463.

⁶⁹ M. RUIZ JURADO – C. DE DALMASES, ed., *Obras de San Ignacio de Loyola* (cf. nt. 3), 333-338.

⁷⁰ Const 218-230.

⁷¹ Const 134.

⁷² Const 137.

⁷³ Se trata, pues, de un desarrollo armónico de todas las virtudes y capacidades humanas, en particular las intelectuales, ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco* (cf. nt. 43), X. J. ANNAS, *La morale della felicità*, Milano 1997.

EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO EN LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* 777

verencia, servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su ánima»⁷⁴, tal bienaventuranza escatológica, lejos de reducir la vida humana a una espera pasiva de la felicidad eterna, la dinamiza en modo tal que impele todo lo existente a una transformación en vista del «omnia ad maiorem Dei gloriam et ad maiorem servitium proximorum».

Si en filosofía Ignacio estudió el pensamiento aristotélico, en teología continuó en la misma dirección aristotélico-finalista con el estudio de la *Suma teológica* del Aquinate. Lo mucho que él apreciaba a estos dos pensadores se constata en el hecho de que haya recomendado sus obras en los programas de formación universitaria de los jesuitas: «En Lógica y Filosofía natural y moral y Metafísica seguirse ha la doctrina de Aristóteles, y en las otras artes liberales»⁷⁵. «En la Teología leeráse el viejo y el nuevo Testamento y la doctrina escolástica de Santo Tomás»⁷⁶. ¿Cómo hubiese podido Ignacio ordenar esto sin tener por lo menos un conocimiento suficiente de estas obras?

De lo expuesto, podemos afirmar que los estudios filosófico-teológicos de Ignacio no fueron nada indiferente para la génesis de su espiritualidad. Su experiencia místico-sapiencial y la reflexión aristotélico-tomística de sus estudios, lejos de oponerse o yuxtaponerse, se encuentran en una relación inescindible. Sus experiencias místicas eran, en cuanto tal, acategoriales, inefables, necesitaban, por tanto, de elementos categoriales para ser comunicadas a otros, necesitaba de un método, que en parte lo encontró en la *Devotio moderna*⁷⁷, pero Ignacio lo ha configurado de una manera propia, como se puede comprobar comparando textos de ambas espiritualidades.

En el finalismo aristotélico-tomístico Ignacio ha encontrado un medio para expresar la concepción dinámica de lo divino que él vivió personalmente. «El buscar y encontrar a Dios en todas las cosas y a éstas en Él»⁷⁸, el «omnia ad maiorem Dei Gloriam», el *Principio y Fundamento*, la «consolación sin causa precedente», la «contemplación para alcanzar amor», todo aquello que constituye el contenido de su espiritualidad se remonta principalmente a sus experiencias personales, en particular a la iluminación de Cardoner y a la de la Storta, entre las más importantes; pero las expresiones categoriales, la metodología y su arquitectura muestran bien una formación universitaria propia de su tiempo⁷⁹.

⁷⁴ EE 23.

⁷⁵ Const 470.

⁷⁶ Const 464.

⁷⁷ El movimiento de la «Devotio moderna» vio que no bastaban las oraciones vocales ni la *lectio continua* o el rezo de las Horas litúrgicas, sino que además era necesario forjar un método de meditación para la oración personal. Cf. «Dévotione moderne» en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. III, París 1967, 727-747.

⁷⁸ Const 288.

⁷⁹ Muestra del profundo arraigo del pensamiento aristotélico, desde un principio, en los

La interacción entre mística, filosofía y teología comunica a la obra ignaziana una peculiaridad tal que ha inspirado no pocos jesuitas en sus diversas reflexiones. F. Suárez es el primero que ha intentado situar teológicamente la espiritualidad ignaziana en su comentario *De religione Societatis Iesu*, obra a penas estudiada. Posteriormente surgieron diversos tratados como el de L. de Palma, L. de la Puente, L. Lallemand que interpretaron la espiritualidad ignaziana desde los presupuestos ascético-místicos de su respectivos tiempos.

A finales de siglo XIX, con el redescubrimiento del valor teológico de la experiencia religiosa, subrayada por el llamado modernismo, se produjo un nuevo interés por los Ejercicios ignacianos, sobre todo por parte del jesuita irlandés George Tyrell (1861-1909), condenado como modernista, y del ex jesuita francés H. Bremond (1865-1933), con su monumental obra *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (11 vols. 1915-1933). Poco después vendrá J. Maréchal (1878-1944) con el método trascendental, unido a los estudios místicos; en su seguimiento K. Rahner hizo un gran esfuerzo especulativo para relacionar teología y experiencia mística, particularmente la ignaziana⁸⁰. Pero no sólo en jesuitas, también en algunos alumnos de sus Colegios se deja sentir el influjo ignaciano

IV. INFLUJO EN DESCARTES

En un artículo publicado en 1996 en la revista *Archives de Philosophie*, M. Hermas y M. Klein exponen que en el colegio *La Fleche*, donde Descartes estudió unos ocho años (del 1606 al 1614)⁸¹; los alumnos no solamente recibían una formación humanista y científica, sino también religiosa, según un manual, titulado *Manuale sodalitatatis*⁸². La formación espiritual contenida

Colegios y Universidades de la Compañía es el *Cursus Coimbricensis*, que ya en el 1592 comenzó a publicarse; consiste en comentarios de jesuitas a la obra de Aristóteles. El *Cursus* tuvo una gran difusión en los Colegios jesuíticos de Europa, América y Asia, hasta el punto que surgió la expresión *aristotelismo jesuita*. Cf. C.H. LOHR, *Jesuit Aristotelianism and Sixteenth-Century Metaphysics*, in G. FLETCHER – M.B. SCHUETE, *Paradosis. Studies in Ancient and Medieval History*, New York 1976, 203-220.

⁸⁰ G. SALATIELLO (a cura di), *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Roma 2012, 9-24, 211-234.

⁸¹ A los ocho años y ya huérfano, el niño René fue enviado por su tutor como alumno interno al colegio de La Fleche, que había sido fundado recientemente (1603).

⁸² M. HERMAS – M. KLEIN, «Ces “Exercices spirituels” que Descartes aurait pratiqués» *Archives de philosophie* 59 (1996) 427- 440. El título completo es *Manuale Sodalitatatis Beatae Mariae Virginis, ac juventutis universae selectae gymnasiorum Societatis Jesu, miraculis dictae sodalitatatis illustratum, P.F.V. S. J. (P. François Veron)*, Flexiae apud Jacobum Rezè 1610. F. Veron fue además profesor de Filosofía de Descartes. Cf. «Descartes» en *Diccionario Histórico del la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, vol. II, Roma/Madrid 2001.

EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO EN LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* 779

en este manual consiste en adaptar para los jóvenes, siguiendo el proceder de las Congregaciones Marianas, materias de Ejercicios : fin del ser humano, virtudes, sacramentos, imitación de Cristo, elección vocacional, devoción mariana. Entre ellas destaca, para nuestro tema, el hecho de que se dediquen los capítulos del XIII al XVIII, a explicar y aplicar la práctica de la meditación, comenzando por la pregunta: «Quid sit Meditatio» (p. 485): «Est attenta cognitio pie, ordinata ad excitandos in voluntate pios stabiles affectus [...]. Ita meditari divina est, aliquid voluere, revoluere, cogitare, recogitare, nunc uno, iam alio modo»⁸³.

Estas citas, de las muchas que se podrían agregar, muestran con claridad la escuela de pensamiento que significó la formación de La Flèche para el joven Descartes; y explican, a su vez, el hecho de que él titule su obra metafísica con el término «Meditaciones», así como el origen del término «cogito» en su sistema. Otra semejanza con terminología ignaciana es el título de las reglas cartesianas: *Regulae ad directionem ingenii*, que se corresponde casi literalmente con el título latino de las reglas del discernimiento de la segunda semana de los Ejercicios: *Regulae ad pleniorum spiritum discretionem*⁸⁴.

Pero no se trata sólo de semejanzas terminológicas. Observando el contenido de las reglas cartesianas se comprueba que el objetivo de Descartes es llegar a adquirir un conocimiento filosófico que tenga una certeza matemática. Se debe partir de premisas autoevidentes, intuitivas, en las que la percepción de la verdad surge de manera instantánea e inmediata, por ejemplo, el triángulo consta de tres ángulos. Descartes dice:

Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax, sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod est mentis purae et attentae non dubium conceptum⁸⁵.

Si ahora damos una ojeada al momento central de los *Ejercicios*, que es la elección vocacional⁸⁶, encontramos un primer «tiempo» o modo de elección, que es un caso excepcional: «quando voluntatem divina virtus sic impellit, ut omnis dubitatio, immo etiam dubitandi facultas, animae sublata sit, quominus sequatur impulsionem talem, sicut legimus, beato Paulo e Mattheo»⁸⁷. En la adaptación que hace el *Manual sodalitatatis*, al tratar esta cuestión, se enuncia:

⁸³ *Manuale Sodalitatatis Beatae Mariae Virginis, ac juventutis universae selectae gymnasiorum Societatis Jesu, miraculis dictae sodalitatatis illustratum, P.F.V. S. J. (P. François Veron)* (cf. nt. 82), 485.

⁸⁴ EE 328.

⁸⁵ Regula III, 5.

⁸⁶ EE 169-188.

⁸⁷ EE 175.

«Statum vitae eligendum ex Dei beneplácito»⁸⁸; se subraya igualmente que es un caso excepcional y que «aliquo eius modi signum divinae voluntatis requirunt, quod nihil dubitationis admittat»⁸⁹.

Se trata, pues, siempre de llegar a una certeza tal que toda duda quede excluida, o sea, una certeza que se convierte en criterio de verdad. La verdad está en Ignacio y en Descartes del lado del sujeto y en él, concretamente en la certeza con que la posee, encuentra su confirmación. La mente sólo detiene su inseguridad dubitativa ante aquellas experiencias evidentes que presentan un escollo insalvable a la duda

Pero como tal certeza es, como decimos, excepcional, los Ejercicios proponen un «2º tiempo de elección: cuando se toma asaz claridad y cognoscimiento por experiencia de discreción de varios espíritus»⁹⁰. En este caso se alcanza a través del discernimiento una certeza mediata que recuerda un modo de proceder semejante al de la deducción cartesiana. Si por intuición se entiende, como hemos dicho, la certeza debida a la inteligencia pura y distinta que no da lugar a duda alguna, la *deductio*, por el contrario, no posee una evidencia inmediata sino que apoya su certeza en un proceso de pasos intermedios. Por deducción se entiende «illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitis necesario concluditur»⁹¹. La clave de este proceso deductivo consiste pues en discernir las operaciones mentales para llegar a un conocimiento cierto.

De todos modos, la certeza se convierte en criterio de verdad. La verdad está, claramente, del lado del sujeto, pero no de modo absoluto, ni en Ignacio, quien recurre continuamente a conformarse con la voluntad de Dios, como último criterio de certeza, ni tampoco en Descartes, pues, como él dice, puede haber un «genio maligno», engañador, astuto y poderoso, que habría empleado todos sus artes en engañar⁹². Lo que recuerda enseguida al «mal espíritu» de los *Ejercicios*, cuya actividad es traer «razones aparentes, sotilezas y asiduas falacias»⁹³. El origen ignaciano del «genio maligno» se ve reforzado por el hecho de que Descartes en la cuarta meditación utiliza argumentos suarecianos

⁸⁸ *Manuale Sodalitatis Beatae Mariae Virginis, ac juventutis universae selectae gymnasiorum Societatis Jesu, miraculis dictae sodalitatis illustratum, P.F.V. S. J. (P. François Veron)* (cf. nt. 82), 452.

⁸⁹ *Manuale Sodalitatis Beatae Mariae Virginis, ac juventutis universae selectae gymnasiorum Societatis Jesu, miraculis dictae sodalitatis illustratum, P.F.V. S. J. (P. François Veron)* (cf. nt. 82), 457.

⁹⁰ EE 176.

⁹¹ (cf. nt. 85) Regula III, 8.

⁹² I Meditatio.

⁹³ EE 329.

EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO EN LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* 781

de la *Disputación metafísica 9*, concretamente el que trata de la posibilidad de engaño por parte de un «genio maligno», que Suárez llama «angelus malus»⁹⁴.

De aquí que la certeza alcanzada con la intuición del *cogito ergo sum*, pese a todo lo que tiene de fundamento sólido para construir su sistema filosófico, sea insuficiente. O, como él mismo afirma: reconozco clarísimamente que la certeza y verdad de toda ciencia depende del solo conocimiento del verdadero Dios, de modo que antes de conocerlo yo no podía saber con certeza ninguna otra cosa⁹⁵.

En consecuencia, el *cogito* no es un punto final, sino un punto de partida, que requiere todavía de un último fundamento que garantice la certeza de esa intuición básica. Esto sólo es posible si existe un Dios que combate el engaño, porque es sustancia infinita, eterna, inmutable, omnisciente, omnipotente, por la cual existo yo y todas las demás cosas⁹⁶. Tener el pensamiento de un ser de esta índole muestra, según Descartes, que esta idea no puede venir de mí que soy finito e imperfecto, ya que entre causa y efecto existe una proporción; hay, pues, que concluir que un ser infinito ha puesto en el ser humano finito y contingente la idea de infinito y eterno; consecuentemente, Dios existe.

Este modo de argumentar recuerda al de la «consolación sin causa precedente» de los *Ejercicios*. Las reglas de la discreción de espíritus⁹⁷ plantean el problema de que no toda consolación es criterio cierto de una expresión positiva, ya que es propio del espíritu maligno engañar «*sub angelo lucis*, entrar con la ánima devota; es a saber, traer pensamientos buenos y santos conforme a tal ánima justa, y después, poco a poco, procura de salirse trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversos»⁹⁸.

Para salir de tal ambigüedad, Ignacio resalta que hay una forma de consolación de la que no cabe duda de que viene de Dios: «Sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación al ánima sin causa precedente»⁹⁹, vale decir, «sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el cual venga tal consolación». La excelencia de este tipo de consolación consiste en que, al no presuponer una causa, ni externa ni interna, no puede estar motivada por

⁹⁴ «Quod vero ad Angelum spectat, dicendum est, non posse Angelus naturali virtute immediate immutare intellectum a ad iudicium seu actum secundum; hoch este enim proprium Dei, autoris ejus. Unde multo minus potest Angelus malus necessitare intellectum ad falsum assensum, sed ad summum potest suggestionem et persuasionem inducere ad assensum falsum», F. SUAREZ, *Disputatio IX De falsitate seu falso*, sectio II, 7; R. DESCARTES, I Meditatio (cf. nt. 92), Cf. E. SCRIBANO, «L'inganno divino nelle "Meditazioni" di Descartes» *Rivista di filosofia* 2 (1999) 219-251.

⁹⁵ R. DESCARTES, V Meditatio (cf. nt. 92).

⁹⁶ R. DESCARTES, III Meditatio (cf. nt. 92).

⁹⁷ EE 314-370.

⁹⁸ EE 332.

⁹⁹ EE 330.

el psiquismo humano, ni por ningún espíritu bueno o malo¹⁰⁰, luego debe provenir directamente de Dios, como fue el caso de la conversión de Pablo y la de Mateo, que se dijo arriba. Aquí, como en Descartes, se halla una forma de argumentar basada en la desproporción entre la causa y su efecto, de manera que el ejercitante puede reconocer que la consolación, caracterizada por efectos superiores a la capacidad de causas limitadas, está indicando ser producida por una intervención divina¹⁰¹.

Concluimos estas consideraciones con la afirmación que M. Blondel hizo de su experiencia de *Ejercicios*. A la edad de veintitrés años él entró en contacto con jesuitas e hizo varias veces ejercicios ignacianos, lo que más le llamó la atención fue el carácter metodológico de ellos, hasta el punto de calificarlos cartesianamente, como un

Discours de la Méthod. Même déblaiement total et fondamental: jamais nous ne sommes dans l'abstrait de l'intelligence ou de la volonté nue. Toujours nous engage dans la tradition humaine ou divine qui nous a amenés au point où nous sommes. Et le vrai, le bon, c'est de discerner: *ut voluntas Dei apud me fiat integre*¹⁰².

Con este juicio se confirman los paralelismos que hemos destacado antes entre los *Ejercicios* y el pensamiento cartesiano. Además, entre las diversas semejanzas ignacianas que se pueden encontrar en el pensamiento blondeliano surge la del destino del hombre a un fin último eterno. El sucederse de la vida cotidiana requiere vivir sin perder de vista el propio destino; éste constituye el criterio que determina la opción fundamental y por tanto las opciones cotidianas. En la cuarta parte de *L'Action* la cuestión del actuar humano desemboca en una «suprême option qui è la grande et l'unique affaire de l'homme»¹⁰³.

Al final debemos sacar la conclusión de que las repercusiones (*Wirkungsgeschichte*) filosóficas, teológicas y culturales del pensamiento ignaciano están, pese a todo lo ya escrito, todavía por estudiar. Esto se debe a que no se ha considerado suficientemente el nexo existente entre la espiritualidad ignaciana y el acervo filosófico-teológico que la Compañía de Jesús ha originado. La persona y la obra ignacianas se entienden y valoran más objetivamente cuando se tienen en cuenta los efectos culturales y socio-políticos que la Compañía

¹⁰⁰ EE 301.

¹⁰¹ A este respecto cf. W. J. STOHRER, «Descartes and Ignatius of Loyola: La Fleche and Manresa Revisited» en *Journal of the History of Philosophy* 17 (1979) 11-27; Z. VENDLER, «Descartes' Exercices», en *Canadian Journal of Philosophy* 19 (1989) 193-224; M. DE GUZMAN, «Valor heurístico de los Ejercicios de San Ignacio. Su influencia en las Reglas de Descartes» en *Razón y Fe* 224 (1991) 253-261.

¹⁰² *Carnets intimes* 1,75.

¹⁰³ M. BLONDEL, *L'Action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1973, 322. Cf. A. FUMAGALLI, *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo l'Action di M. Blondel*, Roma 1997, 241ss.

EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO EN LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* 783

ha producido a lo largo de la historia. De la misma manera, tales efectos se enmarcan y se comprenden mejor cuando no se olvidan sus raíces ignazianas.

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma (Italia)
Email: garcia@unigre.it

Rogelio GARCÍA MATEO, S.I.

RESUMEN

La opinión dominante es que los estudios universitarios del Santo de Loyola no tuvieron un influjo importante en la configuración de su espiritualidad; el presente artículo, por el contrario, resalta, partiendo del *curriculum* académico, sobre todo en la Universidad de París, que elementos básicos del pensamiento ignaciano, como intuición, finalidad, discernimiento, elección, etc. coinciden en lo fundamental con los temas aristotélicos de sus estudios. Además, en una segunda parte, se investiga cómo Descartes, alumno de los jesuitas durante ocho años, adquirió no solo conocimientos de las materias filosófico-científicas que en La Fleche se impartía, sino también de la formación espiritual que allí se daba a los alumnos. Sorprende que cuestiones, como meditación, cogito, duda, certeza, espíritu maligno, características del pensamiento cartesiano, se encuentren asimismo en los Ejercicios ignacianos. El influjo del Loyola en Descartes ha sido reconocido recientemente en el *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. por Lawrence Nolan, Cambridge University Press, 2016.

Palabras clave: Teleología, elección, meditación, certeza, espíritu maligno

ABSTRACT

The dominant opinion is that the university studies of the Saint of Loyola did not have an important influence in the development of his spirituality; on the contrary, the present article emphasizes, starting from the academic *curriculum*, especially at the University of Paris, that basic elements of Ignatian thought, such as intuition, purpose, discernment, choice, etc. coincide fundamentally with the Aristotelian themes of his studies. Moreover, in a second part, we investigate how Descartes, a pupil of the Jesuits for eight years, acquired not only knowledge of the philosophical-scientific subjects that were taught in La Fleche, but also of the spiritual formation that was given to the students. It is surprising that questions, such as meditation, cogito, doubt, certainty, evil spirit, characteristic of Cartesian thought, are also found in the Ignatian Exercises. The influence of the Ignatius of Loyola on Descartes has recently been also recognized in *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. by Lawrence Nolan, Cambridge University Press, 2016.

Keywords: Teleology, election, meditation, certainty, evil spirit

GREGORIANUM 98, 4 (2017) 785-794
Luboš ROJKA, S.I.

Aristotelian Philosophy in the *Spiritual Exercises*

The idea of searching for «Aristotelian thought in the *Spiritual Exercises*»¹ as proposed in the paper by Rogelio García Mateo is familiar in the history of the Jesuit scholarship. Philip Endean recalls that there have been several attempts to compare Aristotle and Ignatius of Loyola². The topics of these writings are often the concepts of virtue³, discernment⁴, knowledge⁵, and spirituality⁶. García Mateo in his paper on Aristotelian thought emphasizes some elements of Aristotelian epistemology, teleology, and Ignatius's understanding of divine will in the book of *Spiritual Exercises*, which deserve a more thoughtful analysis.

Ignatius's most explicit appreciation of Aristotle's philosophy is in the *Constitutions*, in which he says: «In logic, natural and moral philosophy, and metaphysics, the doctrine of Aristotle should be followed, as also in the other

¹ R. GARCÍA MATEO, «El pensamiento aristotélico en los *Ejercicios Espirituales* y el influjo de éstos en Descartes». *Gregorianum*, 98, 4 (2017), 763-783.

² P. ENDEAN, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford 2001, 175. Cf. also R.A. MARYKS, ed., *A companion to Ignatius of Loyola: life, writings, spirituality*, Boston 2014.

³ J. PORTER, «Virtue Ethics and its Significance for Spirituality», *The Way Supplement* 88 (1997) 26-45; R. BERGMAN, «Aristotle, Ignatius, and the Painful Path to Solidarity: A Pedagogy for Justice in Catholic Higher Education», in *Catholic Social Learning: Educating the Faith That Does Justice*, New York 2011, 137-162; G. EICKHOFF, «Iñigo de Loyola, die Reichen und die Armen. Der Begriff der "Gerechtigkeit" in Spanien um 1500», *Geist und Leben* 63 (1990) 324-344.

⁴ G.M. NJERI, *Discernment: An Ignatian complement to Aristotle's Virtuous Action*, Lambert Academic Publishing 2012; G. J. HUGHES, «Ignatian Discernment: A Philosophical Analysis», *Heythrop Journal* 31 (1990) 419-438; M. O'ROURKE BOYLE, «Angels Black and White: Loyola Spiritual Discernment in Historical Perspective», *Theological Studies* 44 (1983) 241-257.

⁵ K. RAHNER, «Im Anspruch Gottes: Bemerkungen zur Logik der existentiellen Erkenntnis», *Geist und Leben* 59 (1986) 241-427.

⁶ R. GARCÍA MATEO, «Los Estudios filosóficos de Ignacio de Loyola y su espiritualidad», *Manresa* 62 (1990) 73-86.

liberal arts»⁷. Ignatius chose Aristotle rather than Plato and, in theology, he suggests Thomas Aquinas who absorbed the philosophy of Aristotle (rather than Augustine)⁸. The origins of Ignatius's acquaintance with the traditional Aristotelian philosophy can be traced back to his adolescence. Steward Rose writes about Ignatius's education:

There he was trained [...] in all knightly exercises, Don Antonio Manriquez, the Duke of Najera, kinsman and warm friend of the Loyola family, taking charge of his education. He caused him to take lessons in fencing daily; taught him the art of war, and along with this made him acquire the skill in writing and speaking held in those days to furnish «the two wings of letters and of war», which were to lift him up to the summit of honorable distinction where to his thoughts aspired⁹.

The traditional study of «letters» very probably involved Aristotelian ethics, which can be seen in how Steward Rose describes the achievements of Ignatius, who had grown up to a true Spanish gentleman:

He was generous, high-spirited, an honourable lover, a loyal courter, well versed in every branch of knightly education; with something, too, of taste and skill in his handling of the pencil and the pen. [...] He was scrupulous in speaking always the strictest truth, holding that as indispensable to true nobility [...]; and the gift of influencing men's minds, which was afterwards so remarkable in him, showed itself amongst his companions, whether in the camp or court¹⁰.

A trace of classical Aristotelian education is noticeable in all historical descriptions of Ignatius's youth. After several years of radical changes in his life caused by his injury and religious conversion, Ignatius comes in direct contact with Aristotle's writings. In March 1526, he comes to Alcalà and before he leaves for Salamanca (in June 1527), he spends a year reading philosophy. After school in Salamanca opened (October 18, 1527), he studied the logic of Domenico de Soto (1494-1560) and *Physicorum libri VIII* by Albert the Great (1193-1280). The physics by Albert the Great was a commentary on Aristotle together with scholastic cosmology. Soon afterwards, he continues reading Aristotle's original works in Paris.

Ignatius arrived in Paris on February 2, 1528 and stayed for seven years. He finished his three-year study program of philosophy in 1532, about which George Ganss says:

⁷ *The Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms*, Saint Louis 1996, [470], 183.

⁸ «In theology there should be lectures on the Old and New Testaments and on the scholastic doctrine of St. Thomas», *The Constitutions of the Society of Jesus* (cf. nt. 7), [464], 182.

⁹ S. ROSE, *St. Ignatius Loyola and the Early Jesuits*, London 1891, 5.

¹⁰ S. ROSE, *St. Ignatius Loyola* (cf. nt. 9), 9-10.

At about that same time [May or June, 1529] he became a boarder in the College of Sainte-Barbe, to begin his studies in arts under Master Juan Peña. Here he had as roommates Pierre Favre and Francisco de Javier, with whom he soon established warm friendships. In his third year Ignatius studied Aristotle's *Physics*, *Metaphysics*, and *Ethics*, and passed the examination for his degree of Licentiate in Arts. He was ranked thirtieth in a class of 100 candidates. On March 15, 1533, he received this license to teach, at Paris and anywhere else in the world. [...] Ignatius, lacking the necessary money, put off his own «commencement» until March 14, 1535, when he received his diploma and became a Master of Arts¹¹.

In the first two years of his philosophy studies in Paris, Ignatius studied *Summulae logicales* by Pierre d'Espagne (Petrus Hispanicus), a short presentation of Aristotle's *Organon* and its commentaries. Juan de la Peña preferred that students learn to explain the *Organon*, and not just read the commentaries. In the second year, Ignatius read Aristotle's *Logica vetus* and *De anima*. Peña again preferred reading the Aristotle's text, but it is possible that Ignatius also read commentaries by John Mair or Juan de Celaya¹². At the end of the second year, Ignatius took an exam after which he earned a Bachelor of Arts.

In the third year, during his Licentiate of Arts, Ignatius studied the *Ethics*, *Physics*, and *Metaphysics* of Aristotle. Ignacio Tellechea Idígoras gives us an insight into how Ignatius felt while doing his studies in Paris:

Here [at the College of Sainte-Barbe] he began four difficult years during which time he disentangled the pure logic in the *Summulae* of Petrus Hispanicus and its commentaries and Aristotle's *Organon*, *Physics*, and *Ethics*, and some of his other works. What a terrible struggle he waged against axioms, categories, syllogisms, universals, and the like – particularly so, given his age and his temperament was not exactly overflowing with enthusiasm for the grandiloquent rigmaroles and the interminable quarrels between the various philosophical schools of the day. [...] At any rate, book learning did not constitute Íñigo's preferred occupation nor was it the center of his preoccupation¹³.

Ignatius had other interests while staying in Paris, first of all, conducting spiritual exercises. His Master Juan de la Peña warned Ignatius on a number occasions and advised him against becoming involved in other people's lives. Peña took his complaint to Rector Diogo de Gouveia. After a punishment, Ignatius settled into a period of «moderated zeal». Even with the many difficulties caused by his personality and his interest in «helping souls», Ignacio

¹¹ G. E. GANNS, *Ignatius of Loyola: The Spiritual Exercises and Selected Works*, Mahwah (New Jersey) 1991, 36. Philippe Lécrivain says that Ignatius entered Sainte-Barbe October 1st, 1529. P. LÉCRIVAIN, *Paris au temps d'Ignace de Loyola (1528-1535)*, Paris 2006, 66.

¹² P. LÉCRIVAIN, *Paris au temps* (cf. nt. 11), 73.

¹³ I. TELLECHEA IDÍGORAS, *Ignatius of Loyola. The Pilgrim Saint*, transl. by Cornelius Michael Buckley, Chicago (IL) 1994, 301.

Tellechea Idígoras says that Ignatius's studies in Paris changed his perspective significantly:

From his painful apprenticeship as a student of philosophy and theology, Ínigo would later be able to draw some practical consequences that would someday have profound and manifold consequences for many others. Among some of these lessons learned was that a man should appreciate academic learning; he should be convinced of the need to integrate Scripture, the teaching of the Church Fathers, and the wisdom of scholasticism; he should have a feel for pedagogical methods and appreciate the value of academic degrees in the world in which he lives; and he should understand why students must be given the minimal conditions to enable them to dedicate themselves totally to study¹⁴.

After his study of philosophy, between the second semester of the academic year 1532-33 and the end of the first semester of the year 1534-35, Ignatius studied theology. During April 1535, he leaves Paris and spends a year in Venice.

After this short historical overview of Ignatius's contact with the works of Aristotle, we can come back to the Aristotelian ideas in the *Spiritual Exercises* presented in the paper by Rogelio García Mateo. They can be divided into four dichotomies. The first dichotomy is between Ignatius's intellectual work and his mystical and religious experience. García Mateo points to the fact that Ignatius studied philosophy and theology for about thirteen years (1525-1536) and it «did not provide Ignatius with knowledge worthy of note in his personal development». Ignatius appreciated much more the mystical knowledge he received which brought him «a great clarity in his understanding».

It is true that the originality of Ignatius's thought is often associated with his religious experiences and visions described in his *Autobiography* and *Spiritual Exercises*, and not with his competence in the classical studies. Yet Ignatius wrote his book of *Exercises* in Paris while studying philosophy and theology. George Ganss says: «By the time Ignatius left Paris in 1535 the literary structure of the Exercises was substantially set – about what it is today»¹⁵. So, his studies certainly shaped the way of writing, structuring, and thinking in the *Exercises*. What he learned in Paris and the method of learning were important in explaining clearly the procedure and goals of the *Exercises*. It is also important to note that the people to whom he was giving the exercises of that time were also students of the Arts (in Paris). Francis Xavier, Pierre Favre, and Ignatius, all of them struggled with the original Greek texts of Aristotle, and their friendship evolved while discussing these texts in the same room (situated in a high tower of Sainte-Barbe referred to as «the paradise»). Later they discussed how to participate in and how to give the exercises better, and in

¹⁴ I. TELLECHEA IDÍGORAS, *Ignatius of Loyola* (cf. nt. 13), 303.

¹⁵ G. E. GANSS, *Ignatius of Loyola: The Spiritual Exercises* (cf. nt. 11), 37.

the end, Ignatius wrote a manual for those who would be giving the exercises. George Ganss explains:

Ignatius' years in Paris were of great importance in giving his Exercises their final literary structure. Not long after his arrival in 1528 he gave them to other students who were not Spanish, and even to professors, for example, Doctor Martial Mazurier. This work brought on the necessity of a Latin text of the *Exercises*. Not surprisingly, the *First Version* in Latin appeared. This *Versio prima*, inelegant Latin of which Ignatius himself is the most likely author, was made between 1528 and 1535, probably in the earlier years of his Parisian sojourn. Further still, he began to train his companions [...] to give the Exercises, and this must have had a profound effect on the literary form of the book. It was becoming a manual, not for himself alone, but also for other directors – which it has been ever since¹⁶.

Anybody who wants to follow Ignatius, have similar religious experiences, or wants to help others to have them, using his instructions in the book of *Exercises* should have a similar (Aristotelian) sense for conceptual clarity, rational reasoning, and virtue. Ignatius's style is appealing mainly to reasonable (and imaginative) people because different imaginary contemplations have certain order, goals, and structure, which need to be respected and his rules require a great deal of discipline.

In conclusion, Ignatius's originality may not consist only in his mystical experiences as it is usually assumed, but rather in the structured description of the procedure (definitions, rules, methods, principles, divisions, order of meditations) which can be followed and applied differently depending on the need of a person. One can use different images and stories to reach the same goals through meditations and contemplations. Without Ignatius's Aristotelian education, the *Spiritual Exercises* would probably be just a piece of religious literature describing his mystical experiences or perhaps describing his experiences giving the *Spiritual Exercises* to other people, but not such an efficiently structured manual so helpful to many souls in their personal development.

The second dichotomy is epistemological, and it is between deductive reasoning (Aristotelian science) and imagination. Deductive reasoning is used in various syllogisms in the *Principle and Foundation* in the clarification of its end and in the structure of the *Exercises*. It is also used in the explanation of why one should do particular sets of exercises. The difficulty for Ignatius is that deductive thinking is abstract and cold, which he feels is its «fundamental flaw». Ignatius says, «For it is not much knowledge that fills and satisfies the soul, but the intimate understanding and relish of the truth»¹⁷. Imagination has the special role in evoking feelings, which create a more profound personal contact with the object. García Mateo emphasizes that Ignatius uses an Aristotelian experi-

¹⁶ G. E. GANSS, *Ignatius of Loyola: The Spiritual Exercises* (cf. nt. 11), 36-37.

¹⁷ *The Spiritual Exercises of St. Ignatius*, transl. by Louis J. Puhl, Chicago, 1951, 2.

ential quality mediated by imagination and inner senses (*species sensibilis*). For Aristotle, «it is impossible to think without images», «Images (when they are mental) have a presentational nature, combining time and space, real and ideal locations, this world and the afterlife, present and future»¹⁸.

In order to bring more clarity into understanding the role of imagination, let us recall Bernard Lonergan, who explains that objective truth and reality is not reached on the level of images, but on the level of concepts, abstract reasoning, and making judgments. An abstract proposition is the content of an act of judging, in which we do not merely consider this content, but we affirm or deny it¹⁹. This may seem paradoxical in comparison with Ignatius and with the idea emphasized by García Mateo. In the context of Lonergan's spatial analogy of four levels of human consciousness, images are useful on a lower second level for grasping the meanings of abstract concepts before judgment on the third level occurs. Images also come into play on the higher fourth level of deeper feelings and motivation after the judgment is completed. But it is ultimately abstract reasoning and a grasp of the «unconditioned» (on the third level) which leads to the judgment of truth and knowledge. Without knowledge (assessment of truth), there is nothing to be grasped or pondered. In Lonergan's system, an authentic human person understands, accepts, and integrates abstract truths into his or her feelings and into the way of life through imagination and feelings on the fourth level of consciousness, in which space and temporal sequence of events (described in the Bible stories) have a crucial role. Before accepting abstract truths, the subject needs to grasp their meaning, and an intelligent grasp is triggered by images.

Abstract reasoning as such may be cold and it may not deeply satisfy the soul, but it is a crucial element which gives meaning to imagination. We cannot meditate on what we do not consider (judge) to be true and valuable. Judgment of truth somehow satisfies a part of the soul which wants to know the truth. It is right that truth needs to be integrated into a more complex and more personal context in order to bear fruit in ordinary human life; yet, in order to develop a comprehensive view of God and his creatures as a whole, it is important to enjoy abstract thinking and use it in a cumulative fashion. This is also the way one can do great things in science, philosophy, and theology. An authentic person enjoys abstract thinking, even though each person may enjoy it by different degrees. The later life of Ignatius and the history of the Society of Jesus has confirmed the place it had in the life of Ignatius. Certainly, the experience of doing spiritual exercises is not the experience of study and academic research. The rules regarding how one should perform the exercises

¹⁸ ARISTOTELES, *De anima*, III, 8, 432a.

¹⁹ Cf. B. LONERGAN, «Insight», in B. LONERGAN, *Collected Work of Bernard Lonergan*, vol. 3, Toronto 1992, 296-297.

should not be generalized for ordinary life. The overall best combination is enjoying a very vivid imagination along with applying rigorous logical (deductive and practical) reasoning.

The third dichotomy is more complex, it is between divine will and human free choice. In the paper by García Mateo, starting with the concepts of act and potency, matter and form, Aristotle comes to an affirmation of the final cause, which moves human action. There is a built in attraction to God in all creation. Human desire to know and desire for happiness find their fulfillment in God. García Mateo emphasizes that in the first half of the *Exercises*, the final goal is «the health of the soul». A person discovers what is natural to her and becomes familiar with the basic principles of how the human soul functions. In the second half, the ultimate goal of human life is illuminated. The beatific vision is the end for which we are created, and it is identified with divine will. It is divine will that we have this goal, and it is divine will that we chose it, but it is not imposed on us.

At this point, we have several meanings of divine will. The first one is the sovereign will which has chosen the ultimate goal for human life and other things which necessarily happen in our lives (by the metaphysical necessity). The second is the will which asks each individual to accept divine plan and arrangement of our lives in order to reach this end. This will is presented to us in two forms, like a command or an invitation. We are morally obliged to accept a command and we have freedom to choose how to respond to an invitation. We can chose the means of fulfilling the goal of our life. In other words, we are free to choose and modify the way we realize our «life-project» prepared by God.

The difference between the two forms of the second understanding of divine will, between command and invitation, is that in the former, the most severe punishment (even eternal condemnation) is provided if we do not accept it, thereby missing the final goal of our life. This involves the most basic decisions we make which also, in turn, concern the most fundamental choice for God or against God. Once the goal given by God is accepted, there are further options in which the subject freely determines the course of his actions, and so also determines the degree of generosity in serving God. It is important that we are not only practically free to discern which concrete steps to take, but also free to discern what kind of person we want to become. This may also involve determining the degree of freedom we want to have from material things and passions, in order to serve God. Some decisions tend to have a cumulative effect on our lives.

In concrete situations, it is oftentimes difficult to discern the commanding will of God which is necessarily related to the goal of human life and the invitational will of God open to human freedom and generosity. This takes us to the last dichotomy.

The fourth dichotomy is between rationality and divine guidance. An individual should make «good and healthy choices». For Aristotle this meant rational choices, not choices guided by the appetites leading toward pleasures. In the process of making decisions, the act of will should be free enough to follow good (beautiful and desirable) reasons which point to a *telos*, or a goal. The reason should lead our freedom and personal growth towards the final goal. Ignatius adds that rational choices ultimately result in moving a person toward a supernatural end (beatific vision).

The problem is that human knowledge of the supernatural end and the means to move toward that end (revealed in the life of Jesus) are limited and their acceptance depends on the degree of freedom we have and on the strength of our faith. Crucial in this process is the harmony between freedom, rationality, and personal relation with God (Jesus). Freedom does not mean here that I am free to do whatever comes to my mind but that I am free to do what I judge to be good. Furthermore, in Ignatius's perspective, free choices guided by reason should not diminish a friendly relation with God.

When Ignatius is immersed in discernment, he analyzes advantages and disadvantages of actions and decisions rationally and practically, but then in prayer, he observes the motions of consolation and desolation (Ignatius's tears) in order to confirm the decision. The most rational and practical option is followed by emotional and intuitive confirmation in prayer before it becomes a definite and validated decision. This is how one achieves a harmony between God's commanding and invitational will, human will and reason, and human life and its final goal.

To conclude, Ignatius's studies of Aristotle in Paris affected the way how the book of *Spiritual Exercises* is written and structured. In the paper by Rogelio García Mateo, there are four Aristotelian dichotomies worthy of a deeper consideration. From the first dichotomy between Ignatius's intellectual work and religious experience and from the second dichotomy between deductive reasoning and imaginary experience, the importance of the intellectual (rational) dimension of our activity follows. This intellectual (or rational) dimension should be implemented in our lives in collaboration with imagination, but not supplanted by it. Good feelings about deductive reasoning are more important than just a reassurance. They serve a valuable function as a type of supra-rational validation of the rational process. This is what Pascal was referring to when he made his famous statement that «The heart has reasons that reason does not know»²⁰. From the third and fourth dichotomy between divine and human will, it follows that one should cultivate a proper (reasonable) type

²⁰ «Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point; on le sait en mille choses. [...] C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au cœur, non à la raison», B. PASCAL, *Pensée* (1670), 277-278.

of freedom, and to the proper degree. In one's decisions, one should seek both the rational justification in the light of the ultimate goal and also divine confirmation in prayer. From these four dichotomies, a special interplay between intellectual work (abstract thinking), imagination, intuitive confirmation of our decisions in prayer, and the right sort and degree of freedom come to light.

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma (Italia)
Email: lubosrojka@gmail.com

Luboš ROJKA, S.I.

ABSTRACT

Ignatius's studies of Aristotle in Paris affected the way in which the book of *Spiritual Exercises* is written and structured. In the paper by R. García Mateo, there are four Aristotelian dichotomies worthy of thoughtful consideration. From the first dichotomy between Ignatius's intellectual work and religious experience and from the second dichotomy between deductive reasoning and imaginary experience, the importance of the intellectual (rational) dimension of our activity follows. This intellectual dimension should be implemented in our lives with the help of imagination, but not supplanted by it. Good feelings about deductive reasoning are more important than just a reassurance. They serve a valuable function as a type of supra-rational validation of the rational process. From the third and fourth dichotomy between divine and human will, it follows that one should cultivate a proper (reasonable) type of freedom, and to the appropriate degree. In one's decisions, one should seek both the rational justification in the light of the ultimate goal and also divine confirmation in prayer. From these four dichotomies, a special interplay between intellectual work (abstract thinking), imagination, intuitive confirmation of our decisions in prayer, and the right sort and degree of freedom come to light.

Keywords: rationality, imagination, logic, God, freedom, Aristotle, Ignatius of Loyola

RIASSUNTO

Gli studi di Ignazio su Aristotele a Parigi hanno influenzato il modo in cui è stato scritto e strutturato il libro degli *Esercizi Spirituali*. Nell'articolo di R. García Mateo, ci sono quattro dicotomie aristoteliche degne di approfondita considerazione. Dalla prima dicotomia tra impegno intellettuale ed esperienza religiosa di Ignazio e dalla seconda dicotomia tra ragionamento deduttivo e esperienza immaginaria segue l'importanza della dimensione intellettuale (razionale) della nostra attività. Questa dimensione intellettuale dovrebbe essere implementata nella nostra vita con l'aiuto

dell'immaginazione, ma non soppiantata da essa. I buoni sentimenti riguardo al ragionamento deduttivo sono più importanti di una semplice rassicurazione. Essi offrono una preziosa funzione in quanto tipo di convalida sovrarazionale del processo razionale. Dalla terza e dalla quarta dicotomia tra volontà divina e umana, segue che che l'uomo dovrebbe coltivare un appropriato (ragionevole) tipo di libertà, e nella misura adeguata. Nelle proprie decisioni, si dovrebbe cercare sia la giustificazione razionale alla luce del fine ultimo e anche la conferma divina nella preghiera. Da queste quattro dicotomie, viene alla luce una speciale interazione tra impegno intellettuale (pensiero astratto), immaginazione, conferma intuitiva delle nostre decisioni nella preghiera, e il tipo e il grado giusti di libertà.

Parole chiave: razionalità, immaginazione, logica, Dio, Aristotele, Ignazio di Loyola

GREGORIANUM 98, 4 (2017) 795-811
Jan KOENOT, S.I.

«Images», «imagination» et «réalité» dans la culture religieuse occidentale et dans les *Exercices Spirituels* d'Ignace de Loyola

La culture religieuse occidentale est née de deux sources majeures, «Athènes et Jérusalem». L'une se distingue par une iconophilie très remarquable, l'autre par un aniconisme tenace qui éveillera encore l'admiration de Kant¹. La tension entre ces deux pôles marquera le rapport des chrétiens à l'imagination et aux images à travers toute l'histoire du christianisme. Nous la retrouverons dans les écrits d'Ignace.

NOTES PRÉLIMINAIRES

Que signifie «imagination»? Les philosophes grecs, dont Aristote, se sont penchés sur la question. Disons, pour faire bref, qu'elle est une faculté capable de former, à partir de données sensibles, de sensations corporelles, de pulsions, émotions, souvenirs ou idées intellectuelles, des images qu'elle fera travailler. Cette faculté susceptible de générer des images est la même qui nous rend aptes à les accueillir, à nous laisser toucher par elles. Alors que la vue perceptive (*sight*) ne voit que ce qui est physiquement présent, la vision imaginative (*vision*)² porte en outre sur ce qui n'est plus là, pas encore là ou *autrement* présent. Alors que la pensée rationnelle maîtrise les données empiriques connaissables, la pensée imaginative peut plonger dans les couches ir-

¹ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, A123 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1974, 201).

² Dans son étude sur les représentations picturales de visions mystiques (touchant par essence à l'irreprésentable) dans l'art espagnol à l'époque de la Contre-Réforme, Victor I. Stoichita écrit, en se référant aux *Diálogos de la Pintura* de Vicente Carducho (1633): 'While sight is the function of the physical eye, vision involves the inner eye' (V. I. STOICHITA, *Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art* [= traduction anglaise], London 1995, 93; je souligne).

réductibles au savoir. La vie imaginative concerne non l'extériorité du monde, mais l'intériorité d'un moi, d'une collectivité, d'une culture, de la matière et de l'univers.

Et que sont les images? Celles qui surgissent dans l'imagination et que celle-ci fait travailler peuvent être de nature visuelle ou sonore. S'interrogeant sur la rectitude des mots du langage, le Socrate du *Cratyle* distingue entre noms primitifs et dérivés. Alors que ces derniers, de loin les plus nombreux, s'expliquent par des évolutions historiques et des emprunts à d'autres langues, les noms primitifs sont censés être plus proches du réel, semblables à ce qu'ils désignent, le signifiant correspondant au signifié par une similitude. Platon nomme ces noms «images [εἰκοναί] des choses»³. Cette réflexion suggère la nature profondément iconique du langage. S'il en est ainsi, les images produites par l'imagination peuvent aussi s'exprimer en mots. C'est bien le cas dans la mythologie, la poésie et la fiction littéraire qui toutes disent le réel en paraboles et symboles, en images.

Habitué à la photographie, nous sommes enclins aujourd'hui à penser qu'une image est correcte si elle reproduit fidèlement les choses telles que l'œil les perçoit. Or, les images les plus pertinentes, les plus nécessaires aussi, ne se contentent pas de copier ou d'imiter la face extérieure des réalités perceptibles. Elles concernent l'intériorité du réel et seront dès lors d'autant plus valides qu'elles réussiront mieux cette opération paradoxale qui consiste à évoquer par la voie de moyens forcément sensibles (mots sonores, images visuelles) les réalités intérieures invisibles et silencieuses.

I. IMAGINATION ET IMAGE DANS LA CULTURE RELIGIEUSE DE LA GRÈCE ANTIQUE

Rappelons succinctement quelques traits concernant le rôle de l'Imagination et des images dans la culture religieuse de la Grèce antique, qui a marqué en profondeur la mentalité occidentale. Pour les Grecs de l'Antiquité, qu'il s'agisse des réalités visibles du monde des hommes ou invisibles du monde des dieux, rien n'apparaît aux humains dans sa complétude d'un seul coup. Ce n'est que dans un jeu subtil de voile et de dévoilement, de fiction et de vérité que le réel se donne. C'est à ce jeu que s'ouvre une imagination qui se laisse volontiers inspirer par les dieux⁴. Deuxièmement, les Grecs pressentent

³ PLATON, *Cratyle*, 439a (PLATON, Œuvres complètes, Tome I, Gallimard, Paris 1971, 688).

⁴ Voir par exemple HÉSIODE, *Théogonie*, v. 27-28 (Les Belles Lettres [Classiques en poche, Bilingue], Paris 2008, 4) v. 27-28, et le célèbre aphorisme d'Héraclite, 'la nature aime à se cacher' (Diels, fragment B123), point de départ des réflexions de Pierre Hadot dans *Le voile d'Isis* (Gallimard, 2004). Par ailleurs, toute l'*Odyssée* d'Homère se déploie comme un jeu entre

des correspondances entre la part visible et la part invisible du réel, laquelle comprend notamment les humains éloignés ou défunts et les divinités. Ces correspondances permettent l'utilisation de figurines ou autres objets dans les rites funéraires, les cultes religieux, les pratiques magiques et la divination, comme autant de médiations entre deux univers, l'un visible et maîtrisable, l'autre invisible et inaccessible, celui des humains vivants d'un côté et celui des défunts et des dieux de l'autre, qui font tous deux partie intégrante et complémentaire du réel tel que nous le vivons et tel qu'il est en lui-même et qu'il nous est donné. Troisièmement, les Grecs ont développé une attitude réfléchie et critique par rapport aux phénomènes liés à l'imagination et aux images, qui appellent au discernement. Ainsi, l'inspiration des Muses s'oppose aux séductions des Sirènes. Et la fiabilité des songes dépendra de la porte – d'ivoire ou de corne – par où ils nous viennent⁵.

Les images (poétiques ou plastiques) anthropomorphiques des divinités relèvent d'un choix médité qui se justifie en raison d'une similitude ou parenté reliant la nature profonde des hommes à celle des dieux. Cette notion traverse la culture religieuse des Grecs d'Homère à Plutarque en passant par Platon. Dans son *Discours olympique*, Dion Chrysostome nous en offre une élucidation précieuse. Selon lui, toutes les œuvres divines manifestent l'intelligence et la sagesse des dieux. Or, ces deux qualités sont invisibles. Mais nous savons par expérience qu'elles habitent (dans une moindre mesure, certes) le corps humain. C'est pour cette raison que, pour montrer dans une forme visible et représentable l'irreprésentabilité et l'invisibilité des divinités, aucun «symbole» ne convient mieux que la figure humaine. Dion refuse l'aniconisme : les humains ont, de par leur origine divine, un désir (έρως) très fort d'honorer les dieux et de leur rendre un culte. La statue anthropomorphique convient beaucoup mieux au culte qu'une pierre, un arbre, une montagne ou une figure animale. Ainsi, la célèbre statue de Zeus à Olympe révèle pleinement la «parenté» (ξυγγενεια) des hommes avec le dieu ; l'expression du visage et l'attitude corporelle de cette œuvre de Phidias expriment merveilleusement la sollicitude et bienveillance de Zeus vis-à-vis des hommes⁶.

fiction et réalité en vue d'un dévoilement de vérités. On pense évidemment aussi à la lecture heideggerienne de la notion grecque d'ἀληθεια.

⁵ HOMÈRE, *Odyssée*, XIX 560-567, version : *Odyssée Chants XVI à XXIV*, Les Belles Lettres [Classiques en poche, Bilingue], Paris 2007, 144.

⁶ DIO CHRYSOSTOM, *Discourses* 12-30, Translated by J. W. Cohoon [Loeb Classical Library], Harvard University Press, Cambridge (MA) 1939, 57-79.

II. IMAGINATION ET IMAGE DANS LA CULTURE CHRÉTIENNE MÉDIÉVALE

L'époque médiévale se caractérise elle aussi par une valorisation forte de l'imagination comme des images, tant au plan théorique que pratique. Commençons par la question des images. Le christianisme prend à ses débuts une attitude assez hostile, du moins au niveau intellectuel, notamment pour se démarquer des «idoles» païennes. Comment du reste la gloire divine pourrait-elle être représentée adéquatement par une pauvre œuvre humaine? La sensualité liée inévitablement à toute image matérielle ne risque-t-elle pas de rabaisser l'esprit? La foi chrétienne surgit de l'écoute, non de la vue: «Heureux qui a cru sans avoir vu» (Jean 20, 29). Cependant, les images de Jésus-Christ prolifèrent au moins dès le 3^e siècle. Avec Jean Damascène, la théologie développera une justification de l'utilisation d'images en plusieurs arguments: de même que la parole sacrée sanctifie l'ouïe, l'image sacrée sanctifie le regard; elle vient en aide à la mémoire; son impact sur les cœurs et les esprits est plus fort que celui des sermons; l'attention ne s'arrête pas à l'image, qui la guidera vers l'au-delà de l'image, le Dieu à remémorer et adorer. Décisif est l'argument christologique: si Dieu, qui est sans corps et sans limites, a pris corps dans une chair humaine, visible et circonscrite, il est permis de fabriquer une image de Dieu tel qu'il a été vu⁷.

La culture chrétienne ne sortira jamais de la tension entre rejet et défense des images. Certains auteurs spirituels se situent du côté de l'aniconisme, tel Cassien: «Dieu est vu sans image. Il faut aller jusqu'à une sorte d'iconoclasme mental – jusqu'à la destruction de toute image intérieure»⁸. Le moine doit progressivement édifier son âme en «arche mentale», dégarnie, semblable à l'Arche de l'Alliance. Il doit vider son être intérieur: la vision de l'invisible ineffable ne peut s'accueillir que dans un espace libéré de toute image et parole⁹. Par contre, Bède le Vénérable défend vigoureusement la contemplation des images qui déploient selon lui «une vivante lecture de l'histoire du Seigneur». Il explique: «En effet, la peinture s'appelle en grec *zôgraphia*, ce qui veut dire “écriture vivante”»¹⁰.

Le débat théorique sur la question de l'image n'a pas retenu les artistes. Après les hésitations des débuts, déjà évoquées, le christianisme a suscité une

⁷ David Freedberg résume admirablement ces arguments contre et pour l'image dans D. FREEDBERG, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago 1991, 395-405.

⁸ O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge, V^e-XVII^e siècle*, Paris 2008, 66.

⁹ O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image* (cf. nt. 8), 70-71.

¹⁰ Cité d'après Olivier Boulnois, qui remarque que l'étymologie proposée est fantaisiste, *Au-delà de l'image* (cf. nt. 8), 94.

profusion d'images si bien que, pour comprendre la culture chrétienne, il est nécessaire d'écrire aussi une «histoire iconique de Dieu»¹¹. Loin de se contenter d'illustrer les discours théologiques, les images ont apporté à l'expression et au vécu de la foi une contribution originale dont on chercherait vainement l'équivalent dans les textes. Au départ, des trois Personnes divines, seul Jésus est représenté. Bien plus tard, on représente Dieu le Père (d'abord et longtemps sous forme christomorphique), puis même la sainte Trinité. Selon Fr. Boespflug, «la diversification et bientôt la prolifération de ces images osant explorer le mystère intime de Dieu constituent un fait de civilisation de première grandeur»¹².

Quant à l'imagination, la pensée médiévale franchit des étapes décisives. D'une part, Avicenne, médecin, la situe très précisément dans la géographie du cerveau (animal et humain), divisé en compartiments logeant chacun une faculté: le 'sens commun' qui intègre les formes imprimées dans les cinq sens; l'imagination qui retient ces formes sensibles; la force imaginative, appelée cogitative dans le cas du cerveau humain, capable de combiner les images mentales, d'en produire de nouvelles et (pour l'homme) d'opérer le passage des formes sensibles aux concepts; viennent enfin la force estimative, qui permet de se former des opinions et de juger, et la force de réminiscence de la mémoire¹³. Ce schéma sera repris avec de légères variantes par de nombreux auteurs, dont Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Voilà donc l'imagination placée au cœur du dispositif cérébral et reconnue indispensable au travail de l'entendement et de la mémoire. D'autre part, une tradition issue du stoïcisme et du néoplatonisme fera de l'imagination le foyer d'un φανταστικον πνευμα (spiritus phantasticus), «principe de la sensation, des rêves, de la divination et des influx divins», opérant le passage du corporel à l'incorporel, du rationnel à l'irrationnel, de l'humain au divin¹⁴. S'inspirant de cette doctrine du spiritus phantasticus médiateur entre le corps et l'esprit, Hugues de Saint-Victor, au 12^e siècle, admettra dans le corps le travail d'une puissance qui génère l'imagination. De même que l'échelle de Jacob permet de monter de la terre au ciel et inversement, l'imagination permet au corps de «s'élever au voisinage de l'esprit» et à l'esprit de «descendre au voisinage du corps»¹⁵.

¹¹ Formule de François Boespflug, dont il faut signaler l'ouvrage magistral F. BOESPFLUG, *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Paris 2008.

¹² F. BOESPFLUG, *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, Paris 2006, 114.

¹³ Pour un exposé de l'articulation des facultés cérébrales selon Avicenne, voir G. AGAMBEN, *Stanze. Parole et fantasma dans la culture occidentale*, Paris 1998, 131-132 et M. CARRUTHERS, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 2008², 64-68.

¹⁴ G. AGAMBEN, *Stanze* (cf. nt. 13), 155 (à propos de la théorie de Synesius, grec néoplatonicien, évêque en Libye, mort autour de 414).

¹⁵ HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De unione corporis et spiritus* (Patrologia latina, 177, 285), d'après G. AGAMBEN, *Stanze* (cf. nt. 13), p. 162.

Les auteurs spirituels accordent un rôle important à l'imagination. Aelred de Rievaulx (12^e s.) suggère à son lecteur de se rendre présent à la scène évangélique méditée dans la prière. Ainsi, dans la méditation de la Nativité: «Accompagne la mère qui va à Bethléem, retire-toi avec elle dans son abri, aide-la, assiste-la quand elle enfante [...] Entoure de tes bras ce doux berceau; que l'amour vainque la timidité, que l'affection chasse la crainte, pour que tu presses longuement tes lèvres sur ces pieds très saints, embrasse-les tous deux»¹⁶. Grâce à l'imagination spirituelle ainsi comprise, celui qui médite cesse d'être un lecteur ou spectateur éloigné dans le temps et dans l'espace, il devient témoin direct, voire acteur d'un événement qui n'appartient plus à un passé inoffensif ni à l'abstraction d'une doctrine, mais se déroule ici et maintenant. Dans la même perspective, saint Bernard emploiera le terme de *repraesentatio*: «par la mémoire de la foi, nous rendons présente (*repraesentamus*) sa naissance» et Jésus naît maintenant, dans notre espace intérieur¹⁷. C'est cette vie intérieure qui compte. Il ne faut donc pas trouver son bonheur dans des peintures extérieures, mais dans les réalités intérieures. Cependant, des images de piété peuvent aider à centrer l'attention et à se rappeler telle scène ou vérité à méditer. Pour Aelred, il ne nous en faut pas plus d'une: «Sur ton autel, il suffira que tu aies une image du Sauveur pendant à la croix, qui te rendra présente (*repraesentet*) sa passion pour que tu l'imites»¹⁸.

Deux siècles plus tard, la *devotio moderna* poursuit la même ligne. Selon Geert Groote, l'esprit humain produit spontanément des images; même la Bible, pour évoquer le divin, recourt à des représentations inévitablement fictives, mais nécessaires: «Toute la sainte Écriture est pleine de telles fictions, en raison de l'obscurité de notre vue, de peur qu'un excès de lumière ne l'éblouisse [...]»¹⁹. Les images poétiques de la Bible, les images mentales formées dans l'esprit du croyant et les images artificielles qui peuvent l'aider à méditer n'auront dès lors leur place que dans la dynamique d'un progrès spirituel qui vise une union à Dieu au-delà des images. En deçà de ce point ultime, nous aurons besoin d'images et de gérer nos images. Nous aurons aussi à passer par un moment «négatif» où, par le biais d'images difformes de Dieu et des réalités divines, l'esprit se purgera des images encombrantes et se disposera à la prière sans images. La foi est de l'ordre de l'écoute. Geert Grote se méfie des visions, des apparitions soi-disant physiques de personnes

¹⁶ O. BOULNOIS, qui cite Aelred (*La Vie de recluse*), dans *Au-delà de l'image* (cf. nt. 8), 126.

¹⁷ Saint Bernard, *Sermon 6 pour la Vigile de la Nativité*, cité par O. Boulnois, dans O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image* (cf. nt. 8), 127.

¹⁸ Aelred, *La Vie de recluse*, cité d'après Olivier Boulnois, dans O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image* (cf. nt. 8), 128.

¹⁹ GEERT GROTE, *Tractatus de quatuor generibus meditationum*, cité d'après Boulnois, dans O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image* (cf. nt. 8), 399.

divines ou réalités invisibles au cours de la méditation. Il n'est pas besoin de vision pour entendre la Parole et croire.

Inspiré par la *devotia moderna*, García Jiménez de Cisneros, abbé de Montserrat, compose lui-même autour de 1500 un *Ejercitatorio de la vida espiritual*, dont Olivier Boulnois résume ainsi les «aspects méthodiques nouveaux»:

1. Il propose des méditations qui associent la mémoire, l'intelligence et la volonté à la représentation d'images intérieures. 2. Les thèmes choisis ne sont plus tirés directement de scènes de l'Écriture. 3. L'ouvrage se compose de quatre parties. Les trois premières correspondent aux trois grandes voies de la vie spirituelle depuis Denys, purification, illumination et union [...]. Elles correspondent à trois semaines de sept journées²⁰.

Alors que ces trois premières semaines proposent la méditation de thèmes généraux, la quatrième aura pour objet la vie du Christ. Elle culminera dans la contemplation de la Passion du Seigneur qui, selon les mots de Cisneros même, «contient en elle toute la perfection accessible à l'homme dans cette vie»²¹.

Dans la culture chrétienne de l'époque, réflexion théologique, pratique de vie spirituelle et création d'images (peintures murales, ivoires sculptés, miniatures, chapiteaux et autres décorations architecturales...) se conjuguent. Les abbayes produisent quantité d'images faites non pas d'abord pour créer de la beauté et encore moins pour valoir comme œuvres d'art, mais bien plutôt pour susciter la dévotion et guider l'attention dans la prière. Nées de la contemplation, elles sont propres à la nourrir. L'imagination forme, dans l'œuvre matérielle comme dans la vision intérieure, des images qui n'illustrent pas la lettre des Écritures, mais en saisissent le sens spirituel. Elles passent de l'extériorité narrative des récits bibliques à l'intériorité contemplative du vivre en présence de Dieu.

III. IMAGINATION ET IMAGES DANS L'EXPÉRIENCE ET LES ÉCRITS D'IGNACE DE LOYOLA

Après ce bref rappel de quelques aspects majeurs du rôle de l'imagination et des images dans l'antiquité grecque «païenne» et le moyen âge chrétien, il est temps de se demander comment Ignace de Loyola se situe dans cette tradition et s'il l'a enrichie de nouveautés. Alors que les Grecs se sont déjà interrogés sur la validité ou rectitude de leurs représentations des divinités, la pensée chrétienne insiste sur la fonction purement médiatrice des images et sera condamnée à balancer perpétuellement sur la corde raide entre iconophilie et aniconisme. Dans le cas d'Ignace, qui n'est pas un théoricien mais

²⁰ O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image* (cf. nt. 8), 404.

²¹ Cité d'après dans O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image* (cf. nt. 8), 404.

un témoin de sa propre expérience spirituelle, on est frappé par la sobriété du langage. Quand, dans les *Exercices*, il invite à «voir» Dieu, il ne dit pas comment. Mais il est clair que, pour lui, ce sont les Personnes Divines ou la Vierge elle-même qu'il s'agit de voir, non «en image» mais «en personne», fût-ce par la voie du regard de l'imagination.

La confiance accordée par Ignace à l'imagination du croyant s'inscrit parfaitement dans l'évaluation positive de cette faculté dans la pensée des philosophes et auteurs spirituels. De la tradition venue d'Aelred de Rievaulx et de saint Bernard, Ignace hérite la notion d'un regard intérieur qui permet à l'imagination spirituelle de rendre présents les mystères de l'Évangile et de s'y rendre présent. L'invitation d'Ignace, au moment du colloque, à imaginer devant soi le Christ en croix [*Exerc. Spir.*, § 53] va même jusqu'à substituer l'imagination spirituelle à l'image extérieure. Rappelons qu'aussi bien Aelred que les auteurs des *Libri carolini* (vers 792) admettaient, voire conseillaient la prière devant une Croix (pour le premier, un crucifix ou crucifixion qui «présentifie», pour les seconds une simple croix fonctionnant comme signe ou étendard). Ignace, lui, se passe d'images matérielles. Le Crucifié «imaginé» suffit. À ce propos, il n'est pas sans intérêt de distinguer l'expérience d'Ignace et le livret des *Exercices*. Dans son propre vécu, Ignace a fait l'expérience du bénéfice des images lorsque, recevant la grâce de ce qu'il nomme une «visitation», il eut devant les yeux une «image» de la Vierge dont la contemplation le purgea de toutes les «espèces» encombrant son âme²². Le texte dit clairement: «une image de la Vierge avec l'Enfant», et non la Vierge en personne. Mais l'effet de cette «visitation» d'une image est exactement celle d'une vision de la Vierge elle-même. Cette expérience concorde avec des témoignages de toute une tradition mystique. Ainsi, David Freedberg cite Suso comme exemple d'un tel passage de l'image à la réalité qu'elle représente: «Même Suso rappelle comment des images de dévotion provoquèrent des visions en lien direct avec ce qu'il voyait en elles. Il s'élève de l'image réelle à la réalité de la vision; il contemple les corps aimables de la Vierge et de l'Enfant et en un instant ils sont présents charnellement devant lui [...]»²³. Mais ce genre d'expérience mystique est une grâce et non le fruit d'un effort méthodique. Cela pourrait expliquer pourquoi Ignace loue les images dans les règles du *sentire cum ecclesia* (conformément à l'enseignement *catholique* et en vertu des bienfaits expérimentés), mais se garde bien, dans les points destinés au retraitant, d'encourager le recours aux images: il souhaite se distancier des faux prophètes prétendant obtenir visions par méthode et illuminations sur commande.

²² *Récit du Pèlerin* [10].

²³ D. FREEDBERG, *The Power of Images* (cf. nt. 7), 174. L'auteur se réfère à H. SUSO, *Deutsche Schriften*, Stuttgart 1907, Frankfurt 1961², 103.

Quant à la méthodologie générale des *Exercices*, qui se déploie souvent comme un travail sur des matières imaginées (le péché, l'Enfer, l'ennemi mortel opposé au véritable souverain du genre humain, les imaginations qui viennent pendant l'application des sens, etc.), elle doit beaucoup à Ludolphe le Chartreux et plus encore à García Jiménez de Cisneros dont l'*Ejercitatorio* a transmis à Ignace nombre de vues tirées des auteurs spirituels de la tradition et de la mouvance de la *devotio moderna*. Il y a, certes, des accents ignaciens, mais qui ne sont pas exclusifs. Par exemple, dans la méditation de la Nativité [114], Ignace invite à voir toutes les personnes présentes, y compris soi-même, «me faisant moi un petit pauvre et un petit valet indigne, en train de les regarder, de les contempler et de les servir dans leurs besoins, comme si je me trouvais présent». Dans le texte d'Aelred de Rievaulx cité précédemment, il était déjà question d'aider et d'assister la Vierge Marie. De même, le Pseudo-Bonaventure, dans sa méditation de la fuite en Égypte, conseille d'aider Marie et Joseph «à porter l'Enfant» et de leur «rendre service comme on peut». Mais, vu la concision des points des *Exercices* (alors que les auteurs des méditations sur la vie du Christ sont d'habitude moins avares de mots), l'image du «petit valet» prend plus de relief: hors de la prière, appelé à servir le Christ au cœur du monde, on s'en souviendra. La perspective ignacienne de la «contemplation dans l'action» contraste avec une spiritualité qui cherche avant tout le repos de l'âme et la jouissance spirituelle «loin du tumulte extérieur et des obstacles du monde», selon la formule de Ludolphe le Chartreux.

La véritable originalité d'Ignace est à trouver non dans le corps des méditations où le rôle de l'imagination spirituelle semble assez conforme à la tradition, mais dans le préambule de la «composition en voyant le lieu», où il s'agit de «voir avec les yeux de l'imagination», selon deux modalités [47]: - dans le cas de méditations sur des réalités visibles, voir les lieux physiques où se sont trouvées ou sont passées les personnes impliquées dans la scène (mais sans essayer d'imaginer déjà ces personnes elles-mêmes; ceci pourra survenir ou ne pas survenir au cours de la méditation elle-même, après la mise en condition que sont les préambules); - soit, dans le cas de méditations sur des réalités invisibles, se voir soi-même comme ce «composé d'âme et de corps», au milieu d'animaux sans raison.

Ni dans un cas ni dans l'autre celui qui s'apprête à méditer ne doit imaginer des *figures*. Dans les deux cas, il s'agit de voir avec le regard intérieur un *lieu*: celui d'une scène de la vie du Christ ou celui de sa propre existence. Ignace ancre la méditation dans la géographie physique du monde et dans la réalité anthropologique du «composé d'âme et de corps», cette *condition humaine* prise entre le corporel et le spirituel, dans une vallée, parmi les animaux dépourvus de raison. Cette condition est de l'ordre du vécu et non de l'objet, elle est une réalité intérieure qui ne peut être vue que par un regard intérieur qui est bien celui de l'imagination. Dans ce préambule, Ignace n'appelle donc

nullement à déclencher une imagination débordante, au contraire. L'exercice est simple (et en cela ascétique): voir des lieux, celui, physique, des Évangiles, ou celui, existentiel, qui est le mien. Suit d'ailleurs directement le préambule suivant, la demande de la grâce attendue de la méditation, qui interrompt s'il le fallait le cours de l'imagination et empêche qu'elle se déchaîne.

Dans la composition en voyant le lieu de la méditation des trois hommes [151], Ignace propose de «se voir soi-même, comment je suis devant Dieu notre Seigneur et de tous ses saints». On retrouvera à peu près la même formulation dans la composition de lieu de la «méditation pour obtenir l'amour» [232]. Le propos n'est pas de voir Dieu, mais de me voir moi, tel que je suis devant Lui et tel qu'Il peut me voir, et donc présentement me voit. Me voir en ce lieu invisible mais extrêmement concret où je me tiens sous le regard de Dieu. Je ne puis me le figurer, l'imagination dépasse les images et me transporte au cœur de mon intériorité propre comme à l'intérieur de la cour céleste, au-delà des extériorités visibles vers les réalités invisibles, plus essentielles. Or, c'est bien en ce lieu-là, exactement localisé, physique, spirituel, intime, qui m'est le plus propre, que je dois me tenir pour entrer en méditation. Il est indispensable de prendre pleinement conscience de ce lieu (pleinement, cela veut dire: pas seulement par la raison, mais aussi et avant tout par le regard intérieur, celui du cœur, de l'imagination, qui fait ressentir et comprendre) où moi, modeste être vivant, je me rapporte au Vivant par excellence que nous nommons Dieu, afin de prier en vérité. Le préambule de la composition en voyant le lieu doit empêcher une fuite dans l'irréel de projections idéalisantes, de dévotions éthérées, de pensées pieuses. C'est à partir du lieu composé de corps et d'esprit que je vais méditer afin de mieux vivre ce lieu sous le regard de Dieu et d'y vivre en vue de Dieu.

Ne pourrait-on relire un passage du *Journal spirituel* comme une illustration de ce lieu (ici donc dans le quotidien d'Ignace, pratiquant les «exercices» dans la vie courante)? Ce sont les notes du 7 mars 1544 qui rapportent une expérience fondamentale. Commençant la messe de la Sainte Trinité, Ignace éprouve de la dévotion, avec larmes, mais son *entendimiento*, son intelligence n'arrive pas aux Personnes divines comme distinctes. Il y a écart entre les motions affectives fortes et un élan intellectuel frustré. Son désir de voir se heurte à une impression d'interdit: «*me parecía que no tenía licencia para mirar arriba*» [128]. Ignace décrit cet état comme une suspension entre le haut et le bas, la lettre de la formule de la messe et le ciel divin. Il doit accepter de se tenir «au milieu». Ce «milieu» entre la lettre en bas et le siège divin là-haut, entre le désir de voir et l'invisibilité ne coïncide-t-il pas exactement avec le «lieu» à composer au moment des préambules de la méditation, à savoir ce mélange de corps et d'esprit, dans une vallée, parmi les animaux sans raison? Se posant en ce lieu qui lui est assigné, Ignace retrouve la consolation, son cœur s'emplissant d'*acatamiento* et de révérence «pour les visions de là-haut»

qu'il ne lui est pas donné de voir présentement, dans la confiance que Dieu les lui accordera à son heure.

Il est au moins un espace de prière qui par sa conception même opère physiquement la composition de lieu ignacienne: l'oratoire carolingien de Germigny-des-Prés²⁴. Se tenant en face de la mosaïque qui ne montre que l'arche de l'Alliance, c'est-à-dire le socle du trône divin, le croyant est assigné à sa place, les deux pieds sur terre dans son propre corps, vis-à-vis du lieu visible d'où Dieu, qui demeure invisible, le regarde. L'inscription de la mosaïque invite le croyant à passer de la contemplation de l'arche à l'écoute de la voix divine qui retentira en ce lieu. Ce dispositif paradoxal, car visuel et aniconique en même temps, correspond à l'exercice ignacien d'une suspension «au milieu», entre le voir avec le regard de l'imagination et l'écoute en l'absence de la vision du Dieu qui voit. Le préambule de la composition en voyant le lieu met le retraisant dans une attitude d'écoute. Le lieu où il se positionne deviendra dans le corps de la méditation principalement un lieu d'écoute. Imaginer les lieux où a vécu, prêché, souffert le Christ, sans imaginer aussitôt la figure du Christ, c'est se placer dans les lieux où, bientôt, dans la méditation proprement dite, surgira sa Parole. De même, m'imaginer moi comme composé de corps et d'esprit, c'est passer de la vision extérieure de mon apparence à la perception intérieure de mon être. Imaginer les lieux, celui du Christ, de la cour céleste, de ma chair tiraillée entre le corporel et le spirituel aide à la conversion du désir si humain de voir à l'ouverture de l'écoute. Bref, «le préambule de la composition de lieu est fondamentalement le protocole d'une scénographie du lieu de la parole»²⁵, et donc d'un lieu d'écoute.

Ce lieu intermédiaire, libéré déjà du poids de la lettre mais ne jouissant pas encore de la plénitude céleste, passage du voir à l'écoute, est précisément celui où travaille l'imagination qui selon Hugues de Saint-Victor, nous l'avons vu, est un souffle à la fois corporel et spirituel, une puissance qui peut élever ou abaisser, une échelle de Jacob faisant communiquer la matière et l'esprit, l'humain et le divin. L'imagination serait alors la faculté par excellence de cet être que je suis et qu'Ignace décrit comme un «composé d'âme et de corps», dans une vallée, c'est-à-dire une pente d'où l'on aspire au sommet et risque de chuter dans l'abîme. Méditer en ce lieu ne pourra se faire sans un travail de cette imagination, car ce «milieu» est son lieu. C'est pourquoi l'imagination sera à l'œuvre, sous toutes ses modalités – visuelle, sensitive, verbale – dans le corps des méditations ignaciennes. C'est une imagination spirituelle qui cherche à «représenter», non dans le sens de représentations ou figurations visuelles, mais dans le sens de «rendre présent intérieurement», sous quelque

²⁴ De cet oratoire, Olivier Boulnois donne une évocation superbe dans O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image* (cf. nt. 8), 21-24.

²⁵ P.-A. FABRE, *Ignace de Loyola, Le lieu de l'image*, Paris 1992, 261.

forme mentale que ce soit. Cette imagination a besoin d'un lieu dégagé, elle purge l'espace intérieur de toutes les «espèces» qui l'encombrent afin que dans cet espace la voix divine puisse retentir.

Vis-à-vis de ce travail intérieur de l'imagination, Ignace manifeste une confiance extraordinaire. Dans les annotations initiales des *Exercices*, il conseille à l'accompagnateur d'être succinct dans les points donnés au retraitant. Celui-ci doit être encouragé à effectuer un travail par lui-même, à se lancer dans une aventure personnelle, en «réfléchissant» par lui-même, disent les traductions, «*raciocinando*», dit le texte, suggérant qu'il s'agit non d'une réflexion systématique (comme l'exigerait une analyse exégétique, un examen scientifique, etc.), mais d'un exercice libre de la pensée, comme se déploie librement, entre la rigidité de la lettre et la terre promise de la cour céleste, encore interdite, le souffle de l'imagination, la *pensée* imaginative. Cette confiance en une faculté extrêmement personnelle, intime, mystique est d'autant plus remarquable qu'à cette époque, l'Espagne catholique se méfie des *alumbrados* qui se prétendaient mus directement par la puissance divine et rejetaient la médiation de l'Église (institutionnelle, hiérarchique, avec ses dogmes et ses règles), et qu'Ignace lui-même fit l'objet de suspicions. Mais lui ne doutait pas que ce fût le même Esprit qui parle dans l'âme du croyant et inspire les préceptes de l'Église et les décisions des supérieurs: «*el mismo espíritu divino es en todo*»²⁶.

IV. APRÈS IGNACE

La réserve d'Ignace par rapport aux images et sa confiance en l'imagination spirituelle, dont il ne livre aucune explicitation théorique, disparaîtront très vite. Selon Kant, l'interdit biblique de la figuration divine ne paralyse pas l'imagination, au contraire il la libère des images sensibles qui la limitent. Mais les autorités n'ont guère confiance et font tout pour brider l'imagination, la contrôler, lui offrant des images et autres moyens «enfantins». Du coup, elles privent l'individu de sa capacité de déployer lui-même les facultés de son âme au-delà des limites qu'on lui impose arbitrairement, elles font de lui un être passif qui se laisse manipuler plus facilement²⁷. Voilà exactement ce qui se passa après la mort d'Ignace: saisissant mal sa méthode, ou craignant la portée qu'il accorde à la puissance personnelle d'une imagination qui dispose au-delà des images à l'écoute d'une parole (dans le colloque), les

²⁶ Lettre à Teresa Rejadell, 18 juin 1536 (*Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1997, 733).

²⁷ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, A123-124, (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1974, 202).

jésuites vont très vite développer des commentaires des *Exercices* accompagnés d'images didactiques. Ignace encourageait la créativité imaginative personnelle puisque, dans la vie spirituelle, ce qui compte n'est pas savoir, mais «sentir et goûter les choses intérieurement» [2]. Or, les institutions et les esprits moins libres préfèrent habituellement la conformité au consensus officiel et se méfient des cheminements personnels et des profondeurs mystiques. Il faut lire *Ignace de Loyola, Le lieu de l'image* de Pierre-Antoine Fabre pour se réaliser à quel point même les premières générations de jésuites ont eu du mal à comprendre la spécificité de la «composition en voyant le lieu». Dans son étude fouillée et précise, Fabre insiste sur la «pratique purgative de l'imagination» dans les *Exercices Spirituels*: le dispositif ignacien vise à «purger le lieu du corps de son trop-plein d'images». C'est précisément en tant qu'imagination «productrice de visibilité et révélatrice d'invisibilité» que la composition de lieu joue un rôle crucial²⁸ – un rôle, justement, que les commentateurs ont souvent méconnu.

Le cas de Nadal est à part. Dès 1567 environ, celui-ci travaille à l'élaboration de deux ouvrages complémentaires: un recueil d'images gravées et légendées, *Evangelicae historiae imagines*, et un livre de commentaires, *Adnotationes et meditationes*. Ces ouvrages ne paraîtront, à Anvers, qu'après sa mort, le premier en 1593, le second en 1595, et une édition des deux ensemble en 1596. Selon la dédicace de Diego Jiménez, Nadal aurait été encouragé par Ignace lui-même à préparer à l'usage des élèves des collèges de la Compagnie cette édition de méditations sur les évangiles des dimanches et jours de fête, avec des illustrations. On n'a cessé depuis d'attribuer le goût de la Compagnie de Jésus pour les images au fondateur lui-même, et certains sont allés jusqu'à suggérer qu'Ignace «n'eut [*sic*] pas désapprouvé les éditions illustrées des Exercices»²⁹. Fabre considère cette base «fragile», puisqu'on n'en a trouvé aucune trace³⁰, et Boulnois y voit «une justification *a posteriori*» d'une méthode qui consiste à partir «d'images extérieures au lieu d'images mentales», comme le proposait Ignace lui-même³¹. Quoi qu'il en soit, il convient de souligner qu'il est question dans la dédicace de Diego Jiménez d'un livre de méditations sur les évangiles conçu pour des élèves et non du livret des *Exercices* proposés à des retraitants. Fabre suit dans les lettres de Nadal l'évolution de l'attitude de ce dernier, d'un enthousiasme initial à des hésitations et à l'aveu d'une «étrange aversion» et du «trouble» qui se sont emparés de son âme³². Nadal prenait-il conscience des risques liés à son projet? Fondamentalement, il semble avoir saisi et respecté

²⁸ P.-A. FABRE, *Ignace de Loyola* (cf. nt. 25), 146, 141-142, 134.

²⁹ P. Le Bail, en 1907, cité dans P.-A. FABRE, *Ignace de Loyola* (cf. nt. 25), 165.

³⁰ P.-A. FABRE, *Ignace de Loyola* (cf. nt. 25), 165.

³¹ O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image* (cf. nt. 8), 407.

³² P.-A. FABRE, *Ignace de Loyola* (cf. nt. 25), 218-219.

dans sa pensée les intuitions d'Ignace. Certes, dans ses notes sur l'oraison, il lui est arrivé de proposer pour le premier préambule (se rappeler l'histoire à méditer), outre la lecture de l'évangile, «la vue de l'image» – un moyen pour entrer en prière que le livret des *Exercices* ne prévoit pas. Cependant, il ne change rien à la composition de lieu, qui reste pour lui une imagination de *lieux* et de *traces* et non de *figures*: «Les Personnes saintes ne sont pas vues; elles sont jointes et leurs traces sont vues, [...]»³³. Enfin, il y a une note de Nadal qui témoigne du rôle que l'image a joué dans sa propre vie spirituelle:

En contemplant une image de la nativité du Christ il fut si ému par le sentiment qu'il eut de ce mystère, et il en eut une si grande lumière qu'il fut conduit à la contemplation du Christ crucifié, avec beaucoup de larmes, comme si c'était ce sentiment et cette lumière qui le portaient à la contemplation du Christ crucifié³⁴.

Ce passage de l'image extérieure d'une Nativité à une image mentale du Christ crucifié est tout à fait dans la ligne de l'imagination spirituelle telle qu'elle a été pratiquée dans la spiritualité médiévale et a inspiré les artistes. De très nombreuses représentations de la Nativité sculptées ou peintes intègrent des références explicites à la Crucifixion ou au Tombeau du Christ³⁵. Une telle imagination spirituelle n'est pas incompatible avec cet autre type d'imagination à l'œuvre dans la composition en voyant le lieu, qui fait l'originalité d'Ignace et que Nadal ne trahit pas.

D'autres le feront. Ainsi, dans les *Méditations* auxquelles il travaille dans les années 1560, François Borgia efface la discontinuité entre les préambules et les points du corps de la méditation, propose des images pour faciliter la prière et remplit la composition de lieu de la *figure* du Christ qui enseigne, se déplace, etc. Voilà des écarts majeurs par rapport au livret des *Exercices*. De même, dans le *Directoire des Exercices* qu'il prépare en 1585-88, Gil Gonzales Dávila brouille la distinction entre le préambule et les points en invitant le retraitant dès la composition de lieu à «se rendre présent» à la scène (dans le sens rencontré plus haut chez Aelred et le Pseudo-Bonaventure). Or, ce type de *repraesentatio* ne se rencontre chez Ignace que dans le premier point de la méditation de la Nativité et jamais dès la composition de lieu, où il s'agit de voir des lieux vides, sans figures, et de se rendre présent à son propre lieu, ce composé d'âme et de corps... Mais Dávila ne semble saisir ni la fonction, ni l'originalité de la composition de lieu ignacienne³⁶.

³³ P.-A. FABRE, *Ignace de Loyola* (cf. nt. 25), 188, 190.

³⁴ D'après P.-A. FABRE, *Ignace de Loyola* (cf. nt. 25), 233.

³⁵ Pour ne signaler qu'un exemple : dans la scène de la Nativité (datant d'environ 1320) de la façade de la cathédrale d'Orvieto, le petit Jésus repose dans une crèche en forme de sarcophage à strigiles romain.

³⁶ P.-A. FABRE, *Ignace de Loyola* (cf. nt. 25), 240sq (sur François Borgia) et 147-151 (sur Gil Gonzales Dávila).

Développant la méthode, appliquée déjà par Nadal, d'images légendées avec lettres-repères inscrites dans l'image, de nombreux livres de méditations avec images seront publiés par les jésuites au cours du 17^e siècle, avec un succès fulgurant. Ainsi, l'ouvrage illustré *Via Vitae Aeternae* du jésuite belge Antoine Sucquet³⁷, qui énumère bon nombre d'arguments pour justifier le recours aux illustrations: elles stimulent un esprit aride ou paresseux; elles favorisent la concentration de l'attention des gens simples; elles contribuent à fixer l'imagination qui par elle-même est instable; elles préviennent le vagabondage de l'imagination déclenché par le péché d'Adam; Ignace lui-même en aurait approuvé l'usage en encourageant Nadal (voir plus haut); elles sont légitimées de fait par l'autorité de l'Église, qui en fait un usage abondant³⁸. À cette série peut s'ajouter un dernier argument, tiré d'un texte de François Borgia: l'image aide à demeurer fidèle au texte de l'Évangile et à n'omettre aucun détail, alors que l'imagination livrée à elle-même peut facilement divaguer et se tromper³⁹.

Nous nous trouvons ici à l'opposé d'Ignace: la confiance en l'imagination spirituelle de chacun devient méfiance, la prééminence du travail intérieur de l'imagination sur la vue d'images extérieures s'inverse au profit de ces dernières. Dans cet état d'esprit, les manuels de méditations vont se multiplier, diffusant une profusion d'images didactiques qui conviennent à la catéchèse et l'évangélisation, mais pas à la pratique des *Exercices* selon Ignace, qui exigent la liberté de l'imagination et une ascèse visuelle par rapport aux images. Tout se passe comme si la jeune Compagnie de Jésus, dans son élan missionnaire, recourait aux moyens de diffusion alors modernes de l'imprimerie et de la gravure, à l'exemple des églises réformées qui, en Allemagne, ont utilisé tout de suite massivement ces moyens de propagande. Les jésuites se mettent à divulguer des éditions illustrées des *Exercices*, dont les images à caractère narratif, didactique, emblématique ou visionnaire sont dans l'esprit de l'époque et n'ont rien de particulièrement «ignacien». Le fondateur de la Compagnie de Jésus confie à l'imagination propre du retraitant le travail de produire des images intérieures utiles à la méditation et à la contemplation et ne suggère jamais à l'accompagnateur de diriger ce travail au moyen d'illustrations, imposées de l'extérieur, à examiner méthodiquement. Par contre, ses disciples ont cru devoir assujettir l'imagination personnelle à des images sûres et dogmatiquement adéquates, perdant un trait fondamental de la méthode ignacienne. Ne confondons pas cette problématique avec un autre développement qui caractérise l'histoire de la jeune Compagnie: celui de l'architecture jésuite avec ses ornements baroques et ses superbes images conçues pour émouvoir et subjuguier. C'est l'époque de la Contre-Réforme qui met l'art

³⁷ Cet ouvrage aura au moins douze éditions en Latin, Néerlandais et Français entre 1620 et 1649, D. FREEDBERG, *The Power of Images* (cf. nt. 7), 473, n. 58.

³⁸ D'après D. FREEDBERG, *The Power of Images* (cf. nt. 7), 185 (qui cite Sucquet).

³⁹ D'après D. FREEDBERG, *The Power of Images* (cf. nt. 7), 181 (qui cite François Borgia).

au service de la foi et allie prédication et beauté. La propension aux images qui fait alors partie du mode de se manifester et d'opérer de la Compagnie de Jésus y trouve son bonheur. Elle ne contredit nullement l'option spirituelle fondamentale d'Ignace qui consiste à trouver Dieu en toute chose et conduit à une attitude positive vis-à-vis des instruments culturels qui sont ceux de l'époque où l'on vit. Peut-être l'esprit ignacien permettra-t-il d'embrasser d'autant plus librement le langage visuel de la culture ambiante en vue de la louange de Dieu et de l'expression de la foi qu'on aura préalablement mieux réussi à se libérer des images externes dans l'épreuve ascétique et mystique des *Exercices Spirituels*.

V. REMARQUE FINALE

Des échos de la méthode ignacienne se retrouve dans la pratique des arts contemporains. Limitons-nous à un seul exemple, l'œuvre photographique de l'artiste allemand Thomas Demand. Comme point de départ de son travail, celui-ci se choisit des photos d'actualité illustrant un événement politique, une catastrophe ou un fait-divers sensationnel et appartenant par l'effet des médias de masse à l'imaginaire collectif. L'artiste en reproduit fidèlement le décor, grandeur nature, en carton et papier, mais sans figures humaines ni inscriptions (pas de marques sur les objets, pas d'annonces sur les panneaux, etc.). L'œuvre finale est une photographie grand format de décors vides. La photo-document qui a servi de point de départ, anecdotique, accompagnée originellement de légendes écrites (dans la presse) ou de commentaires (à la télévision) se transforme de la sorte en une image souvent très belle, mais énigmatique, muette. L'imagination du spectateur est sollicitée. Il doit se situer physiquement devant l'œuvre, se rappeler l'histoire, puis se mettre à considérer, devant ces lieux sans figures, les personnes qui ont pu s'y trouver, leurs paroles, leurs actes. Au lieu de subir passivement une illustration sensée révéler d'elle-même ce qui s'est vraiment passé, Thomas Demand propose une photographie parfaitement construite qui démonte le caractère faussement naturel des photos-documents (prétendant tout révéler, mais cachant en fait autant qu'elles ne montrent) et active les facultés propres du spectateur. Remarquons une différence: dans le cas des *Exercices*, c'est sans le recours à une illustration extérieure que le retraitant est invité à concevoir une *image mentale* d'un lieu sans figures susceptible de déblayer son esprit et de le disposer à l'écoute et la méditation; dans le cas de l'expérience artistique, c'est par le biais d'une *image matérielle originale* (l'œuvre d'art) très épurée proposée par l'artiste que s'opèrera le nettoyage du regard du spectateur et se déclencheront chez lui le travail de l'imagination et l'approfondissement de l'esprit.

Mais l'ambiance générale aujourd'hui va plutôt vers la consommation massive d'images fabriquées au risque d'encombrer l'imagination. Les écrans

multiplient les stimuli externes au détriment de la créativité intérieure. La propension des jésuites aux images peut susciter chez eux un engouement pour les nouveaux médias. Cela vient à point sans doute pour un certain nombre de ministères. Mais, quand il s'agit de donner les *Exercices Spirituels*, une retenue ne s'imposerait-elle pas?

42, rue de Grenelle
75007 Paris (France)
Email: jan.koenot@jezuieten.org

Jan KOENOT, S.I.

RÉSUMÉ

Aussi bien dans la culture religieuse de la Grèce antique que dans le moyen âge chrétien se vérifie le travail de l'imagination spirituelle produisant des images matérielles, visuelles (peintes, sculptées,...) ou verbales (récits, «mythes»,...) pour extérioriser et orienter l'expérience, collective et individuelle, de réalités invisibles, intérieures, divines. Très marqué par la tradition médiévale, Ignace de Loyola développe une originalité dans les *Exercices Spirituels* quand, dans la 'composition en voyant le lieu', il invite le retraitant à imaginer intérieurement, sans recours à des images extérieures, un lieu physique (sans figures) ou intérieur (le composé d'âme et de corps qu'il est lui-même) où retentira une *parole* à méditer. Cette confiance d'Ignace en l'imagination personnelle du retraitant capable de produire par elle-même les images intérieures qui lui conviennent s'estompe chez ses disciples qui, très tôt, publient des livrets des *Exercices* richement illustrés afin de guider l'imagination du retraitant!

Mots-clés: Imagination, images, iconophilie, Ignace de Loyola, Thomas Demand

ABSTRACT

The religious culture of Greek Antiquity as well as the Christian middle ages took advantage of the power of spiritual imagination in order to exteriorize and orientate the collective and individual experience of invisible realities, interior and divine. The originality of Ignatius of Loyola, who assimilated many lessons from the medieval tradition, lies in the function of the *compositio loci*. The retreatant is invited to see with the sight of imagination, without the support of external images, a corporeal place (in the case of a 'visible' contemplation) or an inner place (myself as a compound of body and soul, in the case of an 'invisible' contemplation) where the word of God will be *heard* to be meditated. The remarkable trust of Ignatius in the capacity of everybody's own imagination to produce the inner images he needs for prayer disappeared very quickly, as soon as the first Jesuits published editions of the *Spiritual Exercises* with many illustrations to steer the work of the imagination.

Keywords: Imagination, images, iconophile, Ignatius of Loyola, Thomas Demand

GREGORIANUM 98, 4 (2017) 813-828
Bruno NIEDERBACHER, S.I.

How can Spiritual Consolation be an Indicator of God's Will?

Remarks on the Cognitive Role of Spiritual Emotions¹

I. THE ROLE OF AFFECTIVE STATES IN THE LIFE AND SPIRITUALITY OF IGNATIUS OF LOYOLA

Affective states played an important role in the conversion of Ignatius. When he was recovering after being seriously wounded in the battle of Pamplona, Ignatius wanted to pass the time by reading chivalric romances, but he couldn't find any in the castle of Loyola. Instead, he was given a copy of the life of Christ and a book about the saints. As he read these, he dreamt of imitating the saints' deeds. At the same time he continued to enjoy other day-dreams – of fame, glory and women. Then he made an important discovery:

Still, there was this difference: that when he was thinking about that worldly stuff he would take much delight, but when he left it aside after getting tired, he would find himself dry and discontented. But when about going to Jerusalem barefoot, and about not eating except herbs, and about doing all the other rigours he was seeing the saints had done, not only used he to be consoled while in such thoughts, but he would remain content and happy even after having left them aside. But he wasn't investigating this, nor stopping to ponder this difference, until one time when his eyes were opened a little, and he began to marvel at this difference in kind and to reflect on it, picking it up from experience that from some thoughts he would be left sad and from others happy, and little by little coming to know the difference

¹ This is a slightly revised version of my article B. NIEDERBACHER, «Emotion und Entscheidung. Erkenntnistheoretische Bemerkungen zur kognitiven Funktion affektiver Zustände in den *Geistlichen Übungen* des Ignatius von Loyola» in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 135 (2013) 212-229.

in kind of spirits that were stirring: the one from the devil, and the other from God. This was the first reflection he made on the things of God; and later, when he produced the Exercises, it was from here that he began to get clarity regarding the matter of the difference in kind of spirits².

Affective states provide Ignatius with data that help him orient his life towards God and make important decisions. His experiences influence some of his remarks in the Spiritual Exercises, especially the Rules for the Discernment of Spirits and the rules for how to make a «sound and good» choice (election)³. Both of these texts centre on the affective movements of what he calls «spiritual consolation» and «desolation». The person receiving the Exercises is meant to learn how to become aware of these two kinds of affective movement, to understand them and to deal with them⁴. Ignatius distinguishes three ways or «times» of making a good election. The first way is based on an immediate clarity without doubt or even the ability to doubt what one is to do. The second way is based upon the experience of consolations and desolations. The third way evaluates alternative courses of action in terms of their objective advantages and disadvantages. This is how Ignatius writes about the second way: «SECOND TIME A time when sufficient light and knowledge are received through experience of consolations and desolations, and through experience of the discernment of different spirits»⁵.

Ignatius does not think of this second way in isolation of the others. In his own decision-making, he often combined the second and the third way, though he suggests that each method is sufficient in itself⁶. Whatever the niceties of interpretation of the three ways, it is clear that Ignatius sees affective states as playing some cognitive role. They are indicators for what is in accord with God's will. Or to put it more generally: Affective states are considered to be indicators of the right thing to do in a given situation. In this article I

² *Acta P. Ignatii*, in *Fontes narrative de S. Ignatio de Loyola* (MHSI 66; 4 Volumes; Rome, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1943-65) 1, 372 (nr. 8). This translation and all other translations of Ignatian writings are taken from: IGNATIUS OF LOYOLA, *Personal Writings*, translated with introductions and notes by Joseph A. Munitiz and Philip Endean, Harmondsworth 1996, 15.

³ IGNATIUS OF LOYOLA, *Excercitia Spiritualia* (MHSI 100; Rome, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1969) 1, nr. 313-336.

⁴ IGNATIUS OF LOYOLA, *Excercitia Spiritualia* (cf. nt. 3), nr. 313.

⁵ IGNATIUS OF LOYOLA, *Excercitia Spiritualia* (cf. nt. 3), nr. 176. IGNATIUS OF LOYOLA, *Personal Writings* (cf. nt. 2), 317. For a thorough examination of the three ways and their relations to each other cf. J. J. TONER, *Discerning God's Will. Ignatius of Loyola's Teaching on Christian Decision Making*. St. Louis 1991.

⁶ IGNATIUS OF LOYOLA, *Excercitia Spiritualia* (cf. nt. 3), nr. 175; IGNATIUS OF LOYOLA, *Personal Writings* (cf. nt. 2), 317.

HOW CAN SPIRITUAL CONSOLATION BE AN INDICATOR OF GOD'S WILL? 815

aim to throw some light onto this view from the angle of contemporary epistemology. Let me first lay down some epistemological presuppositions I will be making⁷.

II. EPISTEMOLOGICAL PRESUPPOSITIONS

We form beliefs every day. We form beliefs about the world in which we live: other people, politics, the economy, sport. We form beliefs about ourselves. We form beliefs about the history of the world and its future. We form beliefs about how things should be, and how people should act. Belief here is a propositional attitude: the attitude of taking a proposition to be true. Thus, if somebody, say Michael, believes that there is a tree in front of his house, he takes the proposition to be true that there is a tree in front of his house. And if Emma believes that she shouldn't eat meat, she takes the proposition to be true that she should not eat meat. Now, the beliefs of someone receiving the Spiritual Exercises may well have a propositional content that is religious in character, for example: God is consoling me, God is speaking to me, God forgives me. If the content concerns decisions which the person is considering, the propositions may well involve reference to God's will: it is God's will that I perform this action in these circumstances; or: it is right that I do this; or: it is better that I take one course of action than the other.

Propositions have a truth value: they are true or false. It is true or false that there is a tree in front of the house, and it is true or false that Emma should abstain from meat. Nevertheless, the fact that somebody believes a proposition to be true does not in itself entail that the proposition really is true. Sometimes our beliefs turn out to be false.

When we form beliefs, we normally have grounds for them. Now, the ground for Michael's belief that there is a tree might be his sense-perception that there is a tree. And Emma's belief that she should not eat meat may well be grounded in other beliefs she holds: for example the belief that it is morally bad for animals to be killed in order to produce meat.

These grounds for beliefs can be adequate or inadequate. Grounds are adequate if they are truth-conducive, that is, if they are the sort of grounds that generally lead to the formation of true beliefs, if they make it objectively probable that beliefs based on them are true. If a belief of a person is based upon an adequate ground, we could call such a belief «epistemically justified».

A justified belief is a belief that is probably true, but might nevertheless still be false. People in the Middle Ages were, in this sense, justified in their belief

⁷ Most of the epistemological presuppositions I will make are due to the writings by William P. Alston.

that the earth stands still while the sun moves round it. They were justified in this belief because all the evidence accessible to them spoke in its favour. Nevertheless, their belief was false. Epistemologists say: Justification is *prima facie*. Information can always arise that «defeats» the justification people previously had for a belief. The technical term for such new information is «defeater».

What I have said so far is a matter of relatively uncontroversial consensus. My next points are more disputed. The first of these points is that there are two kinds of adequate grounds for beliefs: «doxastic» and «nondoxastic». Doxastic grounds for beliefs are themselves beliefs. If Emma's belief that she should abstain from meat is grounded in the beliefs that it is morally wrong to kill animals in order to produce meat and that most meat is produced in this way, her belief has doxastic grounds. Nondoxastic grounds, by contrast, are grounds that are not beliefs, but something else. When Michael's belief that there is a tree in front of him is based upon his perception to that effect, then his belief is based on a nondoxastic ground: his direct awareness of the tree, or his experiencing an appearance which seems to be the tree. Nondoxastic grounds are mental states such as having an appearance, having an experience. Doxastic grounds justify beliefs inferentially, whereas nondoxastic grounds justify them in a noninferential way. I am about to argue that emotions can provide nondoxastic grounds for beliefs, and indeed adequate ones.

My second claim is that a distinction can and should be made between (i) justification conditions, (ii) justification criteria, and (iii) how people actually set about justifying their beliefs. (i) Justification conditions are the conditions justifying a belief: a belief's being based on adequate doxastic or nondoxastic grounds. (ii) Justification criteria are features by which we can find out whether a given belief fulfills the justification conditions. These criteria include indications about possible defeaters or defeater-systems. Justification criteria can sometimes be identical with justification conditions, but they need not be. (iii) A person's activity in justifying her belief, or her ability to do so, is a different matter still. A person can be justified in believing a proposition even if she does not have the competence to justify her belief explicitly. A child is justified in believing that his or her mother is present without being able to articulate this justification. The point can apply also to adults.

Having made these introductory epistemological remarks I can frame my intention more clearly. What I am seeking are answers to the following questions: Can affective states be grounds for certain types of belief? If so, can they be adequate grounds for those types of belief? Since Ignatius is talking about choice (election), I will focus on beliefs whose propositional content is about the evaluation of a situation or of an action.

HOW CAN SPIRITUAL CONSOLATION BE AN INDICATOR OF GOD'S WILL? 817

III. EMOTIONS AS GROUNDS FOR BELIEFS

In Ignatius' writings, spiritual consolation and desolation are broad terms covering a range of different affective states: sensations, moods, emotions⁸. I will focus here on emotions. Emotions differ from sensations or moods mainly by having an intentional object. That is, emotions are directed towards something or somebody. A person loves or hates something or somebody, fears something or somebody, is delighted about something, is ashamed about something, is angry with somebody about something, etc. When listing the affective states proper to consolation and desolation, Ignatius mentions intentional objects: «love of her Creator and Lord», «grief over one's sins, or over the Passion of Christ Our Lord», «happiness that calls and attracts a person towards heavenly things», «peace in her Creator and Lord», «sad, and as though cut off from one's Creator and Lord»⁹. Clearly, emotions in the technical philosophical sense fall under the Ignatian headings of consolation and desolation.

What are emotions? The contemporary consensus is that emotions involve several components: cognitive evaluation, experience of a pleasant or unpleasant feeling, bodily changes, and behavior tendencies¹⁰. A person with fear, for example, evaluates a situation as threatening, and experiences an unpleasant feeling characteristic of fear. There are bodily changes such as palpitation, muscle tension, trembling; one may be tempted to run away. The component of cognitive evaluation is central to my question of whether emotions can serve as grounds for beliefs. Various interpretations of this cognitive evaluation suggest themselves:

1. The cognitive evaluation is a judgment¹¹ or a belief which causes the corresponding emotion. On this account, when I see a snake, I form the belief that this is a very dangerous situation for me. This belief causes the corresponding emotion of fear. The emotion is thus a reaction to a prior judgment or belief; the judgment or belief is not a constitutive part of the emotion.
2. The cognitive evaluation is a judgment or belief that is a constitutive part of the emotion. On this account, my belief that I am in a dangerous situation

⁸ For an exact analysis cf. J. J. TONER, *A Commentary on Saint Ignatius' rules for the Discernment of Spirits: A Guide to the Principles and Practice*. St. Louis 1982.

⁹ IGNATIUS OF LOYOLA, *Excercitia Spiritualia* (cf. nt. 3), nr. 316, 317; IGNATIUS OF LOYOLA, *Personal Writings* (cf. nt. 2), 348-349.

¹⁰ H. GOLLER, *Erleben, Erinnern, Handeln. Eine Einführung in die Psychologie und ihre philosophischen Grenzfragen*, Stuttgart 2009, 50-53.

¹¹ I use the word «judgment» here because it appears sometimes in theories of emotions. What is meant by «judgment» is either belief or the act of assenting to a proposition, an act that causes a belief.

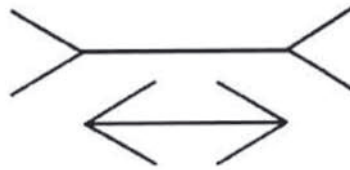
is a constitutive part of the emotion of fear, one part among others such as feeling, bodily changes and a tendency to behave in a certain way¹².

3. The cognitive evaluation is the judgment or a belief in which the emotion consists. My fear just is my judgment or belief that the situation is dangerous¹³.

4. The cognitive evaluation is not itself a judgment or a belief, but rather a nondoxastic mental state. This state – along with feelings, bodily changes and a tendency to behave in a certain way – constitutes the emotion. This nondoxastic mental state presents, perception-like, a situation in an evaluative way. Or to put it differently: in this nondoxastic mental state the situation appears a certain evaluative way. A person fearing a snake sees not just the snake, but the snake-as-dangerous. The cognitive element in emotions just is a value-laden presentation of a situation. Emotions are experiences of value that have a characteristic feel to them¹⁴.

I would argue that (4) is the best of these accounts. This account explains the fact that some emotions do not have a corresponding belief or judgment. It can also account more plausibly for how we can sometimes have an emotion even when we actually believe that the world is not the way the emotion presents it. Most people who are afraid of mice know quite well that mice are in fact harmless. Those afraid of heights can be terrified, even when they know that they are in no danger. People with phobic disorders often know that their emotion is an entirely inappropriate response to the situation they are in.

We might extend the analogy with perceptual cases. Take, for example, the Müller-Lyer diagram:



¹² S. ROESER, *Moral Emotions and Intuitions*, Basingstoke 2011, 149, might be considered to hold this interpretation.

¹³ R. C. SOLOMON, *The Passions*, New York 1977, 185-186.

¹⁴ Many theorists of emotions hold this view, for example: R. DE SOUSA, *The Rationality of Emotion*, Cambridge (Mass.) 1987; R. C. ROBERTS, *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge 2003, 92, it claims that emotions are «concern-based construals». With this concept of construal, he goes on to show how there can be specific spiritual, or Christian, emotions: cf. R. C. ROBERTS, *Spiritual Emotions. A Psychology of Christian Virtue*. Cambridge 2007. Linda Zagzebski writes: «Emotion is a type of value perception that feels a characteristic way», L. ZAGZEBSKI, *Divine Motivation Theory*, Cambridge 2004, 69. In what follows I will primarily draw on the views of Roberts and Zagzebski.

HOW CAN SPIRITUAL CONSOLATION BE AN INDICATOR OF GOD'S WILL? 819

The parallel lines appear to us different in length, and continue to do so even when we have established by objective measurement that they are in fact equally long. In the same way an emotion can present something in a particular evaluative way, even though we may believe, or even know, that this evaluation is false and its opposite true¹⁵.

Note that this account (4) does not deny that judgments or beliefs *can* cause emotions. The point at issue is a contrast with account (1), according to which emotions are *always* responses to evaluative judgments or beliefs. Were account (1) correct, emotions would not have a cognitive function at all. For according to (1), the evaluation of a situation is a judgment or belief that *precedes* the emotion; it is not part of it. On this account, an emotion would be no more than an indication that a person has the corresponding belief.

On accounts (2) or (3), emotions would have a cognitive function, because here the evaluative belief is indeed seen as a constitutive part of the emotion. However, it could be only a doxastic ground for other beliefs, justifying these beliefs inferentially. And the emotion, being a doxastic ground and hence a belief, would itself be in need of further justification.

The difference in interpretation (4) is that emotions ground the associated beliefs nondoxastically, noninferentially. Just as sense-perceptual experiences can be noninferential *prima facie* grounds for a particular kind of beliefs, i.e. perceptual beliefs, so emotions can be noninferential *prima facie* grounds for certain types of beliefs, i.e. beliefs with evaluative content.

How could this be so? Emotions present us with something in an evaluative way. Emotions are mental states by which a situation appears to us under an evaluative description. Here are a few examples. Fear is an emotion that presents a situation as dangerous. This affective presentation of the situation as dangerous can be a ground that *prima facie* and noninferentially justifies the belief that the situation is dangerous¹⁶. Anger might be considered to be an emotion that presents a situation as unjust. This affective presentation can be a ground that justifies *prima facie* and noninferentially the belief that the situation is unjust. Shame is an emotion that presents an action one has performed as contemptible. Such an affective presentation of a situation can be a ground that justifies *prima facie* and noninferentially the belief that the action is contemptible. And so on.

¹⁵ Cf. also J. D'ARMS – D. JACOBSON, «The Moralistic Fallacy. On the Appropriateness of Emotion», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 61 (2000) nr. 1, 65-90; here p. 67.

¹⁶ One could try to interpret some formulations of Thomas Aquinas in this way. Thus, he writes in his commentary on the Nicomachean Ethics: «just as to the one who fears the sinking [of the ship], it appears in virtue of [propter] the emotion of fear as good that the cargo is thrown into the sea», THOMAS AQUINAS, *Sententia libri ethicorum*, liber III, lectio 13, see: *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia*. Commissio Leonina, Vol. 47.1, Rome 1969. The translation is my own.

IV. EMOTIONS AS ADEQUATE GROUNDS FOR BELIEFS

At this point objections might arise. Granted that emotions present God and the world to us in an evaluative way, and that we form beliefs on such grounds. But such grounds are not adequate to *justify* beliefs. They are subjective; they may well be distorted; they are heavily theory-laden. Let us tackle these objections in turn.

First objection: Emotions are subjective. What is subjective cannot be an indicator of objective truth. Thus, emotions cannot be adequate grounds for beliefs. Answer: This objection seems to suppose that subjective states generally cannot function as adequate grounds for beliefs. But this is false. For all epistemically relevant states are subjective in at least one sense: they are states of a subject. Michael's impression that there is a tree in front of him is a subjective state, a state in which he is in. A biologist who discovers something by looking into an electron microscope, and forms her beliefs at least partly on that basis, is depending on how what she observes appears to her: a subjective state. To derive a belief deductively from premises is to depend on one's impression that the argument is valid. To take a belief as self-evident involves a subjective state: the impression that the concepts of the proposition imply each other. If we are to disallow emotions as a ground of belief merely on the ground that they are subjective states, then we must disallow many other grounds generally considered by epistemologists as adequate for the *prima facie* justification of beliefs.

Second objection: Emotions distort people's view of things. In emotional states we tend to form beliefs which when we have calmed down we regard as false. Emotions are unreliable. They cannot serve as adequate grounds for beliefs. Answer: Indeed, humans can emotionally over- or under-react, quite apart from considerations of the pathological. But this does not undermine the epistemic role of emotions, and this for three reasons. First, even an «exaggerated response can still be an exaggeration of the right response. We get too indignant, too disgusted, too fearful, too enthralled when in love, and so on, but it does not follow from *that* that emotions are inappropriate in the kind of response they are to their objects»¹⁷. Second, the justification of beliefs by emotions is only *prima facie*; my case allows that such a justification can be defeated. If a person acquires a belief from a different, more reliable, epistemic source, a belief that is incompatible with the belief that was *prima facie* justified by the emotion, this person thereby acquires a defeater for the target belief. Similarly, when a person finds out that her emotional responses in a particular area have turned out to be inappropriate, she acquires a defeater

¹⁷ L. ZAGZEBSKI, *On Epistemology*, Belmont 2009, 79.

HOW CAN SPIRITUAL CONSOLATION BE AN INDICATOR OF GOD'S WILL? 821

for beliefs based on such emotions. Third, everyday life gives us plenty of examples of emotions as quite reliable detectors of certain kinds of truths. Emotions sometimes reveal a truth we would like to hide by «rationalizing» it. In my view, such experiences provide good reason for epistemologists to take emotions seriously, albeit with due caution.

Third objection: Emotions are highly theory-laden. Therefore they cannot serve as adequate grounds that would justify beliefs on their own in a noninferential way. Answer: This is a large question that I can answer within the limits of this paper only in a weak sense. First, I do not deny that emotions depend on perceptions, beliefs, and imagination. But I would distinguish between these perceptions, beliefs and imagination that precede the emotion from the emotion itself. Secondly, though the evaluative quality of an emotional state depends on the person mastering the relevant concepts and having various background beliefs, the same might apply also to sense perceptions, of a kind generally taken as justifying perceptual beliefs. Why are emotional experiences supposed to be different?

The three objections just named, then, do not in principle compromise the suitability of emotions as epistemic grounds for certain types of belief. However, they alert us to the fact that in the area of emotions some caution is advisable and that one has perhaps to reckon with more distorted data than in sense perception or other areas. I account for this by saying that emotions justify beliefs only *prima facie*, in ways that are particularly susceptible to defeat.

Conversely, however, emotions themselves can also play the role of defeaters. Here is an example for this from literature. In Fyodor Dostoevsky's novel *Crime and Punishment*, the student Rodion R. Raskolnikov forms the belief that it is right to kill the pawnbroker and take her money in order to finance his study. He does so on utilitarian grounds: his study will be of greater benefit to humanity than the life of the old woman. However, from the beginning he feels disgust about his plan.

Raskolnikov went out in complete confusion. This confusion became more and more intense. As he went down the stairs, he even stopped short, two or three times, as though suddenly struck by some thought. When he was in the street he cried out, «Oh, God, how loathsome it all is! and can I, can I possibly... No, it's nonsense, it's rubbish!» he added resolutely. «And how could such an atrocious thing come into my head? What filthy things my heart is capable of. Yes, filthy above all, disgusting, loathsome, loathsome! – and for a whole month I've been...». But no words, no exclamations, could express his agitation. The feeling of intense repulsion, which had begun to oppress and torture his heart while he was on his way to the old woman, had by now reached such a pitch and had taken such a definite form that he did not know what to do with himself to escape from his wretchedness¹⁸.

¹⁸ F. DOSTOEVSKY, *Crime and Punishment*, part I, chapter I, translated by Constance Gar-

Here, the emotion of disgust and «intense repulsion» acts as a defeater of a belief, one that was *prima facie* justified inferentially, on the basis of some utilitarian beliefs.

I conclude that emotions can in principle provide adequate grounds for beliefs of some types. Through emotions, something appears to us as so-and-so, where «so-and-so» is a placeholder for a value predicate (for example: dangerous, unjust, pitiful). This appearing is a mental nondoxastic state of a person. The argument depends only on a relatively weak and plausible epistemological assumption – If something, x , appears to a person as so-and-so, then this person is *prima facie* justified in believing that x is so-and-so¹⁹ – one on which everyday life and much science depend all the time.

V. SPIRITUAL EMOTIONS AS ADEQUATE EPISTEMIC GROUNDS FOR A KIND OF BELIEF

With this background I am now able to offer two accounts of how the spiritual emotions Ignatius is talking about can contribute to the justification of beliefs, in particular beliefs about what it would be good to do in a given situation.

The first account I call the «indirect account», according to which experiencing the emotion *prima facie* justifies the belief about having the emotion, and then this belief (along with other beliefs) *prima facie* justifies the target belief. Let me illustrate the point with an example. During a retreat Michael meditates and prays about the possibility of volunteering for one year in the *Jesuit Refugee Service* in Malta. When considering this possible plan in the course of his meditations, he experiences spiritual consolation: love of his Creator, inner joy that attracts him towards heavenly things, peace in his God. According to the indirect account, having these emotions *prima facie* justifies Michael's belief «I experience spiritual consolation concerning my plan». And this belief together with his belief «If I experience spiritual consolation concerning my plan, then it is a good thing to realize that plan», *prima facie* justifies his target belief «It's a good thing for me to realize my plan of spending a year volunteering». This is one first possible epistemological account. But if the theory about emotions I have sketched above is right, a more direct account is also conceivable.

According to the direct account, spiritual emotions can contribute in an immediate way to the *prima facie* justification of the target belief. Michael's ex-

nett, here quoted from Project Gutenberg: www.gutenberg.org/files/2554/2554-8.txt, visited on 25.09.2015. I would like to thank Mathias Zech who drew my attention to this passage.

¹⁹ Cf. M. HUEMER, *Ethical Intuitionism*, New York 2005, 99.

HOW CAN SPIRITUAL CONSOLATION BE AN INDICATOR OF GOD'S WILL? 823

periences of consolation present his plan as a good thing. The plan appears to Michael as something that would be right for him to realize. This appearance is part of what his consolation consists in. It is a nondoxastic state justifying the target belief «It's a good thing for me to realize my plan of volunteering for a year». In this way spiritual emotions can contribute to the *prima facie* justification of certain types of belief. They can contribute to the formation, preservation and support of these beliefs. They can be adequate epistemic grounds belonging to the *justification conditions* for certain beliefs.

Some of the rules for the discernment of spirits can be seen as *justification criteria*. They help Michael and the one who gives the Exercises to examine whether his emotions are adequate grounds, whether they truly contribute to the justification of the target belief or not. The rules draw attention to possible defeaters of the justification of the target belief. The rules 314, 315 and 335, where Ignatius stresses the need to scrutinize to the dispositions of the one receiving the Exercises, are especially relevant. Consolation and desolation have to be seen relative to the dispositions of the person experiencing them.

A possible background influence here is the virtue theory of the Aristotelian-Thomist-tradition²⁰. I see at least three points of connection. First, according to the theory, the way a course of action appears to a person is influenced or even determined by the person's character²¹. If a person is virtuous, then good things appear good to her. If she is vicious, then bad things appear good to her. Second, according to virtue theory, many moral virtues are dispositions to react in an emotionally adequate way to a certain type of situation. Correspondingly, consolation can only be an adequate ground for a belief if it is the consolation of a person who has virtue or is in its vicinity²². Third, according to virtue theory, acting in correspondence with one's habit or inclination generates pleasure, whereas acting against one's habit or inclination generates pain or displeasure²³. Thus, both virtuous and vicious people experience

²⁰ A study from a historical perspective can be found in M. O'ROURKE BOYLE, «Angels Black and White: Loyola's Spiritual Discernment in Historical Perspective», *Theological Studies* 44 (1983) 241-257. Cf. also G. J. HUGHES, «Ignatian Discernment. A Philosophical Analysis», *Heythrop Journal* 31 (1990) 419-438.

²¹ ARISTOTELES, *Nicomachean Ethics*, 1114b1-2. See: Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Translated with Introduction, Notes, and Glossary, by Terrence Irwin. Indianapolis 1999. Cf. also THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I-II, 58, 5 (cf. nt. 16), Vol. 6, Rome 1891.

²² R. C. ROBERTS makes a similar point when he writes: «Emotions in general are the way, we get perceptual (presentational, noninferential) moral information. This thesis is perfectly compatible with the thesis that only the emotions of the virtuous are highly reliable in this role. The vicious, because their emotions are morally distorted or underdeveloped, have less access to moral information than the virtuous; they understand less and are less «in touch» with moral reality», R. C. ROBERTS, *Emotions in the Moral Life*, Cambridge 2013, 53,

²³ Cf. ARISTOTELES, *Nicomachean Ethics* (cf. nt. 21), 1104 b4-9.

pleasure when they act in accordance with their habits; and they experience displeasure when they act contrary to their habits. Therefore, in order to assess the adequacy of their emotions, it is necessary to know the type of person one is dealing with.

Some of Ignatius' further rules can be interpreted as indicating possible defeaters of a *prima facie* justification of beliefs grounded in emotions. One example is the rule that a choice can only turn on action-types that are «indifferent or good in themselves», and that they are «on the side of our holy mother, the hierarchical Church, and are not bad or opposed to the Church»²⁴. Thus, Ignatius acknowledges that the wider cognitive community has a crucial role to play in setting appropriate justification criteria.

VI. THE DOXASTIC-PRACTICE APPROACH

My final aim in this article is to situate these epistemological remarks on the *Spiritual Exercises* within a wider framework. For this purpose I will draw on the doxastic-practice approach, developed chiefly by William P. Alston in connection with the epistemology of mystical experience²⁵. According to Alston, a doxastic practice (DP) is «the exercise of a system or constellation of belief-forming habits or mechanisms, each realizing a function that yields beliefs with a certain kind of content from inputs of a certain type»²⁶. Alston claims that there is an irreducible plurality of DPs and that we are familiar with a range of them: the DP of forming perceptual beliefs on the basis of perceptual inputs, the DP of forming memory beliefs, introspective beliefs, different kinds of inferential beliefs, etc. Although we are naturally endowed with the powers to develop DPs, we still have to learn DPs. We acquire them by growing up and being educated in a human community. This is not only true of some sophisticated DPs but also of very basic ones. Usually we trust our DPs. We hold them to be reliable.

The process of forming a belief consists in actualising the habit of a DP. Such a process has inputs and outputs. The inputs are doxastic and/or nondoxastic grounds. The outputs are beliefs. If the inputs are purely doxastic we are dealing with an inferential DP. Drawing a deductive conclusion, for example, is a process by which we process certain input beliefs to yield another belief as an output. If the inputs are purely nondoxastic, our DP is noninferential. An example might be the process of forming a simple perceptual belief, where the

²⁴ IGNATIUS OF LOYOLA, *Exercitia Spirituality* (cf. nt. 3), nr. 170; IGNATIUS OF LOYOLA, *Personal Writings* (cf. nt. 2), 316.

²⁵ W. P. ALSTON, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca 1991.

²⁶ W. P. ALSTON, *Perceiving God* (cf. nt. 25), 155.

HOW CAN SPIRITUAL CONSOLATION BE AN INDICATOR OF GOD'S WILL? 825

input is the perceptual appearance of something as a tree and the output the belief that there is a tree. Finally, if the inputs are both doxastic and nondoxastic, what we have is a mixed DP.

Alston describes the relation between input and output in terms of function.

Thus every belief formation involves the activation of a psychologically realized *function*. That activation yields a belief with a propositional content that is a certain function of the proximate input. This function will determine both what features of the input have a bearing on the belief output and what bearing they have, that is, how the content of the belief is determined by those features²⁷.

In the case of the doxastic practice of sense perception, the input is a direct awareness of the object as having some sensory qualia. And the function has the form: «an experience as of X's appearing as N (plus perhaps certain relevant beliefs) → a belief that X is N»²⁸. In the case of inferential DPs we have as inputs some beliefs, and the functions are the generally known ways of drawing inferences. The Modus-Ponens function, for example, has the form: «the belief If p, then q, plus the belief that p → belief that q».

Beliefs that result from well-established DPs are *prima facie* justified. Alston writes:

With all or almost all our doxastic practices the justification accruing to a belief by virtue of its generation is *prima facie* only. [...] Beliefs can have this status only if the subject has the capacity for determining when the *prima facie* justified status is overridden, for determining whether the belief is true (whether there is a 'rebutter') and whether in that situation the basis has its usual justificatory efficacy (whether there is an 'underminer'). This requires a backlog of other justified beliefs and investigative procedures that can be called on to do these jobs²⁹.

To each DP there belongs a defeater-system, that is, a system of procedures to test *prima facie* justified beliefs when such testing is called for³⁰. Usually, one element in acquiring a DP is the learning of its defeater-system; for example: as we learn to form beliefs on the basis of perception, we also learn that our sight is less reliable at night.

DPs have different kinds of inputs, outputs, and input-output-functions. But these things do not exist in isolation from each other. On the contrary, they involve each other in several ways³¹. Inferential DPs, for example, depend on other DPs, because their inputs are beliefs acquired through the actualization of other DPs. Moreover, the defeater-system that is attached to each DP can

²⁷ W. P. ALSTON, *Beyond "Justification". Dimensions of Epistemic Evaluation*, Ithaca 2005, 126.

²⁸ W. P. ALSTON, *Perceiving God* (cf. nt. 25), 185.

²⁹ W. P. ALSTON, *Perceiving God* (cf. nt. 25), 158. Quotation in the footnote omitted.

³⁰ W. P. ALSTON, *Perceiving God* (cf. nt. 25), 159.

³¹ W. P. ALSTON, *Perceiving God* (cf. nt. 25), 159-161.

function only when one has background beliefs stored in memory. In order to form beliefs one also needs a whole conceptual scheme which depends again on memory, reasoning, perception, etc. And the examination of a DP as to its reliability also depends on other DPs.

This approach can be applied to our topic in two ways. First, we could say that the second Ignatian way to make a sound and good choice is a DP on its own. One could call it the «emotional doxastic practice» (EDP for short), with its distinctive kinds of input, output, and input-output-function. The inputs are the spiritual emotions Ignatius is talking about. The outputs are beliefs about which course of action is good or better or according to God's will in a given situation. The input-output-function would be the following: «emotional experience in which X appears as V (plus perhaps certain relevant background beliefs) → belief that X is V», where «V» stands for a value predicate like «morally good», «morally praiseworthy», «being in accordance with God's will», etc. A belief that results from such a function would be *prima facie* justified.

It is clear that EDP cannot function in isolation, for even the defeater-system, which is attached to EDP, depends on other DPs. And one might read the rules for the discernment of spirits as pointing to possible defeaters. As we have seen, one needs beliefs about one's dispositions, inclinations, patterns of emotional reacting. If a person gained from experience the justified belief that she tends to have inadequate emotional responses, she has a defeater for her belief that is formed by EDP. Thus, the defeater-system attached to EDP involves such DPs as forming beliefs on the basis of experience, memory, inductive reasoning, etc.

The second way to apply the doxastic-practice approach to our topic is to assume a broad practice of forming beliefs with particular moral content. Let us call it the «moral doxastic practice», in short MDP³². Inputs of this practice are different kinds of grounds: doxastic grounds like beliefs with universal moral content, beliefs about the circumstances of the action, etc., and non-doxastic grounds such as imaginations, emotions, perhaps even concerns and desires. Note that in MDP, emotions are only one kind of grounds among others, and that all grounds can serve as inputs for belief-formation. Thus, what we have here is a mixed DP. The outputs of MDP are beliefs about what is the morally right course of action in some set of circumstances.

MDP is not an isolated DP. It functions only in interaction with other DPs, and in two ways. Firstly, since MDP is a mixed DP with doxastic grounds among its inputs, it depends on the other DPs which led to the formation of those beliefs: perception, self-evidence, etc. Secondly, the defeater-system

³² Cf. for this R. M. ADAMS, *Finite and Infinite Goods. A Framework for Ethics*, Oxford 1999, 356-363.

HOW CAN SPIRITUAL CONSOLATION BE AN INDICATOR OF GOD'S WILL? 827

attached to MDP depends on other DPs, and indeed MDP itself depends on a whole conceptual scheme which is available only by using our memory.

A person who has learned MDP with its associated defeater-system, and who exercises it reliably, can be called a prudent person, in the sense of the classical virtue *prudentia* (Greek: *phronesis*). A prudent person has the ability to take into account, and ponder, a plurality of grounds as a way of acquiring beliefs with a particular moral content³³. In turn, these beliefs are *prima facie* justified by their being outputs of the virtue of prudence.

I mentioned at the beginning of the article that Ignatius often combined the second and the third way to make a sound and good choice. In practice, he took spiritual emotions as one set of inputs among others, for example beliefs about the pros and cons of an action in regard to the final end of a human being. Spiritual emotions can also be regarded as part of the defeater-system when engaging in the third «time», considering the objective pros and cons. One can imagine a good example of such a choice that is nevertheless accompanied over considerable time by desolation rather than consolation. In this case, such desolation can be seen as a defeater for the justification of one's belief. If, by contrast, one experiences consolation over a considerable length of time, this consolation can be an additional epistemic support for the belief.

VII. CONCLUSION

It has often been said that emotions do play a cognitive role. In Ignatian spirituality, emotions are taken very seriously when it comes to forming beliefs about one's relation to God and about one's choices. In this article I attempted to sketch how this could be understood epistemologically. Of course, it is no more than a sketch, and many details and subtleties Ignatius mentions in his rules are not developed here. However, I think that I have laid down the epistemological framework within which such a development would be possible³⁴.

Department of Christian Philosophy
University of Innsbruck
Karl-Rahner-Platz 1
A- 6020 Innsbruck
Email: Bruno.Niederbacher@uibk.ac.at

Bruno NIEDERBACHER, S.I.

³³ For a more detailed account of this thesis, cf. B. NIEDERBACHER, *Erkenntnistheorie moralischer Überzeugungen*, Frankfurt 2012, 149-166.

³⁴ Thanks for comments and criticisms to Katherine Dormandy and Philip Endean SI.

ABSTRACT

In this article the author develops an epistemological framework for the second way of how to make a good and sound decision as Ignatius developed it in the *Spiritual Exercises*. The question that is attempted to answer is: How can spiritual emotions like consolation and desolation, or inner joy, love, peace, sadness, etc. be adequate epistemic grounds for moral beliefs, that is, for beliefs concerning what is for a person the right course of action in a given situation.

Keywords: emotions, moral beliefs, epistemology, Ignatius of Loyola

RIASSUNTO

In questo articolo l'autore sviluppa una cornice epistemologica per la seconda via del modo in cui prendere una buona e giusta decisione, così come Ignazio l'ha sviluppata negli *Esercizi Spirituali*. Il problema, cui si tenta di dare una risposta, è in che modo le emozioni spirituali, come la consolazione e la desolazione, o la gioia, l'amore, la pace, la tristezza, etc. possono essere fondamenti epistemici adeguati per le credenze che riguardano ciò che, per una persona, è il giusto corso di un'azione in una data situazione.

Parole chiave: emozioni, credenze morali, epistemologia, Ignazio di Loyola

GREGORIANUM 98, 4 (2017) 829-844
Dalibor RENIĆ, S.I.

Ignatius of Loyola and the Ethics of Belief

This paper will consider three epistemological issues arising from the writings of Saint Ignatius of Loyola (1492-1556), a Christian mystic and the founder of the Jesuit Order: voluntariness of belief, abnegation of judgment, and the religious foundation for the ethics of belief.

First, Ignatius often presupposes the possibility of a voluntary control over our belief formation, the position that is often called doxastic voluntarism. His language about this sounds rather straightforward, like the famous Rule 13 on thinking with the Church, which states: «To keep ourselves right in all things, we ought to hold fast to this principle: What seems to me be white, I will believe to be black if the hierarchical Church thus determines it»¹. Furthermore, he does not seem to confine the possibility of voluntary control over belief to the acceptance of religious beliefs. In the *Constitutions of the Society of Jesus*, the main legislative document of the Jesuit Order, Ignatius requires a voluntary submission of one's own judgment to the judgment of the superior regarding the superior's decisions in general². That includes both the reasoning about goals and means (practical reasoning) and the interpretation of facts (theoretical reasoning). That issue is systematically developed in the Letter to the Jesuits in Portugal (March 26, 1553) on obedience³. Ignatius indicates there that he was aware of the problems with the voluntariness of judgment, including the epistemological ones, but proceeded nevertheless. Even if we mitigate some of Ignatius' expressions as rhetorical hyperboles or allegories, his position is clearly a version of doxastic voluntarism. Hence, our first question: Is voluntary control over beliefs possible? I will argue that we have to re-

¹ IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, n. 365. Here I will rely on the edition *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*, trans. George E. Ganss, St. Louis 1992.

² See IGNATIUS OF LOYOLA, *The Constitutions of the Society of Jesus*, n. 284, 547, 550. I will rely on the edition *The Constitutions of the Society of Jesus*, trans. George E. Ganss, St. Louis 1970.

³ See IGNATIUS OF LOYOLA, «Letter to the Jesuits in Portugal» (March 26, 1553), in *Saint Ignatius of Loyola: Personal Writings*, trans. Joseph A. Munitiz and Philip Endean, London 1996, 251-260.

spond to that question in the context of the ethics of belief. Neither conceptual analysis alone, nor psychological arguments will be sufficient.

Second, Ignatius of Loyola is sometimes accused of irrationalism because of his insistence on the submission of one's own judgment in obedience to the religious authority. He has been ascribed the maxim *Dei sacrificium intellectus*: the intellect should be sacrificed in favour of God⁴. In the Enlightenment era, as well as in the popular culture of our time, that maxim has been interpreted as a devaluation and abandonment of rationality. Christopher Hitchens, assuming that Ignatius was its author or main promoter, calls the aforementioned dictum «Loyola's Jesuitical injunction... an immodest and hysterical desire to annihilate the intellect at the feet of an idol»⁵.

Hitchens and his like-minded supporters would probably consider sacrificing intellect to religious authority unethical or immoral. In the narrower historical meaning, the expression «ethics of belief» refers to the demand that beliefs should build upon the evidence available (René Descartes, John Locke, William Clifford)⁶. More and more frequently, it refers to the question of the relationship between epistemic and ethical normativity in general. In the latter sense, the ethics of belief is linked with the appreciation of rationality as an unquestionable and universal human value. If the previous reading of Ignatius' approach is correct, it would be unacceptable in both meanings. Even if we reject uncharitable interpretations and skirt his most radical mystical texts (such as the Third Degree of Humility)⁷, it remains that Ignatius calls repeatedly for an «abnegation of judgment», «blind obedience», and the «offering of reason». What was his general position on the relationship between faith and reason?

A third question ensues. Does «the offering of reason» to God necessarily have a detrimental effect on human rationality? Religion is often viewed in our age more as a hindrance than an incentive for intellectual progress. I will

⁴ See TH. ADORNO, *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*, London 2005, 122. For an excellent presentation of the historical context of the issue, see M. LAARMANN, «Sacrificium intellectus» in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel 1992, 1113–1117.

⁵ C. HITCHENS, *Letters To A Young Contrarian*, Cambridge 2001, 23.

⁶ See R. DESCARTES, *Meditations on First Philosophy*, trans. Laurence La Fleur, Indianapolis 1964, 115-116; J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford 1975, 697-698; W. K. CLIFFORD, «The Ethics of Belief», in *Lectures and Essays by William Kingdon Clifford*, London 1886, 339–363.

⁷ Ignatius invites the retreatant to appropriate this attitude: «in order to imitate Christ our Lord better and to be more like him here and now, I desire to choose poverty with Christ poor rather than wealth; contempt with Christ laden with it rather than honors. Even further, I desire to be regarded as a useless fool for Christ, who before me was regarded as such, rather than as a wise or prudent person in this world» IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises* (cf. nt. 2), n. 167; n. 235.

try to show here that the Ignatian vision of intellectual life defies that view. Against the preconception of antagonism between religion and intellectual progress, I will propose here that religiosity can positively contribute to the growth of knowledge, being the leading motivation in the development and exercise of intellectual dynamism. That will be done by using the Fourth Week of the Ignatius' *Spiritual Exercises* as the interpretative key, and relying on Bernard Lonergan's theory of intentionality in the context of the contemporary debates on epistemic value in analytic epistemology. I will offer a model of the way Lonergan's Fifth Level of intentionality can have a regulative role in epistemic normativity.

I. VOLUNTARINESS OF BELIEF

We are not discussing here the case of religious belief (faith), or other forms of trust (believing somebody). When Saint Ignatius implies the possibility of a voluntary control over our beliefs, his context is wider than that. We are interested in the voluntariness of belief as a veridical propositional attitude: regarding or holding a proposition as true. Some propositional attitudes seem to be more susceptible to our will, such as trust that *p*, being afraid that *p*, hoping that *p*. But even they do not seem to be simply a result of our choice. There are non-voluntary external and internal factors that affect their awaking. Our first intuition is that beliefs, as well as other similar epistemologically relevant propositional attitudes (judgment, doubt, assent, withholding of assent, or opinion that *p*), are even less voluntary. Perceptual beliefs, introspective beliefs, and simple inferences – which make up the largest part of our belief – seem to be hardly under our control at all. Hence, if we have control over our beliefs, its range must be rather restricted.

The arguments against doxastic voluntarism point, first, to the problem with the concept of voluntary belief and, second, to the psychological difficulties with the voluntariness of belief. Regarding the problems with the concept of voluntary belief, the argument of Bernard Williams is frequently quoted. Williams argues that, by definition, belief aims at truth. If voluntariness of belief means that we can believe any proposition irrespective of its truth, it seems that the concept of belief is irreconcilable with the concept of voluntariness⁸. If we were psychologically able to believe a proposition that we know is false by an act of will, that mental state would not be a belief.

Since the concept of belief depends on psychology, I think the following argument is more relevant. The psychological argument, exemplarily exposed

⁸ See B. WILLIAMS, «Deciding to Believe», in *Problems of the Self*, Cambridge 1973, 148.

by William Alston, claims that it is a psychological matter of fact that we do not and cannot acquire beliefs voluntarily⁹. The evidence imposes a belief on us and we cannot not believe (our sincerity is a different issue). This is obvious in perceptual and inferential beliefs. According to the type or level of voluntary control in beliefs, epistemologists usually distinguish direct and indirect doxastic voluntarism. A subject has direct voluntary control over an act if she can do it or not do it by a simple intention, at will, like turning a light on or off. Alston argues that we do not have direct control over any of our beliefs, not even in the case where the evidence, after we weigh it up, remains uncertain or is completely lacking. One simply cannot «bring herself into a state of belief that *p*» not even in philosophical, political, religious, scientific matters, or other people's witness.

A subject has indirect voluntary control over an act if he cannot do it at will, but can do it after a series of interventions in the process of its realization. Alston allows some distant voluntary influence on the process of belief forming, e.g., a voluntary selection of the directions and sources of evidence, or developing habits of inquiry, but he does not consider it strong enough to support an ethical model of epistemic evaluation, an ethics of belief¹⁰. Some authors, like Henry Price and Jonathan Cohen, agree that belief cannot be directly voluntary, but allow direct voluntariness in other cognitive attitudes, such as acceptance that *p*¹¹. Acceptance is defined as an explicit consent to use a proposition as a premise in further arguments. We have a wide field of options what to presuppose and how to proceed in an inquiry, for example. We sometimes choose plainly false propositions as experimental hypotheses, or have to rely on uncertain propositions in order to proceed with an operation. The latter case happens especially in the formation of a world-view.

We cannot discuss here the details of the arguments of Alston and Williams. It is important, however, to call our attention to some limitations of doxastic involuntarism. If there have been exaggerations in emphasising the voluntariness of belief, we should not exaggerate its involuntariness. First, there is a tendency to look at belief in a somewhat atomistic way, as an isolated singular state of mind, which naturally highlights its passive aspect. This is how Eric Schwitzgabel describes the representationalist idea of belief, the most com-

⁹ See W. ALSTON, «The Deontological Conception of Epistemic Justification», *Philosophical Perspectives* 2 (1988) 277–279.

¹⁰ See W. ALSTON, «The Deontological Conception» (cf. nt. 9), 260.

¹¹ See H. H. PRICE, *Belief: The Gifford Lectures*, London 1969, 206sq; J. COHEN, *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford 1992. Alston later agreed with them, considering religious faith to be a case of acceptance. See W. ALSTON, «Belief, Acceptance, and Religious Faith», in *Faith, Freedom and Rationality: Philosophy of Religion Today*, J. JORDAN – D. HOWARD-SNYDER, ed., Lanham 1996, 11, 16.

mon one today: «In one way of speaking, the belief just is the fact or proposition represented, or the particular stored token of that fact or proposition; in another way of speaking, the more standard in philosophical discussion, the belief is the state of having such a fact or representation stored»¹². This state of «having a fact stored» has also been described as «cognitive feeling» (H. Price) or «credal feeling» (J. Cohen)¹³.

We must agree that believing does not necessarily involve explicit affirming of a proposition. I believe that the Earth is round even when I do not think about it. That is why the classical terminology of «judgments» has been mostly abandoned. But whenever I think about it, I also take a position about it, at least implicitly. Even if belief is not in each case a conscious act, it is still a veridical attitude, and not just an imprint of a fact on the mind, or of a perception on the senses. The activity in the background of belief is more than an emotional reaction to a stimulus that happens in feelings. «Attitude» means that there is a subject involved, and in combination with «veridical» implies a judging activity, even if the latter is not explicit. The fact has yet to be affirmed as a fact by a belief. The reality of perceived data has yet to be checked. As to the latter, we are especially tempted to overemphasize the passivity of perceptual beliefs. Is seeing white the same as believing that *p* is white? Whiteness perceived is not the same as the white conceived, not to mention affirmed. Even if seeing were believing, believing is not seeing. Actually, even if we cannot believe at will, we can put almost everything in doubt. I cannot say that I do not see it white if it is white, but I can doubt whether it really is white. Reasonable doubt leads us to put spontaneous beliefs in question, even if we cannot psychologically directly control their emerging.

Second, the arguments about the voluntariness of belief should be situated in the context of the ethics of belief. Some analogy with feelings and perceptions is legitimate. From an early stage, human beings are taught to coordinate responsibly and rationally their behaviour with their feelings and impressions. The ideal is to get more aware of one's own emotional reactions. In that sense, the fact that it is possible to grow in self-awareness and self-control should not be neglected in a theory of feelings, even if a single feeling can be studied as a mental or physical event in isolation. The possibility of moral behaviour is a part of a theory of feelings. Likewise, a fact in the nature of human beliefs is that they can and should become more explicit and more epistemically responsible. So the ethics of belief is a necessary component in a theory of belief. Part of what human beings are is what they are able to be. The fact that we

¹² E. SCHWITZGEBEL, «Belief» in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/belief/#1.1> (accessed June 25, 2014).

¹³ See H. H. PRICE, *Belief: The Gifford Lectures* (cf. nt. 11), 291; J. COHEN, *An Essay on Belief* (cf. nt. 11), ¹¹.

should control our beliefs gradually, implies that we can develop that ability gradually.

Obviously, such a vision of belief requires only an indirect voluntary involvement of the subject. I think that degree is sufficient for an ethics of belief. Direct doxastic voluntarism looks to me like a sort of a red herring in the debate on the ethics of belief. I have not found any historically influential epistemologist who defends direct doxastic voluntarism. Even those epistemologists from the past who are said to have held it (such as Augustine, Aquinas, Descartes, J. H. Newman, B. Lonergan) probably would not agree with its radical form. It is difficult to imagine that any of them would argue it is possible, let alone justified, to a psychologically healthy and linguistically competent person to believe that «this is black» at the plain sight of something white, or without any evidence whatsoever. They did not need it for their ethics of belief. First, because they would probably agree that cognitive acts are acts of will, but an act *of* will is not necessarily an act *at* will. Free will is a rational faculty, and not any irrational arbitrariness. With no rational constraint, there is no free will. Being conditioned by the rational constraint, and nonetheless being epistemically responsible do not stand in contradiction. Second, the voluntariness has its degrees and needs training. Free will is a virtue: a work in progress, from a low level of rational self-determination towards a higher level. Hence, in order to be a moral person, it is not necessary to have the ability of choosing at will, but to be capable of developing the ability to govern the will according to the rationally apprehended values.

Let us now turn back to Ignatius of Loyola. In the *Letter to the Jesuits in Portugal*, Ignatius, with his secretary Juan de Polanco who drafted the letter, explains the circumstances of the obedience of judgment:

Normally the understanding does not have the liberty proper to the will; it must assent to what is presented before it as true. Yet there are many instances where the probative force of the known evidence is not absolute, and where an option of the will may be made for one rather than another judgment. It is in cases such as these that truly obedient persons should bend themselves to see things as the superior does¹⁴.

Does this sound like a libertarian doxastic voluntarism? The first sentence sounds like Williams and Alston. Ignatius, who had a master's degree from Paris, is obviously well informed and for him the obedience of judgment cannot be simple believing at will, with or without reason. Notice, Ignatius does not ask from the Jesuit subordinate just to respect and put into practice the superior's decision, to behave as if the things were black, even if he sees them white. He invites the Jesuit to learn to see things black. We have to keep in mind that these instructions are only for the Jesuits, not for general population.

¹⁴ IGNATIUS OF LOYOLA, *Personal Writings* (cf. nt. 3), 254sq.

The instructions follow in the same letter.¹⁵ The subordinate should first adopt an attitude of trust in regard to his superior by accepting him as a representative of Christ. Ignatius appeals to the rationality of the Jesuit by acquainting him with a (theological) fact. The cognitive attitude the subordinate should adopt here is the acceptance of the true proposition as the premise for further reasoning. The direct voluntariness of acceptance is possible, as we have seen earlier. Its effectiveness, however, depends also on its affective force. That is why Ignatius appeals to trust and invokes the powerful image of Christ. Though not ignorant in doxastic epistemology, Ignatius is a real specialist in emotional epistemology.

Second, the subordinate should develop the attitude to look for the arguments in favour of the superior's opinion, rather than against them. Ignatius invites the subordinate to make a judgment of value here: the superior is led by a common good and the subordinate should recognize his intentions. The third suggestion to the subordinate is to refrain from asking questions. Here we can speak of the «blindness» of obedience. This, however, is a move of an indirect voluntary control over the belief formation and it can be operative only after the first two instructions have helped the subordinate to form a habit of trust. Nothing strange: in our daily life, to trust means not to ask questions at a certain point.

The blindness of obedience is not absolute. Further on, Ignatius points at the situations where the obedience demands of the Jesuit to be proactive and independent in thinking. First, no sinful orders should be obeyed. Second, Ignatius presupposes a dialogue between the superior and a Jesuit subordinate. The obedience of judgment «does not exclude your bringing before your superiors a contrary opinion that may have occurred to you, once you have prayed about the matter» and keeping the trustful indifference¹⁶. Far from being blind, obedience has to be attentive and responsible.

Something similar happens in our ordinary way of learning. If I do not have evidence to form the belief that Einstein's theory of relativity is correct, I will try to trust him first, and then expose myself to the arguments he offers. An Einsteinian physicist would probably be generous enough to suffer my questions and try to explain the theory to me in the context of my picture of the world. However, if that does not work, I will simply have to submit my judgment to his authority, which will be a rational act of will.

Now, what to think about the Rule 13 on Thinking with the Church? It says: «To keep ourselves right in all things, we ought to hold fast to this principle: What seems to me be white, I will believe to be black if the hierarchical

¹⁵ See IGNATIUS OF LOYOLA, *Personal Writings* (cf. nt.), 257-258.

¹⁶ IGNATIUS OF LOYOLA, *Personal Writings* (cf. nt. 3), 259.

Church thus determines it»¹⁷. From what we have just read, we can say that Ignatius certainly was not so naïve as to justify or demand simple and radical believing at will, even in the case of a perceptual belief. The commentators remind us that, in Rule 13, he does not state that I ought to believe that white is black, but to take into account that the error might be in my hasty subjective judgment: «What *seems to me* to be white...». Besides, the wording of the Rule has some particular connotations in their historical context¹⁸. So the best solution is to take the expression from Rule 13 as a rhetorical form and to interpret it, from the epistemological point of view, in the sense of the *Letter to the Jesuits in Portugal*.

II. THE OFFERING OF INTELLECT

Now, if it is possible for us to voluntarily manage our intellect in a way (indirectly), is it allowed to «sacrifice» it? Ignatius of Loyola writes in the *Letter to the Jesuits in Portugal*:

However, those who set their sights on the complete and perfect offering of themselves to God, must not stop at their wishes, but include their thoughts. Here appears another grade, the loftiest of obedience [...]. We have to subordinate our own judgments to the superior's in so far as it is possible for a judgment to be moved by a pious desire.¹⁹

These demands look repugnant to the one who does not accept their spiritual background and they look suspicious to one who tries to be rationally responsible. It is this text that comes closest to the expression *Dei sacrificium intellectus* ascribed to Ignatius. However, the expression – strictly speaking – does not appear in this text. Nor is it fair to derive Ignatius' view on rationality from this text.

We have considered earlier the context of Ignatius' «obedience of judgment». Now let us turn to the term «sacrifice». It can have different connotations, depending on the purpose of sacrifice. Sacrificing life for an ideal sounds good, while sacrificing reason does not sound good in any context. Actually, since the *Letter to the Jesuits in Portugal* was originally written in Spanish, the word «sacrifice» does not appear there. The original expression,

¹⁷ IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises* (cf. nt. 2), n. 365.

¹⁸ The wording of the Rule 13 could be an allusion to Erasmus of Rotterdam, who wrote: «Nor would black be white, if the Roman Pontiff should pronounce it so, a thing which I know he will never do». See G. E. GANSS, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*, St. Louis 1992, 200; M. IVENS, *Understanding the Spiritual Exercises*, Leominster 2000, 260-261.

¹⁹ IGNATIUS OF LOYOLA, *Personal Writings* (cf. nt. 3), 254.

*que offrezca el entendimiento*²⁰, to «offer his understanding», reminds a Jesuit of the prayer «Take, Lord, and Receive» from the Contemplation to Obtain Love (*Contemplatio ad Amorem*) of the Fourth Week of the *Spiritual Exercises*²¹. Far from abolishing or depreciating reason, the main message of that prayer is to glorify the Creator with the faculty of reason. That leads us to a better idea of the conception of rationality of Saint Ignatius.

Although Ignatius rarely wrote about it, we know from his companions, such as Diego Lainez and Jerome Nadal, that the worldview of Ignatius was very much influenced by his early mystical experience on the Cardoner River (1521). Ignatius describes it with these words: «As he was seated there, the eyes of his understanding began to be opened: Not that he saw some vision, but understanding and knowing many things, spiritual things just as much as matters of faith and learning, and this was an enlightenment so strong that all things seemed new to him»²². By its character, the Cardoner experience was not an imaginative vision, but an intellectual insight²³. The content of that experience was rich in many ways, but probably its central point was Ignatius' belief that God can and should be found and served in all things. According to Pedro de Leturia, it was «the descending of creatures from God and their ascending and reintegration in their ultimate end, which is God, that constituted one of the most vivid experiences of that great illumination»²⁴. That is precisely the central content of the Contemplation to Obtain Love:

I will consider how God dwells in creatures; in the elements, giving them existence; in the plants, giving them life; in the animals, giving them sensation; in human beings, giving them intelligence; and finally, how in this way he dwells also in myself, giving me existence, life, sensation, and intelligence; and even further, making me his temple, since I am created as a likeness and image of the Divine Majesty²⁵.

Notice that intelligence has a prominent place among the gifts of God to human beings. It is implausible that, after the Cardoner experience, Ignatius would

²⁰ IGNATIUS OF LOYOLA, *Epistolae et Instructiones*, in *Monumenta Ignatiana*, Vol. IV, Madrid 1906, 674.

²¹ «Take, Lord, and receive all my liberty, my memory, my understanding, and all my will – all that I have and possess. You, Lord, have given all that to me. I now give it back to you, O Lord. All of it is yours. Dispose of it according to your will. Give me love of yourself along with your grace, for that is enough for me». IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises* (cf. nt. 2), n. 234.

²² IGNATIUS OF LOYOLA, *Autobiography*, n. 30, in *Personal Writings* (cf. nt. 3).

²³ See H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, 102.

²⁴ P. DE LETURIA, «Génesis de los Ejercicios y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 10 (1941) 32.

²⁵ IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises* (cf. nt. 2), n. 235.

look at reason as an enemy of religious life. It is true that he looked with suspicion at the rationalist optimism of Erasmus of Rotterdam. Ignatius however was far away from the anti-intellectualism of the Reformers. His attitude towards human natural abilities was positive and fairly optimistic, supported by his choice of the Thomist (and so Aristotelian) thought as the basis for the education of the Jesuits. Human reason for him could be described as a faculty that is good, desirable, and generally reliable, even if in the situation of ambiguity it needs the guidance of faith. The abnegation and submission of judgment in obedience is allowed only because the other side might have better insight into what is reasonable. Since the brightness of the intellectual insight Ignatius experienced at Cardoner was mediated by faith, he would probably agree that faith does not abolish reason, but enhances its potential. We will now try to develop this idea.

III. THE RELIGIOUS FOUNDATION FOR REASON

The vision of the relationship between faith and reason rooted in the Contemplation *Ad Amorem* can be fruitful for epistemology in general. I will support that claim by the model of epistemic normativity presented in the transcendental method of Bernard Lonergan. Like Lonergan, Karl Rahner follows a similar transcendental approach in his philosophy and theology. They both have recognized a significant influence of Ignatian spirituality in their respective methods²⁶. Since the Fourth Week of the *Spiritual Exercises* can be considered the interpretative key for Ignatian spirituality as a whole, and since both these thinkers, being Jesuits, were educated in the same spirituality, it is justified to expect an intimate connection between their visions of intellectual life and the one of Saint Ignatius. I have chosen Lonergan's theory here instead of Rahner's, because the former has been explicitly formulated as a theory of intellectual normativity. I believe, though, that they share the core idea about how our intellectual motivation and religious motivation are connected.

Lonergan offers a phenomenological theory of cognition that unifies the intellectual life with other aspects of human intentionality into a single dynamism. The whole dynamism is motivated and moved by one desire. That desire appears as the desire to know in the intellectual «pattern of experience» (the other patterns of experience being biological, aesthetic, dramatic, practical, mystical)²⁷, but soon it becomes clear that the intellectual desire to know

²⁶ See P. ENDEAN, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford 2001; R. M. DORAN, «Ignatian Themes in the Thought of Bernard Lonergan», in *Lonergan Workshop* 19, Boston College 2006, 83-106.

²⁷ See B. LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, in *Collected Works of Bernard Lonergan*, Vol. 3, Toronto 1992, 204-210, 410.

is one facet of the comprehensive intentional movement of the human mind. He distinguishes five levels of intentionality. These are the levels of empirical given-ness of data, intellectual understanding, epistemic judgment, moral decision, and religious surrender (to unrestricted love). Lonergan envisions that the levels are interconnected in such a way that the higher ones presuppose, but also in some way (we would say indirectly) regulate the operation at the lower levels. Lonergan assigns the latter function principally to the fourth level, which is in fact the person *qua* responsible agent:

The fourth level, which presupposes, complements, and sublates the other three, is the level of freedom and responsibility, of moral self-transcendence and in that sense of existence, of self-direction and self-control. ... As the fourth level is the principle of self-control, it is responsible for proper functioning on the first three levels. It fulfills its responsibility or fails to do so in the measure that we are attentive or inattentive in experiencing, that we are intelligent or unintelligent in our investigations, that we are reasonable or unreasonable in our judgments. Therewith vanish two notions: the notion of pure intellect or pure reason that operates on its own without guidance or control from responsible decision; and the notion of will as an arbitrary power indifferently choosing between good and evil²⁸.

Soon after publishing the *Method in Theology*, Lonergan realized that the religious being-in-love is more than morality and deserves a separate level.²⁹ Therefore, the unrestricted being-in-love has become the leading motivation and the ultimate regulatory norm of the whole intentional dynamism.

«As the question of God is implicit in all our questioning, so being in love with God is the basic fulfilment of our conscious intentionality»³⁰. Let us clarify this statement. The starting point for Lonergan (and for K. Rahner) is that every evaluative question and evaluative operation has its condition of possibility in certain transcendental values and notions. They impose themselves with an absolute demand and with such an inevitability that makes them reaffirmed all the more by their own denial. Through the procedure of transcendental reduction, we can understand – even experience – that the transcendental values of truth, good, beauty, person, and being, echo something of the personal Absolute which is their source. These values are not outside the field of the sacred, but its manifestations.

Human affective life is characterized by the desire to be accepted – loved – and to transcend ourselves in giving love. On the one hand, the Absolute is the

²⁸ B. LONERGAN, *Method in Theology*, London 1972, 121.

²⁹ See B. LONERGAN, *Method in Theology* (cf. nt. 28), 105. Cf. B. Lonergan's statement at «Lonergan Workshop: Dialogue for Discussion» (June 20, 1977), Typescript, 3, <http://bernard-lonergan.com/pdf/28870DTE070.pdf> (accessed August 13, 2014).

³⁰ B. LONERGAN, *Method in Theology* (cf. nt. 28), 105.

condition of possibility of the human thrust towards unrestricted love, both in the sense that it makes love known and in the sense that it makes love happen. On the other hand, the Absolute manifests itself as the affirmation of being: to be is good; reality is a welcoming place, despite its hardships. It is there that the human desire to be unconditionally accepted meets the promise of its fulfilment. We can summarize Lonergan's view by saying that religion is the progress towards being-in-love with the absolute, holy, and personal God³¹. Self-transcendence with respect to the values of truth, beauty, person, and being-in-love represents the criterion for authenticity of religion.

How is this relevant for the ethics of belief? Crucial for any theory of normativity, either epistemological or ethical, is the concept of objectivity. According to Lonergan, «objectivity is a fruit of authentic subjectivity»³². Authenticity is achieved through self-transcendence at different levels of intentionality, in order to achieve its summit in the gift of self, as a response to the affirmation of being offered in the religious pattern of experience.

We have read earlier from Lonergan that there is no such thing as a pure reason that would be able to operate properly without the guidance of intellectual values and without a responsible and reasonable subject who recognizes these values. Intellectual self-transcendence (Lonergan calls it «intellectual conversion») is thus a kind of moral self-transcendence. Of course, in order to achieve its goal of knowledge, intellectual self-transcendence does not require a comprehensive moral self-transcendence, but only in relation to the value of truth. Moral and religious conversion support the progress of intellectual self-transcendence. Moral conversion frees the subject from bias and thus protects the purity of intellectual self-transcendence. Authentic religious conversion does not prevent, but helps intellectual activity so that the search for truth becomes more reliable, meaningful and focused. Lonergan writes: «Religious conversion is to a total being-in-love as the efficacious ground for all self-transcendence, whether in the pursuit of truth, or in the realization of human values, or in the orientation man adopts to the universe, its ground, and its goal»³³. The desire to understand the world and to reflect over the truth of propositions can be understood as loving with the intellect.

The religious attraction towards being-in-love can be an explanation for the sense of epistemic responsibility. Responsibility is the result of the relationship of a person to another person or to the other person's personification. One cannot be responsible to a plainly impersonal thing. Epistemic responsibility can be modelled as a responsibility towards a personified human community. But through the retrieval of a personified transcendental value in religion, the

³¹ See B. LONERGAN, *Method in Theology* (cf. nt. 28), 110-111.

³² B. LONERGAN, *Method in Theology* (cf. nt. 28), 105.

³³ B. LONERGAN, *Method in Theology* (cf. nt. 28), 105.

value of truth also becomes personified. It could be a better option compared to the first, social one. We would say that the truth is easier and more fervently loved when it has a face, or heart.

During the last twenty years, a lively debate has unfolded among analytic epistemologists on the nature of epistemic normativity. Epistemic normativity is the question on the value of knowledge, or more precisely, on the value of justificatory elements that make a true belief knowledge. The main point is that knowledge is more valuable than true belief. Virtue epistemologists in particular emphasize that the credit given for knowledge is a contribution to the good of the cognitive agent. Since the credit is given for the epistemic virtues which obtain or warrant knowledge, epistemic value outweighs the value of the truth of acquired beliefs and comprises also the character of the cognitive agent. A scientist, for example, who by definition searches for truth, does not reach his intellectual realization in true beliefs, but precisely through the fact that he has found them. That epistemic good of the cognitive agent can be described as a form of an Aristotelian intellectual *eudaimonia*, this being understood as an «active life of virtue» (it has therefore nothing to do with pragmatism or hedonism).

Setting aside the question whether virtue epistemology explains properly the concept of knowledge, we can at least say that it surely offers an attractive model of the normativity for broader intellectual life. It is also a suitable contemporary framework for the presentation of the Lonerganian and Ignatian vision of the ethics of belief, precisely because it foresees a connection of different aspects of human intellectual and affective life. According to Lonergan, the desire for knowledge manifests itself as an impulse towards intellectual self-transcendence. A successful knower is the one who transcends herself in the horizon of the absolute intellectual value, which is again a source of intellectual *eudaimonia*. That is the subjective side of the epistemic value.

Of course, the epistemic value has also its objective pole, and that is the truth of belief. Our intellectual abilities are not of much help if they do not lead us to know reality. How do we justify our natural assumption that human cognitive faculties are truth-entailing? Epistemologists often find that the reliability of our cognition can be soundly explained by presuming a benevolent God who created the human mind «in his own image» and thus warranted its reliability. In recent times, Alvin Plantinga has argued that naturalistic epistemologists should prefer theism to currently popular metaphysical naturalism in relation to the problem of truth-entailment³⁴. Lonergan's transcendental approach is somewhat different, since transcendental methods defend a practical and conceptual necessity of general truth-conduciveness of human cogni-

³⁴ See A. PLANTINGA, *Warrant and Proper Function*, Oxford 1993, 237; also A. PLANTINGA – M. TOOLEY, *Knowledge of God*, Oxford 2008, 31-51.

tion³⁵. For our purpose here, it is sufficient that the efforts and solutions of the epistemologists who defend epistemic and metaphysical realism fit well with the picture of rationality offered by Saint Ignatius in the *Spiritual Exercises*.

IV. CONCLUSION

Regarding the issue of voluntariness of belief, it is simply incorrect to dismiss Ignatius' account of the obedience of judgment on the grounds of its doxastic voluntarism. What Ignatius implies in his writings is not a direct, but an indirect doxastic voluntarism. Ignatius was not so naïve as to think that we can just invent or acquire beliefs at will, but he was aware that spontaneous and undiscerned beliefs could be wrong. Actually, we are under an epistemic obligation to check (moved by our rational will) the beliefs we have acquired spontaneously or too quickly. Generally, we must notice that the involuntariness, passivity or automatism of belief is often overemphasized. The fact that the voluntariness of believing used to be overemphasized during some historical periods should not make us exaggerate in the opposite sense now.

Regarding Ignatius' demand for the «submission of judgment», we need to recall that this demand has a specific social context. Its purpose is to facilitate the functioning of an apostolic body, the Jesuit Order. The motivation for that demand, however, could not come out of Ignatius' alleged contempt of reason. In fact, he did not trust human rationality any less than an ordinary realist epistemologist today. Maybe he trusted it more. In particular occasions, we need to rely on the epistemic authority of other people, as a source of information that helps us form and justify beliefs, but also as a corrective to our formed beliefs. Generally speaking, there is no free thought, if that means freedom from logic and the principles of rationality. Autonomy of thinking is conceivable only as orthonomy of thinking. And orthonomy means certain submission.

Why this submission? Why is the obligation to be rational a serious philosophical question³⁶. We can agree with Nicholas Rescher that «there is no reasonable way of dismissing the demands of reason»³⁷. Is there a way how to ground these demands of reason? Ignatius' idea of the «offering of reason», as interpreted in this work, suggests an answer to this question. Reason demands, postulates, and transcendently indicates a point of reference beyond itself. Lonergan's theory of the unity of intentional dynamism, which I argued has Ignatian inspiration, is one of those providing us with a theistic grounding for

³⁵ See D. RENIĆ, *Ethical and Epistemic Normativity: Lonergan and Virtue Epistemology*, Milwaukee 2012, 144-147.

³⁶ See N. KOLODNY, «Why Be Rational?», *Mind* 114 (2005) 509-563.

³⁷ N. RESCHER, *Satisfying Reason: Studies in the Theory of Knowledge*, Dordrecht 1995, IX.

both motivational and foundational components of being rational. Self-denial is one aspect of self-transcendence, which leads towards the intellectual realization of the cognitive subject. The appropriation of the transcendental values and notions inherent within the intellectual desire, as well as the recognition that they are transcendent ideals and that they reflect the absolute and holy Thou, theoretically sanctions and practically facilitates objectivity and openness in intellectual activity.

University of Zagreb
Faculty of Philosophy and Religious Studies
Jordanovac 110
10000 Zagreb (Croatia)
E-mail: dalibor.renic@jesuits.net

Dalibor RENIĆ, S.I.

ABSTRACT

This article discusses three epistemological themes emerging from the writings of Ignatius of Loyola. Firstly, it examines the model of the voluntariness of belief implied in his vision of religious obedience through the lenses of contemporary theories of doxastic voluntarism. Secondly, it reconstructs the relationship between faith and reason in the writings of Ignatius in the context of recent interpretations of the religious *sacrificium intellectus*. Thirdly, it searches for the foundation for the ethics of belief in general which would be inspired by the Ignatian world-view presented in his Contemplation *Ad Amorem* and the Cardoner experience. The author argues that such a model of epistemic normativity can be successfully developed using the elements of contemporary virtue epistemology and B. Lonergan's and K. Rahner's transcendental method. Against the preconception of antagonism between religion and intellectual progress, the author indicates how religiosity can positively contribute to the growth of knowledge, being the leading motivation within intellectual life.

Keywords: epistemology, obedience, spiritual exercises, transcendental method, Ignatius of Loyola

RIASSUNTO

Questo articolo discute tre tematiche epistemologiche che emergono dagli scritti di Ignazio di Loyola. In primo luogo, esamina il modello della volontarietà della credenza implicato nella sua visione dell'esperienza religiosa, attraverso le lenti delle teorie contemporanee del volontarismo doxastico. In secondo luogo, ricostruisce la relazione tra fede e ragione negli scritti di Ignazio, nel contesto delle recenti interpretazioni del religioso *sacrificium intellectus*. In terzo luogo, ricerca il fondamento per l'etica della credenza in generale, che sarebbe ispirata dalla visione ignaziana del

mondo, presentata nella sua contemplazione *Ad Amorem* e nell'esperienza di Cardoner. L'autore argomenta che un tale modello della normatività epistemica può essere sviluppato con successo usando gli elementi della contemporanea epistemologia della virtù e il metodo trascendentale di B. Lonergan e K. Rahner. Contro il pregiudizio di un antagonismo fra religione e progresso intellettuale, l'autore indica il modo in cui la religiosità può contribuire positivamente allo sviluppo della conoscenza, essendo la principale motivazione all'interno della vita intellettuale.

Parole chiave: epistemologia, obbedienza, esercizi spirituali, metodo trascendentale, Ignazio di Loyola

Indice

Presentazione

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL, S.I. 2

da Gregorianum 95, 1 (2014) 127-144

Ignatius and his understanding of God

PAVULRAJ MICHAEL, S.I. 4

I. IGNATIUS AND JESUS THE REDEEMER 5

II. IGNATIUS AND JESUS THE GLORIOUS CHRIST, LORD AND ETERNAL KING 6

III. IGNATIUS AND JESUS THE POOR AND HUMBLE 8

IV. IGNATIUS AND THE TRANSCENDENTAL TRINITY 9

V. IGNATIUS AND THE IMMANENT JESUS OF THE GOSPELS 13

VI. IGNATIUS AND THE INCARNATED CHRIST 15

VII. IGNATIUS AND GOD THE LOVER 18

da Gregorianum 97, 2 (2017) 355-380

L'originalité des Exercices ignatiens

RENÉ LAFONTAINE, S.I. 22

I. APPROPRIER À DIEU L'ACTE DE «DÉSIRER» 24

1. *Le Dieu qui «désire» et «a soif»* 24

2. *L'originalité des Exercices selon K. Rabner et G. Fessard* 27

3. *Notre thèse* 28

II. LES GRANDS AXES DE L'ORIGINALITÉ DES EXERCICES 31

1. *La contingence de l'histoire* 31

2. *La donation vive de l'Esprit* 38

3. *En l'Église, «Épouse du Christ, notre Mère»* 40

4. *L'originalité foncière des Exercices ignatiens* 45

da Gregorianum 99, 1 (2018) 87-101

Pleurs et larmes d'Ignace de Loyola, dans son Journal et quelques autres sources

PIERRE ANTOINE FABRE 48

da Gregorianum 96, 2 (2015) 365-394

L'obéissance religieuse

*dans les Lettres d'Ignace de Loyola, les Constitutions de la Compagnie de Jésus,
et le Décret de la 35^e Congrégation générale de la Compagnie (2008)*

MARK ROTSAERT, S.I.	63
I. L'OBÉISSANCE DANS LES LETTRES D'IGNACE	64
II. L'OBÉISSANCE DANS LES CONSTITUTIONS DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS	77
III. L'OBÉISSANCE DANS LA COMPAGNIE DE JÉSUS AUJOURD'HUI	87

da Gregorianum 99, 1 (2018) 67-85

Imaginación figurativa, abstraída y discernida

Una aproximación al oculus imaginationis de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio

EDUARD LÓPEZ HORTELANO, S.I.	93
I. INTRODUCCIÓN	93
II. PRECISIONES TERMINOLÓGICAS	95
1. <i>Etimología</i>	96
2. <i>Perspectivas</i>	97
III. EL OCLUS IMAGINATIONIS DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO	99
1. <i>Mística, mistografía y mistología del ojo interior o de la imaginación</i>	99
2. <i>Las versiones textuales: la célebre aplicación de sentidos (cf. Ej 121ss)</i>	104
3. <i>Imaginación figurativa, abstraída y discernida</i>	105
IV. CONCLUSIONES	107

da Gregorianum 96, 2 (2015) 395-407

Los Jesuitas y Santa Teresa

MANUEL RUIZ JURADO, S.I.	112
INTRODUCCIÓN	112
I. LAS RAÍCES DEL PROBLEMA	113
II. EL CASO DEL P. BALTASAR ÁLVAREZ Y EL GENERALATO DEL P. MERCURIANO	114
III. CAMBIO DE HORIZONTES (1590 ss.)	117
IV. LOS SIGLOS XVII Y XVIII	119
V. LOS SIGLOS XIX Y XX	120
CONCLUSIÓN FINAL	122

da Gregorianum 94, 4 (2013) 773-792

¿Amor sin conocimiento en la unión mística?

ROGELIO GARCÍA-MATEO, S.I.	125
I. TOMÁS DE AQUINO	126
II. BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO	130
III. HUGO DE BALMA	136
IV. IGNACIO DE LOYOLA	140

da Gregorianum 94, 3 (2013) 593-609

Salvific Community - Part One: Ignatius of Loyola

FELIX KÖRNER, S.I.	145
I. NOSTER MODUS	145
1. <i>Like Ignatius</i>	146
2. <i>With Ignatius</i>	147
3. <i>From Ignatius</i>	147
II. COMMUNION IN THE SON OF GOD	148
1. <i>Traditional answers</i>	148
2. <i>New Testament communion</i>	150
III. COMMUNION AS THEOLOGICAL KEY	152
1. <i>Relationship: an Ignatian theology of person</i>	152
2. <i>Action: an Ignatian theology of history</i>	155
3. <i>Church: an Ignatian theology of representation</i>	158
IV. CONCLUSION: UNIQUE COMMUNION	160

da Gregorianum 94, 4 (2013) 757-772

Salvific Community - Part Two: the Koran

FELIX KÖRNER, S.I.	162
I. KORANIC THEOLOGY	162
1. <i>Historical matching</i>	162
2. <i>Restiction to the Koran</i>	163
3. <i>Formulating Theology</i>	164
II. THE LINGUISTIC OF KORANIC COMMUNITY	164
1. <i>Group</i>	164
2. <i>Share</i>	165
3. <i>With</i>	165
III. A KORANIC THEOLOGY OF COMMUNITY	166
1. <i>Community as harmony with Cosmic rhythms</i>	166
2. <i>Community by access to the original</i>	166
3. <i>Community as agreement</i>	167

4. <i>Community by «in-recitation»</i>	168
5. <i>Community as umma</i>	169
IV. OPEN EXCLUSIVISM	169
1. <i>Context: anti-associationism</i>	169
2. <i>Project: universalism</i>	171
3. <i>Active participation</i>	171
V. CONCLUSION: NATURAL COMMUNITY	173
EPILOGUE: CONTRASTING COMMUNITIES	173

da Gregorianum 97, 2 (2016) 323-342

Avatar and Incarnation:

Gita Spirituality and Ignatian Spirituality at the Crossroads

PAVULRAJ MICHAEL, S.I.	178
I. AVATAR IN THE BHAGAVAD GITA	179
II. INCARNATION IN THE SPIRITUAL EXERCISES	185
III. AVATAR AND INCARNATION: AT THE CROSSROADS	191

da Gregorianum 99, 3 (2018) 579-595

An Ignatian Spirituality Approach to Dialogue with Islam

GONZALO VILLAGRÁN, S.I.	198
I. INTRODUCTION	198
II. HISTORICAL CONTEXT	199
III. INFLUENCES ON IGNATIUS' VIEW OF ISLAM	201
3.1. <i>A Franciscan inspiration</i>	201
3.2. <i>A crusader spirit</i>	204
3.3. <i>Between human proximity and polemics: the encounter with the Moor</i>	205
3.4. <i>A conflictual as well as adaptive apostolic strategy</i>	206
IV. HERMENEUTICAL KEYS IN IGNATIAN SPIRITUALITY FOR IGNATIUS' VIEW OF ISLAM ...	207
4.1. <i>A mission larger than a crusade</i>	207
4.2. <i>The ideal of helping souls</i>	209
4.3. <i>Inside the dynamic of Ignatian spirituality</i>	210
V. CONCLUSION: A DARING AND UNIVERSAL WISH TO HELP MUSLIM SOULS	211

da Gregorianum 98, 4 (2017) 745-746

Philosophy in the Spiritual Exercises

European Jesuit Philosophers

LUBOŠ ROJKA, S.I. - LOUIS CARUANA, S.I.	215
--	-----

da Gregorianum 98, 4 (2017) 747-761

**Finding God in all Things: panentheistic features
in the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius**

RAINER CARLS, S.I.	217
I. IGNATIUS AND PANENTHEISM	217
II. THE PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL PROFILE OF IGNATIUS OF LOYOLA	218
III. STATIC PANENTHEISTIC ELEMENTS IN IGNATIUS	219
IV. THE PANENTHEISTIC DYNAMISM IN IGNATIUS'S SPIRITUALITY	224
V. PANENTHEISTIC ELEMENTS IN IGNATIUS'S SPIRITUALITY	229

da Gregorianum 98, 4 (2017) 763-783

**El pensamiento aristotélico en los *Ejercicios Espirituales*
y el influjo de éstos en Descartes**

ROGELIO GARCÍA MATEO, S.I.	232
I. GNOSEOLOGÍA	233
II. TELEOLOGÍA	237
III. VOLUNTAD DIVINA Y ELECCIÓN HUMANA	240
IV. INFLUJO EN DESCARTES	247

da Gregorianum 98, 4 (2017) 785-794

Aristotelian Philosophy in the *Spiritual Exercises*

LUBOŠ ROJKA, S.I.	253
------------------------	-----

da Gregorianum 98, 4 (2017) 795-811

**«Images», «imagination» et «réalité»
dans la culture religieuse occidentale
et dans les *Exercices Spirituels* d'Ignace de Loyola**

JAN KOENOT, S.I.	263
NOTES PRÉLIMINAIRES	263
I. IMAGINATION ET IMAGE DANS LA CULTURE RELIGIEUSE DE LA GRÈCE ANTIQUE	264
II. IMAGINATION ET IMAGE DANS LA CULTURE CHRÉTIENNE MÉDIÉVALE	266
III. IMAGINATION ET IMAGES DANS L'EXPÉRIENCE ET LES ÉCRITS D'IGNACE DE LOYOLA ..	269
IV. APRÈS IGNACE	274
V. REMARQUE FINALE	278

da Gregorianum 98, 4 (2017) 813-828

How can Spiritual Consolation be an Indicator of God's Will?

Remarks on the Cognitive Role of Spiritual Emotions

BRUNO NIEDERBACHER, S.I.	280
I. THE ROLE OF AFFECTIVE STATES IN THE LIFE AND SPIRITUALITY OF IGNATIUS OF LOYOLA	280
II. EPISTEMOLOGICAL PRESUPPOSITIONS	282
III. EMOTIONS AS GROUNDS FOR BELIEFS	284
IV. EMOTIONS AS ADEQUATE GROUNDS FOR BELIEFS	287
V. SPIRITUAL EMOTIONS AS ADEQUATE EPISTEMIC GROUNDS FOR A KIND OF BELIEF	289
VI. THE DOXASTIC-PRACTICE APPROACH	291
VII. CONCLUSION	294

da Gregorianum 98, 4 (2017) 829-844

Ignatius of Loyola and the Ethics of Belief

DALIBOR RENIĆ, S.I.	296
I. VOLUNTARINESS OF BELIEF	298
II. THE OFFERING OF INTELLECT	303
III. THE RELIGIOUS FOUNDATION FOR REASON	305
IV. CONCLUSION	309

Indice	312
---------------------	-----