



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.17-2014 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

GIORGIA SALATIELLO

Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Karl Rahner

FERENC PATSCH SJ

«La mistica della vita quotidiana». Un contributo per interpretare la dimensione mistica nella teologia di Karl Rahner

GERARD WHELAN SJ

Religious Experience and Theology: Rahner and Lonergan Compared

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

Il Mistero santo, fonte della vita cristiana

ANTON WITWER S.I.

Il nostro modo di procedere nell'età della Riforma

MIGUEL COLL S.I.

Le Congregazioni mariane (1563-1773) e le Missioni popolari dei Gesuiti. Due varianti della stessa missione

PAVULRAJ MICHAEL SJ

Hermeneutical Reading on the Understanding of God: a Dialogue between the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises of Ignatius

ROLPHY PINTO

Premras pāne tu morna picchadhar. Gems of Bhakti Mysticism of Narsinh Mehta in the Letters of Francis Xavier

PATRIZIA GALLUCCIO

Assonanze scotiste nella Dottrina spirituale di Louis Lallemant

JÁNOS LUKÁCS SJ

A Next Generation of Questions for Ignatian Spirituality



L'apertura del presente numero della rivista corrisponde alle attività del Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana.

In primo luogo gli articoli presentati alla tavola rotonda dell'8 maggio 2014 su *Filosofia trascendentale e spiritualità ignaziana* con la partecipazione di: Giorgia Salatiello, «Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Karl Rahner»; Ferenc Patsch, «La mistica della vita quotidiana». Un contributo per interpretare la dimensione mistica nella teologia di Karl Rahner»; Gerald Whelan, «Religious Experience and Theology: Rahner and Lonergan compared»; Rossano Zas Friz De Col, «Il Mistero: fonte della vita cristiana».

In seguito si presentano due conferenze, la prima, del ciclo *Il nostro modo di procedere*, tenuta da Anton Witwer, dal titolo: «Il nostro modo di procedere nell'età della Riforma» e la seconda, proposta da Miguel Coll nel ciclo *Spiritualità e Missione*, con il titolo: «Le Congregazioni mariane (1563-1773) e le Missioni popolari dei Gesuiti. Due varianti della stessa missione».

Inoltre si riportano quattro studi. I primi due sviluppano un approccio interreligioso: Pavulraj Michael, «Hermeneutical Reading on the Understanding of God: A Dialogue Between the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises of Ignatius» e Rolfy Pinto, «*Premras pāne tu morna picchadhar. Gems of Bhakti Mysticism of Narsinh Mehta in the Letters of Francis Xavier*». I due restanti versano su argomenti diversi: Patrizia Galluccio scrive sulle «Assonanze scotiste nella *Doctrina spirituale* di Louis Lallemant» e János Lukács su «A Next Generation of Questions for Ignatian Spirituality».

Siamo lieti di offrire questo insieme di ricerche come contributo all'approfondimento della spiritualità ignaziana e invitiamo cordialmente a collaborare con studi e lavori che riguardino la tradizione ignaziana.

Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Karl Rahner

di GIORGIA SALATIELLO*

1. Il metodo trascendentale

L'indagine che qui si propone è focalizzata intorno ad una ben precisa questione, poiché l'obiettivo non è quello di rintracciare nel pensiero di Rahner, considerato in tutta la sua ampiezza, le tracce della spiritualità ignaziana, tema sul quale, per altro, oltre all'esplicita testimonianza di Rahner medesimo¹, esistono ormai numerosi studi², ma di verificare se questa stessa spiritualità informi l'uso di quel metodo trascendentale che Rahner, seppure con intensità diversa, impiega in tutta la sua produzione.

Il riferimento diretto al metodo trascendentale, poi, richiede che sia inizialmente ricordato il rapporto di Rahner con Maréchal e con la sua concezione dinamica del conoscere e, quindi, dell'esistere ed anche per questo aspetto è possibile fare ricorso a dichiarazioni dell'Autore che afferma che: «Una delle mie prime esperienze significative, fu lo studio delle opere di Joseph Maréchal di Lovanio, che era riuscito a delineare in modo creativo un tipo ben preciso di tomismo moderno. Quest'impostazione, «purtroppo», attecchì in me»³, mentre altrove sostiene che: «Tutto sommato ho anche apprezzato di più la filosofia tomistica interpretata alla luce di Maréchal che non il suarezianismo, in cui inizialmente ero stato educato»⁴.

Si deve, d'altra parte, sottolineare subito che, sebbene una reale comprensione del metodo trascendentale in Rahner richieda che siano affrontati gli scritti nei quali esso è concretamente utilizzato in relazione a fondamentali temi teologici, risulta, però, utile

* GIORGIA SALATIELLO, Professoressa ordinario di filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana; salatiello@unigre.it

¹ Cfr., ad esempio: RAHNER K., *Esperienze di un teologo cattolico*, in RAFFELT A. - VERWEYEN H., *Leggere Karl Rahner*, Brescia 2004, pp. 159-180, p. 172: «Io spero, ad esempio, che Ignazio di Loyola, il grande padre del mio ordine, ammetterà che nella mia teologia è riconoscibile qualcosa del suo spirito e della sua specifica spiritualità. Perlomeno lo spero! Penso addirittura un po' immodestamente di essere su questo o su quel punto più vicino a Ignazio di quanto lo sia stata la grande teologia dei gesuiti del tempo del barocco».

² Cfr.: SANNA I., *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologia di Karl Rahner*, Brescia 1997, pp. 49-53; SCHNEIDER M., *L'orizzonte della spiritualità ignaziana della teologia di Karl Rahner*, in SANNA I. (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005, pp. 31-47.

³ RAHNER K., *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*, Roma 1994, p. 47.

⁴ RAHNER K., *Esperienze di un teologo cattolico*, cit., p. 173.

volgere introduttivamente l'attenzione ad alcuni testi nei quali di esso è fornita giustificazione riguardo alla sua motivazione ed alla sua incidenza.

Rahner individua il motivo per il quale fa ricorso al metodo trascendentale nell'esigenza di trovare risposta ad una ben precisa domanda che, per prima, è trascendentale, poiché, nel momento in cui ci si interroga su di un determinato oggetto, con ciò stesso è posto in discussione anche il soggetto interrogante in cui risiedono le condizioni di possibilità del conoscere⁵.

In questo contesto Rahner chiarisce poi, con implicazioni che risultano di primo piano per la teologia e contro ogni ambiguità e possibilità di fraintendimento in senso idealistico, che nel soggetto sono presenti le condizioni a priori della conoscenza dell'oggetto, non della sua posizione, poiché esso è sempre dato a posteriori, nell'incontro con il mondo.

In tal modo, ci si colloca primariamente in un quadro filosofico, dal momento che la filosofia trascendentale è la basilare acquisizione a cui conduce l'uso esplicito del metodo, sebbene Rahner affermi che ogni filosofia, in quanto non può mai prescindere dal soggetto, è sempre implicitamente trascendentale.

Riguardo, invece, all'incidenza del metodo, e qui il discorso non investe più la sola filosofia, ma anche in maniera radicale la teologia, nella quale è sempre implicata una filosofia, si può rilevare che, con peso maggiore o minore, esso è costantemente utilizzato proprio per la centralità che il soggetto ha nella riflessione teologica di Rahner, configurando quella svolta antropologica che pone ogni "locus" teologico in relazione con il credente al quale esso è diretto e che lo accoglie nella fede.

D'altra parte, si deve immediatamente sottolineare che «l'antropocentrismo nella teologia non è quindi in contrasto con il teocentrismo»⁶ proprio per l'intima realtà della teologia, in quanto «la rivelazione è rivelazione della salvezza e quindi la teologia è essenzialmente teologia della salvezza»⁷, che riguarda il soggetto nell'ultima profondità del suo essere.

2. L'esperienza trascendentale

Al fine di cogliere quale visione del soggetto risulti dall'utilizzo, filosofico e teologico, del metodo trascendentale e per verificare se, come si accennava inizialmente, nel

⁵ RAHNER K., *Teologia e antropologia*, in ID., "Nuovi Saggi III", Roma 1969, pp. 45-72, P. 47: «L'interrogazione si dice trascendentale quando – accanto all'oggetto della sua ricerca – dice contemporaneamente qualche cosa sulle condizioni necessarie della possibilità di conoscere e di agire del soggetto stesso»; ID., *Riflessioni sul metodo della teologia*, in ID., "Nuovi Saggi IV", Roma 1972, pp. 99-159, p. 123: «un'interrogazione trascendentale, non importa in quale ambito tematico sollevata, si ha quando e nella misura in cui si sottopongono a domanda le stesse condizioni della possibilità di conoscenza di un determinato soggetto conoscente».

⁶ RAHNER K., *Teologia e antropologia*, cit., p. 46.

⁷ Ibidem, p. 55.

suo uso sia rinvenibile l'impronta della spiritualità ignaziana, è opportuno muovere dalla sua applicazione all'analisi dell'esperienza, punto di cruciale rilevanza sia per la filosofia, che per i suoi sviluppi teologici.

Come base per l'avvio dell'indagine si può assumere la definizione di quella che Rahner indica come "esperienza trascendentale", che qui conviene riportare per esteso, per poi coglierne il significato e le implicazioni: «Questa con-conoscenza del soggetto conoscente, con-conoscenza soggettiva, atematica, presente in ogni atto di conoscenza spirituale, necessaria e ineliminabile, nonché la sua apertura alla sterminata ampiezza di tutta la realtà possibile, viene da noi denominata *esperienza trascendentale*»⁸.

L'imprescindibilità dell'esperienza è subito evidente se si considera che per Rahner l'essere umano è quello "spirito nel mondo" che non può mai sottrarsi al suo inserimento in quest'ultimo e, dunque, nella storia, neppure per le più alte attuazioni della sua natura spirituale⁹.

In questo quadro l'esperienza non rappresenta un particolare settore dell'esistenza, accanto ad altri da essa distinti, ma sta ad indicare tutte quelle ineliminabili situazioni nelle quali il soggetto, in ogni istante della sua vita, con il conoscere e con l'agire, entra in contatto con il mondo, reagendo alla sua azione su di lui.

Emergono qui, dall'analisi dell'esperienza, due essenziali caratteristiche del soggetto, ovvero la sua storicità e la sua mondanità, per le quali egli non può mai giungere alla piena realizzazione di sé al di fuori della sua storia e del suo mondo, poiché «Il tempo, il mondo e la storia mediano il soggetto a se stesso, lo fanno pervenire a quell'autopossesso diretto e libero a cui un soggetto personale è orientato e che egli anticipa e precorre già da sempre»¹⁰.

L'esperienza, però, non è vista solo come il punto di incontro dell'essere umano con il mondo, ma la sua analisi condotta con il metodo trascendentale consente di cogliere, con uno stesso sguardo, anche la sua condizione di possibilità ed il termine al quale essa inevitabilmente tende.

Quanto alla prima, cioè la sua condizione di possibilità, essa è posta chiaramente in luce dalla definizione prima riportata che fa riferimento ad una "con-conoscenza soggettiva, atematica" che è esperienza perché è sempre presente in ogni esperire concreto, ma che, d'altra parte, è trascendentale perché «fa parte delle strutture necessarie e ineliminabili del soggetto conoscente»¹¹, che rendono possibile la modalità propriamente umana dell'esperienza medesima.

Tale con-conoscenza, che è quella che, appunto, Rahner indica come esperienza trascendentale, è una radicalmente originaria ed indeducibile esperienza di se stessi, che

⁸ RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, p. 40.

⁹ RAHNER K., *Uditori della parola*, Torino 1988, p. 42: «L'uomo è un essere storico anche in quanto spirito, per cui non solo nella sua esistenza biologica, ma anche nel fondare la sua esistenza spirituale è tenuto a inserirsi nella sua storia».

¹⁰ RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, cit., pp. 66-67.

¹¹ *Ibidem*, p. 40.

non si confonde con alcuna delle esperienze particolari, ma che è da esse indisgiungibile, rendendole possibili.

D'altra parte, l'applicazione del metodo trascendentale all'esperienza consente di evidenziarne l'intrinseco paradosso, rivelando che essa, mentre è, in ogni caso, relativa ad un oggetto singolo e limitato, è, nello stesso tempo, anche sempre protesa al di là di esso verso un orizzonte illimitato che è quella «sterminata ampiezza di tutta la realtà possibile», che è menzionata dalla definizione iniziale e che permette che il dato finito sia colto, in quanto collocato in essa¹².

La piena comprensione di questo punto centrale del pensiero di Rahner richiede che si sottolinei immediatamente che «Come la soggettività e il carattere personale, così anche la responsabilità e la libertà sono una realtà dell'esperienza trascendentale»¹³, dal momento che la libertà non è primariamente costituita dalla singola e particolare decisione libera, ma è, innanzi tutto, intrinseca dimensione del soggetto che è perennemente affidato a se stesso, disponendo responsabilmente della propria esistenza.

Ciò significa, in altri termini, che, mentre è sempre possibile astenersi nei riguardi di un determinato atto libero (ma anche questo, in fondo, è esercizio della libertà), non ci si può mai sottrarre a quella che è «una qualità fondamentale dell'esistenza personale»¹⁴, caratterizzante l'essere umano nella sua più intima struttura ed evidenziata dall'analisi trascendentale dell'esperienza e dell'agire.

Tale analisi fa immediatamente affiorare quale sia per Rahner la centralità della libertà, confermando, nella prospettiva dell'indagine teorica, la sua lettura della preghiera finale degli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio, che assegna alla libertà la priorità rispetto a memoria, intelletto e volontà, indicando una direzione che Rahner ritiene di aver percorso nella fedeltà alla medesima gerarchia¹⁵.

Senza voler, infine, anticipare qui la riflessione sull'esperienza di Dio, si deve, però, sottolineare che l'esperienza trascendentale della libertà è il “luogo” in cui il soggetto sperimenta il suo rapporto di dipendenza creaturale da Dio, poiché proprio la posizione nell'esistenza mediante l'atto creatore è quella che, distanziandola, dà consistenza alla creatura, istaurando un rapporto di proporzione diretta tra dipendenza ed autonomia, che trova il suo vertice nella creatura umana¹⁶.

¹² RAHNER K., *Esperienza dello Spirito Santo*, in ID., “Dio e Rivelazione. Nuovi saggi VII”, Roma 1981, pp. 277-308, p. 287: «Il movimento dello spirito e della libertà, nonché il suo orizzonte, sono illimitati».

¹³ RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 62.

¹⁴ Ibidem, p. 63.

¹⁵ RAHNER K., *Esperienze di un teologo cattolico*, cit., p. 173.

¹⁶ RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 114: «Solo là dove l'uomo si sperimenta come soggetto libero responsabile davanti a Dio e accetta tale responsabilità, solo là egli comprende che cosa significhi autonomia e come con la derivazione essa cresca nella medesima misura e non diminuisca».

3. L'esperienza di sé e di Dio

Diviene ora possibile riprendere, approfondendole, le precedenti affermazioni sull'esperienza di sé, assumendo come filo conduttore le parole con le quali Rahner evidenzia che «L'esperienza di Dio e l'esperienza di se stessi sono due temi, che abbracciano per principio tutta l'esperienza e tutta la conoscenza umana, anche se ognuno lo fa in maniera sua propria»¹⁷.

L'esperienza di sé è, quindi, il primo aspetto da considerare per metterne in luce tutta la peculiarità e, proprio per questa via, si perviene al concetto di esperienza di Dio che successivamente deve essere colto nel suo rapporto con l'esperienza di sé, giungendo, solo in questo modo, alla più radicale profondità di entrambe.

Innanzitutto, riguardo all'esperienza di sé, si può cogliere che essa, che, come si è visto, è una con-conoscenza atematica presente in ogni singolo sperimentare, è resa possibile dalla «trascendentalità dell'uomo nella conoscenza e nella libertà verso l'essere assoluto, verso il futuro assoluto, verso il mistero incomprensibile»¹⁸.

Il soggetto, cioè, sperimenta se stesso in ogni suo atto, ma questo sperimentare non è un chiuso ripiegamento su di sé, analogo a quello degli enti materiali che sono incapaci di qualsiasi slancio che li porti in direzione di un'ulteriorità, bensì è la tomista "reditio completa" del soggetto «presente a se stesso nella sua unità e totalità originaria»¹⁹, mentre si protende verso i singoli oggetti, trascendendoli nell'orizzonte infinito dell'essere²⁰.

L'andare oltre se stessi è, dunque, la condizione di possibilità del possesso di sé, come autocoscienza implicita e, conseguentemente, solo l'analisi del termine di questo autotrascendimento può consentire di rendere ragione del pieno significato e del valore dell'autopossesso.

Tornando, quindi, a quanto già evidenziato riguardo all'esperienza trascendentale, è necessario portare l'attenzione su alcune esplicite affermazioni di Rahner, che risultano immediatamente illuminanti: «L'esperienza trascendentale è sempre anche esperienza di Dio nel bel mezzo della vita quotidiana»²¹; «con questa esperienza trascendentale è già data come *una conoscenza anonima e atematica di Dio*»²².

Accanto ai due passi ora citati ne potrebbero essere menzionati molti altri nei quali, come in questi, è presente la medesima idea sulla quale è necessario soffermarsi con particolare attenzione, in considerazione della sua centralità.

Innanzitutto, vi è la ferma convinzione che di Dio vi sia una esperienza che è «reale, anche se atematica»²³ e che proprio per questa sua atematicità non contraddice il carat-

¹⁷ RAHNER K., *Esperienza di se stessi ed esperienza di Dio*, in ID., "Nuovi saggi V", Roma 1975, pp. 175-189, p. 175.

¹⁸ Ibidem, p. 181.

¹⁹ RAHNER K., *Esperienza dello Spirito Santo*, cit., p. 279.

²⁰ Cfr.: SALATIELLO G., *L'autocoscienza come riflessione originaria del soggetto su di sé in San Tommaso d'Aquino*, Roma 1996.

²¹ RAHNER K., *Esperienza dello Spirito Santo*, cit., p. 290.

²² RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 41.

²³ RAHNER K., *Esperienza di se stessi ed esperienza di Dio*, cit., p. 177.

tere aposteriorico della conoscenza di Dio, raggiungibile solo partendo dalle realtà del mondo²⁴.

Tale esperienza di Dio, essendo sempre data con l'esperienza trascendentale, non è un evento particolare che possa realizzarsi oppure no, ma è la condizione di ogni sperimentare e di ogni agire e ne rappresenta il termine ultimo, ovvero l'orizzonte infinito oltre al quale non si può più procedere.

Dio, in questo modo, non è mai un oggetto accanto ad altri, ma «è il fondamento non abbracciato, che tutto abbraccia, e il presupposto della nostra esperienza e dei suoi oggetti»²⁵, costituendo la più intima profondità dell'umana interiorità che ontologicamente è sempre aperta al di là di se stessa, poiché «In questa vastità anonima e inesplorata della nostra coscienza abita colui che chiamiamo Dio»²⁶.

L'esperienza di sé e quella di Dio, tuttavia, rivelano tutta la loro profondità ed imprescindibilità solo se considerate insieme, poiché, nonostante la loro distinzione fondata su quella dei rispettivi contenuti, costituiscono, in realtà un'unità nella quale ciascuna rappresenta la condizione di possibilità dell'altra.

Da un lato, infatti, «la originaria esperienza di Dio è condizione della possibilità e momento dell'autoesperienza»²⁷, in quanto Dio sorregge quell'infinita apertura che consente di sperimentare se stessi, ma, d'altra parte, «l'autoesperienza è la condizione della possibilità dell'esperienza di Dio»²⁸, poiché solo un esistente consapevole di sé e non rinchiuso nella pura materia può sperimentare l'Assoluto.

Vi è, dunque, al fondo di sé un'unica esperienza, quella trascendentale, che, mentre svela il soggetto a se stesso, lo apre all'ultimo fondamento non solo dell'esperienza, ma dell'esistenza stessa.

L'analisi dell'esperienza condotta con il metodo trascendentale conduce, dunque, a cogliere un esistente capace di autocoscienza, ma, alla fine, rivela che tale esistente possiede un'autotrascendenza che consiste «solo nel suo essere dischiusa ed è – biblicamente parlando – fin dal primo momento ed originariamente l'esperienza del fatto di essere conosciuta da Dio stesso»²⁹.

Il discorso metafisico si supera, in questo modo, in quello della teologia che addita, però, ulteriori prospettive che sono quelle di un'intensa spiritualità radicata in una visione di Dio come “principio e fondamento” di un essere umano in incessante tensione verso il suo fine ultimo dal quale proviene e dal quale riceve tutto ciò che è ed ha³⁰.

²⁴ RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 81.

²⁵ RAHNER K., *Esperienza dello Spirito Santo*, cit., p. 289.

²⁶ Ibidem.

²⁷ RAHNER K., *Esperienza di se stessi ed esperienza di Dio*, cit., p. 180.

²⁸ Ibidem.

²⁹ RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 89.

³⁰ Cfr.: S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, (tr. it., *Esercizi spirituali*, a cura della Commissione della provincia italiana. S. J., 1999), n. 234.

4. L'esperienza della grazia

L'umana capacità di trascendimento è, come si è visto, ciò che fonda quell'autopossesso che è la condizione di possibilità dell'esperienza, ma essa stessa non cade al di là dell'esperienza medesima, poiché è a sua volta trascendentalmente sperimentata, come sfondo atematico ed ineliminabile di ogni concreto esperire³¹.

In questa esperienza della soggettiva trascendenza, d'altra parte, è colto il termine al quale essa tende incessantemente, ovvero il suo orizzonte ultimo, quello che è implicitamente conosciuto come il Mistero, cioè Dio nella sua radicale ulteriorità³².

Risiede qui il carattere paradossale della struttura dello spirito umano che, in quanto spirito finito, è indirizzato a quel Mistero che «è sempre dato solo nel modo della lontananza differenziantesi»³³, essendo in se stesso irraggiungibile e mai inseribile nell'ambito dei dati finiti delle singole esperienze.

Rahner, tuttavia, è ben consapevole che quanto ora evidenziato non corrisponde alla realtà esistenziale dell'esperienza propriamente religiosa nella quale il termine della tendenza verso Dio non appare collocato ad una distanza sempre rinnovatesi e tale da non poter essere mai colmata, ma si presenta come un «fine raggiungibile in maniera diretta e immediata»³⁴, cioè come assoluta vicinanza.

In tale chiaro riconoscimento convergono non soltanto gli esiti di un'attenta analisi del fatto religioso, effettuata con il metodo trascendentale, ma, ancora prima, gli echi della spiritualità ignaziana, che Rahner viveva nel suo ordine religioso, secondo la quale Dio si comunica alla sua creatura non allontanandola da Sé, ma attirandola in un rapporto che presenta tutte le caratteristiche dell'immediatezza³⁵.

La radicale vicinanza di Dio come fine ultimo dell'essere umano, in questo quadro, non si configura come il risultato dello sforzo soggettivo perché ciò, come si è visto, non è umanamente possibile, ma come l'autocomunicazione che Dio stesso fa di Sé alla creatura, ovvero, teologicamente, come grazia, intendendo quest'ultima «originariamente come comunicazione elevata e radicalizzante fatta alla *trascendentalità* dell'uomo in quanto tale»³⁶.

All'origine dell'elevazione della creatura che può sentire Dio nella più assoluta prosimità vi è, cioè, l'azione di Dio che dona, prima di ogni bene particolare, Se stesso,

³¹ RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 58: «È evidente che questa esperienza trascendentale della trascendenza umana non è l'esperienza di un oggetto singolo e determinato, sperimentato accanto ad altri oggetti, bensì un dato fondamentale, che è anteriore e domina ogni esperienza oggettiva».

³² Ibidem, p. 96: «Infatti tale orizzonte non viene sperimentato in se stesso, bensì conosciuto in maniera non oggettiva nell'esperienza di questa trascendenza soggettiva».

³³ Ibidem.

³⁴ RAHNER K., *Esperienza dello Spirito Santo*, cit., p. 290.

³⁵ S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, cit. Cfr. in particolare la quindicesima annotazione dove si parla, per indicare l'azione di Dio, di comunicare, abbracciare ed operare immediatamente.

³⁶ RAHNER K., *Esperienza della trascendenza dal punto di vista dogmatico cattolico*, in ID., "Dio e Rivelazione. Nuovi Saggi VII", Roma 1981, pp. 253-275, p.266.

trasformando dall'interno il dinamismo della capacità di trascendimento e rendendo «perfettamente ammissibile che l'intera vita spirituale dell'uomo sia continuamente avvolta nella grazia»³⁷.

L'autocomunicazione di Dio, in tal modo, istaura un rapporto di circolarità che viene a sostituire quello che sarebbe un tendere puramente lineare verso un Assoluto irraggiungibile e, di nuovo, si trova qui un motivo che è centrale nella spiritualità di S. Ignazio, per il quale il dono dall'alto fonda e precede l'umana possibilità di risposta e di abbandono di sé³⁸.

Il progressivo lavoro di approfondimento della realtà dell'esperienza, svolto mediante l'uso del metodo trascendentale e con un costante riconoscimento del debito nei confronti di Maréchal, può ora condurre ad una precisa affermazione, ovvero quella che «È mia convinzione che esista una qualche «esperienza della grazia», ma è difficile darne un'esatta interpretazione»³⁹.

Il significato di queste parole è assolutamente rilevante ai fini della presente riflessione poiché nelle righe immediatamente successive Rahner sottolinea che questa esperienza della grazia, con la sua portata profondamente esistenziale, è stata la via per la piena comprensione di S. Ignazio e della teologia contenuta negli *Esercizi spirituali*⁴⁰.

Le tappe dello scavo dell'esperienza si delineano adesso con estrema chiarezza in quanto l'esperienza trascendentale si è rivelata anche esperienza della trascendenza come orizzonte ultimo, ma questa è esperienza implicita di Dio ed, infine, anche esperienza della grazia stessa, dal momento che il dinamismo trascendentale del soggetto è sempre fondato, sul piano della concreta esistenza, in quell'autocomunicazione di Dio che è, appunto, la grazia⁴¹.

Ovviamente Rahner è perfettamente consapevole che «la possibilità di sperimentare la grazia e la possibilità di sperimentare la grazia *come* grazia non sono la stessa cosa»⁴², ma questa essenziale precisazione non toglie nulla al valore profondamente esistenziale riconosciuto alla grazia, che, come dono soprannaturale e indebito, trasforma, però, la vita nella sua più intima struttura, facendo di Dio non soltanto il termine del dinamismo trascendentale, ma anche il suo ultimo e radicale fondamento.

³⁷ RAHNER K., *Natura e grazia*, in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 191969, pp. 79-122, p. 108.

³⁸ S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, cit., nn. 230-237.

³⁹ RAHNER K., *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*, cit., p. 48.

⁴⁰ *Ibidem*: «E fu appunto ciò ad avvicinarmi a Ignazio e alla teologia, semplice ma fondamentalmente profonda, dei suoi esercizi».

⁴¹ RAHNER K., *Esperienza dello Spirito Santo*, cit., p. 291: «l'esperienza della trascendenza, che è esperienza di Dio, nell'ordine effettivo della realtà è già sempre anche esperienza della grazia, perché la sua radicalità e la sua dinamica sono sorrette dall'autocomunicazione divina nel più intimo della nostra esistenza».

⁴² RAHNER K., *Rapporto tra natura e grazia*, in ID., «Saggi di antropologia soprannaturale», Roma 1969, pp. 43-77, p. 49. Cfr.: RAHNER K., *I cristiani anonimi*, in ID., «Nuovi Saggi I», Roma 1968, pp. 759-772, p. 765: «ciò significa che l'uomo, sperimentando la sua trascendenza e la sua illimitata apertura, sia pur sempre in modo inespresso e indicibile, sperimenta anche l'offerta della grazia: non necessariamente per via riflessa in *quanto* grazia, in quanto appello spiccatamente soprannaturale, bensì in quanto al contenuto».

5. La mistica

Il riferimento all'esperienza della grazia non può non far pensare a quell'esperienza del tutto peculiare che è l'esperienza mistica, ma una sua compiuta trattazione esula dallo spazio e dalla finalità di queste riflessioni.

Nonostante ciò, però, sono necessarie, al riguardo, alcune brevi sottolineature che si pongono in continuità con la precedente analisi trascendentale dell'esperienza, che ha consentito di farne emergere il dinamismo ed il progressivo approfondimento.

In primo luogo, Rahner, assumendo i risultati di tutte le sue indagini che hanno portato ad evidenziare che ogni esperienza dell'umana trascendentalità è già implicita esperienza di Dio ed, infine, della grazia, rifiuta di considerare la mistica al di fuori della vita nella fede, poiché «Uno stato che superasse, dal punto di vista specifico del suo significato salvifico, quella grazia che è propria del cristiano, la quale rimane pur sempre anche una *esperienza* della grazia, dovrebbe essere considerata già una partecipazione transitoria alla visione di Dio»⁴³.

L'esperienza mistica, in tal modo, non si configura come una “terza via” tra la fede e la “visio beatifica”, ma è l'estrema radicalizzazione dell'unione con Dio, che ciascuno può sperimentare in virtù della grazia come autocomunicazione divina e, quindi, la mistica «dev'essere concepita all'interno della normale grazia e della fede»⁴⁴.

Il significato di queste affermazioni risulta perfettamente comprensibile se si considera che la grazia rappresenta l'unione con Dio che comunica Se stesso al soggetto e, di conseguenza, tale unione, in questa vita, può essere approfondita ed intensificata, ma non è superabile da alcuna altra forma di rapporto.

Senza forzature indebite riecheggia qui la conclusione della preghiera ignaziana che pone nella grazia, insieme all'amore, l'insuperabile dono di Dio alla creatura: «dammi il tuo amore e la tua grazia; questo mi basta»⁴⁵.

In seconda istanza, poi, è di fondamentale importanza, sempre al fine di un'esatta comprensione dell'esperienza mistica, tener presente che quest'ultima non coincide necessariamente con la presentazione che di essa effettua lo stesso mistico e neppure, ancor meno, con le interpretazioni che altri cercano di darne⁴⁶.

Questo scarto deriva proprio dal carattere trascendentale dell'esperienza mistica medesima che, come tutto quello che appartiene all'ambito dell'implicito atematico, può, anzi, si può dire, deve dare origine ad uno sforzo di tematizzazione categoriale, sapendo,

⁴³ RAHNER K., *Per una teologia della mistica*, in ID., *Visioni e profezie. Mistica ed esperienza della trascendenza*, Milano 1995, pp. 133-144, p. 137.

⁴⁴ Ibidem, p.

⁴⁵ S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, cit. n. 234.

⁴⁶ RAHNER K., *Esperienza della trascendenza dal punto di vista dogmatico cattolico*, cit., p.259: «L'attuazione originaria della trascendentalità dell'uomo in quanto spirito e libertà verso il mistero che noi cristiani chiamiamo Dio, da una parte, e l'oggettivazione riflessiva, categoriale e verbale di tale attuazione, dall'altra parte, non sono mai identiche».

però, in partenza che tutti i tentativi di concettualizzazione non riusciranno mai a rendere pienamente trasparente e ad esaurire il vissuto originario.

Questo secondo punto ora evidenziato apre la strada ad un terzo ordine di considerazioni particolarmente rilevanti nella riflessione di Rahner sulla mistica, ovvero quello relativo alle differenti forme di mistica esistenti al di fuori del cristianesimo.

Al di sotto delle diverse letture date dell'esperienza mistica dal soggetto stesso o da altri, Rahner, infatti, sulla base delle precedenti acquisizioni, ritiene di poter asserire che «Esiste una «mistica cristiana anonima», perché la trascendentalità dell'uomo è, per opera della gratuita autocomunicazione di Dio, strutturalmente finalizzata e radicalizzata dal centro dell'esistenza all'immediatezza con Dio»⁴⁷.

Ponendo, cioè, alla base dell'indagine l'universale volontà salvifica di Dio mediante il dono di Se stesso, ovvero la grazia, Rahner afferma decisamente che di tale grazia vi può essere un'esperienza implicita anche quando le categorie con le quali il mistico interpreta tale esperienza non sono quelle offerte dalla Rivelazione e, di conseguenza, «quella mistica che viene interpretata giustamente dalla teologia cristiana come esperienza vera e propria della grazia, può e deve riscontrarsi anche al di fuori del cristianesimo istituzionale»⁴⁸.

Ovviamente, evidenzia Rahner, anche questa mistica extracristiana «sta in un rapporto oggettivo verso Gesù Cristo»⁴⁹ nel quale l'apertura e l'abbandono a Dio sono giunti al loro vertice insuperabile, ma è necessario tener presente che questo rapporto è dato dall'intrinseca azione della grazia sulla trascendentalità del soggetto e non dai successivi tentativi di espressione che possono anche avvalersi degli strumenti offerti da contesti religiosi diversi da quello cristiano.

Anche la mistica, in tal modo, rientra pienamente nel grandioso quadro tracciato dagli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio, dominati dall'amore di Dio che opera con la creatura «abbracciandola nel suo amore»⁵⁰.

6. Sintesi conclusiva

La ricostruzione del percorso di approfondimento dell'esperienza, che Rahner ha sviluppato avvalendosi del metodo trascendentale, ha consentito di sottolineare alcuni punti nei quali l'impronta ignaziana è immediatamente evidente ed anche altri potrebbero essere rintracciati senza difficoltà.

Ciò che, tuttavia, risulta più significativo è il fatto di riuscire a rintracciare tale impronta non limitatamente ad alcuni luoghi privilegiati, ma nell'impianto complessivo del pensiero che, pur collocandosi su di un piano rigorosamente metafisico o teologico

⁴⁷ RAHNER K., *Per una teologia della mistica*, cit., p. 134.

⁴⁸ RAHNER K., *Esperienza della trascendenza dal punto di vista dogmatico cattolico*, cit., pp. 266-267.

⁴⁹ RAHNER K., *Esperienza della trascendenza dal punto di vista dogmatico cattolico*, cit., p. 275.

⁵⁰ S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 15.

a seconda dei casi, è sempre saldamente ancorato alla concretezza dell'esistenza, nella sua storicità e nella sua libera singolarità irripetibile.

L'implicita apertura a Dio e la centralità della grazia, indagate secondo il metodo trascendentale, sono, senza dubbio, lo sfondo di tutta l'antropologia teologica di Rahner ed, evitando di ripetere qui quanto già richiamato, proprio in esse è chiaramente percepibile l'influsso degli *Esercizi spirituali* e dell'immagine dell'essere umano nel suo rapporto con Dio che in essi è presente.

S. Ignazio non è per Rahner una fonte accanto ad altre, ma è colui dal quale deriva l'atmosfera spirituale che Rahner respira e che colora anche, come si spera di aver mostrato, proprio quel metodo trascendentale che fornisce alla riflessione la sua originalità e la sua fecondità.

«La mistica della vita quotidiana». Un contributo per interpretare la dimensione mistica nella teologia di Karl Rahner

di FERENC PATSCH SJ*

«[...] una tale “mistica” appartiene
 alle realtà evidenti della vita cristiana»
 (Karl Rahner)¹.

Se il teologo protestante Walter Nigg ha ragione quando dice che l'agiografia dovrebbe essere scritta dai santi, allora – *mutatis mutandis* – non avrebbe torto l'aspettativa secondo la quale, sul tema della mistica, dovrebbero esprimersi prevalentemente i mistici. Come mai, allora, io, essendo un semplice teologo senza particolari doni «carismatici» nel senso ecclesiale del termine, ho arrischiato nel prendere l'iniziativa di parlarne in questa conferenza? Come vedremo più avanti, l'interpretazione che lo stesso Karl Rahner ha dato della mistica potrebbe servire da legittimazione.

Ovviamente, prima di iniziare un discorso sulla mistica se ne presuppone già un senso. Inizialmente preferirei invece non definirla. Il motivo è semplice: è mia convinzione che l'itinerario che stiamo percorrendo darà un ulteriore contributo al concetto previo della mistica e lo cambierà arricchendo il suo campo semantico con qualche elemento essenziale. Al momento invece possiamo accontentarci di un significato poco preciso, ma vago e assai generale, della parola chiave «mistica», quello che l'uso quotidiano attribuisce al concetto.

In questo convegno spetta a me esplicitare l'aspetto *dogmatico-teologico* del tema (spiritualità ignaziana e teologia trascendentale rahneriana). Karl Rahner però, com'è noto, ha opposto una concezione di teologia coltivata in sé e per se stessa.² Sarebbe, quindi,

* FERENC PATSCH SJ, docente di teologia nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana; patsch@unigre.it

¹ «[...] diese “Mystik“ zu den Selbstverständlichkeiten des christlichen Daseins gehört» (Karl Rahner, *Im Heute glauben*, Benziger, Einsiedeln 1966, p. 40 (SW 14, p. 19) trad. ital. *Il sacerdote e la fede, oggi*, Queriniana, Brescia 1967, p. 44).

² «Non ho mai fatto teologia, o molto raramente, come “art pour l'art”! [...] Per farla breve, sia per mio interesse personale che per una tale comprensione delle necessità pastorali, spero e credo che la mia

un'impresa contro la sua intenzione interpretare il concetto rahneriano di «mistica» senza voler nutrire, nello stesso tempo, la vita personale degli ascoltatori, sia dal punto di vista intellettuale che spirituale. Per questo oso richiamare la vostra attenzione.

La tesi che propongo di seguito, cercando anche di provarla, è quella secondo la quale all'interno della teologia rahneriana è presente una «dimensione mistica», anzi, che questa stessa teologia scaturisca dall'esperienza dello Spirito, vale a dire da Dio stesso, l'Insondabile e Senza Nome, il «Mistero Santo» (*heilige Geheimnisse*), nella forma offerta per noi nell'esperienza di «*consolatio sine causa*», esperienza che è, per così dire, «democratica», cioè accessibile, almeno come possibilità, a ogni essere umano. Rahner ha elaborato una «mistica della vita quotidiana» (*Mystik des Alltags*).

1. Quale teologia «mistica»? – Il nostro compito

1.1. Rahner e la mistica

Secondo Harvey D. Egan, Karl Rahner è «il teologo mistico più importante del sec. XX», che merita il titolo di *Doctor mysticus*.³ È innegabile che nessun altro grande teologo contemporaneo ha scritto in modo così estensivo, e così originale, sull'aspetto spirituale-mistico della vita quotidiana (incluso una teologia del lavoro, del riposo, del cammino, del guardare, del ridere, del mangiare ecc.)⁴ e del tempo libero,⁵ elaborando una vera e propria «teologia delle cose quotidiane» (*alltägliche Dinge*). Numerosi sono i libri di preghie-

teologia non sia mai stata pura “art pour l'art”, come lo era spesso, prima di me, la teologia scientifica o, se non altro, la dogmatica» P. Imhof - H. Biallowons (edd.), *Karl Rahner im Gespräch*, II, München 1983, p. 52. Per mettere in rilievo la dimensione pastorale della teologia rahneriana cf. Paul M. Zulehner, *La dimensione pastorale della teologia di Karl Rahner*, in I. Sanna (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Lateran University Press, Roma 2005.

³ Cf. Harvey D. Egan, *Rahner Karl*, in L. Borriello - E. Caruana - M. R. del Genio - N. Suffi (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 1060-1062, qui: 1061. L'affidabilità del *Dizionario* viene messa un po' in ombra per il fatto che nella stessa voce si legge come la bibliografia di Rahner sia «composta da quattrocento scritti» (invece di quattromilla!) (p. 1060) Nel saggio di Harvey D. Egan, pubblicato nel volume Declan Marmion - Mary E. Hines (eds), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, si legge la cifra giusta: «His four thousand written works [...]» (“Theology and spirituality”, pp. 13-28, qui: 13.). Esistevano, certamente, anche altri grandi e prolifici scrittori nel campo della mistica, accanto a Karl Rahner: dagli inizi del '900 bisogna ricordare l'opera di Pierre Teilhard de Chardin, Reginald Garrigou-Legrange, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Thomas Merton, Dorothy Day, Bernard Lonergan, e recentemente, soprattutto in America Latina, Gustavo Gutiérrez e gli altri teologi della liberazione come Leonardo Boff e Jon Sobrino, ecc.

⁴ Cf. Karl Rahner, *Alltägliche Dinge*, in *Sämtliche Werke*, 23, pp. 475-487. NB: L'intero volume n. 23 dell'edizione completa (*Sämtliche Werke*) veniva dedicato alle questioni della «Fede nella vita quotidiana» (Id., *Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug*, Herder, Freiburg im Breisgau 2006).

⁵ Karl Rahner, *Theologische Bemerkungen zum Problem der Freizeit*, *SchTh* IV, pp. 455-484 (*Sämtliche Werke*. Bd. 16, pp. 193-213).

ra e sulla preghiera di Rahner – per i quali è stato chiamato il maestro della preghiera del sec. XX – in cui sono stati sviluppati tutti questi temi.⁶ Gli stessi *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola iniziano con la soggettività della persona umana e, notano giustamente Declan Marmion e Mary E. Hines, «si può argomentare che quest'intuizione teologica, come punto di partenza per Rahner, è così importante come l'influenza dei filosofi tedeschi».⁷ Ignazio e la sua spiritualità sono veramente fonti autentiche e contenuti ineliminabili dell'intero edificio della teologia rahneriana. Non a caso inizia il volume dedicato all'opera di Karl Rahner nella prestigiosa collana *The Cambridge Companion to Karl Rahner* con un saggio intitolato «Teologia e spiritualità» [Theology and spirituality].⁸

1.2. L'abbozzo della nostra impresa

Cominciando però a leggere i testi rilevanti di Rahner, si nota presto una notevole ambiguità nel significato della parola «mistica» nella fraseologia rahneriana. Per dimostrarlo prendiamo in considerazione un breve brano in cui Rahner avanza una proposta provocatoria:

«Si affidi ad un sacerdote il compito di spiegare ad un laico (non ad una suora o ad una pia vecchierella, ma ad un ingegnere, o ad un professore positivista di scienze esatte) che da ingegnere o professore ha già certamente avuto delle esperienze della grazia soprannaturale e santificante (*er schon ganz bestimmt Erfahrungen der übernatürlichen vergöttlichenden Gnade gehabt hat*), che l'ha sperimentata veramente, che di nuovo e necessariamente la sperimenta

⁶ Solo alcuni scritti della grande scelta: Karl Rahner, Warum uns das Beten nützt, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 30, pp. 201-205; Id., Herr, lehre uns beten, *Sämtliche Werke*, Bd. 7, pp. 39-116; Id., Das Beten ist auch eine Tat, in *Sämtliche Werke*, Bd. 25, pp. 380-381; Id., Vom Beten heute, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 25, pp. 390-400; Id., Vom Beten heute, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 25, pp. 390-400; Id., Über die Möglichkeit und die Notwendigkeit des Gebetes, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 23, pp. 188-201; Id., Hilft beten? in: *Aus ganzem Herzen hoffen. Ein Lesebuch für Christen*, Herder, Freiburg i.Br. 1981, pp. 33-47; Id., Von der Not und dem Segen des Gebetes, in *Sämtliche Werke*, Bd. 7, pp. 76-84; Id., *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Mit einer Einführung von Rudolf Huber - Roman H. Siebenrock, Herder, Freiburg i. Br. 2004 (*Sämtliche Werke*, Bd. 7, pp. 39-116); Id., *Gebete des Lebens* (Hrsg. von Albert Raffelt; mit einer Einführung von Karl Kardinal Lehmann), Herder, Freiburg i. Br. 2004; *Der betende Christ : Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens* (Bearbeitet von Andreas R. Batlogg), Herder, Freiburg i.Br. 2013; ecc. Cf. ancora l'intero volume tredicesimo della nuova edizione dell'Opera Omnia Rahneriana pubblicato nel 2006 sotto il titolo *Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordenslebens* (Karl Rahner, *Sämtliche Werke*, 7).

⁷ «*The Spiritual Exercises begin with the subjectivity of the human person and it can be argued that this theological insight is at least as important to Rahner's starting point as is the influence of the German philosophers*» (Declan Marmion - Mary E. Hines, Introduzione, in Declan Marmion - Mary E. Hines (eds), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 5). Rahner altrove dichiara: «La spiritualità di Ignazio che abbiamo ricevuto insieme alla prassi della preghiera e alla formazione religiosa, per me sono state molto più importanti di tutta l'eredità filosofica e teologica dentro e fuori dell'Ordine» (P. Imhof - H. Biallowons, *Karl Rahner im Gespräch*, München 1983, vol. 2, pp. 50-51).

⁸ Cf. Harvey D. Egan, Theology and spirituality, in Declan Marmion - Mary E. Hines (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 1-28.

(*er dies wirklich erfahren hat, immer wieder und notwendig erfährt*), e che una tale “mistica” appartiene alle realtà evidenti della vita cristiana, alle quali nessun uomo può sottrarsi anche se le trascura, o crede di non capirle, o le subisce passivamente. Sono certo che la maggior parte del clero capitolerebbe in partenza dinanzi ad un simile compito, e prima ancora lascerebbe completamente aperta la questione di sapere in che misura tale tentativo può essere accolto effettivamente dal suddetto ingegnere o professore. Sono perfino certo che la maggior parte dei sacerdoti, se mettessero onestamente le carte in tavola, confesserebbero che loro stessi *non* hanno avuto tali esperienze, che il mondo della fede è stato portato loro dall'esterno da parte del magistero (*die Welt des Glaubens also nur die lebramtlich von außen an ihn herangebrachte*), è stato pensato solo concettualmente (*nur begrifflich gedachte*), ma è in realtà irrealizzabile. Con questa confessione proverebbero non che non hanno fatto una simile esperienza (Dio ce ne guardi!), ma che di fronte al fattore religioso propriamente soprannaturale si trovano impotenti come la maggior parte dei laici»⁹.

Questa breve sezione ci sembra istruttiva, almeno per tre motivi. Innanzitutto, perché il significato della parola «mistica» (*Mystik*) risulta essere abbastanza ambiguo, opaco e ambivalente. Da una parte, infatti, il concetto si riferisce a qualcosa che «appartiene alle realtà evidenti della vita cristiana» (*zu den Selbstverständlichkeiten des christlichen Daseins Gehört*); dall'altra parte invece si legge, qualche riga più avanti, che i sacerdoti presumibilmente negerebbero la sua realtà e presenza nella loro vita e riterrebbero una tale mistica dell'immedesimazione addirittura impossibile. Questo secondo senso della parola sembra suggerire come la mistica sia una cosa straordinaria e trascendentale, «fattore religioso propriamente soprannaturale» (*dem eigentlich gnadenhaft Religiösen im Grunde des Daseins*), che è sempre un fenomeno particolare.¹⁰ Si vede subito che una tale ambiguità e oscillazione del significato nasconde una problematica eminentemente teologica, la cui chiarificazione, in seguito, costituirà il nostro primo compito.¹¹

Poi, nel brano citato, Karl Rahner implicitamente legittima e ritiene auspicabile una argomentazione ragionevole, teologica, nei confronti di un interlocutore non credente. Un dialogo di questo genere può svolgersi, ovviamente, solo sulla base di un ragionamento filosofico (in quanto la filosofia sembra essere l'unico mezzo adatto e auspicabile

⁹ Karl Rahner, *Im Heute glauben*, Benziger, Einsiedeln 1966, p. 40 (SW 14, p. 19) trad. ital. *Il sacerdote e la fede, oggi*, Queriniana, Brescia 1967, p. 44.

¹⁰ In altri scritti solo le esperienze «particolari» (*besonderen*) saranno viste come «esperienze autenticamente/genuinamente (*eigentlich*) mistiche» (cf. ad es. *Gotteserfahrung heute*, in *SchTh IX*, p. 166).

¹¹ In questo saggio non discuterò tutte le modalità della parola «mistica» (*Mystik*) nell'opera rahneriana. Tra le occorrenze non analizzate: l'automisticismo (la persona s'immerge nelle profondità misteriose della qualità spirituale dell'Io senza sperimentare Dio totalmente); il misticismo della natura (favorisce l'esperienza della propria unità «pancosmica» con il creato); il misticismo psichico (tende ad un'esperienza intensificata dell'Es, degli archetipi e simili). Rahner parla, inoltre, di misticismo carismatico (come di «un misticismo delle masse» e «un misticismo in abiti rozzi»). Il misticismo carismatico ricorre più frequentemente rispetto al misticismo straordinario dei santi. Infine, per Rahner il misticismo dei grandi santi cristiani si trova nelle manifestazioni, psicologiche o parapsicologiche straordinariamente emozionanti, sperimentate nella fede, nella speranza e nell'amore che sono presenti in ogni vita cristiana. Cf. Harvey D. Egan, Rahner Karl, in L. Borriello - E. Caruana - M. R. del Genio - N. Suffi (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 1060-1062, qui: 1062.

in un simile dialogo). Ma con quali argomenti si può convincere un ingegnere laico di cui parla Rahner? Gli strumenti filosofici di un dibattito di questo genere sono da elaborare in un secondo momento.

Infine, nel brano sopra citato, Karl Rahner anticipa la sua posizione riguardante la possibilità reale di acquisire «esperienze concrete» su ciò che nel gergo teologico si chiama «grazia soprannaturale». Ma in quale maniera si può sperimentare la grazia? Per una risposta a questa domanda si rinvia alla mia considerazione finale.

2. Le ragioni teologiche dell'ambiguità del fenomeno «mistico»

2.1. Alcune domande generali

Abbiamo visto sopra quanta ambiguità si nasconde già nell'uso del concetto di «mistica», sia nel linguaggio quotidiano che in quello rahneriano, accennando come tale ambiguità possa costituire un sintomo di una problematica teologica. Siamo giunti dunque alla domanda: «In fin dei conti, cosa significa la mistica? Si tratta in ogni caso delle esperienze stravaganti e peculiari quali visioni, esperienze extracorporee, previsione del futuro, estasi, glossolalia (parlare in lingue non conosciute), levitazione, stigmatizzazione e altri fenomeni paranormali? Per poter utilizzare questo termine, ci si deve riferire almeno a quel tipo di esperienza di cui l'apostolo Paolo parla quando dice: «Conosco un uomo in Cristo che, quattordici anni fa – se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito fino al terzo cielo. E so che quest'uomo – se *con* il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare» (2Cor 12,2-4)? Oppure forse anche ad altri fenomeni, più modesti e meno vistosi, che possono essere denominati con la stessa parola: come, ad esempio, lo stato di una esistenza umana che è pienamente immersa in una fede viva, che pratica la carità e irradia la speranza? Può essere considerato mistico qualcuno che possiede e salvaguarda i «frutti dello Spirito» (cf. Gal 5,22-23) anche nelle circostanze che non giustificano per niente un tale stato d'animo, ciò che può essere solo un dono di grazia e segno della presenza viva ed efficace di Dio nella persona in questione?». In breve, il problema può essere posto così: «L'esperienza mistica costituisce un gradino normale dello sviluppo del cammino verso la perfezione cristiana, oppure essa è un fenomeno straordinario che normalmente non ci si può attendere (neppure se si conduce una vita cristiana molto intensa)?».

2.2. Due problemi speciali

Karl Rahner affronta la questione in un saggio intitolato «Esperienza mistica e teologia mistica» (*Mystische Erfahrung und mystische Theologie*)¹². Dopo aver notato che

¹² Karl Rahner, *Mystische Erfahrung und mystische Theologie*, in *SchTh* XII, pp. 428-438 (*Sämtliche Werke*. Bd. 23, pp. 261-268); trad. ital. *Esperienza mistica e teologia mistica*, in *Nuovi saggi* VI, Paoline, Roma 1978, pp. 523-536.

purtroppo «[...] non esiste una teologia della mistica che possa essere considerata patrimonio comune all'interno della teologia cattolica»¹³, Rahner ribadisce il suo primo principio riguardo il nostro tema, secondo cui l'esperienza mistica, per quanto riguarda l'esperienza dello Spirito Santo fatta dal credente individualmente e l'unione graziosa del mistico con Dio, non rappresenta un grado «superiore» della vita cristiana di grazia. Per il teologo sembra essere una domanda addirittura falsa e superficiale quella con cui si chiede se la «contemplazione infusa» e altre «grazie mistiche» facciano parte della normale aspirazione cristiana alla perfezione o siano solo doni speciali, concessi relativamente di rado, che potrebbero addirittura mancare nel caso delle «virtù eroiche» dei «santi».¹⁴ La ragione del perché un'impostazione di questo genere non tocchi l'essenza della domanda è che essa già presuppone (in modo precipitoso e in fondo sbagliato) l'esistenza di una separazione *che estrinsechi* «natura» e «grazia» (estrinsecismo).¹⁵

Invece se presupponiamo un'unità più organica (*intrinseca*) tra la parte *naturale* e quella *soprannaturale* dell'esistenza umana (intrinsecismo), nel caso speciale dell'esperienza mistica emergono due problemi ulteriori. Il primo riguarda il rapporto tra il soggetto e l'oggetto di una tale esperienza: rapporto che il mistico ha con ciò che sperimenta come datogli in «vicinanza assoluta». Con le parole proprie del teologo:

«[...] se e nella misura in cui nell'esperienza mistica il soggetto "mistico" non solo incontra direttamente se stesso attraverso gli oggetti categoriali della vita quotidiana, ma incontra il "mistero" puro e semplice, la realtà per eccellenza, Dio (o comunque si voglia chiamare questo qualcosa che non è *in partenza* identico con il soggetto mistico), l'identità e la distinzione in questa esperienza diventano il problema»¹⁶.

Il secondo problema invece riguarda il rapporto tra grazia-fede, da una parte, e l'esperienza mistica, dall'altra. Si tratta dell'enigma secondo il quale, nel modo di esprimersi usuale, «nell'illuminazione mistica e nell'unione Dio si comunica così "direttamente" che non si riesce più a vedere come la fede non venga superata – almeno nel momento

¹³ Cf. Karl Rahner, *Esperienza mistica e teologia mistica*, in: *Nuovi saggi VI*, Paoline, Roma 1978, p. 523; e ancora, in modo più generale: «Manca ancora uno dei presupposti più importanti al riguardo, vale a dire una sufficiente elaborazione del rapporto tra mistica cristiana e mistica extra-cristiana, nonostante si sia cominciato a fare qualcosa. [...] Naturalmente esistono [...] dei tentativi di una teologia sistematica della mistica, perlomeno a partire dalla mistica spagnola fino ai nostri giorni, anche se l'interesse per questa teologia oggi sembra essersi ampiamente affievolito.» (Karl Rahner, *Esperienza mistica e teologia mistica*, in: *Nuovi saggi VI*, Paoline, Roma 1978, p. 524.)

¹⁴ Cf. Karl Rahner, *Esperienza mistica e teologia mistica*, in: *Nuovi saggi VI*, Paoline, Roma 1978, p. 525.

¹⁵ Qui, senza entrare nei dettagli, accontentiamoci di una referenza breve riguardante questo punto cruciale della teologia rahneriana: nell'«esistenziale soprannaturale» (*übernatürliches Existential*) come *locus* dell'autocomunicazione di Dio nella natura umana, non è possibile una distinzione «chimicamente pura» tra grazia e natura in quanto quest'ultima è già sempre «graziata» (*begnadet*) (cf. Karl Rahner, *Natura e grazia*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969, pp. 79-122; Id., *Rapporto tra natura e grazia*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969, pp. 43-77; Id., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di Cristianesimo*, Paoline 1977, spec. pp. 161-188).

¹⁶ Karl Rahner, *Esperienza mistica e teologia mistica*, in: *Nuovi saggi VI*, Paoline, Roma 1978, p. 526.

dell'illuminazione – da tale luce mistica»¹⁷.

2.3. *Rispondendo dicendum*

Per rispondere a questi due problemi Rahner propone due tesi. Il criterio fondamentale fa sì che la distinzione tra i vari fenomeni comunemente ritenuti come «mistici», vale a dire il criterio che rende possibile un giudizio riguardante la loro autenticità, sia teologico-dogmatica: la presenza (o la mancanza) della fede, della speranza e della carità nella vita del mistico. È una criteriologia specificamente cristiana: senza questi segni nella vita del mistico si tratta solo di un fenomeno parapsicologico e non mistico nel senso autentico della parola. In ultima analisi, quindi, per Rahner, la domanda riguardante l'autenticità dell'esperienza mistica può essere data solo dogmaticamente:

«[...] se la teologia mistica vuole essere qualcosa di più della “parapsicologia” [...] – che abbraccia tutto ciò che la coscienza quotidiana media non conosce –, stando ai suoi stessi principi può essere solo una parte della dogmatica vera e propria. Questa tesi include due cose. Anzitutto, [...] che sulla terra non può esistere alcuna esperienza superiore in senso teologico a quella della fede nello Spirito di Dio. [...] In secondo luogo [...] se l'esperienza mistica si distingue in maniera stretta dai pensabili fenomeni naturali della concentrazione in se stessi, nonché dai fenomeni parapsicologici nel senso abituale del termine, ed è davvero una sottospecie dell'esperienza dello Spirito offerta a ogni uomo, se quindi una teologia della mistica fa parte della dogmatica, allora l'oggetto specifico nel campo del mistico deve essere quell'esperienza graziosa dello Spirito che è data con la fede, la speranza e l'amore nell'autocomunicazione di Dio all'uomo»¹⁸.

Infatti, le due tesi, con conseguenze pastorali notevoli, ci portano più avanti, verso un'ulteriore domanda, molto attuale, riguardante la mistica «extracristiana». Quest'impostazione però ci costringe a percorrere una strada ormai esplicitamente filosofica.

3. L'esperienza della trascendenza: una spiegazione filosofica

I mistici hanno dappertutto la stessa esperienza? I santi mistici cristiani, ebrei, musulmani, induisti e buddisti hanno tutti la stessa esperienza? Per dare una risposta a questa domanda, talmente urgente ed attuale, dobbiamo incominciare l'argomentazione da più lontano.

3.1. *Antropologia teologica ecclesiale*

Nella sua costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, il Concilio Vaticano II insegna: «L'aspetto più sublime della dignità umana consi-

¹⁷ Karl Rahner, *Esperienza mistica e teologia mistica*, in: *Nuovi saggi* VI, Paoline, Roma 1978, p. 527.

¹⁸ Karl Rahner, *Esperienza mistica e teologia mistica*, in: *Nuovi saggi* VI, Paoline, Roma 1978, p. 528-529.

ste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio» (GS 19) – affermazione con cui Rahner si trova in profonda sintonia. In questo senso si può dire che l'aspirazione mistica è, sia per i vescovi conciliari che per il nostro teologo, inerente alla natura umana e molto spesso, nel corso dei secoli, l'esperienza mistica ha dimostrato la possibilità e la capacità, in tutti i tempi e in tutti i luoghi, per ogni figlio di Dio, di vivere la sua avventura umana nell'autenticità e nel desiderio del volto di Dio.¹⁹

Secondo la teologia filosofica di Karl Rahner,²⁰ tutti gli esseri umani, in tutte le loro azioni, sono positivamente orientati al mistero di Dio. Recuperando gli insegnamenti dei Padri greci, egli insiste sul concetto che la grazia non è solo una realtà per conseguire la felicità nell'aldilà (*visio beatifica*), ma è piuttosto la comunicazione gratuita di sé da parte di Dio che divinizza l'uomo in tutti gli aspetti del suo essere. Tutta la storia umana e tutte le dimensioni dell'esistenza umana sono avvolte da questa grazia – e in questo senso la storia profana e la storia della salvezza sono coestensive (il che non significa «identità») –. Perciò tutte le cose potenzialmente rivelano il mistero di Dio e ogni sforzo umano autentico può avvicinare a Dio e contribuire alla diffusione del suo regno. La Chiesa, attraverso la Scrittura, la liturgia, l'insegnamento, aiuta i credenti a prendere coscienza della loro esperienza di grazia.²¹

I presupposti antropologico-trascendentali, vale a dire ontologici, di questo fatto sono troppo noti (esperienza trascendentale, esistenziale soprannaturale, apertura ontologica che fa essere «uditori della parola», ecc.) e non costituiscono il tema diretto di quest'esposizione.²² In seguito invece vale la pena considerare un po' più da vicino la nostra domanda originaria: "I mistici hanno dappertutto la stessa esperienza?". Rahner, in quanto si sappia, non ha riflettuto direttamente sul problema. Ma possiamo azzardare la formulazione della sua possibile posizione sulla base del suo insegnamento sulla mistica «extra-cristiana».

3.2. Posizioni filosofiche delle religioni

Il noto filosofo analitico statunitense, William L. Rowe, specializzato in filosofia della religione, distingue tre possibili modalità di risposta alla domanda iniziale di cui so-

¹⁹ Cf. Maria Rosaria Del Genio, *Mistica (cenni storici)*, in *Dizionario di mistica*, L. Borriello - E. Caruana - M. R. del Genio - N. Suffi (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 824-834, qui: 831.

²⁰ Sul rapporto di queste due grandezze cf. Karl Rahner, *Philosophie und Theologie*, in *SchTh* VI, 91-103; trad. ital. Id., *Filosofia e teologia NS I*, pp. 137-152; id., *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, in *SchTh* VIII, pp. 66-87; trad. ital., *Filosofia e procedimento filosofico in teologia, NS III*, pp. 73-97.

²¹ Cf. Maria Rosaria Del Genio, *Mistica (cenni storici)*, in *Dizionario di mistica*, L. Borriello - E. Caruana - M. R. del Genio - N. Suffi (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 824-834, qui: 831.

²² Sia permesso a questo riguardo fare riferimento al mio libro: Ferenc Patsch, *Metafisica e religioni: strutturazioni proficue. Una teologia delle religioni sulla base dell'ermeneutica di Karl Rahner*, Tesi Gregoriana n. 184, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2011, spec. pp. 113-170.

pra.²³ 1. La prima sostiene la cosiddetta «tesi dell'unanimità» (*the unanimity thesis*), secondo cui in ogni epoca, in ogni cultura si tratta della stessa esperienza²⁴. 2. La seconda è la «tesi della differenzialità» (*the differentiability thesis*), l'idea secondo cui «tutti vedono un'altra cosa», ma c'è solo un'interpretazione giusta²⁵. 3. La terza è invece una «via media» (*a middle path*), secondo la quale, nel caso dell'esperienza mistica, a buona ragione, possiamo ritenerla verace, ma l'esperienza non è compulsiva. La posizione di Rahner, alla luce dei suoi scritti nel campo della teologia delle religioni (sia detto *ante litteram*), è chiaramente compatibile con questo terzo modello. Perché?

Da una parte, Rahner sostiene che noi siamo orientati a Dio attraverso la nostra «esperienza trascendentale» (*Tranzendentalerfahrung*): questa con-conoscenza del soggetto conoscente con la sua libertà, atematica ma presente in ogni atto di conoscenza spirituale, necessaria e ineliminabile, è inevitabilmente presente nella vita spirituale di ogni essere umano giunto all'uso dell'intelletto. Tale esperienza trascendentale è della stessa Trascendenza, vale a dire dell'orizzonte infinito e mistero assoluto.²⁶ In questo senso, quindi, l'esperienza di Dio (il «mistero santo») è un dato di fatto all'interno di ogni cultura, ed è una e identica (come richiede la tesi dell'*unanimità*). Dall'altra parte, invece, quest'«esperienza trascendentale», essendo una conoscenza aposteriorica, «è sempre mediata da un'esperienza categoriale dei singoli dati concreti, mondani, spazio-

²³ Cf. William L. Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction*. Wadsworth Publishing, 1978, pp. 61-63.

²⁴ Il rappresentante più noto di questa corrente è il classico filosofo e psicologo della religione, William James (1842-1910). Egli scrive: «Nell'Induismo, nel Neoplatonismo, nel Sufismo, nel Misticismo cristiano, nel Whitmanismo, troviamo sempre questa medesima nota, cosicché nelle espressioni mistiche si rileva una unanimità eterna, che talvolta arresta il critico e gli fa pensare che, come si è detto, i mistici classici non abbiano nè data nè luogo di nascita» (William James, *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, New York 1936, p. 410. trad. ital., Id., *Le varie forme della coscienza religiosa*. Studio sulla natura, trad. ital di G.C. Ferrari e M. Calderoni, 2. edizione, Fratelli Bocca, Milano, 1945, p. 362).

²⁵ Uno dei sostenitori di questa posizione è il filosofo britannico Walter T. Stace (1886-1967), esperto in misticismo, che scrive: «Uno può vedere fuori, in una notte oscura, qualcosa di bianco brillante e rutilante. Ci sarà qualcuno che lo riterrà essere uno spirito. Un'altra persona dirà che è un telo che veniva sospeso sulla corda per asciugarlo. Una terza persona supporrà che si tratti di una gonna tinta di bianco. Qui si trova un'unica esperienza con tre diverse interpretazioni. L'esperienza è genuina, ma le interpretazioni possono essere vere o false. Se mai noi comprendessimo qualcosa sul misticismo, è essenziale fare una distinzione simile tra esperienza mistica e le interpretazioni che possono essere fatte o dai mistici o dai non mistici. Ad esempio, la stessa esperienza mistica può essere interpretata da un cristiano nei termini della credenza cristiana e da un buddista nei termini della credenza buddista. (*On a dark night out of doors one may see something glimmering white. One person may think it a ghost. A second person may take it for a sheet hung out on a clothesline. A third person may suppose that it is a white painted rock. Here we have a single experience with three different interpretations. The experience is genuine, but the interpretations may be either true or false. If we are to understand anything at all about mysticism, it is essential that we should make a similar distinction between a mystical experience and the interpretations which may be put upon it either by mystics themselves or by nonmystics. For instance, the same mystical experience may be interpreted by a Christian in terms of Christian beliefs and by a Buddhist in terms of Buddhist beliefs.*)» (Walter T. Stace, *The Teachings of the Mystics*, New American Library, New York 1960, p. 10).

²⁶ Cf. Karl Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Edizioni Paoline, Roma 1977, pp. 40-41; 88-98.

temporali [cioè socio-culturalmente, linguisticamente e temporalmente condizionati] della nostra esperienza²⁷. L'esperienza religiosa è, conseguentemente, sempre mediata dalla «religione concreta e concretamente praticata» inserita nel nostro mondo religioso categoriale.²⁸ Così stando le cose, possiamo *anche* dire che, «vedendo» la divina realtà, «tutti vedono un'altra cosa» (nel senso della tesi della *differenzialità*) a causa dei loro diversi «schemi rappresentativi» da cui viene influenzata la nostra percezione.²⁹

Bastano ancora poche citazioni ulteriori per dimostrare la posizione intermedia (*via media*) del teologo. Da una parte, in un saggio intitolato «Religiosità ecclesiale e religiosità extraecclesiale», che risale al 1973, si legge: «Ogni uomo possiede – almeno sotto forma di offerta fatta alla sua libertà – la grazia di un'esperienza di Dio trascendentale ed essenzialmente radicalizzata dalla grazia elevante»³⁰ (*unanimità*). Dall'altra parte invece, in una conferenza organizzata a Roma nel 1975 sull'*Evangelizzazione e cultura*, Karl Rahner, parlando «Sul significato salvifico delle religioni non cristiane», ha ribadito: «Nell'uomo il rapporto trascendentale, spirituale e soprannaturale verso Dio è sempre mediato da realtà categoriali della sua vita [...] [e] sotto questo profilo *neppure la mistica più sublime, priva di forme, fa in fondo eccezione*»³¹. In un terzo saggio Rahner giunge alla seguente conclusione: all'interno delle «religioni culturali superiori» (*Kulturreligionen*) si trova una «mistica soprannaturale genuina» (*echte übernatürliche Mystik*)³².

3.3. Una risposta

Torniamo infine alla nostra interrogazione iniziale. Siamo partiti dalla domanda «se l'«esperienza» mistica costituisca un gradino normale dello sviluppo sul cammino verso la perfezione cristiana, oppure se sia un fenomeno straordinario che normalmente non ci si può attendere neppure in una vita cristiana molto intensa». Alla fine della nostra indagine sembra che Rahner abbia sempre mantenuto la sua posizione di ambiguità. Da un lato, egli sostiene che «la mistica non fa necessariamente parte di ogni vita cristiana»³³ (mantenendo così un concetto di «mistica» relativo all'uso linguistico generale); dall'altro, invece, sottolinea che «l'esperienza mistica [...] non rappresenta un grado

²⁷ Karl Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Edizioni Paoline, Roma 1977, p. 88. A questo punto la posizione di Rahner si distanzia da quella di James che, sulla base di un'altra tradizione filosofica, non sembra dedicare tanta attenzione al condizionamento della nostra conoscenza sull'Assoluto.

²⁸ Cf. Karl Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Edizioni Paoline, Roma 1977, p. 120.

²⁹ Sugli «schemi rappresentativi», cf. ad esempio Karl Rahner, Was ist eine «dogmatische Aussage»? in *SchTh* V, pp. 54-81, trad. ital., Che cosa è un «Asserto Dogmatico»? in *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, pp. 113-165; Id., Was ist Häeresie?, in *SchTh* V, pp. 527-576, trad. ital. Che cos'è l'eresia?, in *Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma 1965, pp. 517-590.

³⁰ K. Rahner, Religiosità ecclesiale e religiosità extraecclesiale, in *Nuovi saggi* VI, Paoline, Roma 1978, pp. 724-725.

³¹ K. Rahner, Sul significato salvifico delle religioni non cristiane, in *Nuovi saggi* VII, Paoline, Roma 1981, p. 431 – corsivi aggiunti: P.F.

³² Cf. K. Rahner, Sul significato salvifico delle religioni non cristiane, in *Nuovi saggi* VII, p. 434.

³³ Karl Rahner, Esperienza mistica e teologia mistica, p. 535.

“superiore” della vita cristiana di grazia³⁴, anzi, che «oggi, se non si è mistici, non si può essere nemmeno cristiani»³⁵. Ora, in possesso delle analisi finora elaborate, possiamo sentirci in grado di approfondire quest’ultima affermazione.

4. Verso una mistica «democratica»: l’esperienza dello Spirito Santo

Il famoso detto, appena citato, di Karl Rahner suggerisce un’interpretazione piuttosto «democratica» della mistica, in contrasto con quella usuale, alquanto «elitaria» del termine. Ma possediamo veramente anche noi, che non osiamo chiamarci «mistici», un’esperienza che può essere attribuita allo Spirito Santo e che, quindi, oltrepassa il semplice essere ontologicamente indirizzati alla Trascendenza delle persone umane? Oppure dobbiamo accontentarci di uno stato «inferiore», semplicemente limitandoci a un rispettoso inchino di fronte alle esperienze mistiche fatte da altri? L’esperienza mistica, pur essendo desiderabile, sarà irraggiungibile per noi cristiani «medi»? Queste sono le domande-guida.

Tra i vari scritti in cui Rahner tratta il tema, l’esplicazione forse più diretta e più sublime si trova nel suo saggio «Esperienza dello Spirito Santo» (1976)³⁶. Qui Rahner elabora una concezione secondo la quale ogni essere umano può avere una esperienza dello Spirito Santo anzi, egli la ha *necessariamente*, sotto forma di offerta alla sua libertà. Certo, un’«offerta» (*Angebot an unsere Freiheit*) non significa averla anche accettata. Tuttavia, essa esiste anche se «il più delle volte, distratti dal turbinio della vita quotidiana, non ci facciamo caso o forse la respingiamo e non vogliamo prenderne atto»³⁷. E come possiamo immaginare la sua esistenza? La risposta ci porta ad approfondire la pneumatologia rahneriana.

³⁴ Karl Rahner, *Esperienza mistica e teologia mistica*, p. 534.

³⁵ Karl Rahner, *Confessare la fede nel tempo dell’attesa*, Città Nuova, Roma, 1994, p. 96. La referenza più classica al riguardo è questa: «Soltanto per rendere più chiaro ciò che qui intendiamo e nella consapevolezza della difficoltà del concetto di “mistica” (il quale, compreso rettamente, non è per nulla in contrasto con la fede nel Santo Pneuma, ma la stessa cosa), si potrebbe dire: la persona pia di domani o sarà un “mistico”, uno cioè che ha “sperimentato” qualche cosa, o cesserà di essere pio, perché la pietà di domani non sarà più sostenuta dalla convinzione fatta esperienza e decisione personale unanime, naturale e pubblica, né dai costumi religiosi di tutti; quindi l’educazione religiosa finora abituale potrà continuare ad essere soltanto una iniziazione molto secondaria per la parte istituzionale della religione» (Karl Rahner, *Pietà in passato e oggi*, in *Nuovi saggi* II, Paoline, Roma 1968, p. 24). Qui è chiarissimo che con la parola «mistico» Rahner non si riferisce a un particolare fenomeno carismatico, ma invece a un’esperienza genuina che emerge dal cuore dell’esistenza umana (cf. Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 63).

³⁶ Karl Rahner, *Erfahrung des heiligen Geistes*, in *SchTh*, XIII, Benziger, Zürich - Einsiedeln - Köln 1978, pp. 226-251; trad. ital., *Esperienza dello Spirito Santo*, in Id., *Dio e rivelazione*, *Nuovi saggi* VII, Paoline, Roma 1981, pp. 277-308 (*Sämtliche Werke*, Bd. 29, pp. 38-57). (Cf. ancora la nostra nota n. 59).

³⁷ Karl Rahner, *Esperienza dello Spirito Santo*, *Nuovi Saggi* VII, Paoline, Roma 1981, p. 286 (*SchTh* XIII, p. 233).

4.1. L'esperienza dello Spirito Santo

Per Karl Rahner esiste un'esperienza dello Spirito, che, da un lato, rende comprensibile e legittima la testimonianza della Scrittura sull'inabitazione dello Spirito in noi e che, dall'altro, viene confermata e tradotta in parole veritiere dalla Bibbia. Un teologo in ogni epoca ha come compito privilegiato quello di analizzare la natura di quest'esperienza personale dello Spirito Santo. Certamente, tale esperienza non la si può affatto misurare con quella che, nella vita quotidiana, siamo soliti chiamare «esperienza», specie nel senso comune in uso nelle scienze naturali e nella psicologia empirica. La differenza è chiara: infatti, nota Rahner, l'esperienza dello Spirito Santo «prende l'avvio dalla sfera più intima della nostra esistenza [...] e non consiste nell'incontro con un oggetto qualsiasi di natura particolare [...]»³⁸. Ciò significa che, da una parte, sì essa ci viene incontro dall'esterno e ne percepiamo gli effetti, ma, dall'altra, tale esperienza esiste appunto *in noi*: è un'esperienza che risulta diversa e non confondibile con quelle a cui anzitutto pensiamo tutte le volte che sentiamo pronunciare questo termine. In breve, «[a]d ogni modo [...] esiste una mistica che non è poi tanto lontana da noi, come in un primo momento saremmo tentati di credere [*Es gibt Mystik, und sie ist uns nicht so fern, wie wir zunächst zu vermuten versucht sind*]».³⁹

Secondo Rahner, i veri mistici, e proprio loro, rendono testimonianza di un'esperienza che può essere fatta e desiderata da ogni uomo (e non «solo» da ogni cristiano), ma che purtroppo può anche essere disattesa e rimossa con facilità. In un elenco, lungo e poetico, delle esperienze della vita quotidiana, Rahner chiarisce ciò che intende dire. Il teologo scrive:

«– dove, al di là di tutte le speranze particolari, esiste la speranza unica e totale, che abbraccia delicatamente tutti gli slanci, ma anche tutte le cadute, accompagnandole con una promessa silente, – dove si accetta e si tiene fede liberamente a una responsabilità, pur sapendo che non propizierà utilità alcuna né sarà occasione di successo, – dove un uomo sperimenta e accetta la sua libertà ultima, che nessuna costrizione terrena può strappargli, – dove ancora una volta accogliamo tranquillamente la caduta nell'oscurità della morte come l'avvento di una promessa incomprensibile, – dove riteniamo come buona la somma di tutti i conti della vita – anche se personalmente non riusciamo a fare quell'operazione, né possiamo “dimostrare” che il risultato sia esatto –, perché ci fidiamo di un “Altro” incomprensibile, – dove viviamo e accettiamo l'esperienza frammentaria dell'amore, della bellezza e della gioia semplicemente come promessa dell'amore, della bellezza e della gioia pura e semplice, senza intenderla, in un supremo scetticismo cinico, come la consolazione a buon mercato che precede la disperazione finale, – dove sopportiamo serenamente l'amara, deludente ed effimera realtà quotidiana sino alla fine, sorretti da una forza, la cui ultima sorgente non riusciamo a scoprire e quindi a sottometerci, – dove osiamo pregare, rivolti ad un'oscurità silente, e ci sappiamo in ogni caso esauditi, anche se dall'aldilà non sembra pervenirci alcu-

³⁸ Karl Rahner, *Esperienza dello Spirito Santo*, in Id., *Dio e rivelazione*, Nuovi Saggi VII, Paoline, Roma 1981, p. 279.

³⁹ Karl Rahner, *Esperienza dello Spirito Santo*, p. 284; *SchTh* XIII, p. 231.

na risposta, su cui poter ragionare e discutere, – dove deponiamo le armi senza condizione e sentiamo questa capitolazione come la vera vittoria, – dove la caduta diventa l'autentico stare in piedi, – dove accettiamo la disperazione e misteriosamente la sperimentiamo piena di consolazione e di una consolazione non a buon mercato, – dove l'uomo affida tutte le sue conoscenze e tutti i suoi problemi al mistero silente che tutto avvolge, al mistero ch'egli ama più di tutte le sue singole conoscenze, le quali fanno di lui un piccolo signore, – dove nella vita quotidiana ci esercitiamo a morire impegnandoci così a vivere come vorremo morire, cioè con calma e con tranquillità, – dove... (e potremmo proseguire a lungo, come abbiamo detto), – là ci sono Dio e la sua grazia liberatrice»⁴⁰.

Tutte queste esperienze, per Rahner, possono essere denominate come «mistica», e ciò in un senso rinnovato. Anche se non lo sa, chiunque fa queste esperienze, sperimenta quel che i cristiani dai tempi della chiesa primitiva chiamano Spirito Santo. Tali esperienze, che sono inevitabili nella vita *umana* (anche se si può rimuoverle o sopprimerle) vengono offerte alla nostra libertà. Coloro che si barricano contro di esse rischiano di condannarsi da soli a una libertà infernale; coloro invece che le accolgono, entrano nel mondo nascosto della «mistica», appunto, quella «della vita quotidiana» (*Mystik des Alltags*).

Ecco, quindi, ancora una volta, il succo dell'idea: chiunque – perfino l'aderente ad una religione non cristiana o l'ateo – viva altruisticamente, onestamente e si ponga al servizio del prossimo (amore concreto), sperimenta la mistica del quotidiano. Sia questa un'idea che scandalizzi o meno, comunque, lo stesso vangelo la supporta (cf. Mt 25, 31-46). Infatti, l'accettazione, con una fede *oltre la fede*, coraggiosa, radicale e totale della vita e di noi stessi, persino quando tutti i momenti che normalmente ci danno sicurezza crollano, da Rahner viene considerata come la prima esperienza mistica della vita quotidiana. E, poiché la grazia di Cristo sostiene questa speranza *contro ogni speranza*, l'esperienza è, almeno anonimamente, vista come cristiana (cioè si è cristiani di fatto se non di nome). È proprio per questo motivo che Rahner concepisce l'autentica mistica come arrendevolezza alla profondità dell'uomo, alla profondità della vita, al mistero stesso.⁴¹

4.2. Critiche

Certamente, numerose sono le voci critiche nei confronti di tale «democratizzazione» del fenomeno cristiano-religioso, di cui fa parte anche l'amplificazione del campo

⁴⁰ Karl Rahner, Esperienza dello Spirito Santo, in *Nuovi saggi* VII, Edizioni Paoline, Roma 1981, pp. 297-298. In un altro saggio rahneriano si trova un elenco di questa stessa esperienza espressa diversamente: cf. Karl Rahner, Gotteserfahrung heute, in *SchTh* IX, Benziger, Einsiedeln 1970, pp. 161-176 (*Sämtliche Werke*, Bd. 23, pp. 138-149), tr. it. *Esperienza di Dio oggi* in *Nuovi Saggi* IV, Paoline, Roma 1973, pp. 215-218.

⁴¹ Per una bibliografia ulteriore cf. Aa.Vv., *La teologia contemporanea*, Torino 1980, 416-419; H.D. Egan, The Devout Christian of the Future... Will be a "Mistic", in Aa.Vv., *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner, S.J.*, Milwaukee 1980, pp. 139-158; Id., What Are They Saying about Mysticism?, Mahwah 1982, pp. 98-108; Id., The Mysticism of Everyday Life, in *Formative Spirituality*, 10 (1989)1, pp. 8-26; Id., Karl Rahner, in Id., *I mistici e la mistica*, Città del Vaticano 1995, pp. 664-673.

semantico della parola «mistica»⁴². Ne voglio menzionare soltanto due. Tra i critici più autorevoli, Hans-Urs von Balthasar ha messo in dubbio *tout court* l'impostazione antropologica rahneriana, per mezzo della quale, per lui, tutta questa teologia risulta troppo antropocentrica.⁴³ Insieme ad altri critici «di destra», Balthasar ha rimproverato Rahner di svuotare i contenuti categoriali della fede a favore di un contatto trascendentale (e cioè «mistico») con Dio che non viene mediato più dalla rivelazione biblica, storico-categoriale, e in questo modo, in fin dei conti, che rende superfluo l'annuncio del vangelo.⁴⁴

Invece di un «tentativo di attacco improvviso, totale e totalizzante» (*Überrumpelungsversuche*) di questo genere, oggi possiamo formulare anche altre critiche, meno radicali, ma forse più giustificate. Ecco, la seconda obiezione. Alla luce degli esiti della filosofia ermeneutica contemporanea sembra essere quasi doveroso chiederci: «È veramente sufficiente dire che ciò che i non cristiani e gli atei denominano con termini diversi sia la stessa cosa che «noi cristiani chiamiamo Spirito Santo»⁴⁵? Non è forse l'esperienza stessa ad essere influenzata (e alterata) dai filtri socio-culturali, linguistici e religiosi? È veramente *la stessa cosa* che sperimentiamo?»⁴⁶

Presupponendo una risposta affermativa, quasi scontata, Rahner non affronta criticamente la domanda – almeno per quanto noi ne sappiamo⁴⁷ – ma invece lascia emergere

⁴² L'amplificazione potenziale risulta addirittura un concetto di mistica «anonima», in quanto Rahner scrive: «Se chiamiamo "mistica" questa esperienza della trascendenza, in cui l'uomo nella sua esistenza quotidiana è nel contempo sempre anche al di là di se stesso e delle realtà singole di cui si occupa, possiamo dire che la mistica viene vissuta già nel bel mezzo della vita di ogni giorno, in modo velato e anonimo [...]» (Karl Rahner, *Esperienza dello Spirito Santo*, p. 289).

⁴³ Cf. Hans-Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966, trad. it. *Cordula ovvero il caso serio*, Queriniana, Brescia 1968; solo implicitamente contro Karl Rahner: Id., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1963; trad. it. *Solo l'amore è credibile*, Borla, Torino 1965.

⁴⁴ È difficile difendersi da un attacco così generalizzato. A questo punto basti notare che Rahner non ha mai voluto coltivare una teologia «antropocentrica». Anzi, al contrario, in un'intervista egli dichiara: «La maggior parte dei nostri contemporanei sembra pensare che tutt'al più dobbiamo chiederci se, perché e sotto quale aspetto Dio sia importante per l'uomo. Ritengo errata questa problematica antropocentrica su Dio e sono del parere che tale modo strano di dimenticarsi di Dio è forse oggi il problema più fondamentale. Non dico che gli uomini parlino troppo poco di Dio e neppure che si stampino troppo pochi libri di filosofia e teologia. Secondo me son troppo pochi gli uomini i quali pensano che in realtà Dio non esiste per loro, ma essi esistono per Dio. Sì, nelle nostre chiacchierate teologiche anch'io vengo catalogato tra i teologi "antropocentrici". Ma *ciò*, in fondo, è insulso» (cita: Alfredo Marranzini, *Presentazione dell'edizione italiana Karl Rahner teologo e compagno nel nostro cammino di fede*, in Karl Rahner, *Dimensioni politiche del Cristianesimo*. Testi scelti e commentati da Herbert Vorgrimler, Città Nuova, Roma 1992, pp. 20-21).

⁴⁵ Cf. Karl Rahner, *Esperienza dello Spirito Santo*, p. 298.

⁴⁶ Sul campo della teologia delle religioni quest'idea ermeneutica è fatta emergere (abusata e spinta all'estremo) da Mark Heim nel suo libro: Mark S. Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion*, Obris Books, Maryknoll (NY) 1995.

⁴⁷ Sulla base dell'opera di Rahner, possiamo, certamente, fornire alcuni argomenti (almeno implicitamente presenti) al riguardo. Ad esempio mettendo in rilievo il fatto che tale «mistica della vita quotidiana», di cui sopra, potenzialmente non è propriamente cristiana, che non sta necessariamente in rapporto con Gesù Cristo crocifisso e risorto, che, conseguentemente, può essere presente in tutte le religioni

l'impressione che la sua teologia tenda a trovare troppo rapidamente un denominatore comune per le esperienze varie su Dio nell'esperienza «trascendentale». Infine, prima di concludere, vorrei aprire una prospettiva feconda verso la correzione di questa tendenza.

4.3. «Consolación sin causa» e la «differenza ermeneutica»

In un saggio di particolare importanza, dedicato a Sant'Ignazio di Loyola, fondatore del suo ordine religioso, saggio che è stato considerato più tardi come «una sorta di testamento [...] spirituale», di «sintesi» della sua teologia e di «ciò che» egli «ha tentato di vivere»⁴⁸, Rahner scrive:

«[...] ho sperimentato Dio, il Dio che non ha nome, insondabile, silente eppur vicino nel suo amore trinitario per me. Ho sperimentato Dio anche e soprattutto al di là di ogni immaginazione e di ogni figura, quel Dio che, quando si avvicina personalmente nella grazia, non può affatto esser scambiato per qualcos'altro. [...] Ho incontrato realmente Dio, il Dio vivo e vero, colui che merita questo nome che cancella tutti i nomi. Qui non ha importanza se tale esperienza debba essere definita mistica o con altri termini; è compito dei vostri teologi riflettere e cercare di chiarire in concetti umani e nella misura del possibile un fenomeno del genere. [...] Per intanto ribadisco che ho incontrato Dio e che l'ho sperimentato in se stesso. Anche allora ero in grado di distinguere tra Dio in se stesso e le parole, le immagini e le esperienze singole limitate, che orientano in qualche modo a lui. [...] Ho sperimentato Dio stesso e non parole umane dette di lui»⁴⁹.

Queste parole, scritte in prima persona singolare, attribuite a Sant'Ignazio, possono fornire una prospettiva filosofico-teologica per risolvere la difficoltà sopramenzionata.

(anzi: esiste addirittura al di fuori di qualsiasi interpretazione esplicitamente religiosa e teologica dell'esistenza), e che è comunemente offerta a tutti gli esseri umani *sulla base dell'universale volontà salvifica di Dio*. Cf. Ferenc Patsch, *Metafisica e religioni: strutturazioni proficue*, Tesi Gregoriana n. 184, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2011, spec. pp. 345-347. Infatti, è il Dio di Gesù Cristo che vuole la salvezza di tutti gli uomini e le donne (cf. 1Tim 2,4; Tit 2,11) e perciò offre a tutti la Sua grazia che, come la grazia di Cristo, «operi in maniera misteriosa al di là dei confini del cristianesimo verbalizzato e istituzionalizzato» (Karl Rahner, *Esperienza dello Spirito Santo*, p. 301.) Questa soluzione rahneriana può essere ritenuta filosoficamente necessaria (come il principio dell'unità della realtà) e anche dogmaticamente stringente (quale la condizione di possibilità della universalità potenziale della salvezza); la nostra domanda invece rimane valida: «Considerando *la cosa stessa* (e cioè prescindendo dalle necessità filosofiche e teologiche), si può veramente affermare che «l'esperienza dello Spirito qui descritta» è *la stessa cosa* che «esiste anche al di fuori di un cristianesimo verbalizzato e istituzionalizzato?» (Karl Rahner, *Esperienza dello Spirito Santo*, p. 301 – corsivo aggiunto: P.F.).

⁴⁸ «Padre Rahner, ai giovani di oggi, cosa indicherebbe come suo testamento spirituale?» – Rahner: «È difficile risponderle in breve. Si potrebbe considerare come una sorta di testamento il mio «Discorso di Sant'Ignazio ad un gesuita di oggi». Me ne resi conto nel corso di una successiva lettura. Però non è propriamente un testamento spirituale per la gioventù. Si tratta piuttosto di una sintesi della mia teologia e di ciò che ho tentato di vivere.» (Karl Rahner, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*, Città Nuova, Roma 1994, p. 132.)

⁴⁹ K. Rahner, *Discorso di Ignazio di Loyola a un gesuita moderno*, in Id., *Nuovi saggi IX*, Paoline, Roma 1984, pp. 522-574, qui: 524-525.

Qui, infatti, Rahner parla di un'«esperienza diretta di Dio» (*unmittelbare Gotteserfahrung*), un'esperienza che «al di là di ogni immaginazione e di ogni figura» (*jenseits aller bildhaften imaginationen*), oltre immaginifiche visioni, simboli, audizioni e cose simili, stabilisce, in fin dei conti, anche una differenza essenziale tra la sua realtà e le «parole umane su di Lui» (*menschliche Worte über ihn*) – differenza che può essere denominata, in modo calzante, con l'espressione «differenza ermeneutica»⁵⁰.

In un altro scritto, sempre nel contesto degli esercizi spirituali ignaziani, Rahner tratterà, in modo ancora più dettagliato, il carattere di quest'esperienza, propriamente mistica: «l'esperienza di Dio senza oggetto» (*ungegenständliche Gotteserfahrung*)⁵¹.

Sarebbe difficile contestare il fatto che l'origine di questo concetto risalga – sia nella teologia rahneriana che, presumibilmente, anche nell'esperienza vissuta del nostro teologo – al libro di Ignazio di Loyola e ai suoi *Esercizi spirituali*. Qui, nei famosi numeri 330 e 336, rispettivamente, si trovano le espressioni «*consolación sin causa precedente*» (n. 330) e «*consolación sin causa*» (n. 336). Il senso del sintagma viene esplicito dallo stesso Ignazio: il «*sin causa*» significa «senza che l'anima senta o conosca in precedenza alcun oggetto, da cui possa venire quella consolazione, mediante i propri atti dell'intelletto e della volontà [*sin ningun previo sentimiento o conocimiento de algun obiecto, por el qual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad*]» (n. 330).

Una «consolazione» di questo genere, vale a dire una pace e una gioia interiore, una serenità e una tranquillità intima, una fede e una speranza pronte ad amare, anche se le condizioni non forniscono nessun motivo ragionevole per provare tali «mozioni spirituali» (n. 227) e «mozioni» interne (n. 313), rappresenta un puro dono di Dio e segno innegabile della sua grazia santificante. Non è errato credere che proprio in quest'esperienza vissuta si trovi il fondamento della «mistica di Sant'Ignazio sulla gioia del mondo» (1937)⁵² (scritto famoso del 1937, con la parola-chiave nel titolo: *Weltfreudigkeit*, difficilmente traducibile in una qualsiasi altra lingua) e anche del bisogno di trovare Dio in tutte le cose e tutte le cose in Dio. Emerge la domanda: «Non sarebbe stato più fecondo fare ancora più esplicito e frequente riferimento a questo carattere «senza oggetto» (*ungegenständliche*) dell'esperienza di Dio per evitare il rimprovero (anzi: l'accusa) di antropocentrismo e il pericolo della riduzione della varietà delle esperienze a un

⁵⁰ La «differenza ermeneutica» è la distinzione, svelata dalla conoscenza umana, fra *interpretatum* (la cosa interpretata) ed *interpretatio* (l'interpretazione sulla cosa). Cf. Ferenc Patsch, *Metafisica e religioni: strutturazioni proficue*, Tesi Gregoriana n. 184, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2011, spec. pp. 450-456.

⁵¹ Cf. Karl Rahner, *Das dynamische in der Kirche* (Quaestiones Disputatae 5), Herder, Basel - Freiburg - Wien 1958, pp. 113-123.

⁵² Karl Rahner, *Die Ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*, in *SchTh* III, pp. 329-348 (SW. Bd. 7, pp. 279-293). Concludendo il suo saggio, Rogelio García Mateo nota: «Karl Rahner ha ricevuto dalla spiritualità ignaziana un impulso che ha fecondato il suo pensiero in modo fondamentale e continuato, creando un metodo trascendentalmente esistenziale, che ha applicato, a sua volta, all'interpretazione di questa spiritualità» (Rogelio García Mateo, *La spiritualità ignaziana: principio e fondamento del pensiero di Karl Rahner*, in Giorgia Salatiello [a cura di], *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012, pp. 211-232, qui: 232).

unico denominatore comune?» (È una possibile soluzione che, nell'ultima lezione pubblica, prima della sua morte, lo stesso Rahner ha accennato⁵³).

Riassumendo, Rahner concepisce la persona umana come capace di un tipo di esperienza molto particolare, trascendentale, cioè come *homo mysticus*. Questo misticismo è esperito attraverso l'inserimento nel mondo dello spirito trascendentale ed estatico umano, creato per arrendersi volontariamente e amorevolmente al Mistero che dona interamente se stesso a tutti e abbraccia tutti. Per Karl Rahner l'esperienza in Dio forma l'ambiente e costituisce la risacca o il metabolismo spirituale di base della vita quotidiana. Tutto ciò a causa dell'autocomunicazione *universale* di Dio (rivelazione trascendentale) quale comunicazione graziosa che la persona umana deve liberamente accettare o rifiutare.⁵⁴ Sulla base di questa realtà ontologica poggia ogni teologia; in fondo è l'esperienza «senza nome» (*namenlos*) della pura Trascendenza, quella del mistero assoluto, che costituisce il fondamento e «il non-fondamento o l'abisso» (*Grund-Abgrund*)⁵⁵ della spiritualità di Sant'Ignazio – e anche di quella di Karl Rahner.

5. Conclusione – con conseguenze pastorali

«Tu dici che vedrai Dio e la sua luce: stolto, mai lo vedrai se non lo vedi già ora»⁵⁶ – ha scritto Angelo Silesio nel XVII secolo. I mistici sono coloro che attestano che Dio è visibile già ora, o nella visione o nella fede. A cosa ha mirato l'impresa teologica di Karl Rahner riguardante la mistica più di quest'aspetto? Salvaguardare la possibilità teologica di vedere Dio. Vederlo, infatti, significa accorgersi che Lui c'è e che, come accentua la tradizione agostiniana, è inutile cercarlo fuori di sé, perché Egli è intimo all'uomo più di quanto questi non lo sia a se stesso. Per questo motivo, la storia della mistica, cioè di quell'esperienza che si svolge sul piano soprannaturale nelle profondità misteriose dell'incontro uomo-Dio, non può essere altro che il tentativo di cogliere, interpretare ed esprimere l'esperienza *dell'uomo*. Allora, ancora una volta, si tratta di una descrizione fedele dell'iniziativa rahneriana.

⁵³ «Non possiamo certamente aggiungere espressamente ogni volta ad ogni proposizione teologica che essa sarebbe soltanto una proposizione analoga, e precisare che la dissomiglianza sarebbe propriamente ancora più grande rispetto alla somiglianza espressamente enunciata. Ma nella teologia si dovrebbe pur sempre notare più chiaramente che, in occasione delle singole affermazioni, non abbiamo dimenticato di continuo quanto in termini generali e astratti abbiamo da qualche parte affermato circa l'analogia di tutti i concetti teologici» (Karl Rahner, *Esperienza di un teologo cattolico*, in Albert Raffelt - Hansjürgen Verweyen, *Leggere Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 2004, pp. 159-180, qui: 164.

⁵⁴ Cf. Harvey D. Egan, Rahner Karl, in L. Borriello - E. Caruana - M. R. del Genio - N. Suffi (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 1060-1062, qui: 1061.

⁵⁵ Cf. Karl Rahner, *Pietà in passato ed oggi*, in *Nuovi saggi II*, Paoline, Roma 1968, p. 25.

⁵⁶ Angelo Silesio, *Il pellegrino cherubico*, VI, 115, cita: Maria Rosaria Del Genio, *Mistica (cenni storici)*, in *Dizionario di mistica*, L. Borriello - E. Caruana - M. R. del Genio - N. Suffi (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 824-834, qui: 824

In questo saggio, abbiamo voluto dare «un contributo per interpretare la dimensione mistica nella teologia di Karl Rahner». La nostra speranza è invece che infine si sia dato, nel senso fenomenologico⁵⁷, un contributo anche alla «cosa stessa»: cioè che si sia rivisitato il contributo di Karl Rahner nell'*interpretare teologicamente la dimensione mistica della vita stessa*. Giungendo alle conclusioni, ora possiamo domandarci: “Dopo questo lungo percorso, quali sono i frutti da raccogliere?”.

5.1. Risultati

In fin dei conti, l'esperienza mistica, per Rahner, non è specificatamente diversa dallo stato di grazia, ordinario in quanto tale.⁵⁸ Il cristianesimo, almeno nell'interpretazione del teologo, non è elitario; e non lo è nemmeno la mistica da lui intesa.⁵⁹ Abbiamo visto sopra, come, sulla scia del Nuovo Testamento, Rahner riassume sotto il nome di «mistica» tutte le iniziative umane che cercano di amare disinteressatamente il prossimo e sperimentano così Dio, la loro ultima salvezza. In questo modo una strada è stata aperta, ormai anche a livello della riflessione teologica, per intendere e abbracciare la mistica, e

⁵⁷ In questo senso, il metodo del saggio è stato fenomenologico, e ciò nel senso heideggeriano della parola. Questo significa che, parlando sul tema, si cercava di evitare le «costruzioni fluttuanti» (*freischwebenden Konstruktionen*), le «assunzioni di concetti giustificati solo apparentemente» (*zufälligen Funden*) e, in genere, i «pseudoproblemi che sovente si trasmettono da una generazione all'altra come “problemi”» (*Scheinfragen, die sich oft Generationen hindurch als 'Probleme' breitmachen*). Tutto ciò allo scopo di prendere visione del fenomeno «mistico» come appare negli scritti rahneriani. In questo modo si è tentato di realizzare la massima formulata classicamente così: «Verso le cose stesse!» (*zu den Sachen selbst!*) (cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986, 28, trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi & Co, Milano 2003, p. 47. Più avanti, nello stesso famoso capitolo 7 dell'*opus magnum* heideggeriano, il filosofo precisa che con il termine «fenomenologia» intende dire *αποφαινεσθαι τα φαινόμενα*: «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso»). Infatti, anche in una predicazione riuscita non si parla soltanto di Dio (*de Deo loquere*), ma si deve piuttosto, in fin dei conti, esprimere e far essere presente lo stesso Dio (*Deum dicere*) com'è.

⁵⁸ «Per Rahner, mistico e graziato sono materialmente equivalenti [*For Rahner, the mystical and the gracious are materially equivalent*]» (Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 62).

⁵⁹ Un'ultima verifica, da parte dello stesso Karl Rahner: «Bisogna innanzi tutto tener presente che in passato la spiritualità era intesa più o meno come una sublime sovrastruttura della vita cristiana comune. [...] erano, in certo qual modo, i professionisti del cristianesimo, che potevano permettersi il lusso di essere persone di preghiera, contemplazione, penitenza e aspirazione alla santità, senza essere distratti dalle varie occupazioni nel mondo. Oggi la situazione è evidentemente un po' mutata. [...] oggi, spiritualità e comune vita cristiana si sono maggiormente avvicinate. Si compenetrano a vicenda e sono di stimolo l'una per l'altra. [...] A molti sembra di darsi un'aria d'élite, a parlare di mistica. Intanto, se ci fosse solo un indottrinamento su Dio fatto dall'esterno, così come mi si racconta che esiste l'Australia, io, in fin dei conti, oggi non potrei essere cristiano. Debbo avere a che fare con Dio, dal di dentro, dal centro della mia esistenza, e debbo far sì che questa interiorità pervada sempre di più la mia vita. In altre parole – che corrono il rischio di risuonare troppo patetiche – si potrebbe dire: “Oggi, se non si è mistici, non si può essere nemmeno cristiani”» (Karl Rahner, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*, Città Nuova, Roma 1994, p. 96).

ciò «democraticamente».⁶⁰

Karl Rahner è rimasto però un teologo *dogmatico*, anche nella sua interpretazione del fenomeno mistico. Invece di entrare nel campo delle scienze empiriche della psicologia o di quello della fenomenologia delle religioni, egli adopera le virtù teologali (cioè un criterio eminentemente cristiano e dogmatico) in quanto criteri dell'autenticità della mistica.

Infine, per Rahner, è Gesù Cristo la parola mistica per eccellenza. Cristo è l'incarnazione unica e perfetta, l'esempio principale di tutta la mistica autentica, poiché la sua umanità appartiene così perfettamente a Dio da essere essa stessa l'umanità di Dio nel mondo. È la croce di Cristo che rappresenta per l'uomo la necessità di morire a tutte le cose create per appartenere al mistero della creazione. Ed è la risurrezione di Cristo, ed esclusivamente essa, a rappresentare il Mistero che accetta e conferma quella totale arrendevolezza e che morire a se stessi e a tutte le cose create non è, in ultima analisi, assurdo, ma l'inizio della vita eterna.⁶¹ La «mistica» della sua *imitatio* si è aperta a tutti nella quotidianità sulla base della grazia sperimentata. Con le parole proprie del teologo:

«Allora si vedrà che una simile esperienza della grazia (*solche Erfahrung der Gnade*), tale "mistica" anonima e inesprimibile della vita quotidiana (*solche ungenannte, unsagbare "Mystik" des Alltags*), appartiene all'essenza del cristianesimo (ed anche al contenuto essenziale [*wesentlichen Sachverhalten*] della teologia fondamentale). E se essa viene enucleata e posta di fronte a se stessa, anche il cristianesimo concettuale e istituzionale, che certo è e resta essenziale (*das sicher wesentlich ist und bleibt*), sarà ricondotto da essa per la prima volta alla sua semplicità e unità»⁶².

5.2. Vero e falso mistico

Facciamo ancora un ultimo passo in avanti, osservando le conseguenze pratiche, pastorali, di quanto detto sopra. Rahner non considera tutte le mistiche uguali, ma distingue accuratamente la mistica genuina di Dio dai misticismi più ambigui, ossia dalla mistica della natura (*Naturmystik*) e della psiche (*Geistmystik*), dalla mistica della morte (*Mystik des Todes*) e da quella della vita (*Mystik des Lebens*).⁶³ Nell'autentica mistica di

⁶⁰ La condizione ultima di questa dimensione mistica dell'amore umano come l'amore per il prossimo è amore per Dio (cf. Karl Rahner, *Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe*, in *SchTh* 6, 277-298 [*Sämtliche Werke*, Bd. 12, pp. 76-91]; trad. ital. *Esperienza di se stessi ed esperienza di Dio*, *Nuovi saggi* V, Paoline, Roma 1975, pp. 175-189). La concezione rahneriana mette in rilievo l'aspetto sia sociale che individuale della persona umana. Per questo Rahner sostiene che l'amore umano contiene una dimensione socio-politica, perciò scrive in modo convincente non solo sulla relazione solitaria di una persona con Dio, ma anche sulla relazione dei mistici con la teologia della liberazione e la teologia politica (cf. Karl Rahner, *Dimensioni politiche del cristianesimo*, Città Nuova, Roma, 1992, spec. pp. 66-90; 170-187). L'amore è sempre concreto, e il cristiano non può emarginare la propria esistenza storica dal suo rapporto con il Dio assoluto.

⁶¹ Cf. Harvey D. Egan, Rahner Karl, in L. Borriello - E. Caruana - M. R. del Genio - N. Suffi (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 1060-1062, qui: 1061.

⁶² Karl Rahner, *Im heute glauben*, 42, trad. ital. *Il sacerdote e la fede*, oggi, p. 46.

⁶³ Cf. *Ethik und Mystik*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 13, pp. 621-628.

Dio, la sempre presente esperienza in Dio viene purificata, intensificata e condotta ad un livello più alto di esplicitazione. Ma questo ci spinge già oltre gli scritti di Karl Rahner. Sulla base della sua teologia possiamo elaborare, a grandi linee, una criteriologia per distinguere la mistica autentica da quella falsa.

Sembra essere conveniente assumere i doni carismatici come esempio di una esperienza mistica nel senso largo della parola. Essi vengono percepiti come diretti interventi divini che vanno oltre i processi ordinari e naturali. Tali doni, comunque – e tutta la mistica a questo livello, oserei dire, «superficiale» –, hanno ovvie relazioni con la storia personale e il contenuto culturale del soggetto che li riceve. Sono atti di entusiasmo religioso e possono essere reputati autentici solo se sono azioni moralmente buone, se vengono onestamente percepiti come doni di Dio (e quindi non attribuiti a se stessi), se non producono orgoglio e autoglorificazione, se non sono aberrazioni manifeste nell'ordine psicologico o spirituale (una vita disordinata e contraria all'insegnamento del Vangelo vale come controindicazione!). In breve, gli atti mistici sono autentici solo se portano frutti salutari nella persona e nella comunità. Questi carismi sono grazie esterne e sono, quindi, fondamentalmente accidentali e di secondaria importanza nella vita spirituale. Nel senso rahneriano possiamo ribadire: il loro valore dipende interamente dalla fede, dalla speranza e dall'amore che essi stessi ispirano.

Un'esperienza mistica nel senso più stretto, rahneriano, può essere accompagnata da doni carismatici (come le visioni o i poteri miracolosi), ma questi elementi non sono essenziali. L'essenza della «mistica della vita quotidiana» è piuttosto l'esperienza ineffabile dell'amore travolgente di Dio, un'unione con il Dio vivente oltre le immagini o i concetti e con la certezza perenne della presenza divina. È un'esperienza interiore che rimane entro i limiti della fede, della speranza e della carità – i tre criteri dogmatici rahneriani che forniscono una verifica oggettiva per essa. L'esperienza estatica dell'unione divina e altri segni e fenomeni carismatici sono radicalmente secondari (e in fondo superficiali) per l'unione della volontà nell'amore e potrebbero essere assenti senza alcun pregiudizio per l'essenziale stato mistico. Il vero mistico è colui che sperimenta non solo uno stato della coscienza, che è variabile ma, altrettanto, anche una profonda conversione della sua vita *quotidiana*.⁶⁴

⁶⁴ Ernest E. Larkin, *Figura mistica*, in L. Borriello - E. Caruana - M. R. del Genio - N. Suffi (a cura di), *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 510-511; e inoltre cf. Roger Rastide, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris 1931; Jean Lhermitte, *Mistici e falsi mistici*, Milano 1952; Evelyn Underhill, *Practical Mysticism*, London 1991.

Religious Experience and Theology: Rahner and Lonergan Compared

di GERARD WHELAN SJ*

This paper represents another contribution to the process of our interdisciplinary group of Gregorian professors studying the theme: “Ignatian Spirituality and Transcendental Method.” Last year we reflected on the Jesuit, Joseph Maréchal, who can be considered the founder of this tendency, or movement, in theology and this year we reflect on his most famous student, Karl Rahner. As I understand it, a guiding intuition of our studies is threefold: first, to note how many Jesuits in the first half of the twentieth century can be broadly understood as “transcendental Thomists”; second to investigate if a reason for this might not be explained by the compatibility of this transcendental approach to the Spiritual Exercises of St. Ignatius; and, thirdly, to ask if there might not be insights to be gained by this reflection that could promote a renewal of interest in a broadly transcendental Thomist approach to theology and spirituality today. In parenthesis, I might add that studying the links between Ignatian spirituality and theology takes on a new importance now that there is a Jesuit Pope, Francis, who clearly draws on the Ignatian heritage in much of what he says and does.

I approach these (admittedly complex) questions with a limited expertise. I am a specialist in the thought of Bernard Lonergan, and tend toward pastoral-theological interests in applying his thought. Lonergan felt a friendship with and admiration for the many of his fellow Jesuits who could be described as transcendental Thomists. This contributed to his accepting, with some reluctance, to accept the description as applying to him. However, he believed that his thinking differed in some key respects from most other members of this group. Within our study group, my competence lies in comparing Lonergan with whoever we are studying in a given year, and at times stressing the challenge that Lonergan would pose to their positions. Last year my contribution was primarily a philosophical comparison of Maréchal and Lonergan. There, I suggested that while the young Lonergan was significantly influenced by Maréchal, he proceeded to develop these ideas in significantly new directions as well as to correct some of them. In this present paper, I note that Rahner is more influenced by Maréchal than was

* Gerard Whelan SJ, docente di teologia nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana; *whelan@unigre.it*

Loneragan and suggest that some key criticisms of Maréchal apply also to him. However, for much of what follows I take a less “corrective” approach and find much to affirm in the thought of Rahner. Also, noting that this article appears in a journal on Ignatian spirituality, I emphasise how a study of both Rahner and Lonergan confirm the hypothesis of our study group that the spirituality of St. Ignatius of Loyola was influential in encouraging them to take this, introspective, approach to Thomist studies.

1. Karl Rahner, Ignatius of Loyola, and Theology

The question posed by our study group converges nicely with themes addressed by the English Jesuit, Philip Endean, in his book, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*. Endean notes that towards the end of his life, Rahner increasingly “claimed that Ignatius was the most significant source of his theology.” Endean submits this claim to hard-headed scrutiny and suggest that, while Rahner’s claim needs to be qualified in various respects, “links between Rahner’s theology and Ignatian spirituality are genuine and distinctive.”¹ He then devotes most of his book to responding to Rahner’s request and studying Rahner’s life’s work though the interpretive key of Ignatian spirituality.

An Interpretation After the Event?

Endean begins his investigation of this theme by conducting a “deconstruction” of Rahner’s claims concerning the importance of Ignatian spirituality in Rahner’s thinking.² He first notes that Rahner did not actually write much about Ignatian spirituality and that he only began to make his claims about the Ignatian aspect of his theology when he was already retired and looking back on his earlier work.³ Endean adds that during Rahner’s years of formation for the priesthood, the manner in which he was introduced to the *Spiritual Exercises of St. Ignatius* was not an inspiring one, their having been co-opted by the abstract and conceptual mentality of “baroque scholasticism.” He notes that, in the years leading up to Vatican II, thinking about how to direct the *Spiritual Exercises* would undergo development in much the same way as a movement of *nouvelle théologie* would emerge that attempted to renew theology. He suggests that as one of the innovators in both these areas of change, Rahner was by no means drawing exclusively on the thought of Ignatius of Loyola in his early writings.

¹ Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality* (Oxford, Oxford University Press, 2001), 4-5.

Amongst other studies of Ignatian spirituality that make reference to Rahner a work by his former doctoral student, Harvey Egan S.J., *The Spiritual Exercises And The Ignatian Mystical Horizon* (St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1976).

² Endean, Chapter 1, “Fragments, Foundations, and Bearings.”

³ Endean (13), states that, given Rahner’s limited writings on this issue, his main source in emphasizing Rahner’s Ignatian perspective is Rahner’s “1978 testament,” “Ignatius of Loyola Speaks to a Modern Jesuit,” in *Ignatius of Loyola*, ed. Paul Imhof, trans. Rosaleen Ockenden (London, Collins, 1979), 11-38.

As a last step in his biographical study, Endean notes the time of his retirement Rahner was a famous figure and the object of much commentary, both favourable and unfavourable. He suggests that, in some respects, Rahner's claim to be influenced by Ignatius was a response to this commentary. On the side of Rahner's critics, some had suggested that he was too dependent on the transcendental philosophy of Kant. Endean suggests that Rahner's appeal to Ignatius was, at least in part, an effort to explain that his use of Kant was not central to his thought and that his broad intention in inviting a "turn to the subject" was an effort to articulate a confidence in how God works within human experience and how attending to this can help decision-making that promotes the Kingdom of God in history – issues that were far from the concern of Kant. Turning to those commentators who defended Rahner, Endean suggests that some of these helped Rahner to understand his own work better. One such commentator, Karl Lehmann, had suggested that "an 'experience of grace' might be the theme integrating Rahner's bewilderingly diverse theological work," and another, Klaus Peter Fischer, had suggested that that such an experience "first became available – and probably nameable also – for Rahner within the framework an through the method of the Ignatian spirituality, in particular through the Exercises."⁴

Having made all these qualifications, Endean nevertheless devotes his book to suggesting that "a cohesive, unitary explanation of how Rahner's overall achievement can fairly be described as Ignatian." However, he does this by employing a rather strong interpretive hand of his own in what he describes as a "constructive interpretation" that attempts "to make explicit the latent connections between different Rahnerian statements."⁵

The Ignatian Key to Interpreting Rahner

Endean introduces the thought of Rahner by suggesting that Rahner, especially as a young man, was deeply motivated to help theology emerge from an abstract formulations of "baroque neo-scholasticism," which made little appeal to experience and had little attraction for the modern person, who was much influenced by an "existentialist" approach to life. He notes that in a search for a more experiential approach to theology, one part of the strategy of Rahner was to study the thought of philosophers such as Martin Heidegger; however, he notes that another strategy was to follow the principle of *ressourcement* – that would have such an influence on Vatican II – and to engage in a careful study of pre-scholastic theologians.

Among those theologians who Rahner studied most were the Church fathers Gregory of Nyssa and Evagrius, who spoke much of the workings of the Holy Spirit in the human soul. Next, Rahner studied the thought of St. Bonaventure who, while he lived at the same time as Thomas Aquinas, drew on a monastic tradition of theology, different from the university (scholastic) environment and spoke much about the spiritual life. From Bonaventure, Rahner developed a notion of how individuals can enjoy an "imme-

⁴ Endean, 5.

diate experience of God,” an experience described as “a spiritual touch.” However, Rahner noted that, for the most part, Bonaventure resembled the neo-scholastics in suggesting that only an elite few could experience a mystical intimacy with God.⁶ To pursue this matter further, Rahner would have to turn to St. Ignatius of Loyola.

Endean traces how, from the 1930’s onwards, Rahner studied newly published and edited Jesuit documents, many of them produced by his older brother and fellow Jesuit, Hugo. He suggests that both Hugo and Karl noted with fascination the life and writings Jerónimo Nadal, an assistant of Ignatius who was charged with travelling around Europe and instructing the rapidly expanding number of Jesuits in the identity of their new religious order. Nadal proclaimed principles such as “finding God in all things,” and “being contemplative in action.” However, Endean suggests that, in the end, it was a principle from St. Ignatius himself, stated in the *Spiritual Exercises*, that would form the basis of the theological outlook of Karl: “consolation without previous cause.”

In exploring this notion, Karl Rahner notes how Ignatius instructs the director of the *Exercises* to help the retreatant to recognize swings in their affective responses to prayer, inviting them to distinguish between “desolation” which represents temptation by the “Enemy of Human Nature” and “consolation” which represents a time when we are securely under the influence of the Holy spirit. Here Ignatius proposes a fundamental doctrine of his spirituality: that God allows the soul to experience such “spiritual warfare” but that by means of a schooling in “discernment of spirits” God allows us to “make transcendence thematic”; he adds that this thematization allows us to recognize when we are in consolation and to have confidence when we are in such a state of mind we can trust the decisions we make are expressions of the will of God.⁷ Endean summarizes Rahner’s understanding of Ignatius as suggesting that the kind of “spiritual touch” to which Bonaventure adverted is now explained as being available to all individuals.

Endean next outlines how Rahner carries this spiritual intuition to the heart of his theology, employing the philosophical tools of transcendental Thomism, based on the example of Joseph Maréchal.⁸ He suggests that an important philosophical guide for Rahner here was the Austrian Jesuit Emerich Coreth who proposed a “transcendental” alternative to the version of Aristotelian metaphysics employed in neo-scholasticism. Coreth notes that neo-scholastics claim to follow Aquinas in employing Aristotelian metaphysics, which seeks to explain being in terms of the permanent causes: efficient, formal, material, and final. He then notes how they exhibit their lack of regard for human experience by speaking of causes strictly in terms of the objects in the world, paying little attention to what Aquinas called the “psychology of the soul.” By contrast,

⁵ Endean, 135.

⁶ Endean, 22-31.

⁷ See Endean, Chapter 5, “Transcendence Becoming Thematic.”

⁸ Rahner’s own account of his overall philosophical and theological vision is expounded *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (London, Darton Longman & Todd, 1978 [translation of original German edition of 1976]). This section amplifies Endean’s account of Rahner’s transcendental Thomism with direct reference to that work.

Coreth suggests that a notion of formal causation can open the whole world of subjective experience to philosophical analysis. This could be done by considering the mind as representing a “formal cause” which combines with the material cause and formal causes present in worldly object to produce an act of knowledge. Endean outlines Coreth’s position as follows: “transcendental philosophy ... applies the term (formal cause) not only to what is known but also to the knower... The formal object ... is not merely a reality of what confronts us ... but also of the knower’s ‘outward look.’”⁹

Endean suggests that Rahner next turns to the Belgian Jesuit, Joseph Maréchal, to explore further the nature of this “formal causality” within consciousness. Maréchal employs a certain reading of Aquinas to suggest that all acts of judgment occur by means of an “*a priori* horizon” that accompanies all such acts. He suggests that when we think about this formal structure of our consciousness activities, i.e. that through which we come to know objects, we can recognize that there are some remarkable “conditions of possibility” of such knowing: “To the extent that we recognize every individual as something which is, we are asking about the being of the things which are. We are pursuing metaphysics.”¹⁰ He suggests that such a pursuit of being implies that we naturally employ a “transcendental intending” that is implicit in all acts of knowing.¹¹

Endean next traces how Rahner shifts from philosophy to theology. Rahner suggests that the transcendental intending involved in each act of knowing constitutes an “an inner openness” for a second and more direct revelation of God to us.¹² This revelation is “supernatural” and involves the offer made directly by God within the consciousness of each individual of a loving gift of God’s-self. Rahner calls this experience a “supernatural existential” because, as an offer, it is a constant of human existence, i.e. it is found in all historical ages and all cultures-religions. He next suggests that if accepted, God himself transforms the consciousness of the individual who has accepted his offer of love. Employing the metaphysics of formal causation in subjectivity, he suggests that God himself becomes the “quasi-formal cause” of the subject. He suggests that the term “quasi-” protects two insights: first that only in the incarnation was God, in the form of Jesus of Nazareth, the formal cause of the consciousness of a human being; secondly, nevertheless God’s grace for other human beings is not something abstract or notional but, rather, is experienced as a “true, ontological communication” of God.¹³

Unresolved Questions

Endean explains that, for all the richness of Rahner’s theology, difficulties arise in relating his many comments on the transcendental dimension of human reality with what he wants to claim for the categorical, or historical, claims of Christianity. Indeed, he suggests out that Rahner himself acknowledged that this problem and invited younger theologians to improve on his efforts:

⁹ Endean, 37.

¹⁰ Endean, 51.

¹¹ Endean, 53; see also Rahner, *Foundations*, 33-35.

«In his last years, Karl Rahner would often speak of the permanent tension in his theology arising from its two different starting-points: the historical and the transcendental. He did not know how they fit together... Rahner then offers a challenge ... “Given this, I would say to you, ‘go ahead and make all these charges against me. I accept them, if they are understood in the sense I have stated. But you must do more: do the job yourselves, better!’”»¹⁴

I suggest that identifying a philosophical problem of “two starting points” to be present in Rahner’s thought creates problems for Endean’s account of this theologian. By stressing the rootedness of Rahner’s thought in Ignatian spirituality Endean has played down suggestions that that one can interpret Rahner from the basis of the philosophical system he adopts. In fact, he acknowledges that many standard interpretations of Rahner do just this. He suggests that such interpretations tend to employ Rahner’s early works, *Spirit in the World* and *Hearers of the Word* as keys to interpreting his later works, by contrast with his approach, which employs Rahner’s later declarations concerning Ignatian spirituality to interpret his earlier work. He suggests that it is a mistake to employ this philosophical key and that it leads some interpreters to conclude that Rahner’s work is “irredeemably rationalist.”¹⁵ By contrast, he suggests that the approach that uses Ignatian spirituality as key is both more respectful of Rahner’s own wishes and does justice to many of the articles that Rahner wrote that are more spiritual in tone.

However, it seems to me that two problems emerge with Endean’s argument. One is that, as he also acknowledges, many of those who use a philosophical key of interpretation for Rahner do not limit themselves to his early works to interpret the later, but rather claim ample evidence of Rahner’s use of a clear philosophical system in his major work *Foundations of the Faith*, which he wrote at the age of 72. For example, Jack Arthur Bonsor in, *Rahner, Heidegger and Truth*, proposes that Rahner’s use of Heidegger provides an interpretive key to Rahner’s work. While suggesting that criticisms of Rahner should not detract from the depth and brilliance of what he achieved,” he nevertheless concludes, “we have raised some questions of the adequacy of Rahner’s notion of Christian truth resulting from the Heideggerian elements of his thought.”¹⁶

A second problem in Endean’s approach is that he himself acknowledges that interpreting Rahner through the lens of Ignatian spirituality requires the employing of a pronounced “constructive” hand on the part of the interpreter: “in order to make explicit it the latent connections between different Rahnerian statements.”¹⁷ However, when undertaking this exercise, Endean himself makes appeal to philosophers, such as Ludwig Wittgenstein, who represent a British linguistic-philosophical tradition with which Rahner was not familiar.¹⁸

¹² Endean, 50.

¹³ Endean, 45.

¹⁴ Endean, 150.

¹⁵ Endean, 7, footnote 18.

¹⁶ Jack Arthur Bonsor, *Rahner, Heidegger and Truth* (Lanham, MD., University Press of America, 1987).

¹⁷ Endean, 134.

¹⁸ See Endean section, “Experience, Language, and Concepts,” 164-172.

In the end, I cannot claim a sufficient competence in the thought of Rahner to offer a direct judgment on this matter. However, my hunch is that Endean's analysis leaves somewhat unresolved the question of just how philosophy relates to theology, both in Rahner's thought and with regard to his own method. At any rate, I now note that a number of students of Bernard Lonergan who have tried to engage with the thought of Rahner tend to employ Rahner's philosophy as a key to interpreting him and do, just as Endean notes, criticize rationalist tendencies in him. In fact, a considerable literature has emerged that compares Rahner and Lonergan, but I advert to just one author, Louis Roy, to indicate the broad lines of criticism that is common to other Lonergan scholars.

Roy suggests that the disjuncture between the transcendental and categorial dimensions of Rahner's is indeed a problem. He also suggests that Rahnerian studies sometimes exhibit the principle that more subtle inconsistencies in the master become amplified in his students. He finds this principle demonstrated in the manner in which students of Rahner sometimes employ dualistic, or "gnostic" readings of Rahner's spirituality. Louis Roy suggests that Rahner's notion of grace as "quasi-formal causality" is problematic, that it fails to resolve this disjuncture, and that it leads, already in Rahner, to a "moderate anti-intellectualism and anti-dogmatism" that produces weaknesses in theological positions on the doctrine of God, an explanation of the beatific vision, Trinitarian theology, and an understanding of pluralism of theology. Roy then suggests that such ambiguities can result "in the minds of the Rahnerians of the left, a green light for an unbridled creativity accompanied by a more pronounced anti-dogmatism."¹⁹

However, it should be stressed that most Lonergan-based criticisms of Rahner claim to be friendly ones. One commentator compares Rahner to "a top class tennis player who, however, depends too much on a strong serve and is weak on some groundstrokes."²⁰ Such commentators claim that Lonergan can supplement Rahner's account of the transcendental structure of consciousness by attending to the importance of the act of "insight." They suggest that Lonergan's account of intellectual conversion demonstrates how "authentic subjectivity leads to objectivity" and so overcomes dichotomies between "transcendental" and "categorial" starting points. Finally, reflecting on both the similarities and differences of Rahner and Lonergan, I suggest that Lonergan's complimenting and correcting of Rahner can also help a transcendental Thomism be in deeper continuity with the *Spiritual Exercises of St. Ignatius*.

¹⁹ Louis Roy, O.P., "Rahner's Epistemology and its Implications for Theology," in *Lonergan and Loyola: "I will Be Propitious to You in Rome,"* Lonergan Workshop, Volume 22 (Boston, Boston College, 2011), 422-439.

²⁰ Andrew Beards, *Insight and Analysis: Essays in Applying Lonergan's Thought* (London, Continuum, 2010), Introduction.

2. Bernard Lonergan: a Complementary and Corrective Vision

When one compares the life and work of Karl Rahner with that of Bernard Lonergan striking similarities become apparent, as do more subtle contrasts.²¹

Comparisons With Rahner

Similarities between these two Jesuits include the following: both shared the same years of birth and death: 1904, 1984; both reacted against the particular Jesuit version of baroque scholasticism identified with the thought of Francisco Suarez; both made an appeal to experience in theology and employed the thought of Joseph Maréchal; each was aware of and admiring of the work of the other; and, finally, both acknowledged toward the end of their lives that their thought, all along, had been closer to the vision of Ignatius of Loyola than they had always been consciously aware of. In the case of Lonergan, this last point needs explaining.

In the late 1970's Lonergan wrote about how he had recently become aware of how close his thought was to that of St. Ignatius of Loyola, especially as interpreted by Rahner. He describes how when, early in his life he had turned to a variety of wisdom-figures to help develop an alternative to Suarezianism, he had not considered Ignatius of Loyola as one of these. Rather, he turned to figures such as John Henry Newman and, eventually, to Thomas Aquinas, partly under the guidance of Joseph Maréchal. He described an "eleven year apprenticeship to Thomas Aquinas," beginning with a doctoral dissertation on Aquinas's theology of grace and concluding with in a series of articles on the cognitional theory of Aquinas, that would be published as, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*.²² He adds that he employed this study as a platform for articulating his own cognitional theory, epistemology, and metaphysics in *Insight* (1954), and, later, for articulating a proposal for theological method in, *Method in Theology* (1972). He explains that central to his mature work is an invitation to his readers to undertake a series of three conversions: "intellectual conversion," "moral conversion," and "religious conversion." He then explains that it was only after having articulated these notions that he became aware of convergences between his thought and that of Ignatius of Loyola.

Lonergan describes how, in the early 1970's, he listened to a talk given by a Jesuit who had been a doctoral student of Karl Rahner, Harvey Egan, entitled "Consolation Without Cause." He describes his amazement at discovering how many links there were between the *Spiritual Exercises* and his own thought. Referring to the "jargon terms" of Ignatian spirituality he stated:

²¹ Sources for studying Lonergan's intellectual biography include Richard M. Liddy, *Transforming Light: Intellectual Conversion in the Early Lonergan* (Collegeville, MN, The Liturgical Press, 1993); Frederick Crowe, *Lonergan* (Collegeville, MN, The Liturgical Press, 1992); Gerard Whelan, *Redeeming History: Social Concern in Bernard Lonergan and Robert Doran* (Rome, G&B Press, 2013).

²² Bernard Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, edited by Frederick Crowe and Robert M. Doran, Volume Two, *Collected Works of Bernard Lonergan* (Toronto, University of Toronto Press, 1997).

«I had been hearing those words since 1922 at the annual retreats made by Jesuits preparing for the priesthood. They occur in St. Ignatius's 'Rules for the Discernment in the Second Week of the Exercises.' But now, after fifty-three years, I began for the first time to grasp what they meant. What had intervened was what Rahner describes as the anthropological turn, the turn from metaphysical objects to conscious subjects... I was seeing that "consolation" and "desolation" named opposite answers to the question, How do you feel when you pray? ... I was hearing that my own work on operative grace in St. Thomas ... brought to light a positive expression of what was meant by Ignatius when [he] spoke of "consolation without a previous cause."»²³

Unlike Rahner, Lonergan did not invite students of his thought to interpret the writings of his previous years to interpret his work through the lens of Ignatian spirituality. Nevertheless, the parallels with Rahner's late emphasis on the convergences of his thought with that of St. Ignatius are striking.²⁴

Having explained convergences, I now identify some key differences. One difference is that from a young age Lonergan exhibited a concern with social-ethics and the academic discipline of economics. This social concern was provoked by the sense of scandal that the young Rahner had felt when he witnessed the poverty caused by the Great Depression in his home-city of Montreal from 1930 onwards. This gave birth to a life-long concern in Lonergan to help the Church think-through how it could become an actor in modern history in such a way as to help relieve the lot of the poor. This concern took on two immediate expressions: the first was to develop an epistemological and metaphysics that could produce a "heuristic theory of history"; the second, was to work at developing an improve economic theory so as to help economists and governments avoid the mistakes that had led to the Wall Street crash of 1929.

If these concerns seem to be distant from the spiritual and transcendental interests of Rahner, other developments in Lonergan's thought exhibit convergence. Increasingly, Lonergan recognized that what he wanted to propose in the realm of applied, social-ethical, ideas would never be accepted unless people could be persuaded to distance themselves from certain biased philosophical notions that prevailed in both modern

²³ Written by Lonergan in a letter of recommendation for academic promotion for Harvey Egan, reproduced in "Bernard Lonergan to Thomas O'Malley," in *Method: Journal of Lonergan Studies*, Volume 20, Number 1, 2002, page 81-2. This locating of the insight into Ignatian spirituality to 1975 seems somewhat over-stated, because already in 1972 Lonergan had written "(Religious conversion) corresponds to St. Ignatius Loyola's consolation that has no cause, as expounded by Rahner" (*Method in Theology* [Toronto, University of Toronto Press, 1972], 106). See also, "An Interview with Fr. Bernard Lonergan S.J.," in Bernard Lonergan, *A Second Collection* (Toronto, University of Toronto Press, 1974), 209-230.

²⁴ This retrospective acknowledgment of links to themes from Ignatian spirituality encourages the suggestion that interpreters should not take at face-value the sharp criticism levelled by both Lonergan and Rahner on their Jesuit spiritual "formators." One can suggest that was some kind of "osmosis" at work whereby the genuine spirit of St. Ignatius was being communicated to both of these young men in spite of the obscuring influence of neo-scholastic abstractions (C.f. Endean, 3-4; and an interview with Lonergan in *Caring about meaning: Patterns in the Life of Bernard Lonergan*, editors, Pierrot Lambert, et al. [Montreal, Thomas More Institute, 1982], 42, 144-49).

secular and ecclesiastical culture. This conviction led him to make a decision, related to a kind of mid-life crisis, to devote his life to foundational questions in philosophy and theological method.²⁵ This decision would result in him becoming well-known for *Insight* (1954) and *Method in Theology* (1972). A number of Lonergan scholars have compared the thought of Lonergan and Rahner and most of these suggests that already in his early work on Aquinas, key differences were emerging.

A Less “Transcendental” Interpretation of Aquinas

Lonergan’s interest in Aquinas was partly prompted by his encounter with Joseph Maréchal who helped him to recognize that “the current interpretation of St. Thomas is a consistent misinterpretation.” However, unlike Rahner who remained dependent on Maréchal for a good deal of his understanding of Aquinas, Lonergan pursued an independent path of enquiry

In Lonergan’s *Verbum* articles he suggests that Aquinas, in fact, holds a cognitional theory that is different in major respects from that which the neo-scholastics understood and in significant respects from the interpretation of Maréchal. Like Maréchal, and unlike the neo-scholastics, Lonergan recognizes in Aquinas an account of the knowing process that is a gradual process that culminates in an act of judgment. However, unlike Maréchal, Lonergan suggests that Aquinas offers a nuanced account of this process that involves three main steps: first the senses attend to objects in the world and form phantasms of them in the intellect; secondly, the mind attends to these phantasms and, in an act of insight (*intelligere*), grasps the answer to the question “what is it?” and then produces a concept (*emanatio intelligibilis*) of what it has understood; thirdly, the mind is drawn to investigate this concept further with the question: “Is it so?”, reaching a moment of “reflective insight” (a second instance of *Intelligere*) and proceeding to an act of judgment (a second *emanatio intelligibilis*).

By contrast with this cognitional theory, Lonergan points to the cognitional theory of Duns Scotus, a contemporary of Aquinas: “Scotus posits concepts first, then the apprehension of nexus between concepts” and suggests that this constitutes a “rejection of insight into phantasm”²⁶ in favour of a “conceptualism” which considers that a real object impresses a universal concept of itself on the mind of a knower, more or less, when the knower simply takes a good look at it. Lonergan would parody Scotist cognitional theory as simplistic, suggesting that it treated knowing as if it involved simply, “taking a good look”; he also quipped (being himself a heavy smoker) that Scotism treated the mind as if it were a machine that produces match boxes: “Put in a penny, pull the trigger and the transition to box of matches is spontaneous, immediate and necessary.”²⁷

²⁵ See Crowe, *Lonergan*, 23-4, Whelan, 39-62.

²⁶ Lonergan, *Verbum*, 39, footnote 126.

²⁷ Quoted in Liddy, 22.

Lonergan next employed the work of the historian of theology, Yves Congar, to explain a strange development that occurred in the years subsequent to Aquinas's death. He notes that in the thirteenth century, controversy broke out between Thomists and Scotists in which the main insights of Aquinas began to get lost by both sides. Consequently, when, in the fourteenth century, the official Church decided in favour of what it considered to be the Thomistic side of this argument, it was in fact affirming a Scotist position. Lonergan suggests that it is for this reason for the paradox that current forms of "Neo-Thomism" were, in fact, Scotism in disguise.²⁸

Lonergan suggests that the story of the history of philosophy next takes a further complicated turn. The founder of modern philosophy, Descartes, had studied Suarezian neo-scholasticism closely, and while he believed himself to be substantially rejecting it, he in fact incorporated some of its Scotist understandings of cognition. Lonergan suggests that that this occurred, above all, in the manner in which Descartes proposed a notion of a "turn to the subject" as a basis for his philosophical foundation: "Cogito ergo sum." Lonergan suggests that there is a paradox here, instead of attending to the structure of cognition in this turn to the subject, Descartes employed abstract metaphysical categories to deduce what must be happening in subjectivity in order for knowing to be possible. According to Lonergan, this "oversight of insight" led virtually all subsequent philosophers, at least on continental Europe, to exhibit a contradiction: they spoke about a "turn to the subject," but they did not perform it convincingly.

It is at this point that Lonergan turns to politely criticise his Jesuit colleagues who were the mainstream "transcendental Thomists." In an interview given in 1982, he speaks of the importance in philosophy of breaking out of the kind of "metaphysical framework" that blocks a more empirical attentiveness to the actual experiences of consciousness. When asked, "You have written that Rahner and Coreth remain in the line of metaphysical accounts of what knowing is (could you say more?)" Lonergan answers: "Yes, and to Maréchal too, you see. Maréchal's answer to Kant was basically a metaphysical one, transposed in terms of knowledge." Elsewhere, Lonergan states: "Kant does not know about insight, neither does Maréchal. Rahner has the same problem. They do not understand the action of intelligence."²⁹

²⁸ The overview of the history of philosophy proposed by Lonergan is found in "Questionnaire on Philosophy," *Philosophical and Theological Papers, 1965-1980*, Collected works of Bernard Lonergan, Volume 17, edited by Robert Croken and Robert M. Doran (Toronto, University of Toronto Press, 2004). Lonergan "Letter to Fr. Keane" January 22, 1935; quoted in Liddy 109-110. See also, Crowe, Lonergan, 22-24.

²⁹ Interview quotations found in: *Caring about meaning: Patterns in the Life of Bernard Lonergan*, editors, Pierrot Lambert, Charlotte Tansey, Cathleen Going (Montreal, Thomas More Institute, 1982) 42; Beards, 224. Already in the account of Rahner's epistemology outlined by Endean, above, one can notice that a visual metaphor for knowing (as "taking a good look") is being employed by Rahner: "The formal object ... is not merely a reality of what confronts us ... but also of the knower's 'outward look'" (Endean, 37). Roy adds other examples, including: "The intellect gives conceptual form to this material (sense impression), and so makes it that which is intelligible *in actu*, that which is known at the conceptual level and emerges as a synthesis of the sensory material and the a priori of the intellect" (Karl Rahner, "Thomas Aquinas on Truth," *Theological Investigations*, 13: 24; quoted in Roy, 425).

Applying Lonergan's Breakthrough

In this brief treatment of complex matters, I now suggest that Lonergan is able to give a more adequate account of religious experience, and consequently of Ignatian spirituality than is Rahner.

Students of Lonergan suggest that what he explains about the act of insight is of the highest importance for an account of the discernment of spirits that is central to the *Spiritual Exercises*. They note that Ignatius, in his description of discernment, was deeply concerned about how we gain insight into our experience, a point to which Maréchal and Rahner are not able to do justice. Similarly, they recall Lonergan's warning, "insights are a dime a dozen" in recalling that insight must be tested at a subsequent level consciousness, that culminates in judgment. Here they point to the subtleties of Ignatius's Rules for Discernment of the Second Week and suggest this involves the double-checking of ideas that one is in consolation when one is in fact experiencing a disguised form of desolation.

One Lonergan-based commentary on the *Spiritual Exercises* entitled, *The Dynamism of Desire*, devotes a chapter to "Lonergan and Discernment" which includes an account of how discernment employs each level of what Lonergan explains as a level of consciousness. Explaining that discernment is oriented toward decision-making, the book includes a sequence of sections entitled, "Discernment at the level of Experience," "Discernment at the Level of Understanding: Inquiry, Insight, and Formulation," and "Discernment at the Level of Judgment of Fact."³⁰

Other commentators suggest that Lonergan's approach to religious experience is of value for a theology of religions. They suggest that his account of experience based on intellectual conversion helps to avoid gnostic tendencies in spirituality and consequent anti-dogmatic attitudes in theology. They point to articles that Lonergan wrote at the end of his life on a theology of religions. They suggest that Lonergan's attentiveness to pre-conceptual aspects of consciousness allows him to distinguish the "infrastructure of religious experience" from the "superstructure of theological interpretation," suggesting that all religions share this infrastructure. They agree with critics of Rahner's notion of "anonymous Christian" by suggesting that his incomplete cognitional theory compels him to impose superstructural interpretations that are broadly Christian on the religious experiences of others in an analysis that should better remain at the level of religious infrastructure.³¹

³⁰ *The Dynamism of Desire: Bernard J. F. Lonergan, S.J. on the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, James L. Connor et al. (St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 2006).

³¹ See, Lonergan, "Prolegomena to the Study of the Emerging Religious Consciousness of Our Time," in *A Third Collection* (London, Geoffrey Chapman, 1985), 55-73. See also the comments of Roy and Beards on the differences between Lonergan and Rahner.

3. Conclusion

I conclude with a comment that relates to the broad lines of enquiry explored by the study group of Gregorian professors exploring the theme of “Ignatian Spirituality and Transcendental Method,” of which this article forms part. To start with, I suggest that the explicit comments of Rahner, and the related, if less emphatic, comments of Lonergan, support the hypothesis that the option for transcendental Thomism on the part of many Jesuits in the first half of the twentieth century was related to a sensibility formed by the *Spiritual Exercises of St. Ignatius*. However, addressing a further hypothesis that a retrieval of transcendental Thomist insights is warranted today, I recommend caution. I suggest that a retrieval of these authors should be performed employing the corrective lens provided by Lonergan.

In conclusion, I note how the current reality of a Jesuit Pope brings a new relevance to the question of links between Ignatian spirituality and theology. In his interview with the editor of *La Civiltà Cattolica* in August, 2013, Pope Francis spoke of how a notion of discernment, derived from St. Ignatius of Loyola, is central to his notion of how to exercise his papacy.

Il Mistero santo, fonte della vita cristiana

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.*

1. Introduzione

Il mistero è la fonte da dove emerge ogni domanda che trascende l'orizzonte puramente intramondano e razionale. Sta all'origine delle domande fondamentali sul senso della vita e della morte. Domande e risposte, che oggi si nutrono di un *humus* secolarizzato e post-cristiano, ma ciononostante si sente il bisogno di una risposta globale e assoluta. Per dirlo con le parole di P. Gilbert:

«I nostri contemporanei si accontentano di trarre vantaggio dai risultati dei nostri laboratori per meglio approfittare del presente, ma esigono anche qualcosa d'altro, qualcosa di più. La coscienza contemporanea non si rinchiude più nella determinazione scientifica ma spera in qualche saggezza per schiudere uno spazio ad una ricerca umile ma radicale. La specializzazione delle scienze non è pervenuta a cancellare il sostituto della religione che i filosofi positivisti avevano pensato di poter imporre alle nostre culture»¹.

Dal punto di vista della teologia fondamentale e sistematica, Rino Fisichella sostiene che saranno

«l'uomo contemporaneo e le sue istanze a provocare la sistematica nel suo compito di rilettura e attualizzazione del dato rivelato, per poter dare a ogni uomo di ogni tempo la presentazione più efficace del volto di Dio. La teologia sistematica, pertanto, rappresenta il tentativo di strutturare i misteri della fede cristiana intorno al centro della rivelazione, facendo della tradizione e della vita spirituale e liturgica della Chiesa un punto di riferimento imprescindibile, e ponendo il credente in un rinnovato ruolo da svolgere accanto a Dio nell'oggi salvifico. Essa è un tentativo di sintesi organizzata e strutturata per rispondere alle esigenze che oggi vengono dalla comunità credente e dalle culture del mondo»².

Il punto di vista di questa relazione non è quello della teologia sistematica o fondamentale, ma quello della teologia spirituale, perciò, prendendo consapevolezza “del-

* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I., docente di teologia presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana; zasfriz@unigre.it

¹ P. GILBERT, “La verità frammentata e l'atto di filosofare”, in G. LORIZIO - S. MURATORE (ed.), *La frammentazione del sapere teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 67-87, qui 81.

² R. FISICHELLA - G. POZZO - G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia*, Dehoniane, Bologna 1977, 138.

l'uomo contemporaneo e delle sue istanze", non si pretende certamente di rileggere e attualizzare il dato rivelato, ma piuttosto di rileggere la fenomenologia dell'odierno vissuto della trascendenza e attualizzarlo in rapporto al vissuto della tradizione della rivelazione cristiana per poi offrire una visione sistematizzata di tale rapporto.

2. Mistero e trascendenza

Alla fine di un saggio sul concetto di 'mistero' nella teologia cattolica³, Karl Rahner afferma che soltanto nell'esperienza dell'Incarnazione e della grazia si raggiunge, superando il pensiero logico-concettuale, la vicinanza assoluta all'autocomunicazione di Dio in quanto Mistero santo. Ciò significa, nella logica sviluppatasi nel saggio, che si possono chiamare mistero *stricte dicta* soltanto la Trinità, l'Incarnazione e la Grazia santificatrice. Egli distingue tra il mistero della Trinità, che si riferisce a Dio stesso, cioè al rapporto *ad intra* delle Persone divine, e l'Incarnazione e la Grazia santificatrice, che riguardano piuttosto il creato, cioè il rapporto divino *ad extra*, ovvero il rapporto con ciò che non è Dio.

Dio si auto-dona alla creazione nell'Incarnazione e nella sua Grazia in modo da farsi raggiungibile realmente nel mondo, e soltanto per mezzo della loro mediazione è possibile la Rivelazione e la sua accoglienza. L'Incarnazione e la Grazia sono la donazione del Dio infinito e increato al mondo finito e creato. La Trinità rimane il Mistero santo radicalmente presente e assente nella storia degli uomini. Perciò Rahner sostiene che l'autocomunicazione di Dio alla creatura, per essere veramente comunicazione di sé, non può produrre una soluzione di continuità tra il Dio *ad intra* e il Dio *ad extra*, tra la Trinità immanente e quella economico-salvifica.

Ciò che ne segue per la vita cristiana è determinante: l'esperienza di Gesù e della sua Grazia è esperienza del Dio trinitario. Dio stesso si fa veramente presente nell'incontro nella fede in Gesù Cristo come Padre e, in quanto accolto, come Spirito divinizzatore. Ogni persona della Trinità ha un rapporto distinto con il fedele e se il fedele può distinguerle e rivolgersi a loro separatamente è perché l'unico Dio si è rivelato come è, cioè uni-trino. Inoltre è l'unione ipostatica del Figlio che rende visibile storicamente l'invisibile mistero trinitario ed è il suo Spirito che permette la sua visione e accoglienza da parte del fedele. Questo è l'unico, e in senso stretto, *mistero*.

Ma come è possibile prendere consapevolezza di tale mistero? Mediante la costituzione essenziale dello spirito umano, che è trascendentale. L'essere umano, in quanto tale, è capacità naturale di pre-comprendere atematicamente l'essere e l'amore, che si presentano alla sua consapevolezza categoriale non come orientamenti indipendenti, ma come dimensioni di un movimento intrinseco unitario del suo esercitarsi nella conoscenza e nell'amore. In effetti, l'atto spirituale e lo spirito stesso, come capacità di attua-

³ K. RAHNER, "Sul concetto di mistero nella teologia cattolica", in ID., *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 391-465.

re un atto spirituale, sono finalizzati e attirati come un'unità verso l'origine di quella pre-comprensione acategoriale dell'essere e dell'amore. Questa si costituisce come l'orizzonte di riferimento trascendentale in quanto precede e trascende lo spirito umano, ed è per questo che si chiama trascendentale, poiché è data come dato previo al suo conoscere e amare categoriale.

Una tale pre-comprensione trascendentale la si può chiamare anche *mistero*, in senso ampio; non perché lo spirito non conosca se stesso, ma poiché il suo non conoscere è fondato sulla conoscenza di quella pre-comprensione che rende possibile il suo conoscere categoriale. Per questa ragione si può affermare che l'uomo si percepisce, quando domanda per la sua capacità di domandare e di amare, come pre-costituito da quella capacità mediante la quale egli si costituisce come uomo nel domandare e nell'amare. In questo senso si afferma che l'uomo è abitato dal mistero, in quanto la costituzione trascendentale del suo essere lo precede e getta le fondamenta del suo essere cosciente e amante e, in quanto abitato dal mistero, è orientato verso di esso. Quando una persona pensa a se stessa non può non arrivare alla constatazione che non sa da dove viene e dove sta andando, e la consapevolezza della mancanza di una risposta apre un orizzonte illimitato, infinito e indisponibile. Quella constatazione è l'esperienza del mistero che l'inabita. Inabitazione che rivela, nel più profondo del suo conoscere e amare, che l'uomo è un mistero orientato al mistero. Tuttavia questo sapere non gli fornisce nessuna risposta categoriale di senso, rispetto al suo essere mistero e al suo orientamento verso il mistero. Non si tratta semplicemente di un non sapere, ma di un sapere di non sapere, di un domandarsi che si apre al perché del domandarsi. L'esperienza di questo non sapere è l'esperienza positiva del mistero. Perciò si può affermare che l'uomo, in quanto tale, è un essere orientato verso il mistero e che solamente nel mistero può comprendere se stesso per prendere liberamente in mano la sua vita.

Ebbene, l'orizzonte illimitato e infinito della trascendenza umana non è che la presenza di un'assenza, la vicinanza di una lontananza, la parola del silenzio. Tuttavia, grazie a quell'orizzonte, è possibile percepire e apprendere ciò che è finito e, contemporaneamente, percepire l'infinito, ma non apprenderlo. Tale orizzonte potenzia il conoscere e l'amare nel mondo, precisamente nel suo radicale orientamento verso l'Essere e l'Amore che si manifesta come nascosto, giacché il suo conoscere nel mondo è possibile grazie alla sua radicale capacità trascendentale.

L'orizzonte così delineato nella sua asintoticità radicale può essere definito come mistero poiché la stessa parola 'mistero' risulta un concetto trascendentale. In effetti, da un punto di vista conoscitivo-esistenziale, si deve affermare che il mistero si comprende da sé, ovvero non necessita di una spiegazione per essere afferrato; il suo significato non è quello di informare che c'è qualcosa che non si comprende, ma sta nel comprendere che non si può comprendere. Il lemma 'mistero' è un 'mistero', poiché rende possibile conoscere ciò che non si può conoscere e così rende possibile conoscere tutto, anche quello che non si conosce, dal momento che si conosce che non si conosce, proprio come la luce che fa vedere ma non si lascia vedere. Per questa ragione, quando si arriva al concetto di mistero non si può andare oltre, poiché si arriva al fondo del fondo intellegibile razionalmente e non resta che aprirsi all'attesa dell'ascolto. Quell'«essere in ascolto»

è l'apertura trascendentale, antropologicamente fondamentale, che è radicata in ogni uomo in quanto tale. Il 'non-sapere' di questo sapere è il sapere trascendentale di Dio. Così il sapere di Dio e il non-sapere Dio si identificano: non c'è conoscenza categoriale più alta di questa.

Proseguendo con il ragionamento si può fare un passo in avanti. Trattandosi di un 'mistero' che rende possibile il conoscere e l'amare come orizzonte trascendentale dell'essere, non può che essere anch'esso conoscenza e amore, e se lo è, allora rende possibile ogni conoscenza e amore come la sua fonte e condizione di possibilità. In questo caso, non può non essere questo 'mistero' altro che il Mistero santo. Di conseguenza l'uomo, dal momento che la sua personale essenza spirituale è quella della trascendenza radicalmente orientata al Mistero santo, può essere considerato lui stesso come un mistero santo, anche se certamente non si identifica con il Mistero santo, nel senso che è inabitato da Lui come la sua più radicale e nascosta identità, altrimenti non potrebbe conoscere e amare. Questa sua radicale identità rende l'uomo interlocutore del Mistero santo perché egli stesso è un mistero santo. Si tratta della nozione dell'immagine di Dio, tanto cara ai Padri della Chiesa.

Inoltre, se l'uomo è il mistero santo orientato al Mistero santo per la sua antropologica dimensione trascendentale, in quanto la sua storia è stata benedetta con l'Incarnazione e la Grazia e non solo con la grazia della creazione, egli è elevato dalla grazia, è orientato da Gesù Cristo all'unione con Dio, alla visione beatifica, alla conoscenza immediata di Dio nell'amore infuso dallo Spirito Santo. Sebbene tale amore conoscente si realizzi escatologicamente in forma piena nella vita eterna, esso non svela il Mistero, svuotandolo, come accade quando si conosce la risposta di un quesito matematico. Piuttosto la visione beatifica rivela non il contenuto del Mistero, ma la piena comprensione della sua incomprendibilità. E tale comprensione unisce ineffabilmente a Dio poiché si tratta della piena comprensione dell'incomprendibile amore personale che il Mistero santo rivolge al singolo uomo e che il singolo rivolge, oltre se stesso, a quell'amore che gli si manifesta occulto come beatitudine eterna.

In conclusione, si può affermare che l'uomo è un mistero per se stesso perché è inabitato trascendentalmente dal Mistero santo e poiché la Rivelazione gli svela questa realtà come chiamata alla pienezza dell'unione con quel Mistero santo che lo attira a sé per renderlo beato. Tuttavia, trattandosi di un'esperienza trascendentale acategoriale, soltanto in un secondo momento, quando è messa in rapporto con la Rivelazione di Gesù Cristo, può diventare un'esperienza cristiana consapevole. Ma ci sono anche delle esperienze della trascendenza che sono messe in rapporto con esperienze religiose non cristiane e profane. Nel prossimo paragrafo ci soffermeremo su questi aspetti.

3. Fenomenologia del mistero

L'esperienza trascendentale di Rahner ha mostrato il dinamismo a-categoriale innato proprio dell'essere umano che gli apre la via all'esperienza concreta, categoriale, delle esperienze della trascendenza.

Perciò bisogna distinguere tra l'esperienza trascendentale, come condizione antropologica fondamentale a-categoriale, e le diverse forme categoriali in cui si hanno le esperienze della trascendenza. Precisamente, per approfondire tale diversità, in questo paragrafo seguiremo l'approccio di antropologi e fenomenologi della religione.

3.1. Esperienza di sé e della vita come mistero

L'esperienza umana che si manifesta oggi in molti ambienti come 'bisogno di spiritualità' si colloca nel primo livello del vissuto della trascendenza. È un'esperienza comune a tutti gli uomini che si presenta in molteplici forme. In essa si prende consapevolezza di essere un mistero per se stessi in un'esistenza che risulta misteriosa, nel senso che l'io e la vita vissuta non apportano un senso spontaneo al vivere, piuttosto il contrario, si manifestano senza senso. Tuttavia, una tale esperienza non è ancora un vissuto trascendente verso il mistero. È il livello iniziale in cui si colloca la condizione antropologica fondamentale, quella in cui ogni persona sa di non sapere da dove viene e dove sta andando e questa ignoranza spinge alla ricerca di senso, di 'spiritualità' appunto. Si prende consapevolezza di una pressione interiore per 'farsi una ragione' del non senso della vita, ma con criteri razionali. Paradossalmente, soltanto quando si arriva al fallimento nella ricerca di un senso razionale si entra nella dimensione del mistero trascendente. Allora si fa l'esperienza di una consapevolezza sconosciuta: quella di non-sapersi, cioè di sapersi essere mistero. Si ha la consapevolezza che l'io che cerca è mistero, un mistero nel mistero dell'essere, precisamente perché nessuna ragione per se stessa soddisfa il desiderio di senso. A questo punto le porte del mistero si possono aprire.

In effetti, l'insuccesso nel tentativo di dare una risposta alla domanda sul senso della vita apre la possibilità al mistero di farsi presente come una presenza non abbracciabile, infinita, senza bordi. Impossibile stabilire con esso una relazione da soggetto a oggetto, si è messi immediatamente in una relazione da soggetto a soggetto, da mistero a mistero, avvolti in un sapere di non sapere che tocca le radici dell'identità più personale. È l'esperienza umana della trascendenza, a un primo livello. Secondo J.S. Croatto si può parlare di esperienza del mistero, o di 'mistica' profana, quando si fa un'esperienza dell'assenza, del vuoto esistenziale, che è, comunque, un'esperienza umana fondamentale, quella di essere antropologicamente confratelli nel vuoto⁴. Perciò si può sostenere che il punto di partenza dell'esperienza quotidiana del mistero è l'esperienza di se stessi come mistero. In effetti, il mistero "costituisce l'autentico orizzonte di comprensione entro cui l'uomo può autocomprendersi. Inserire il mistero nella trascendenza e illimitatezza equivale a renderlo un'esperienza costitutiva non marginale nell'esistenza dell'uomo. Si dovrà dire, quindi, che egli non vive alcuni momenti in cui scopre il mistero; l'uomo, piuttosto, è perennemente inserito in esso come situazione normale di vita; è nutrito e guidato dal mistero. In una parola, egli è mistero"⁵.

⁴ Cfr. J.S. CROATTO, *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*, Guadalupe - Verbo Divino, Buenos Aires - Estella 2002.

⁵ R. FISICHELLA - G. POZZO - G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia*, 101-102.

3.2. Esperienza della presenza del mistero

Un secondo livello del vissuto della trascendenza si manifesta come il vissuto di una presenza, quella del mistero, che dona una consolazione interiore, un 'qualcosa' che sfugge razionalmente, ma che solleva dal non senso del vuoto personale, anche se tale percezione non è priva di un pizzico di timore reverenziale: "Cos'è ciò che mi consola al di là della mia percezione sensibile?". È l'esperienza della presenza del mistero che dona la consapevolezza di un contatto diretto con 'il reale', vissuto come rottura con la coscienza ordinaria e quotidiana, dove si intensificano e dilatano le capacità conoscitive e affettive, producendo una percezione più acuta di contenuti e un allargamento dell'orizzonte esistenziale grazie a diversi *insights* che consentono una visione nuova delle vecchie cose di sempre. Tale consapevolezza va accompagnata da sentimenti di consolazione, come di allegria-patimento, esaltazione-serenità, entusiasmo-riconciliazione, stupore-fascino, rispetto-intimità, sicurezza-rischio, pienezza-svuotamento, indegnità-autostima. La percezione/consapevolezza sopravviene, non è attesa e non è indotta dal soggetto, e normalmente produce una trasformazione interiore che rinnova l'esistenza, dando inizio a una tappa nuova della vita⁶. In questa narrazione si evidenziano alcuni dei tratti già menzionati:

«In modo completamente inatteso (poiché non avevo mai fantasticato su una cosa simile) i miei occhi si aprirono e, per la prima volta in vita mia, ebbi un'intuizione fugace della bellezza estatica del reale... Non vidi alcuna cosa nuova ma vidi tutte le cose consuete sotto una luce nuova e miracolosa, credo sotto la loro vera luce. Avvertii lo strano vagante splendore, la gioia indescrivibile della vita nella sua totalità. Ogni essere umano che attraversava la veranda, ogni passero nel suo volo, ogni ramo oscillante al vento, era parte integrante del tutto, compreso in questa folle estasi di gioia, di significato, di vita inebriante. Vidi questa bellezza ovunque. Il mio cuore si sciolse e mi abbandonò, per così dire, in un rapimento d'amore e di delizie [...] Per una volta almeno, nel grigiore dei giorni della mia vita, avrò guardato nel cuore della realtà, sarò stata testimone della verità»⁷.

Anche questo racconto esprime una profonda esperienza del mistero, totalmente inattesa, ma che consente una lucida penetrazione del mistero della realtà:

«Era come se non avessi mai realizzato prima di quel momento fino a che punto il mondo fosse bello. Ero sdraiato sul muschio tiepido e secco e ascoltavo il canto delle allodole che dai campi prossimi al mare saliva verso un cielo chiaro. Nessuna musica mi procurò mai lo stesso piacere di quel canto appassionatamente allegro. Era come un rapimento saltellante ed esultante... un suono scintillante, simile a una fiamma. Fu allora che una strana esperienza mi invase. Tutto ciò che mi circondava sembrò essersi all'improvviso ritrovato dentro di me. L'universo intero pareva dimorare in me. In me gli alberi muovevano la loro verde chioma, in me l'allodola cantava, in me splendeva il caldo sole e si stendeva l'ombra fresca. Sentivo quella freschezza espandersi dentro la mia anima e percepivo in tutto il mio essere l'odore delizioso dell'erba, delle piante, della ricca terra bruna. Avrei potuto singhiozzare di gioia»⁸.

⁶ Cfr. J. MARTÍN VELASCO, *Mística y humanismo*, PPC, Madrid 2007, 103-104; ID., *Il fenomeno mistico. Antropologia, cultura e religioni*, I, Jaca Book, Milano 1999, 105.

⁷ M. HULIN, *Misticismo selvaggio*, Red, Como 2000, 45.

⁸ *Ibidem*, 47.

Riportiamo ancora un'altra esperienza della durata di pochi secondi, ma che è perdurata nel corso degli anni, secondo la testimonianza di chi l'ha vissuta:

«D'un tratto, senza preavviso di sorta, mi trovai avvolto da una nube color fiamma viva. Per un istante pensai al fuoco, a un immenso incendio nella città vicina, ma subito dopo mi avvidi che il fuoco era dentro di me. Fui quindi pervaso da un senso di esultanza, di gioia immensa, accompagnata o immediatamente seguita da un'illuminazione intellettuale indescrivibile. Fra le altre cose, non arrivai soltanto a credere, ma vidi che l'universo non è composto di materia morta ma al contrario di una Presenza vivente: acquistai in me stesso la coscienza della vita eterna. Non si trattava della convinzione che avrei goduto della vita eterna; vidi che tutti gli uomini sono immortali, che l'ordine cosmico è strutturato in modo tale che ogni cosa concorre al bene proprio e altrui, che il principio fondamentale del mondo, di tutti i mondi, è ciò che chiamiamo amore, e che il bene di ciascuno e di tutti è a lungo andare assolutamente certo. La visione durò pochi secondi, poi scomparve; ma la memoria di essa e il senso della realtà di ciò che essa ammoniva è perdurato per i cinque lustri che sono trascorsi dopo quel giorno»⁹.

Infine, un'esperienza molto semplice, come quella di stare nella propria camera e guardare i raggi di sole che vi penetrano, e all'improvviso il rivelarsi di una densità totalmente insospettata nella percezione della scena:

«La strada è silenziosa, un raggio di sole penetra nella mia camera, in me si fa strada un profondo raccoglimento; sento il cuore che batte e la vita che passa [...] L'immensità tranquilla, la quiete infinita del riposo, mi pervade, mi penetra, mi soggioga. Mi sembra di essere diventato una statua sulle rive del fiume del tempo [...] In questi momenti, pare che la mia coscienza si ritiri nella propria eternità. Essa contempla al suo interno la circolazione dei propri astri e della propria natura, con le sue stagioni e le sue miriadi di cose individuali, essa comprende la propria stessa sostanza, superiore a ogni forma, contenente il proprio passato, il proprio presente e il proprio avvenire, vuoto che racchiude tutto, centro invisibile e fecondo, virtualità di un mondo che si libera della propria esistenza per rientrarne in possesso nell'intimità pura. In questi istanti sublimi il corpo è sparito, lo spirito si è semplificato, unificato; passioni, sofferenze, volontà, idee, tutte sono riassorbite nell'essere, come gocce di pioggia nell'oceano che le genera. Questo stato è contemplazione e non stupore. Non è dolore, né gioia, né tristezza; è al di là di ogni sentimento particolare, di ogni pensiero finito. È la coscienza dell'essere e la coscienza delle illimitate possibilità presenti nel profondo di questo essere. È la sensazione dell'infinito spirituale. È l'essenza della libertà»¹⁰.

L'esperienza del mistero si può riassumere con le parole di Velasco: “una realtà che trascende l'ordine delle realtà con cui l'uomo entra in contatto nell'ambito della vita quotidiana”¹¹.

⁹ *Ibidem*, 51.

¹⁰ *Ibidem*, 53-54.

¹¹ J. MARTÍN VELASCO, *Il fenomeno mistico. Struttura del fenomeno e contemporaneità*, II, Jaca Book, Milano 2003, 183.

3.3. Esperienza religiosa

L'esperienza della trascendenza diventa religiosa, sacra, quando, da una parte, l'esperienza della presenza del mistero è vissuta come una Presenza portatrice di salvezza, nel senso che salva dal nulla, dalla morte, dall'impotenza, dal caos, dall'ignoranza e rende possibile concretizzare le grandi aspirazioni esistenziali verso i grandi valori come l'essere, la vita, la forza e l'ordine interiori, la conoscenza vera, e, dall'altra, è abbinata a luoghi, situazioni, giorni, stagioni. Con queste due condizioni si può parlare di ierofania, cioè di manifestazioni del sacro, nel senso che le cose, il tempo, le situazioni diventano mediazioni del mistero trascendente, divengono sacre perché trasmettono esistenzialmente la presenza di un mistero che trasforma positivamente l'esistenza.

La Presenza del mistero sacro racchiude tutto ciò a cui si aspira¹². Rivela il vuoto dell'uomo e, contemporaneamente, lo riempie, salvandolo. Perciò implica una risposta conscia e libera a un evento che evidenzia la non disponibilità della propria vita, della quale, tuttavia, bisogna farsi carico mediante una nuova nascita alla Presenza del mistero. L'esistenza si chiarisce al di là di se stessa, nella trascendenza della Presenza, che risponde alla domanda del senso. La religione, in quanto esperienza della trascendenza, è un fatto culturale universale, anzi è un fatto transculturale e interculturale¹³.

Nell'esperienza della trascendenza religiosa si riconosce il mistero come una presenza reale, come 'qualcosa' che trascende il soggetto e gli fornisce un quadro di riferimento dottrinale, una cosmovisione religiosa, al cui interno interpreta se stesso e la storia, dandogli l'opportunità di dare un senso all'esistenza. Come nell'esperienza precedentemente accennata della trascendenza, si va oltre la consapevolezza conscia in cui si esercita la conoscenza discorsiva e razionale nella vita quotidiana e, tuttavia, si percepisce una totalità di cui si fa parte. A questo livello si stabilisce un rapporto con la Presenza del mistero che può presentare diverse modalità, come quella di immergersi nel sacro, o unirsi ad esso, o identificarsi con esso¹⁴. Tuttavia, la differenza tra l'esperienza della trascendenza religiosa e le due esperienze precedenti (par. 3.1 e 3.2) non sta nell'interpretazione soggettiva elaborata da colui che vive l'esperienza, ma nel fatto che il mistero si presenta con modalità diverse. Nella prima di queste ultime, l'esperienza del non senso spontaneo del sé e della vita innesca la ricerca di senso, ma non porta alla trascendenza perché rimane all'interno di un orizzonte di senso intramondano. Tuttavia, il fallimento della ricerca può cedere il passo all'apertura verso il mistero. Invece, come si è spiegato nell'esperienza gratuita della presenza del mistero, si entra in contatto con la realtà attraverso una modalità che sconvolge il modo abituale di rapportarsi a essa, percependo nitidamente, anche se brevemente, la realtà della realtà, per così dire. Nell'esperienza propriamente religiosa il senso del sé e della vita si abbina a un'esperienza della presenza del mistero che è percepita come reale e salvifica, perciò 'sacra', dentro le coordinate di un tempo e di un luogo determinati.

¹² J.M. BARRIO, *Antropología del hecho religioso*, Rialp, Madrid 2006.

¹³ Cfr. J. RIES, *Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 31995, 217-228.

¹⁴ Cfr. J. MARTÍN VELASCO, *Il fenomeno mistico*, II, 184.

Non si può ancora parlare di rivelazione della divinità, con la quale si ha un rapporto personale, ma soltanto dell'esperienza della dimensione sacra della realtà, nel senso che collega l'uomo alla sua radice trascendente, che si percepisce come un'autentica presenza assente.

3.4. *L'atteggiamento teologale cristiano (spirituale/mistico) come rapporto personale con il Mistero santo*

Nell'atteggiamento teologale cristiano il fedele esce da sé per andare incontro al Dio che si è rivelato in Gesù Cristo, dando la possibilità di stabilire un rapporto personale con Lui. In questo caso il Mistero si è rivelato storicamente prima attraverso apparizioni (Abramo, Mosè), messaggeri (angeli, profeti) e finalmente mediante suo Figlio, il suo Verbo incarnato. Non si è più nell'ambito del sacro, ma del divino, perché si stabilisce un rapporto personale tra il fedele e Gesù Cristo, cioè tra il fedele e Dio, proprio come è accaduto a Paolo sulla via di Damasco. Si supera la dimensione della sacralità poiché l'autopercezione trascendentale di sé come mistero viene inglobata nella rivelazione del Mistero personale di Dio come Gesù Cristo, che chiama ogni singolo fedele a un mutuo rapporto d'amore, cioè di santificazione, o, meglio ancora, di divinizzazione¹⁵. Si stabilisce un rapporto storico immanente-trascendente, immediato e diretto con Dio, che fa comprendere come, in realtà, l'unico 'luogo' dove Dio abita nel mondo sia l'interiorità dell'uomo, il cuore che lo accoglie, perché in tale accoglienza l'uomo accoglie se stesso come ciò che veramente è: immagine e somiglianza di Dio¹⁶. La condizione antropologica a-categoriale del fedele trova nella concretezza categoriale e storica di Gesù Cristo la pacificazione del suo desiderio trascendentale.

L'accoglienza di Gesù Cristo come rivelazione del Padre nello Spirito si converte in una donazione fiduciosa a Lui e alle sue promesse salvifiche. Perciò non si può separare il vissuto teologale dall'esperienza della trascendenza. La fede, la speranza e l'amore teologici sono l'esperienza della trascendenza in cui il mistero anonimo della trascendenza si personalizza come esperienza dell'incontro con Gesù Cristo, che porta ad assumere un determinato stile di vita fondato su quell'incontro.

Inoltre, appartiene all'atteggiamento teologale lo sviluppo progressivo della vita cristiana in tutte le sue tappe, incluso quelle più avanzate, normalmente definite come 'mistiche'. In effetti, così come non si può separare l'esperienza della trascendenza dal

¹⁵ Si distingue tra Dio, l'unico Santo, l'azione santificatrice di Cristo e dello Spirito mediante la grazia, che santifica/divinizza il fedele, e il profano, che è tutto ciò che non è Dio. La santità delle persone è l'effetto della mediazione della grazia divina. Nel caso del fedele si tratta della sua trasformazione personale, che da 'profano', si converte in 'santo', mediante la grazia di Cristo, ma anche per azione della sua decisione di conformarsi ad essa. Come afferma Yves Congar, il sacro è ciò "che noi discerniamo nelle cose, eventualmente ciò che discriminiamo dall'ordinario, in riferimento formale al nostro Fine d'unione con Dio" Y.M.J. CONGAR, «Situation du sacré en régime chrétien», in *La Liturgie après Vatican II*, Parigi 1967, 385-403, citato in J. RIES, *Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità*, 224.

¹⁶ Cfr. L. BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*, LEV, Città del Vaticano 2009, 57-79.

vissuto teologale, non lo si può dividere dalle cosiddette esperienze mistiche, in cui si vive una trasformazione interiore per opera della Presenza trinitaria del Mistero. Il mistico è un fedele che vive, grazie alle virtù teologali, non a partire da ciò che conosce di Dio, ma da Dio stesso, molto al di là di ogni sua rappresentazione umana. Vive nel Mistero, con il Mistero e del Mistero. I mistici insistono, come afferma Velasco, sul fatto che l'unico mezzo per arrivare all'unione con Dio sia l'atteggiamento teologale: i mistici 'vedono' nella fede perché credono, sperano e amano. Questa è la radice comune a tutte le diversificazioni della mistica.

L'atteggiamento teologale si origina dalla risposta del fedele alla Presenza del Mistero Trinitario, che si rivela come fondamento trascendente che precede tutto e come orizzonte escatologico futuro della realtà, ma anche, contemporaneamente, come il sostegno interiore, immanente, che rende possibile soggettivamente la risposta al Mistero rivelato, nella sua triplice dimensione di fede, speranza e amore. Un Mistero che ha la sua centralità nell'evento dell'incarnazione di Gesù di Nazaret, rivelato nel mistero della sua vita, morte e risurrezione interpretate alla luce delle sue parole e dei suoi gesti. Una conoscenza che è anamnesi, memoria della presenza di Gesù Cristo, a cui si lega il discorso sulla verità, che "prima di essere oggettivata nella concettualità dell'essere, viene focalizzata nell'evento storico di una persona che porta in sé i tratti peculiari dell'universalità"¹⁷.

'Comprendere' il mistero di Gesù significa 'comprendere' ciò che si rivela alla luce della logica della medesima rivelazione, cioè alla luce della fede, del credere. Una fede che non è frutto di un discorso speculativo, ma del rapporto con la persona di Gesù Cristo, ragione per la quale ha la sua origine in Lui, non nel fedele.

Nella Scrittura, il mistero, *mysterion*, riguarda l'azione salvifica del Padre nella storia fino al suo compimento escatologico. Perciò, se l'uomo è mistero per se stesso, come lo è l'azione salvifica divina, allora il Mistero agisce in lui, nel suo centro, nel cuore: "Realtà percepita e realtà incomprensibile s'identificano. Noi conosciamo il mistero, lo amiamo e in esso ci sentiamo al sicuro, perché lo identifichiamo come *Non-Altro* di ogni nostra possibile conoscenza e conquista personale"¹⁸.

Il vissuto del Mistero santo trova la sua pienezza nella progressiva consapevolezza della gratuità dell'amore divino che è rivolto personalmente al fedele. Perciò è un vissuto globale, che abbraccia l'uomo tutto, non ridotto alla sola dimensione cognitiva e razionale della sua incomprensibilità.

¹⁷ R. FISICHELLA - G. POZZO - G. LAFONT, *La teologia tra rivelazione e storia*, 73.

¹⁸ *Ibidem*, 103.

4. Conclusione

L'interpretazione filosofica di K. Rahner rende ragione di quel movimento di trascendenza innato nell'essere umano che l'orienta verso il Mistero, nel mistero del suo proprio essere. Un mistero che si presenta anonimo, nel caso dell'esperienza della trascendenza laica, o religioso, quando s'inserisce il rapporto con esso nelle dinamiche personali della vita quotidiana. Invece acquista la caratteristica di rapporto personale a tu per tu quando, nel caso del cristianesimo, il Mistero santo si presenta come il soggetto di una rivelazione nella quale si autorivela come espressione di una volontà che si esprime biblicamente come la manifestazione di un'auto-comunicazione amorevole, con l'obiettivo di invitare l'uomo a corrisponderla in una alleanza di vita eterna.

Una tale concezione cristiana del rapporto con il Mistero, che trasforma la vita di chi lo accoglie, difficilmente è oggetto di studio delle discipline teologiche, che, tuttavia, stanno prendendo sempre di più consapevolezza della dimensione del mistero nella vita dei fedeli e lo stanno inserendo, in qualche modo, nella loro trattazione. Per tale motivo è importante approfondire questo argomento: offre infatti la possibilità di un dialogo che può arricchire reciprocamente la teologia spirituale e le altre discipline, avendo tutte, nel Mistero cristiano, la fonte delle loro riflessioni, perché è la fonte della vita cristiana.

Il nostro modo di procedere nell'età della Riforma

di ANTON WITWER S.I.*

Pietro Fabro si ricorda del suo viaggio lungo e pericoloso nell'anno 1542 dalla Spagna alla Germania e di come il Signore lo liberò non solo dai ladri e dai soldati, ma lo salvò dagli eretici. Ciò che sentiva per loro erano sentimenti di amore e di speranza, come scrive nel suo Memoriale:

«In questo viaggio molti furono i sentimenti di amore e di speranza, a riguardo degli eretici di tutto il mondo, che Dio mi diede. Già prima però mi aveva dato una speciale devozione che pensavo dovesse durare sempre, e sentivo unita a fede, speranza e amore. Riguardava le seguenti sette città: Württemberg in Sassonia, la capitale della Sarmazia il cui nome non conosco, Ginevra nel Ducato di Savoia, Costantinopoli in Grecia, Antiochia pure in Grecia, Gerusalemme e Alessandria in Africa. Quest'intenzione mi sono sempre proposto di tenerla in mente, sperando che io, o qualcuno della Compagnia di Gesù, un giorno avrebbe potuto celebrare in tutte queste città»¹.

In che modo tale preghiera di Pietro Fabro per gli eretici è in grado di mettere in evidenza “il nostro modo di procedere” – e ancora di caratterizzarlo “nell'età della Riforma”? E, quindi, qual è l'atteggiamento fondamentale che si nasconde dietro la sua preghiera? Inoltre occorre chiedersi come l'atteggiamento abbia condizionato il suo comportamento e il suo modo di trattare con i protestanti. Però, anche considerando tutto il complesso delle questioni, forse molti si domandano se non è troppo poco per poter indicare il *modus procedendi* della Compagnia di Gesù ed esemplificarlo nel tempo della Riforma. Dovrei rispondere a tale domanda sì e no!

Sì, perché il testo citato da solo certamente non è sufficiente, né per procurare un'idea chiara e distinta del *noster modus procedendi*, né per illustrare più dettagliatamente il suo significato nella vita e nell'agire sia di Ignazio di Loyola che di Pietro Fabro nel contesto della Riforma. Tuttavia devo dire anche di no, perché tutto l'essenziale della formula è contenuto in questa modesta preghiera di Fabro – e ciò proprio nel senso

* ANTON WITWER S.I., Preside dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana e Postulatore Generale della Compagnia di Gesù; witwer@sjcuria.org

¹ *Memoriale*, n. 33; si fa riferimento all'edizione del *Memoriale* curata da Giuseppe Mellinato S.I.: *Pietro Favre, Memorie spirituali*, Casale Monferrato 1990. Le città menzionate sono le capitali delle nazioni in cui si combattevano le lotte spirituali del tempo; quella della “Sarmazia” è Mosca.

indicato dalla locandina, che giustamente lo esplicita così: «Il nostro modo di procedere’, *formula molto usata da Sant’Ignazio*, significa discernere nella missione la maggiore gloria di Dio per aiutare le persone a raggiungere il fine per il quale sono state create».

Sarà, quindi, mio compito, in questa conferenza, presentare prima in modo più esteso il significato della formula ignaziana, per avere poi in tal modo la base che da una parte ci permette di capire meglio l’atteggiamento fondamentale di Pietro Fabro che si manifesta nella sua preghiera per gli eretici, e dall’altra ci consente di intendere anche più facilmente le caratteristiche del suo rapporto con i protestanti e delle sue indicazioni rispetto al lavoro con essi.

1. L’inizio nell’imitazione di Gesù Cristo – il “modo di vivere”

La domanda riguardo al “nostro modo di procedere” è in fin dei conti la domanda rispetto al carisma iniziale della Compagnia di Gesù. Significa, quindi, interrogarsi sul nostro modo caratteristico di seguire Gesù Cristo. Per questo motivo non è sorprendente che il P. Arrupe abbia concluso la sua conferenza sull’argomento nell’anno 1979 con una lunga preghiera che inizia proprio così: «Signore, meditando il modo nostro di procedere ho scoperto che l’ideale del nostro modo di procedere è il tuo modo di procedere. Per questo motivo fisso i miei occhi su di Te, gli occhi della fede, per contemplare la tua figura illuminata come essa appare nel Vangelo»².

Lo sguardo rivolto verso Gesù Cristo caratterizza la vita di Ignazio sin dalla sua “conversione” mentre era a letto ammalato a Loyola. Da Gesù egli imparò come vivere, e questo modo di vivere poi lo insegnò ai suoi amici a Parigi. L’adeguarsi alla vita di Gesù Cristo comincia sempre con la disponibilità interiore a indossare il suo vestito. Nel battesimo ciò viene espresso con la “veste bianca”, che ricorda anche il compito di vestirsi dell’abito di Cristo, e Ignazio indica la stessa cosa negli Esercizi spirituali, mettendo all’inizio della Seconda Settimana la “Chiamata del Re terreno”, facendo dire al re: “chi vuole venire con me deve accontentarsi di mangiare come me, e così bere, vestire e tutto il resto”³. Il nostro conformarci a Gesù Cristo comincia con il desiderio di indossare il suo vestito.

A causa di questo convincimento fondamentale non c’è da meravigliarsi che all’inizio i primi compagni non parlassero ancora del loro *modus procedendi* ma piuttosto della loro *forma vivendi* che è la formula più antica ed originaria. Così, nel primo documento della loro deliberazione nell’anno 1539, cioè nel verbale, scritto molto probabilmente da Pietro Fabro, è menzionata la *formula vivendi*, in cui si dice che i primi compagni avevano deciso di radunarsi per discutere della loro vocazione e della loro forma di vita⁴.

² Cf. *Acta Romana Societatis Jesu*, vol. XVII (1979) 653-690.

³ Cf. *Esercizi spirituali*, n. 93.

⁴ Cf. *Deliberatio primorum patrum*, in: *MI Constit.*, vol. I [MHSI 63] 1-7, ibid. 2: «...decreuimus...inter nos conuenire et tractare inuicem de hac nostra vocatione ac viuendi formula».

La *formula vivendi* fa riferimento al modo di vivere secondo i consigli evangelici⁵ e, quindi, a ciò che i primi compagni hanno vissuto già dal tempo di Parigi, decidendosi a seguire il Cristo povero e crocifisso – o espresso con le parole degli Esercizi: a chiedere «dal suo Figlio e Signore la grazia di essere accolto sotto la sua bandiera, anzitutto in somma povertà spirituale»⁶.

Molto significative sono in questo contesto le parole che Ignazio scrisse il 24 luglio 1537 da Venezia a Giovanni de Verdolay, parlando prima dei nove amici che, essendo venuti in pieno inverno a piedi da Parigi, aiutavano ora in due ospedali i poveri malati nei servizi più umili e mortificanti⁷, e dicendo poi: «Così, giunti a Venezia, il giorno di San Giovanni Battista ricevemmo tutte le ordinazioni, incluso il sacerdozio; fummo sette gli ordinati; per questo trovammo tutto il favore e la benevolenza immaginabili, tanto che potemmo scegliere se essere sacerdoti al titolo della povertà volontaria o della formazione sufficiente o di ambedue; noi scegliemmo ambedue i titoli, e facemmo voto di povertà perpetua nelle mani del legato del Papa che sta qui, non perché costretti ma mossi dalla nostra volontà»⁸. Cioè l'espressione: «il nostro modo di vivere» caratterizza la vita dei «preti riformati», come i quali i primi compagni vengono stimati a causa della loro forma di vita semplice e povera e del loro servizio disinteressato ed umile.

Quanto si parlasse della *forma vivendi* tra i primi compagni lo si può desumere dalle lettere di Francesco Saverio. Prima di partire da Roma per il Portogallo, il 15 marzo 1540, egli firmò la dichiarazione riguardo alle costituzioni da scrivere, parlando in essa solo del «modo di vivere»⁹. Lo stesso vale per la sua famosa lettera del 15 gennaio 1544 da Cochín, in cui alla fine ringraziava in modo particolare per la grazia dell'approvazione della Compagnia, dicendo: «Tra le molte grazie che Dio nostro Signore in questa vita mi ha fatto e tutti i giorni fa, è questa una che nei miei giorni vidi come quella che tanto

⁵ Cf. *Prima Societatis Jesu Instituti Summa*, in: *MI Constit.*, vol. I [MHSI 63] 14-21, ibid. 16: «...per aliquem a nobis delegatum consideretur an vestra viuendi formula euangelicis consiliis et canonicis patrum sanctionibus sit conformis, ...».

⁶ Cf. *Esercizi spirituali*, n. 147.

⁷ Cf. *MI Epp.*, vol. XII [MHSI 42] 320-323, Patri Joanni de Verdolay, Venetiis 24 Julii 1537, ibid. 321: «De París llegaron aquy, mediado Enero, nuebe amygos myos en el Señor, todos maestros en artes y asaz uersados en tehologya [*sic*], los quootro de ellos españoles, dos franceses, dos de Savoya y vno de Portugal, los quoaes todos, pasando por tantas afrentas de guerras y camynos largos á pie y en la fuerça del invyerno, entraron aquí en dos ospytales, diuididos para seruyr á pobres enfermos en los ofiçios más vaxos y más contraryos á la carne. ...».

⁸ Cf. *MI Epp.*, vol. XII [MHSI 42] 322: «...Asy, venidos en Venecya, el día de san Ju.º Bautista acabamos de tomar todos los órdenes, incluso el saçerdoçio; y los que nos hordenamos fuimos siete; para lo quoyal allamos todo el favor y benybolencia ymagynable, tanto que á nuestro escoger era sy queríamos ser saçerdottes ad titulum boluntarye paupertatis, uel suficientes literatura, uel vtryusque; nosotros elegimos, ad titulum vtryusque, y fizimos boto de pobreza perpetua en manos del legado del papa que aquy está, no por él constrenydos, mas por nuestra voluntad movidos; ...».

⁹ Cf. *Epistolae S. Francisci Xaverii*, vol. I (MHSI 67) 25: «Yo, Francisco, digo assí: que concediendo Su Sanctidad nuestro modo de vibir, que estoy a todo aquello que la Conpañí[a] hordenare acerca de todas nuestras constitutiones, reglas y modo de vibir, junctándose en Roma los que la Compañía pu[di]ere cómodamente convocar y llamar; ...».

desiderai, ossia l'approvazione della nostra regola e modo di vivere»¹⁰.

Con il “modo di vivere” è indicata la *ratio instituti*, come essa viene descritta già nei cosiddetti “cinque capitoli”¹¹ del giugno-luglio 1539 e come è entrata nelle bolle d'approvazione di Paolo III e di Giulio III¹², sottolineando il rapporto con Gesù Cristo e facendo allusione alla meditazione su due bandiere degli Esercizi parlando del “vessillo della croce”: «Chiunque, nella nostra Compagnia che desideriamo insignita del nome di Gesù, vuole militare per Iddio sotto il vessillo della croce e servire soltanto il Signore e la Chiesa sua sposa, a disposizione del Romano Pontefice, Vicario di Cristo in terra, emesso il voto solenne di castità, di povertà e di obbedienza, si persuada profondamente di far parte di una compagnia istituita allo scopo precipuo di occuparsi specialmente della difesa e propagazione della fede, e del progresso delle anime nella vita e nella dottrina cristiana»¹³.

2. La formula “nostro modo di procedere” nelle lettere di Ignazio e nelle Costituzioni

La descrizione della *ratio instituti*, di cui ho citato solo la prima frase, è importante per capire bene il significato della formula “modo di procedere”, che nelle lettere di Ignazio appare per la prima volta alla fine del 1538 e in seguito diviene passo a passo la formula predominante. Nella lettera ad Elisabetta Roser, scritta il 19 dicembre 1538, Ignazio parla di alcuni che vogliono far parte della cerchia di amici ma che non si osa ammetterli a causa di ripugnanze e dice: «Anche se adesso non siamo uniti nel *modo di procedere*, tutti siamo uniti nello spirito di metterci d'accordo per l'avvenire»¹⁴.

Nove mesi più tardi Ignazio si esprime ancora più chiaramente nella lettera a suo nipote Beltran, nella quale, manifestando la sua gratitudine a Dio per l'avvenuta approvazione orale della Compagnia da parte di Paolo III, egli usa per la prima volta la formula completa, dicendo: «è stato approvato e confermato tutto il *nostro modo di procedere*»¹⁵.

¹⁰ Cf. *Epistolae S. Francisci Xaverii*, vol. I (MHSI 67) 176-177: «Entre muchas mercedes, que Dios nuestro Señor en esta vida me tiene hechas y haze todos los días, es esta una, que en mis días vi lo que tanto desseé, que es la confirmación de nuestra regla y modo de bivar».

¹¹ Cf. *Prima Societatis Jesu Instituti Summa*, in: *MI Constit.*, vol. I [MHSI 63] 14-21.

¹² *Bulla prima Pauli III* “Regimini militantis Ecclesiae”, in: *MI Constit.*, vol. I [MHSI 63] 24-32; *Bulla Julii III* “Exposcit debitum”, *ibid.* 372-383.

¹³ “Exposcit debitum”, n. 3, citato da *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, Roma 1997, 31-32.

¹⁴ Cf. *MI Epp.*, vol. I [MHSI 25] 137-144, Elisabethae Roser, Roma 19 Decembris 1538, *ibid.* 143: «Sólo diré que ay quatro ó cinco que están determinados de ser en la Compañía nuestra, y ha muchos días y muchos meses que en la tal determinación perseueran. Nosotros no osamos admitir, porque este era vn punto entre otros de los que nos ponían, es á saber, que reciuíamos á otros, y que hacíamos congregación ó religión sin autoridad apostólica. Assí agora, y si no somos juntos en el modo de proceder, todos somos juntos en ánimo para concertarnos para adelante; lo qual esperamos en Dios N. S., que presto dispondrá cómo en todo sea más seruido y alabado».

¹⁵ Cf. *MI Epp.*, vol. I [MHSI 25] 148-151, Beltrano de Loyola, Roma [24?] Septembris 1539, *ibid.* 149: «...a placido á Dios N. S. por la su infinita y summa bondad...; y assí ha puesto contra tantas aduer-

La facoltà ricevuta di redigere delle costituzioni – secondo ciò che dai compagni è giudicato più conveniente al “nostro modo di vivere” – diviene decisiva per poter assicurare il “nostro modo di procedere”, ma rende l’espressione del “nostro Istituto”, come l’idea primitiva della Compagnia, anche un sinonimo del “nostro modo di procedere”.

Solo rendendoci conto di questo, possiamo capire più chiaramente i vari livelli dell’uso della formula del *noster modus procedendi*, sia nelle lettere di Ignazio che nelle Costituzioni della Compagnia, e comprendere ugualmente che la formula in primo luogo riguarda il nostro modo particolare di seguire Gesù – cioè il modo di vivere la sequela di Gesù Cristo – mentre tutto il resto da esso deriva e si determina. Quindi, con la formula del *nostro modo di procedere* possono essere indicati aspetti e comportamenti particolari, che tuttavia sono da interpretare e discernere sempre alla luce della nostra sequela di Gesù Cristo.

L’ultimo numero del “Primo e Generale Esame”, che precede le Costituzioni e riguarda l’esame per gli indifferenti, termina dicendo: «In tal modo, ambedue le parti saranno contente e soddisfatte, e procederanno in tutto con maggiore chiarezza, giacché tutte le cose saranno condotte e ordinate per il maggior servizio e lode di Dio nostro Signore»¹⁶. Così non solo è indicato il fine ultimo del *nostro Istituto* – la maggior gloria di Dio – ma è reso chiaro anche che il *nostro modo di procedere* necessariamente include l’esame e, quindi, il discernimento affinché tutto possa servire a tale scopo particolare.

Quanto importante questo obiettivo sia stato per Ignazio possiamo intuirlo dalla lettera a Francisco Villanova in cui fece scrivere: «una lettera, mostrabile a (Juan de) Avila, in cui dico che, nella completa uniformità di volontà e nel modo di procedere del Maestro Avila e noi, mi pare che non rimane nient’altro, o ci uniamo con lui, o lui con noi, perché le cose del divino servizio meglio si perpetuino...»¹⁷. In ultima istanza è decisivo il fine: la maggior gloria di Dio, il maggiore divino servizio – e rispetto a questo fine tutto il resto è da discernere e da valutare.

Lo stesso elemento fondamentale Ignazio lo mette in risalto scrivendo al Duca di Nájera: «...dunque il mio modo di procedere, e di tutti quelli che lasciano il mondo per Cristo, nostro Signore, è, per quanto possono, dimenticarsi delle cose della terra per ricordarsi di più di quelle del cielo, e tanto meno tener conto degli adempimenti umani quanto più devono considerare ciò che spetta al servizio divino»¹⁸.

sidades, contradiciones y juicios varios, [que] ha sido aprouado y confirmado por el vicario de Christo N. S. todo nuestro modo de proceder, viuiendo con orden y concierto, y con facultad entera para hazer constituciones entre nosotros, según que á nuestro modo de viuir juzgáremos ser más conueniente. De lo qual más á lo largo, y de todo lo demás, podrá dar entera información Antonio de Araoz,...».

¹⁶ *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 133.

¹⁷ Cf. *MI Epp.*, vol. III [MHSI 28] 162, Patri Francisco Villanovae ex comm., Roma 2 aut 3 Septembris 1550: «Una letra, mostrable á Avila, donde digo que en tanta vniformidad de voluntades y modo de proceder del Mtro. Abila y nosotros, que no me pareze que quede sino que, ó nosotros juntemos con él, ó él con nosotros, para que las cosas del diuino seruicio mejor se perpetúen...».

¹⁸ Cf. *MI Epp.*, vol. IV [MHSI 29] 385, Duci de Najera, Roma 26 Augusti 1552: «...pues mi modo de proceder, y de todos los que dexan al mundo por Xpto. nuestro señor, es, quanto pueden, oluidarse de las cosas de la tierra por más acordarse de las del çielo, i tener tanto menos cuenta con cumplimientos humanos, quanto más entera deuen tener con lo que toca al seruicio diuino».

Con il “dimenticarsi delle cose della terra” è accennato un altro elemento che caratterizza il nostro modo di procedere: l’atteggiamento interiore che si manifesta nel comportamento esteriore. Come *modo di vivere* o forma di vita, il *nostro modo di procedere* si riferisce al contenuto: «servire soltanto il Signore e la Chiesa sua sposa, militando per Iddio sotto il vessillo della croce»¹⁹, ma esso si riferisce anche, proprio come “procedere”, a una forma, o meglio alla dinamica del *magis* e al metodo degli Esercizi spirituali.

La dinamica non consiste nel vivere un *magis* qualsiasi, ma richiede il *magis dell’amore* come lo ha vissuto Gesù Cristo; siamo chiamati a collaborare con Lui nell’opera di redenzione – e ciò è il cammino degli Esercizi spirituali. Dobbiamo impegnarci a diventare, con la grazia divina, strumenti nelle mani di Dio e seguire in tutto l’esempio di Gesù Cristo – per poter essere in modo crescente anche “esempi” per gli altri.

Perciò non c’è da meravigliarsi che nelle Costituzioni, parlando del *modo di procedere*, vengano indicati soprattutto gli atteggiamenti fondamentali: lo spirito d’amore²⁰, lo spirito di dolcezza²¹, lo spirito di benignità²², la rettitudine²³, la povertà²⁴, l’obbedienza e così via. Conviene ricordare in questo contesto il “Proemio delle Costituzioni”, che parla dell’intima legge della carità e dell’amore, che lo Spirito Santo scrive ed imprime nei cuori:

«Benché debba essere la somma Sapienza e Bontà di Dio, nostro Creatore e Signore, a conservare, guidare, e condurre innanzi nel suo santo servizio questa minima Compagnia di Gesù, come si è degnata di darle inizio, e da parte nostra debba giovare a ciò più di ogni altra Costituzione esterna l’intima legge della carità e dell’amore, che lo Spirito Santo scrive ed imprime nei cuori; tuttavia, perché l’amabile disposizione della divina Provvidenza sollecita la cooperazione delle sue creature, e perché tale è l’ordine del Vicario di Cristo, e gli esempi dei santi e la stessa ragione così c’insegnano nel Signore nostro, stimiamo necessario scrivere Costituzioni, che aiutino ad avanzare meglio, conforme al nostro Istituto, nella via intrapresa del servizio di Dio»²⁵.

Ai compagni, mandati a lavorare, Ignazio ricorda nella lettera del 26 Agosto 1552 gli atteggiamenti che devono caratterizzarli, sottolineando tra questi particolarmente l’umiltà²⁶, che è fondamentale per l’obbedienza e la disponibilità. Tuttavia gli atteggiamenti

¹⁹ Cf. “Exposcit debitum”, n. 3 (vedi nota 13).

²⁰ Cf. *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 547, 551, 671.

²¹ Cf. *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 489.

²² Cf. *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 236.

²³ Cf. *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 727.

²⁴ Cf. *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 575.

²⁵ *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 134.

²⁶ Cf. *MI Epp.*, vol. XII [MHSI 42] 251-253, Sociis ad laborandum missis, Roma 8 Octobris 1552, ibid. 252-253: «4.º Guardé bon modo di procedere, procurando hauer humiltà in cominciare per il basso, non se ingerendo a cose più alte, se non chiamato o vero pregato, se altro non mostrassi la discrezione conuenire pro tempore, loco et personis, la quale discrezione non può essere compressa per regole alcune. Al modo etiam appartiene procurare la beneuolentia delle persone con quali si trata, con demonstratione, fundata in verità, in virtù et amore, procurando etiam auctorità apresso di loro, et accomodandosi a tutti con prudentia santa, il che insegna precipuamente l’vnctione del santo Spiritu, ma l’huomo aggiuta con la consideratione et diligente obseruatione. ...»

menzionati sono importanti non solo per il procedere dei singoli membri ma anche per il buon procedere di tutta la Compagnia²⁷, per l'unità dei suoi membri, e per il suo lavoro per l'unità della Chiesa. Sono in particolare i responsabili che devono avere in mente il bene della Compagnia, come dice il numero 143 delle Costituzioni: «Tanto chi ha il potere di ammettere come chi lo coadiuva devono conoscere tutto ciò che riguarda la Compagnia ed avere zelo per la sua prosperità, senza che alcun riguardo sia sufficiente a farli recedere da quanto stimino nel Signor nostro essere più opportuno per il servizio di Dio nella Compagnia. A tal fine, deve moderare assai il desiderio di accettare»²⁸.

Rispetto al comportamento concreto Ignazio mette in evidenza il servizio da prestare ai più bisognosi. «Sarà etiam bene che si attenda all' opere pie, uisitando alle uolte l' hospitali, priggioni, et exercitandosi nell' altre opere di misericordia in aiuto dell' anime et del bene uniuersale secondo l' istituto nostro et modo di proceder' de la Compagnia»²⁹, scrive ancora in una lettera poco prima della morte. Lo spirito di povertà deve esprimersi con un comportamento corrispondente, rendendo il servizio ai poveri, siano essi poveri materialmente o spiritualmente come gli eretici.

È chiaro che si riscontrano osservazioni ed indicazioni rispetto ai comportamenti concreti del “nostro modo di procedere” più frequentemente nelle Costituzioni che nelle lettere, perché le Costituzioni servono a salvaguardare lo “spirito dell'Istituto” e la sua unità nel procedere come “corpo”, mentre nelle lettere Ignazio offre piuttosto aiuti di “direzione spirituale” a singole persone che incoraggia a vivere in modo conforme a Gesù Cristo.

3. Gli elementi fondamentali del nostro modo di procedere

Sulla base delle affermazioni formulate è possibile individuare gli elementi che caratterizzano il nostro modo di procedere, ossia i passi particolari che corrispondono al modo della Compagnia di Gesù. Ciò è utile, non solo per avere un riassunto conciso delle asserzioni di Ignazio, ma soprattutto per comprendere meglio l'agire di Pietro Fabro nei confronti dei protestanti e per interpretare giustamente il suo modo specifico di procedere nell'età della Riforma.

Il primo elemento è “accettare e contemplare la realtà”. L'accettazione della realtà però non vuol dire accontentarsi semplicemente di essa o rassegnarsi alla propria sorte, ma significa accogliere la realtà della vita come un dono di Dio e il suo invito alla risposta. Questo elemento corrisponde alla contemplazione dell'incarnazione negli Esercizi, in cui «le tre Persone divine osservano tutta la superficie ricurva del mondo popolato di uomini; vedendo che tutti vanno all'inferno, stabiliscono da tutta l'eternità che la secon-

²⁷ Cf. *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 143, 657, 667, 789.

²⁸ *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 143.

²⁹ Cf. *MI Epp.*, vol. XI [MHSI 40] 366-372, *Sociis Claramentem petentibus*, Roma 11 Maji 1556, *ibid.* 372.

da Persona si faccia uomo, per salvare il genere umano»³⁰. Espresso con le parole prese dalle Costituzioni, chi accetta la realtà «*procederà* come Dio nostro Signore gli farà capire esser conveniente»³¹.

Così è già introdotto il secondo elemento o passo da fare, cioè l'accettazione della realtà richiede il "discernimento" – esige di guardare e valutare tutto con gli occhi di Dio, per avere chiarezza e fare poi ciò che si deve fare. «Così si *procederà* in tutto con maggior circospezione e sollecitudine, perché ciascuno faccia quel che deve fare»³², dicono le Costituzioni, e in un altro passo: «Non bisogna esagerare né essere indiscreti nel castigo del corpo, con digiuni, veglie, ed altre penitenze esterne e fatiche, che recano danno ed impediscono beni maggiori. Perciò, è bene che ognuno informi il confessore di quanto fa in questo punto. E questi, se pensa o dubita che uno ecceda, lo mandi dal superiore. Questo si fa per procedere con più lume, e per glorificare maggiormente Dio nostro Signore nelle nostre anime e nei nostri corpi»³³.

Il terzo elemento riguarda "l'atteggiamento dell'amore" – dell'amore di Gesù Cristo che "è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto" (cf. Lc 19,10), non "per condannare il mondo, ma per salvare il mondo" (cf. Gv 12,47). Basta riportare uno dei molti testi delle Costituzioni per indicare la sua importanza. «Così pure, si deve assai raccomandare a tutti di portare grande riverenza, soprattutto internamente, ai propri superiori, considerando in essi e riverendo Gesù Cristo, e di amarli in Lui con tutto il cuore come padri. In tal modo, *procederanno* in ogni cosa con spirito di carità...»³⁴.

Strettamente collegato con l'atteggiamento dell'amore è lo spirito dell'offrirsi a Dio come "strumento della redenzione" nelle sue mani, che è da considerare il quarto elemento del nostro modo di procedere. Esso consiste nell'impegnarsi a lasciare Dio disporre di sé e nell'aver grande fiducia in Lui, la quale si manifesta nella preghiera per gli altri. La fiducia in Dio e il lasciarsi guidare da Lui sono i presupposti per aiutare bene il prossimo e le condizioni per vivere l'obbedienza e la disponibilità.

«Altro mezzo per aiutare il prossimo sono i desideri rivolti a Dio nostro Signore e le preghiere per tutta la Chiesa, soprattutto per quelli che in essa hanno più influsso sul bene comune; per gli amici e i benefattori, vivi e defunti, chiedano o no tali preghiere; e per tutti quelli, al cui particolare aiuto i membri della casa e gli altri della Compagnia sono impegnati nei diversi luoghi, tra i fedeli o gli infedeli, affinché Dio li disponga tutti a ricevere la sua grazia, per mezzo dei deboli strumenti di questa minima Compagnia»³⁵.

L'atteggiamento dell'amore e l'essere strumenti della redenzione però non riguardano solo i rapporti individuali con Dio e con il prossimo, ma stanno al servizio dell'unità – al servizio della Chiesa e del Regno di Dio. Il nostro modo di procedere deve avere

³⁰ *Esercizi spirituali*, n. 102.

³¹ Cf. *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 583.

³² Cf. *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 504.

³³ *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 300.

³⁴ Cf. *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 551.

³⁵ *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 638.

sempre davanti agli occhi il maggior bene comune. Il “servizio all’unità” è, quindi, un altro elemento caratteristico ed importante, e le Costituzioni ne indicano anche il motivo: «Questa scambievole unione e conformità, poi, dev’esser fomentata con molta diligenza e non deve permettersi che avvenga l’opposto, perché, uniti tra loro dal vincolo della carità fraterna, possano impiegarsi meglio e più efficacemente nel servizio di Dio e in aiuto al prossimo»³⁶; cioè l’unità è decisiva per il nostro servizio.

L’ultimo elemento da menzionare è il fine a cui tutto il nostro modo di procedere tende, cioè tutto il nostro agire deve servire “alla maggior gloria di Dio” – “*omnia ad maiorem Dei gloriam*” – o come dice il “Primo e Generale Esame” che “tutte le cose saranno condotte e ordinate per il maggior servizio e lode di Dio nostro Signore”³⁷.

4. L’atteggiamento di Pietro Fabro e i suoi comportamenti con i protestanti

Prima di parlare esplicitamente dell’atteggiamento fondamentale di Pietro Fabro nei confronti dei protestanti, devo fare ancora qualche cenno storico, importante per capire meglio le circostanze, le occasioni e le condizioni, nelle quali egli venne a conoscenza della Riforma.

Per ordine dell’Imperatore Fabro dovette andare in Germania per assistere ai colloqui di Worms, dove arrivò il 25 ottobre 1540 – e solo là venne a sapere che la Compagnia di Gesù era stata approvata. Da Worms passò, per Speyer, alla Dieta imperiale a Regensburg e partì il 27 luglio 1541 per la Spagna. Solo un mezz’anno più tardi, su ordine del Sommo Pontefice, partì di nuovo per la Germania, dove rimase – eccetto un soggiorno di quattro mesi a Lovanio – fino al 12 luglio 1544. Non sapendo il tedesco, egli comunicava con la gente in latino o spagnolo; perciò i suoi contatti in Germania erano ristretti alle persone istruite. Ciò nonostante avvertì dappertutto gli effetti della Riforma e, preoccupato per la gente del luogo, si sentì spinto a discernere come meglio aiutarla.

«Allora avvertii e soppesai molto il tormento che mi fa soffrire di continuo, da quando conobbi la Germania: il timore della defezione totale di questa nazione. Dio non voglia che si avveri tale pensiero, che si è affacciato tante volte nel mio spirito, non certo per opera dello spirito buono ma piuttosto di questo spirito di sfiducia che mi ha finora tormentato in tanti modi, spingendomi a disperare per davvero di far frutto, prima alienandomi l’animo in tutto ciò, e poi facendomi desiderare di abbandonare quella terra del Reno, che mi era stata data in sorte. Volesse il cielo che la tiepidezza, freddezza, malizia e le defezioni vere o immaginarie degli uomini cattivi, cessassero di sopraffarmi lo spirito, già di per se stesso così povero, tiepido, freddo ed incapace, e avesse termine questa mia instabilità che tante volte mi ha fatto vedere le cose andare di bene in meglio più della realtà, e che ora mi faceva vedere tutto perduto e tutto nero»³⁸.

³⁶ *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 273.

³⁷ Cf. *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, n. 133.

³⁸ *Memoriale* (cf. nota 1), n. 329.

Pietro Fabro si lascia profondamente toccare dalla realtà che vive e, considerando i suoi limiti e i suoi difetti, la percepisce come una sfida che egli, tuttavia, vuole raccogliere. Si sente invitato da Dio alla risposta, e per questo motivo chiede anche insistentemente il suo aiuto, pregando per se stesso e per la gente che gli è “stata data in sorte”. Proprio perché sente la fede un puro dono di Dio³⁹, egli non giudica gli eretici, ma piuttosto ha compassione di loro e vede il “molto bene che Dio ha seminato dentro agli uomini”.

«Perciò mi avvenne di passare sopra a molte delle cose virtuose e al molto bene che Dio ha seminato dentro agli uomini. Tali beni poi, se guardati con occhio semplice, voglio dire prescindendo dalla presenza delle malignità altrui, farebbero trovare una più grande pace; ed essi stessi, così individuati, potrebbero essere suscettibili di aumento e fare produrre in tale modo un maggiore frutto»⁴⁰.

È appunto il suo amore per la Germania che continuamente lo fa riflettere sulla situazione vissuta e discernere sia i motivi della perdita progressiva della fede che le possibilità di conforto spirituale. Mi limito a due testi per sottolineare questo aspetto.

«Durante la messa mi nacque un altro desiderio, che cioè tutto il bene che potrò compiere, l'abbia a fare con la mediazione dello Spirito buono e santo. E mi venne l'idea che a Dio non piaccia la maniera con cui gli eretici vogliono fare certe riforme nella Chiesa. Sebbene infatti dicano delle cose vere, ciò che capita anche ai demoni, non lo fanno con quello spirito di verità che è lo Spirito Santo.»⁴¹

Notai allora e presi a sentire come dei cristiani si allontanavano dalla Chiesa. Prima cominciano a divenire tiepidi nelle opere e nelle pratiche che rispondono alle grazie e ai doni diversi fatti da Dio. Di qui sono portati a disprezzare e a considerare nulla ciò che non riconoscono prodotto del proprio giudizio. Cominciano allora a domandarsi perché credono, sperano e si danno a dubitare di tutto. Lasciano così sfuggire i doni effusi dallo Spirito e perdono la fede autentica, che si fonda sulla fede cattolica e la comunione dei santi. Quando poi hanno tutto dissipato vogliono da se stessi stabilire e ricercare una fede che riposi sul giudizio proprio: vanno a caccia di ragioni e le setacciano ciascuno per conto suo, indagano anche le Scritture e le loro interpretazioni e decidono del senso da adottare. Così, di tutto questo formano la loro fede, o meglio le loro opinioni e i loro errori»⁴².

Pietro Fabro percepisce “gli eretici di questo tempo come dottori della separazione e della rinuncia” – come minaccia dell'unità – e perciò chiede a Dio “uomini che sentono in modo contrario e insegnino con i fatti e le parole la vera unione”:

«...presi fiducia di potere ricavare frutto in questo tempo, in cui le eresie luterane hanno messo a soqquadro quasi tutta la Germania. Queste si riducono all'abbandono della Chiesa cattolica, allo scopo di dare a chi ha lasciato la guida della propria Madre il diritto di fare, credere, dire impunemente tutto ciò che vuole. Perciò è ben vero che gli eretici di questo tempo sono dottori della separazione e della rinuncia. Ci voglia Dio concedere uomini che sentono in modo contrario, che cioè con i fatti e le parole insegnino la vera unione, l'accet-

³⁹ *Memoriale*, n. 217.

⁴⁰ Cf. *Memoriale*, n. 330.

⁴¹ Cf. *Memoriale*, n. 51.

⁴² *Memoriale*, n. 218.

tazione degli indirizzi ricevuti e il progresso in tutte le virtù cristiane»⁴³.

A causa della sua conoscenza della situazione in Germania, a Pietro Fabro fu chiesto dai suoi compagni di offrire alcune regole di comportamento per chi desiderava salvare le anime degli eretici. Il risultato di tale richiesta è la sua lettera del 7 marzo 1546, scritta a Madrid, in cui elenca otto regole⁴⁴.

La prima regola è dimostrare grande amore verso gli eretici, amandoli veramente e liberandosi da tutto ciò che potrebbe diminuire la stima di essi.

Come seconda regola Fabro invita a cercare di guadagnarsi il loro favore affinché possano amarci. Per questo motivo sono da evitare le controversie che umiliano l'altro, anzi ci si deve intrattenere con loro sui temi che si hanno in comune.

Terzo: poiché i luterani di solito perdono prima il giusto atteggiamento interiore e solo dopo la retta fede, si deve partire da ciò che contribuisce all'atteggiamento di cuore e poi offrire aiuti per la vera fede.

Quarto: se si tratta di una persona che non solo si appoggia a una dottrina sbagliata ma conduce anche una vita cattiva, si deve distoglierla prima dai suoi vizi e solo dopo parlare degli errori di fede.

Quinto: nel caso degli errori circa le opere, molto frequenti tra i protestanti, si deve progredire dalle opere alla fede, parlando delle cose che possano condurli a stimare le opere, cioè per esempio muoverli alla preghiera e ad andare a messa.

Sesto: è importante accorgersi delle cause degli errori, perché spesso essi sono deboli nell'obbedire e, quindi, è importante incoraggiarli affinché possano nutrire la speranza che con la grazia di Dio saranno in grado di fare ciò che è richiesto.

Settimo: chi sapesse parlare con loro solamente del retto modo di vivere, delle virtù, della preghiera e di cose simili che possono condurre anche i pagani a una vita migliore, aiuterebbe gli eretici più di colui che adduce molte prove per confutarli.

Nell'ottavo punto, Fabro conclude riassumendo: «Questa gente ha bisogno di ammonimenti, esortazioni e così via riguardo i costumi, il timore e l'amore di Dio e l'amore delle buone opere, come rimedio contro le loro debolezze, la mancanza di devozione, distrazioni, la loro pesantezza e gli altri mali, che non si trovano né principalmente né in primo luogo nell'intelletto ma nei piedi e nelle mani dell'anima e del corpo»⁴⁵.

Pietro Fabro non termina la lettera senza pregare per questa gente: «Gesù Cristo, il Redentore di tutti, li riempia del suo Spirito Santo, perché sa bene che la sua parola scritta non basta»⁴⁶. Cioè il principio "*sola scriptura*" non è sufficiente, se manca il senso interiore spirituale per la vera vita cristiana.

⁴³ Cf. *Memoriale*, n. 332.

⁴⁴ Cf. *Fabri Monumenta* [MHSI 48] 399-402, Patri Jacobo Lainio, Matrilo 7 Martii 1546.

⁴⁵ Cf. *ibid.* 402: «8.^a En suma, essa gente ha menester admoniciones, exhortaciones, etc., circa mores, circa timorem et amorem Dei ac bonorum operum, para en contra sus flaquezas, sus indeuotiones, distracciones, pesadumbres que tienen, y otros males, que no son principalmente, neque per prius, en el entendimiento, sino en los piés y en las manos del ánima y del cuerpo».

⁴⁶ Cf. *ibid.* 402: «Jesu X.º, Redemptor de todos, lo prouea con su Espirito Santo, pues bien sabe, que su palabra escrita no basta».

5. Conclusione

Ho cominciato il mio intervento con la preghiera di Pietro Fabro per gli eretici e la domanda se essa possa mettere in evidenza “il nostro modo di procedere” e caratterizzarlo “nell’età della Riforma”. Spero che la mia risposta affermativa sia più comprensibile dopo l’esposizione e le riflessioni sull’argomento.

Credo che si possa affermare che la sua preghiera per le sette città capitali, in cui si combattevano le lotte spirituali del tempo, sia davvero il frutto del suo modo di “accogliere la realtà” dalle mani di Dio come invito e sfida, e che sia anche il frutto della contemplazione e dell’attento “discernimento” della realtà da lui incontrata. La sua preghiera è l’espressione del suo atteggiamento interiore – cioè del suo “amore” per la gente e del suo farsi “strumento” nelle mani di Dio – e, proprio sentendosi uno strumento debole, egli affida se stesso e gli eretici di tutto il mondo a Dio. Infine, la preghiera di Fabro rispecchia il desiderio profondo di essere uno strumento al “servizio dell’unità” della Chiesa – di tutto il popolo di Dio – e che la sua vita e il suo operare siano “alla maggior gloria di Dio”. Pietro Fabro annuncia e testimonia Dio – con la speranza che Dio stesso voglia portare a compimento l’opera della nostra redenzione e che questa sia annunciata a tutti, celebrandola con l’eucaristia un giorno in tutte queste città. La sua preghiera riflette in tutti i passi il “nostro modo di procedere”, e attesta Pietro Fabro come un vero compagno di Gesù che ha adottato pienamente il “modo di procedere del Signore” – “il nostro modo di procedere”.

Le *Congregazioni mariane* (1563-1773) e le *Missioni popolari* dei Gesuiti Due varianti della stessa missione

di MIGUEL COLL S.I.*

Introduzione

La Compagnia di Gesù è stata fondata in qualità di ordine religioso indirizzato a una molteplicità di ministeri, dei quali le *Congregazioni mariane* e le *Missioni popolari* sono rappresentative della sua storia fino ai tempi del Concilio Vaticano II. Si tratta di due diversi modi di apostolato. Il primo, rivolto agli studenti dei collegi della Compagnia, ai vecchi alunni e agli adulti impegnati nella pratica di una vita virtuosa, era offerto a una minoranza di persone, nonostante il grande numero di congreganti. Il secondo, invece, si rivolgeva al grande pubblico illetterato delle campagne, allo scopo di risvegliare lo spirito religioso e renderlo duraturo mediante la fondazione di confraternite. Ambedue hanno subito un'evoluzione in accordo con le necessità del mondo moderno e con gli accenti ecclesiologicali e pastorali post conciliari. Tuttavia, entrambi sono l'espressione dello zelo apostolico dei Gesuiti ottocenteschi, impegnati nel controbilanciare l'influsso nella società del liberalismo, la massoneria e le idee di stampo rivoluzionario.

1. Le *Congregazioni mariane*

La *Congregazione mariana* (CM) è definita come un'associazione dedita a fomentare nei suoi membri l'amore filiale per la Madonna e, sotto il suo patrocinio, a vivere una vita integralmente cattolica¹. La vocazione alla santità dei congreganti si concretizza nell'impegno personale profuso nel praticare la virtù e nel portare a termine con fervore gli esercizi di pietà².

Siamo davanti alla prima associazione religiosa i cui membri sono in maggioranza laici, inclusi i dirigenti. L'evoluzione storica delle CM è parallela a quella dell'Ordine

* MIGUEL COLL S.I., docente di storia nella Facoltà di Storia e dei Beni Ecclesiastici della Pontificia Università Gregoriana; mcoll@unigre.it

¹ Vid. MULLEN, Elder, *La Congregazione mariana studiata nei documenti*, Roma 1911, 24-26.

² Vid. GARCIA VILLOSLADA, Ricardo, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma 1954, 122-123.

ignaziano fino alla metà degli anni sessanta del secolo ventesimo, quando dopo il Concilio Vaticano II si sono trasformate nella *Comunità di Vita Cristiana* (CVX).

Le origini di questo tipo di apostolato risalgono al tempo dei primi Gesuiti. Siamo nel 1540 quando Pierre Favre e Diego Laínez fondano a Parma la “Congregazione del Santo Nome di Gesù”. Le regole, dettate da Favre, possono essere seguite facilmente: fare la confessione e comunicarsi settimanalmente, esaminare la propria coscienza, meditare, pregare e realizzare opere di misericordia. Nel 1547 lo stesso Ignazio di Loyola diede vita a Roma alla Congregazione dei Santi Apostoli, costituita da un gruppo di dodici uomini, affinché lo aiutassero nella realizzazione delle opere di carità. L’origine del nome è in concordanza con il locale che affittarono dai Conventuali³.

La Congregazione mariana radunava uomini e donne di ogni ceto sociale, incluso il clero. Quella del Collegio Romano però escluse le donne a partire dal 1587 per decisione di P. Aquaviva. Quasi duecento anni dopo Benedetto XIV ne consentì il rientro (1751).

2. La Spiritualità gesuitica delle Congregazioni.

Qual era la spiritualità delle CM? Per rispondere a questa domanda bisogna prendere in considerazione il concetto pedagogico di Sant’Ignazio, che oltre a uomini colti mirava a formare buoni cattolici nel modo in cui lui li concepiva, ossia come veri cavalieri cristiani.

Il Collegio romano applicava alla lettera quanto prescritto nelle *Costituzioni* circa l’educazione morale e religiosa dei giovani:

«Si abbia particolare cura di quelli che vengono ad apprendere lettere alle Università della Compagnia, con quelle apprendano buoni e cristiani costumi [...] confessarsi allo meno una volta al mese e udir Messa ogni giorno e predica i giorni di festa [...] non dev’essere esercitato solo lo stile, ma anche elevata la morale»⁴.

La formazione delle Congregazioni mariane rispondeva all’abitudine dei primi gesuiti di fondare pie associazioni in grado di dare fermezza e continuità ai risultati raggiunti nella predicazione⁵. Ecco uno dei punti basilari della pedagogia e della spiritualità dell’Istituto, vale a dire l’effetto moltiplicativo dell’apostolato. Nella parte VII delle *Costituzioni* della Compagnia ci sono i criteri per selezionare i luoghi e le forme di apostolato⁶.

³ In Sicilia, Nadal fondò congregazioni a Trapani e Messina, e Laínez a Palermo nel 1548. Lo stesso Laínez diffuse le CC in diverse città italiane: Genova, Padova, Venezia, Ferrara, Firenze, Siena, Perugia.

⁴ *Constitutiones S. I.*, IV, n. 16.

⁵ GARCÍA..., o.c. 127.

⁶ I criteri sono: 1) la necessità obiettiva di accrescere il numero dei Gesuiti; 2) le condizioni favorevoli perché la Compagnia attui la sua missione; 3) l’esistenza di opere o collegi già stabiliti; 4) l’effetto moltiplicativo, «Poiché il bene quanto più è universale, tanto più è divino, sono da preferirsi quelle persone e quei luoghi che, con il profitto che ne ritraggono, fanno sì che il bene si estenda a molti altri che subiscono il loro influsso...» (Cfr. *Constitutiones Societatis Iesu*. VII, 622).

In essa incontriamo l'idea basilare che motiva la fondazione e lo sviluppo delle Congregazioni Mariane⁷:

«Poiché il bene quanto più è universale, tanto più è divino, sono da preferirsi quelle persone e quei luoghi che, con il profitto che ne ritraggono, fanno sì che il bene si estenda a molti altri che subiscono il loro influsso [...]»⁸.

Tuttavia, il sorgere delle congregazioni fu così naturale e spontaneo che si diede appena importanza ai primi germogli. Arrivati a questo punto dell'esposizione, bisogna far riferimento al Collegio Romano, in cui si abbozzò il progetto di CM che doveva estendersi a tutti gli altri collegi. Allo stesso modo del Collegio Romano che servì da norma per tutte le istituzioni educative della Compagnia, anche la Congregazione ivi fondata diventò il centro d'irradiazione spirituale.

Le prime notizie ci arrivano da una lettera del P. Polanco, datata 30 giugno 1563, in cui sono menzionate le pratiche devozionali degli studenti più giovani di retorica.

«Dirò più on altra cosa, et è ch'alcuni scholari forastieri delle sei classi dalla rethorica in giù, di quelli che sono più inclinati alla pietà et deuotione, hanno pigliato un modo di uiuere christiano di assai edificatione, et a loro molto utile, quale è che tutti restano sempre dopo gli altri in una classe di quelle, doue è un altare assai bene ornato, et iui per un pezzo fanno oratione, dopoi uno legge per un altro pezzo alcun libro deuoto; et ogni domeneca et festa ui cantano il uespro con molta deuotione»⁹.

Un anno dopo si parla di un'associazione stabile e organizzata, i cui membri, una volta consacrati alla Madonna, sono obbligati alla confessione settimanale e a comunicarsi la prima domenica del mese. Gli altri esercizi di pietà che i giovani congreganti si impegnavano a praticare erano quelli di udire la messa e meditare un'ora ogni giorno, recitare il Rosario, pregare l'Ufficio mariano e realizzare delle pratiche di beneficenza¹⁰.

3. Il belga Giovanni Leunis (1532-1584)

L'iniziatore della Congregazione mariana del Collegio Romano fu il giovane gesuita belga Giovanni Leunis, professore di Grammatica della classe sesta o infima. Arrivato nel settembre del 1560, due anni dopo ricevette i sacri Ordini. Leunis avviò una congregazione con gli studenti di età compresa tra i nove e i sedici anni, che presto arrivarono a settanta membri. La congregazione, posta sotto la protezione dell'Annunziata (1564), prendeva il nome dalla chiesa posta accanto. Di quel tempo riportano la data le prime

⁷ Nelle Costituzioni della Compagnia il termine "congregazione" viene a significare quello che oggi chiamiamo "comunità" (vid. nn. 1, 119, 152, 184, 655, 664, e soprattutto 719 e 817).

⁸ *Const.*, VII, n. 622.

⁹ Tommaso Raggio a Alfonso di Polanco (30 giugno 1663) in *Polanci Complementa* I, 375, Madrid 1916.

¹⁰ Alfonso di Polanco a tutta la Compagnia (14 luglio 1564), in *Polanci Complementa* I, 470-471.

Regole che si sarebbero applicate poi anche alle congregazioni che Leunis fondò in Francia (Lyon, Paris, Billom e Avignon)¹¹.

Una lettera di Polanco del 1570 menziona le due Congregazioni romane di esterni dedicate a Nostra Signora. Richiama l'attenzione il fatto che i più maturi iniziassero la consuetudine classica nelle CM di curarsi dei piccoli. Polanco riporta che tra i maggiori c'era un gruppo di dieci di età e di esempio superiori cui spettava trattare e risolvere le cose attinenti alla congregazione. Ognuno aveva il compito di occuparsi di un numero determinato di congreganti più giovani per dar loro una buona compagnia e così farli progredire nella virtù.

«Specialmente si aiutano [...] quei di due congregazioni che si chiamano della Madonna, sotto la cui protezione stanno. Nella maggior entrano i più grandi, che saranno da 18 anni in su, et il numero loro è di circa 70; nella minore, che si cominciò poco fa, saranno 30 da 12 anni sino a 17 [...] sono obbligati a confessarsi e comunicarsi almeno una volta il mese, e le feste della Madonna; ma la maggior parte lo fa la domenica, o ogni 15 giorni [...] Nella congregazione maggiore sono sin'a X [dieci] di più età et esempio, a' quali tocca i trattar et conchiuder le cose che toccano alla congregazione, e chiaschedun di loro ha cura d'un certo numero degli altri, acciochè facciano frutto nelle virtù e tengano bone compagnie [...] quattro di questa congregazione sono entrati quest'anno in diuerse religioni»¹².

4. Il carattere laicale della Congregazione dell'Annunziata

La Primitiva Congregazione dell'Annunziata (1563) aveva un prefetto eletto tra gli studenti più anziani. I congreganti stessi eleggevano anche un "Padre" della Compagnia, la cui nomina era sancita ufficialmente dal rettore del Collegio per il governo spirituale della Congregazione. A continuazione vogliamo illustrare il carattere laicale del sodalizio, se intendeva o meno l'indipendenza organizzativa rispetto ai Gesuiti, accennando un fatto aneddotico ma certo assai indicativo.

In seguito alla soppressione canonica della Compagnia accaduta nel 1773, le proprietà dell'Ordine e quelle appartenenti alle CM furono affidate ad una commissione cardinalizia. Fu allora che la Congregazione dei Nobili, che aveva la sede al Gesù, mandò il suo Prefetto alla commissione menzionata allo scopo di ricordare ai porporati che i congreganti, sebbene avessero perso le proprietà, conservavano il diritto di scegliere il loro Padre spirituale.

¹¹ Vid. CHATELLIER Louis, *L'Europa dei devoti*, Bologna 2013, 15-17.

¹² Alfonso di Polanco a tutta la Compagnia (3 gennaio 1570), in *Polanci Complementa* II, 87-88, Madrid 1917.

5. Diffusione delle Congregazioni mariane

Davanti alla diffusione così veloce delle CM in tutto il mondo durante i primi vent'anni della loro storia, il P. Acquaviva credette conveniente suggerire a Gregorio XIII di dare forma canonica all'istituzione, disponendo che tutte le congregazioni sparse nel mondo si unissero a quella dell'Annunziata e da essa dipendessero spiritualmente. Così, rispetto alle *Regole* del 1574 si accentuò la tendenza all'affiliazione, e prima del 1585 il numero delle congregazioni associate salì fino a quarantotto.

Il Papa Boncompagni fondò tramite la bolla *Omnipotentis Dei* la Congregazione primaria, sotto il nome dell'Annunziata della Santissima Vergine (5 dicembre 1584). Il pontefice la istituì come la prima del mondo nel senso che doveva diventare "la Madre e la Testa di tutte" con il diritto di visitarle e controllare le loro regole¹³.

Il modello fu subito imitato e nel corso di pochi anni si ebbe la fioritura di congregazioni in altri centri scolastici della Compagnia. I pionieri sono stati il collegio Germanico, quello Inglese e il Seminario Romano. I giovani sacerdoti una volta rientrati nelle loro patrie fondavano nuove Congregazioni.

L'incremento è stato assai notevole a Colonia, a partire dal 1575, sotto la direzione del P. François Coster. La città era a quel tempo una sorta di "santuario" per gli esiliati dai Paesi Bassi, Germania, Irlanda e Inghilterra¹⁴.

Nel 1580 i trecento congreganti diffusero le CM nelle loro nazioni d'origine. Fuori dall'Italia ci furono a Barcellona (1554), Saragozza (1560), Valladolid (1563) e in India (1552). Nel 1571 si fondò una congregazione nella città di Lima e un'altra a città del Messico nel 1574. Durante il governo di Mercuriano, il provinciale del Portogallo le istituì annettendole alle case delle missioni d'Africa, Brasile e Giappone.

6. Ragioni dell'efficacia delle Congregazioni mariane

- 1) La cultura rinascimentale suscitò nel popolo un certo desiderio d'istruirsi per diventare buoni cristiani. Presso le CM la chiarezza delle norme e l'indirizzo della vita cristiana resero più facile per i fedeli interessati il progresso spirituale cercato.
- 2) Il successo delle CM è legato a quello dei collegi, attraverso i quali se ne diffuse ampiamente la cultura.
- 3) Le CM divennero uno strumento utile per applicare nella vita quotidiana l'esperienza spirituale degli Esercizi, ossia incontrare Dio e servirlo in ogni circostanza.
- 4) Nell'inquadramento della riforma cattolica posttridentina, la direzione e la struttura delle CM ne favorirono l'espansione.
- 5) Riteniamo che la partecipazione di laici alla loro direzione avesse l'effetto di attirare nuovi congreganti.

¹³ GARCÍA..., o.c., 131.

¹⁴ CHATELLIER, o.c., 25-42.

- 6) Le Congregazioni godettero sicuramente del sostegno pontificio. In circa duecento anni (1548-1765) furono promulgati undici documenti pontifici riguardanti le CM. Il più famoso di essi è probabilmente la bolla *Gloriosae Dominae* sancita da Benedetto XIV nel 1748.

7. I cambiamenti dopo il 1773

Fino alla soppressione della Compagnia di Gesù, le CM erano associate ai collegi e dipendevano in ultimo termine dal P. Generale. Questi aveva la facoltà di associarle alla Prima Primaria e l'autorità per dettare le Regole Comuni. Le congregazioni non scomparvero dopo il 1773, ma iniziò per loro un grave declino una volta passate sotto la direzione dei vescovi.

Nell'inquadramento della ricostituzione canonica della Compagnia, Leone XII restituì il Collegio Romano ai Gesuiti nel 1824 e concesse al P. Generale Luigi Fortis la facoltà di aggregare alla Prima Primaria tutte le congregazioni che fossero fuori dalla loro direzione. Bisogna riconoscere però che le CM durante il XIX secolo si distanziarono dall'ispirazione originale. Per prima cosa si limitarono a coltivare la pietà lasciando da parte gli aspetti umanistici di un tempo ("crescere nella virtù, nella fede e progredire negli studi").

Inoltre, la consacrazione alla Madonna diventò il requisito per essere ammessi. In terzo luogo, e secondo le Regole del 1885, la figura del Direttore, oltre a sostituire quella del *Padre*, acquisì un carattere più esecutivo.

Fino ai tempi del Concilio Vaticano II, le CM furono lo specchio laicale del cattolicesimo compatto e difensivo di fronte alla modernità che caratterizzò l'Ottocento e i primi due terzi del ventesimo secolo. Sono state il vivaio di centinaia di vocazioni religiose e sacerdotali e l'origine di meritevoli progetti sociali e di assistenza. Le forme moderne però imponevano un diverso modo di comprendere la responsabilità dei laici nella Chiesa e una maniera nuova di organizzarsi.

Non senza travaglio le CM intrapresero un processo di adattamento che portò nel 1968 alla costituzione delle Comunità di Vita Cristiana e alla redazione degli Statuti¹⁵.

8. Le missioni popolari dei Gesuiti

8.1. Dagli inizi della Compagnia fino alla soppressione

L'evangelizzazione sistematica delle genti delle campagne fu un tratto distintivo della Riforma cattolica dopo Trento¹⁶. I primi gesuiti ebbero un ruolo cruciale all'inizio di

¹⁵ Vid. INSOLERA, Vincenzo, S.I., *Le comunità di vita cristiana*, Roma 1989, 36-37.

¹⁶ Un'opera di riferimento obbligatoria è *La religione dei poveri: Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Louis Chatellier, Milano 1994.

questo processo. Il P. Silvestro Landini (1503-57) è stato un pioniere nello sviluppo di un apostolato rurale molto intenso in Italia e in modo particolare in Sardegna nei suoi ultimi dieci anni di vita (1547-57)¹⁷.

Al Landini si deve la pianificazione quasi paradigmatica della missione popolare. Gli elementi essenziali consistevano nel rimanere per una settimana circa nel paese, nel predicare e istruire ogni giorno gruppi diversi, il clero incluso, e assicurarsi della perseveranza nei buoni propositi. A questo scopo, il missionario, di solito accompagnato da un altro confratello, formava delle confraternite che rimanevano dopo la loro partenza.

I sermoni trattavano spesso della conversione dei peccati, ossia del contenuto della prima settimana degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio.

Il P. Aquaviva diede uno slancio determinante alle missioni popolari mediante le sue tre lettere circolari (1590, 1594 e 1599) e un'*Istruzione*. Paolo Segneri, Giampietro Pianamonti e Antonio Baldinucci sono nomi legati in Italia a questo ministero¹⁸.

Nonostante le riserve di Pietro Canisio, le missioni popolari si radicarono in molti luoghi dell'Europa centrale (PP. Herdegen, Loforer, Jeningen nell'Impero G; Maillardoz in Svizzera, Suabia e Boemia; Juan Ramirez, Pedro de Calatayud, Jerónimo López in Spagna e in Portogallo). In Francia sono da ricordare i nomi di F. Régis e Julien Maunoir¹⁹.

Nell'America coloniale bisogna aspettare la fine del Seicento perché le missioni rurali e urbane giungano ad una certa importanza (Manuel de Silva apostolo in Brasile)²⁰.

Nei paesi meridionali d'Europa (Spagna, Italia e Portogallo) le missioni avevano un forte accento moralizzante per combattere la superstizione, la vendetta e i vizi inveterati. In Francia, in Germania e in altri paesi settentrionali, invece, la finalità originale era la conversione degli eretici e la refutazione della falsa dottrina. Non mancarono le critiche ai metodi utilizzati dai gesuiti. Leonardo di Porto Maurizio li giudicava troppo teatrali.

Alla metà del Settecento il cappuccino Francesco Monetti a questo proposito compose un poema satirico intitolato *La Cortona convertita*. Da ultimo la critica del Sinodo di Pistoia (1786) pare indirizzata alla Cia già soppressa.

8.2. Le missioni popolari nella Compagnia restaurata (1814...)

Dopo il ristabilimento ufficiale della S.I. nel 1814, le missioni popolari si svilupparono velocemente. Le *Meditazioni e istruzioni per promuovere le sante missioni*, indirizzate

¹⁷ Vid. NOVI CHAVARRIA, E., *L'attività missionaria dei gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVII secolo*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, ed. G. Galasso e C. Russo, Napoli, 1982.

¹⁸ Vid. NOVI CHAVARRIA, Elisa., *L'attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d'Italia tra XVI e XVII secolo*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, a cura di G. Galasso e C. Russo, Napoli 1982, 159-185.

¹⁹ SEVRIN, E., *Les missions religieuses en France sous la Restauration (1815-1830)*, Paris 1959.

²⁰ PROSPERI, Adriano., "Otras Indias": *Missionari della Controriforma tra contadini e Selvaggi*, in *Scienza, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze 1982, 205-234.

dal P. Jan Roothaan a tutta la Cia (Parigi 1847) diedero un nuovo slancio. La loro espansione è stata grandiosa.

In Germania furono il primo ministero a cui si dedicarono i Gesuiti tedeschi. Incominciarono a Westfalia (Münster) per estendersi poi ad Aquisgrana e Colonia. Nel Sud si sono avviate missioni in Alsazia e dopo nel Ducato di Baden. Il frutto dell'impegno è stato la fondazione della residenza di Friburgo e di altre grandi case che solevano avere un gruppo di tre o quattro gesuiti missionari. Si calcola che in tutto l'impero Germanico, in vent'anni circa, si sono avute intorno alle 1500 missioni popolari.

In Olanda, il gruppo più numeroso di missionari proveniva dal filosofato di Wijnansrade. A Vienna nel 1865 si fondò una Casa di Missioni affinché i gesuiti itineranti lì potessero riposare prima di ripartire per nuove spedizioni apostoliche.

Nella Francia dell'Ottocento le missioni popolari furono il ministero abituale dei gesuiti, ai quali era impedito d'insegnare nella loro patria. Nel 1851 soltanto nella provincia di Parigi, che aveva più di 300 sacerdoti, furono portate a termine 285 missioni in un solo anno. Il ministero itinerante dei Padri della Compagnia ebbe un'importanza fondamentale per la ri-cristianizzazione della Francia, soprattutto nei villaggi. Le residenze di Vannes e Quimper sono state feconde a questo riguardo.

In Italia, la provincia siciliana è stata la più feconda. Le innumerevoli ed efficaci missioni suscitarono il desiderio generale che i Gesuiti rimanessero stabilmente nei collegi. In Piemonte e soprattutto a Napoli, le missioni popolari aumentarono in modo apprezzabile, tenendo conto degli opportuni adattamenti alle nuove condizioni sociali e culturali. Giuseppe Golia (1852-1951) ottenne grandi successi nelle missioni e pubblicò un *Manuale per le Missioni al popolo* (Padova 1931).

Nella Spagna, le aree rurali furono catechizzate da questi uomini coraggiosi che sfidavano ogni difficoltà. Le province più ricche per numero di missionari furono Andalusia e Leone, tra i quali si annoverano i PP. Gregorio Sánchez Céspedes e Enrique Huelin.

Negli Stati uniti, le missioni popolari trovarono, durante il diciannovesimo secolo, uno scenario appropriato in un paese in piena colonizzazione. La missione era uno strumento adatto alla socializzazione dei miliardi d'immigrati che popolavano la Chiesa dell'Ottocento. Partiti dall'Europa come una minoranza religiosa, spesso male istruiti nei dogmi della loro fede, si confrontavano con un pluralismo fortemente intinto di un evangelismo protestante militante.

Intorno alla metà del secolo, le missioni cominciarono ad estendersi grazie, in parte, all'arrivo di gesuiti esiliati dalla Francia e dalla Svizzera. Gli Stati che più beneficiarono di questo ministero sono stati il Kentucky, il Tennessee, l'Indiana e l'Ohio.

Nell'Ovest, la provincia del Missouri era nutrita da molti gesuiti di origine belga che diventarono missionari non solo delle campagne ma anche delle aree cittadine²¹.

John McElroy e l'irlandese James Ryder avviarono le missioni parrocchiali, includendo per opera di McElroy quella della cattedrale di St. Patrick a New York. A partire

²¹ DOLAN, J.P., *Catholic revivalism: The American Experience 1830-1900*. Notre Dame 1978.

dal 1850 le missioni parrocchiali divennero un ministero abituale dei gesuiti che facevano il terzo anno a Frederick. Questi andavano verso il sud fino ad Augusta e Savanna (Georgia). La missione di Nuova York-Canada aveva la propria équipe che si unì a quella del Maryland nel 1879.

Nel Missouri, Francis X. Weninger predicò per quattro decenni: A) al centro-ovest in tedesco; B) ai ricercatori d'oro in California; C) agli abitanti di N. York; D) ai contadini del Texas; E) ai soldati delle roccaforti del nord-ovest. Dagli anni sessanta agli ottanta le *litterae annuae* narrano delle missioni fruttuose realizzate negli stati della Louisiana, dell'Alabama, della Georgia e della Florida in lingua inglese, francese e anche in tedesco.

Il missionario più famoso nella costa occidentale dell'America del N. è stato James Bouchard, figlio di un indio *delaware* e di mamma di origine francese. Bouchard incominciò un lungo apostolato missionario nel 1861, al quale si accenna nelle lettere edificanti della provincia torinese a cui apparteneva quest'area degli Stati Uniti nel 1910. Una missione agli indi *nez percé* risalente al novembre del 1894 è descritta in ogni dettaglio.

Di solito le missioni duravano due settimane, la prima per gli uomini, la seconda per le donne e avevano una forte impronta moralizzante allo scopo di evitare il linguaggio empio, l'impurezza e l'ubriachezza. Le istruzioni mattutine versavano sui peccati, sulla confessione, sulle catechesi per ricevere il battesimo e la cresima, sulle Ore Sante, sulla Via Crucis, sulla recita del Rosario e sulla devozione al Sacro Cuore. Le missioni decaddeero dagli anni sessanta del XX secolo a causa delle nuove realtà sociali e politiche presenti dopo la seconda guerra mondiale.

9. Conclusione

All'inizio della Seconda settimana degli Esercizi Spirituali, sant'Ignazio invita l'esercitante a contemplare la vita del re eterno in un modo particolare. Si tratta per colui che contempla di lasciarsi affascinare da Cristo umile e povero, che coinvolge tutti gli uomini in un progetto di salvezza universale [EE 91-98]. La stessa composizione vedendo il luogo fa riferimento alla molteplicità dei luoghi e delle situazioni in cui vive il genere umano.

I Gesuiti, recettori di un carisma, dono dello Spirito, e allo stesso tempo responsabili di esso si sono lanciati, sin dai primi tempi della Compagnia di Gesù, nella missione di evangelizzare il mondo. Le CM e le missioni popolari abbracciavano in qualche modo tutti i livelli della società moderna. Questa aveva la caratteristica di essere un tutto organico, in modo che quello che capitava nel vertice aveva un influsso sulla base. Così, le CM cittadine incisero sui membri dei settori sociali più influenti che di solito ricoprivano i posti di responsabilità nelle istituzioni. Le Missioni popolari invece influivano sull'ambito della famiglia e della comunità paesana.

Tuttavia saremmo lontani dal valutare giustamente le *due versioni* della *missione* della Compagnia se ci limitassimo ad una mera analisi sociologica. I Gesuiti si apprestarono ad annunziare il Vangelo di Cristo con una generosità non calcolata, senza limiti. L'evoluzione della cultura occidentale verso la privatizzazione della vita ha determinato un cambiamento negli accenti della pastorale. La collettività non è più caratterizzata dal

monolitismo di un tempo. Tuttavia, non è detto che gli aneliti più profondi degli uomini siano cambiati. Il Concilio Vaticano II esorta, fedele alla Tradizione della Chiesa ma con un linguaggio aggiornato, ad annunziare Cristo. La Verità del Vangelo esige che i cristiani del XXI secolo, inclusi i Sacerdoti e i Religiosi, come papa Francesco ha suggerito in modi diversi, si facciano “tutto a tutti”²² ...*ad maiorem Dei gloriam*.

²² 1Co 9, 22.

Hermeneutical Reading on the Understanding of God: a Dialogue between the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises of Ignatius

by PAVULRAJ MICHAEL SJ*

1. Introduction

One of the distinctive contributions of the Bhagavad Gita derives from its peculiar doctrine of God. The conception of God colours the interpretation to be put on the terms already familiar in the earlier Vedic religion: Brahman, Karma, Prakriti, Maya and so on. The most common names used in the Bhagavad Gita are Vishnu, Bhagavat, Krishna, and Vasudeva. The prominence of Vishnu in the Rig Veda is much less than his later importance would lead one to suppose. He is god of the sun's course, compassing earth in 'three strides' and is a leading figure of the Hindu Triad¹. Ethical propensities seem present in him from the first, inasmuch as "Vishnu is identified with the Adityas (a group of celestial deities), along with Varuna (God of cosmic order, rain) and Indra (King of the gods). Vishnu is the Supreme God of the Bhagavad Gita of whom Krishna is the *avatar*"². He is a god of grace, protecting and sustaining the world, and is worshi-

* PAVULRAJ MICHAEL SJ, docente di teologia presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana; michael@unigre.it

¹ The three major Gods of Hinduism are the result of later evolution of theological thought; though perhaps we may say that Agni, Indra and Prajapati correspond respectively to Brahma, Vishnu and Shiva. Brahma is the architect of the Universe; his work consists in making organisms, on the vast as well as the small scale, out of pre-existing matter. Vishnu is nothing else than the Vedic Sun-God. His work is that of a preserver, a sustainer of the world. In popular belief, he manifests himself, in solid physical shapes, whenever the world is going wrong. He must be always near at hand to save it from destruction before due time. The Vedic counterparts of Shiva are the eleven Rutras, with whom the later mythology has tried to identify him. His work is that of a destroyer, a regenerator of the world. On the understanding of Trimurthy, please refer GOVINDA DAS, *Hinduism*, G.A. Natesan & Co., Publishers, Madras, 1924, 162-183.

² R.C. ZAEHNER, *The Bhagavad Gita – With a Commentary Based on the Original Sources*, Oxford University Press, New York, 1973, p. 297; The name of Vishnu occurs three times in the Bhagavad Gita.

ped as the supreme God by his Vaishnava followers³. “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*”⁴. Ignatius’s interest in theology was not a concern about theological knowledge for its own sake, but to help souls. Both for himself and for others, 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. 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 contemplative in the midst of action (*simul in actione contemplativus*)”⁵. For Ignatius, in a very real sense Jesus was the way to God. The attributes of God in the Bhagavad Gita and in the *Spiritual Exercises* are divisible into different categories, namely, the transcendent and the immanent, and the *avatar* and the incarnation, and in this paper let us have a dialogue between the Bhagavad Gita and the *Spiritual Exercises* on the understanding of God.

2. Different Attributes of God

2.1. The Transcendence of God in the Bhagavad Gita

According to the Upanishads, the knowledge of the Absolute is not the fruit of the activities of the senses and the intellect but of the higher faculty of intuition. This intuitive vision of God is possible only when the inner man is purified by the light of knowledge, austerity and celibacy: “The Brahman or Atman is obtained by truth, austerity and *brahmacharya* or chastity of life”⁶. Brahman is the Ultimate Reality, also known as Atman. The former name indicates his Cosmic Transcendence, the latter his Psychic

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 “Samkara 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*, Oxford University Press, Madras, 1953, 33.

³ 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*, Harper San Francisco, New York, 1995, 1124.

⁴ R. OTTO, *The Original Gita*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1939, 250.

⁵ *MonNad*, IV, 651; The English translation is taken from J. GUIBERT, *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice – A Historical Study*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1986, 45.

⁶ Mundaka Upanishad 111, 1-5. It is taken from F. MAX MÜLLER, *The Sacred Books of the East*, Clarendon Press, Oxford, 1898.

Immanence. Ontologically God is *Sat-Cit-Ananda*⁷: Existence-Consciousness-Bliss. These dimensions are coexistential and equilateral, and all three together constitute the one unity of Being, having three ontic dimensions yet only one ontological identity. The Bhagavad Gita, too, insists on this kind of cognition of God, a cognition that is intuitive, that is the fruit of a pure life and which is the real cause of man's true joy: "The holy men whose sins are destroyed, whose doubts are cut asunder, whose minds are disciplined, and who rejoice in doing good to all creatures, attain to the beatitude of God" (BG 5:25). This intuitive knowledge is the source of salvation; it is the consummation of all wisdom (BG 18:50). But the Bhagavad Gita offers this knowledge; it is important to note considering the popular character of the work, possible also (BG 12:11; 18:55), in order not to leave the vast majority of the population outside of the possibility of saving themselves due to their inability to reach this high grade of austerity and contemplation. Knowledge of God, therefore, has a very practical value, since true salvation and joy spring from it. Although the knowledge of God is thus considered essential for man's ultimate happiness, the Bhagavad Gita, like most of the Hindu philosophic tradition, is insistent in stating that one cannot have but a negative concept of God: "*neti, neti*" or "it is not this, it is not this"⁸. The Supreme is said to be "unmanifest, unthinkable and unchanging" (BG 2:25). The Supreme is unknowable and ineffable: "One looks upon him as a marvel, another likewise speaks of him as a marvel, another hears of him as a marvel; and even after hearing, no one whosoever has known him" (BG 2:29). These considerations should not lead us to think that the Bhagavad Gita is agnostic. Brahman is actually beyond definitions and words. "*Neti, neti*", the slogan of Advaitins' via negative, preserves the ultimate unspeakable-ness of God⁹. The *yogin* knows that his know-

⁷ *Sat* is Being, the imperishable. It is also truth, the unchangeable. It could be called 'Being itself', if this term does not imply that modifications are possible which would have an effect on Brahman. *Cit* is Consciousness or total awareness. It is the self-reflection of *Sat* in itself. Thus, *cit* is not a qualification on *sat*, but it is the self-expression of the One. *Ananda* is Bliss. It is the ecstasy of Being, which again cannot be understood as a qualification of *sat*, but the very nature of the One is bliss in self-awareness. See E. DEUTSCH, *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, East-West Center Press, Honolulu, 1968, 9; M. BRUCK, "Advaita and Trinity: Reflections on the Vedantic and Christian Experience of God" in *Indian Theological Studies*, St Peter's Pontifical Institute of Theology, Bangalore, 1983, 44.

⁸ Brahman is unconditioned, non-determinate, not a genus, without attributes, relations, activity, form or internal variation. It is not comprehended by the intellect or described by words, because all finite categories of understanding fail to grasp it. It is indescribable, since knowledge is based on making comparison with what has already been experienced. The knower can never be known as an object since it is the foundation of all logical proofs. Brahman can be realized by the discriminative practice of "*neti neti*" in order to negate the apparent phenomenal existence that is superimposed on it. For a detailed study, please refer to S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, Vol. II, Oxford University Press, Delhi, 1992, 534-535; F. ZACHARIAS, *A Study on Hinduism*, The Industrial School Press, Ernakulam, 1931, 180.

⁹ Designations that normally have a positive limiting character when applied to God or Brahman have instead a pragmatic aim – to point the mind beyond finitude. On "*neti, neti*" please see E. DEUTSCH, *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, East-West Center Press, Honolulu, 1968, 11; The negation of predicates has its own positive implication. Negation is only a preliminary to affirmation. See M. HIRIYANNA, *Outlines of Indian Philosophy*, George Allen and Unwin Ltd, London, 1970, 373.

ledge of God is based on analogy and that the ineffability of God indicates only the limited character of his intellect. The Bhagavad Gita approaches the problem of the existence of the Ultimate reality in two ways: by analysis of the objective reality, namely, of that which exists outside the subject (BG 15:16-17); and by analysis of a subjective reality (BG 3:42; 13:2, 31). Perhaps the greatest merit of the Bhagavad Gita consists in its efforts to separate the Creator from creation, God from the world, at the same time not losing sight of the relation that exists between the Creator and creation. In other words, the *yogin* can clearly perceive an attempt to save the transcendency of God without having to sacrifice the reality of His immanence in the world – two fundamental truths of the relationship between God and the world. In an unequivocal way, Brahman, in the person of Krishna, declares that he is the source of all. He sustains all beings, thus continuing his creative activity. But at the same time, the Bhagavad Gita is emphatic in asserting the distinction of the Creator from the created. He is superior to all that he has made, and this superiority excludes all identity: “Know thou that they are all from me alone. I am not in them, they are in me” (BG 7:12). In his comment on this verse, Radhakrishnan says, “This whole universe owes its being to the Transcendent Godhead and yet the forms of the universe do not contain or express him adequately. His absolute reality is far above the appearance of things in space and time”¹⁰. It is very important to note that the existence of the creation in God does not imply an identity; for the Bhagavad Gita clearly excludes this interpretation when it says, “And yet the beings do not dwell in me, behold my divine mystery. My spirit which is the source of all beings sustains the beings, but does not abide in them” (BG 9:5).

Arjuna’s confession of faith discloses some of the transcendent attributes of Krishna: “Lord, the divine seer Narada, and all the seers, along with Asita, Devala and Vyasa, call you highest Brahman, highest home, supreme purifier, eternal divine person, the original God, unborn and all-pervading. You know yourself through yourself alone, Supreme Person, Creator of creatures, Lord of beings, God of gods and Lord of the universe” (BG 10:12-13, 15)¹¹. Accordingly, Krishna is the All-Highest Brahman, the All-Highest Person¹², Eternal, Divine, Primeval, Unborn and All-Pervading God. Krishna is the Lord

¹⁰ S. RADHAKRISHNAN, *The Bhagavad Gita – With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes*, George Allen and Unwin Ltd, London, 1948, 239.

¹¹ Zaehner analyses the transcendental attribute of Krishna as follows: Krishna is God, the Supreme Being, the Highest Brahman (BG 10:12), the Highest Self (BG 13:22; 15:17), the Person All-Sublime (BG 13:22; 15:17). He is the base supporting Brahman (BG 14:27) and in him Nirvana subsists (BG 6:15). He is, then, as much the source of the eternal world, Brahman, as He is of the phenomenal world. In the great theophany of Chapter 11, however, He reveals Himself not as the eternally at rest but as the eternally active – creator, preserver and destroyer. R.C. ZAEHNER, *The Bhagavad Gita with a Commentary Based on the Original Sources*, Oxford University Press, London, 1973, 38.

¹² In BG 7:24 we come across a word *param bhavam* i.e., “higher state or mode of being”: the state already mentioned in BG 4:10, which is reached by Krishna’s devotees. This is never defined, but presumably means God’s eternal Being, the source of Nirvana itself (BG 6:15), the “one mode of being, changeless, undivided in all contingent beings, divided as they are” (BG 18:20). For a detailed study, see R.C. ZAEHNER, *The Bhagavad Gita with a Commentary Based on the Original Sources*, 253.

of all beings and the Lord of the entire world. Krishna is the Lord of glory shining on all sides: “I see you – so hard to behold – crowned, armed with a club, discus-bearing, a mass of radiant energy, blazing in all directions, unlimited, an all-consuming, fiery, solar brilliance” (BG 11:17). Krishna is unfathomable and boundless. He is infinite and does not have any beginning, middle or end: “I see you everywhere, many-armed, many-stomached, many-mouthed, many-eyed, infinite in form; I cannot find out your end, your middle or your beginning – Lord of the universe, form of everything” (BG 11:16). Krishna speaks of his transcendent nature to Arjuna as follows: “There is another, higher person, called the Supreme Self, the eternal Lord who, penetrating the three worlds, sustains them. As I go beyond the perishable and am even higher than the imperishable, so I am celebrated in the world and the Veda as the Supreme Person” (BG 15:17-18) and “For I am the foundation of Brahman, of the immortal and imperishable, of the eternal law and of absolute bliss” (BG 14:27).

Thus 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)¹³; 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”¹⁴.

2.2. The Transcendence of God in the Spiritual Exercises

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

¹³ The concept of God reaches greater specificity in the name *Purushottama*. The word means highest or supreme person and parallels in meaning the like term *Paramatma*. Both expressions imply that God is the inner person of his body, the cosmos. *Purushottama* appears in the Bhagavad Gita to describe a personal divinity who both uses and possesses matter and finite spirits, but who transcends both. See J. CARMAN, *The Theology of Ramanuja: An Essay in Interreligious Understanding*, Yale University Press, New Haven, 1974, 81.

¹⁴ Please refer to J.N. FARQUHAR, *The Crown of Hinduism*, Oxford University Press, Oxford, 1915, 371-372; P. FALLON, *Religious Hinduism*, St. Paul’s Publication, Allahabad, 1964, 73-81; R.V. D’SOUZA, *The Bhagavad Gita and St. John of the Cross*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 1997, 59.

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

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 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 three»¹⁶.

The absolute nature of this Trinitarian mystery brings out its transcendence, too. 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 (*Divi-*

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” in *CIS*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Rome, 1982, 122-123.

¹⁶ February 21, 1544 of the Spiritual Diary is taken from P. ARRUIPE, “The Trinitarian Inspiration of the Ignatian Charism” in *CIS*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Rome, 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*, Burns & Oates Limited, London, 1915, 146; C. DALMASES, *Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, 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*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Rome, 1980, 189; J. RICKABY, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola – Spanish and English*, 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 of St. Ignatius Loyola – Spanish and English*, 141.

²¹ SE: 5, 15, 16, 20, 38, 39, 50, 184, 316, 317, 324, 351. See J. RICKABY, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola – Spanish and English*, 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 gozozo*”, SE 48), to rejoice on

na Majestad)²⁴ and 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 does not mean that God who was the Creator in the distant past, but 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.

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 – Exposition and Interpretation*, 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" (SE 363) seem to refer to the Most Holy Trinity. See H.D. EGAN, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1976, 127.

²⁵ J. RICKABY, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola – Spanish and English*, Burns & Oates Limited, London, 1915, 146.

²⁶ Cfr. J.A. TETLOW, *Making Choices in Christ – The Foundations of Ignatian Spirituality*, Loyola Press, 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

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 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 his searching and finding the will 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” (SD 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.

2.3. The Immanence of God in the Bhagavad Gita

The attribute of God as immanent is also found in the Bhagavad Gita, as Krishna is present everywhere and everything is said to be in Him: “For the man who sees me in everything and everything in me, I am not lost for him and he is not lost for me” (BG 6:30). Krishna is the Way, the Sustainer, the Witness and the Friend of human beings (BG 5:29; 9:18; 10: 37-38; 11:41; 18:73). He is the father, mother, teacher and ordainer of this world: “You are the father of the world, of moving and unmoving things; you are its venerable teacher and object of worship” (BG 11:43)²⁹. Krishna is the Self established in the heart of all contingent beings (BG 10:20). He is the light of lights (BG 13:17), the

detailed study on the Infinite Goodness of God our Lord, please see G. BOTTEREAU, “The *Discreta Carita* of Ignatius of Loyola” in *CIS*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Rome, 1978, 56.

²⁸ P. ARRUPE, “The Trinitarian Inspiration of the Ignatian Charism” in *CIS*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Rome, 1982, 44.

²⁹ Aurobindo achieves a synthesis of many of the ideas about God and the Absolute which are to be found in the Bhagavad Gita. Aurobindo genuinely attempted to hold together a variety of different concepts of the divine and to give them all real value. His teaching combines in a remarkable way views which stress the identity of the divine and the universe with those which assert the reality of the “supracosmic Reality”, attitudes which conceive of the divine as an Ineffable. Absolute with those which regard God as personal being with whom one may enter into a relationship: “The Divine Being, *Sat-Cit-Ananda*, is at once impersonal and personal; it is an Existence and the origin and foundation of all truths, forces, powers, existences, but it is also the one transcendent Conscious Being and the All-Person of whom all conscious beings are the selves and personalities; for he is their highest Self and the universal indwelling Presence”. See SRI AUROBINDO, *The Life Divine*, Sri Aurobindo Ashram Publication, Pondicherry, 1970, 662.

discernment of the discerning, the brilliance of the brilliant (BG 7:10), the source of memory and knowledge (BG 15:15), the maker of Vedanta (BG 15:15), omniscient and unrivalled in knowledge (BG 7:26; 9:29; 11:38), the source of the seven Great Seers, the four Ancients and the Manus (BG 10:6)³⁰, identifiable only with the prime and most significant of every species of existence (BG 10:20-38)³¹. The words *Isvara* as in BG 4:6 and *Paramesvara* as in BG 13:27-28 indicate the immanence of Krishna. BG 7:8-11 explains well the immanent character of Krishna in the following way:

«I am taste in the waters, light in the moon and sun, the sacred syllable in all the Vedas, sound in the air, manhood in men. Also I am the pleasant fragrance in the earth, the radiance in fire, the life in all beings, and in ascetics I am austerity. Know that I am the eternal seed of all creatures, I am the intelligence of the intelligent, I am the brilliance of the brilliant. And I am the strength of the mighty, freed from passion and desire».

There are two words in the Bhagavad Gita to express the concept of personal god: “*Purusha*” and “*Purushottama*”. The former means “person”³², while the latter signifies “the Best of Persons”. In the Bhagavad Gita, “*Purusha*” is used to express the “personality of Krishna”. “*Purushottama*” is used for “*avatar* Krishna”. Arjuna calls Krishna: “the source of beings, the Lord of creatures, the God of gods, the Lord of the world” (BG 10:15). He surpasses the perishable and is higher than even the imperishable (BG 15:15). Radhakrishnan says, “The Supreme spiritual Being with energy is *Purushottama*, the same in a state of eternal rest in Brahman”³³.

Ramanuja’s idea of God of the Bhagavad Gita is expressed in the following way: “God of the Bhagavad Gita is the redeemer of souls, who descends to the earth for the purpose of redemption... The faith in the redemptive character of the redeemer is considered to be an important element in the context of surrender of the self to God (*paramabhakti*). This kind of relationship between God and the individual souls is known as *rakshya-rakshaka sambandha*. The Lord is the *rakshaka* and the individual soul is *rakshya*. According to this concept, God is the guardian or the redeemer or savior of souls. Soul-making or moulding of souls is thus looked upon as the very purpose of the world process”³⁴. Influenced by Chapters 10 and 11 of the Bhagavad Gita, Gandhi explains the attributes of God as follows: “That indefinable something which we all feel but which we do not know... To

³⁰ Cfr. R.C. ZAEHNER, *The Bhagavad Gita with a Commentary Based on the Original Sources*, 293.

³¹ Krishna is Father of the universe, Mother, Ordainer, Grandsire, the Way, the Supporter, the Lord, the Witness, the Dwelling place, the Refuge, the Friend. For further information on this see J.N. FARQUHAR, *The Crown of Hinduism*, 371-372.; R.V. D’SOUZA, *The Bhagavad Gita*, 59.

³² The Purusha, the He of creation, the Principle, the Prototype, while visiting the soul abides there so intensely and with so much longing for intimacy that he stays on and abides in it for good, - and out of this longing he begets his own purusha in the soul, like unto his. The soul’s purusha remains ever mindful of the blissfulness of his example and is ever longing to take it over as his own ideal. He is the one and only first person singular. For a detailed study on Purusha, please see T. DE GREEFF, “The Mysticism of Isha Upanishad” in *Indian Theological Studies*, St Peter’s Pontifical Institute of Theology, Bangalore, 1998, 273-274.

³³ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, Vol I, George Allen & Unwin Ltd., London, 1923, 543.

³⁴ M. YAMUNACHARYA, *Ramanuja’s Teachings in His Own Words*, Bhavan’s Book University, Bombay, 1963, 89-90.

me God is Truth and Love; God is ethics and morality; God is fearlessness, God is the source of Light and Life, and yet He is above all and beyond these. God is conscience. He transcends speech and reason. He is personal to those who need his personal presence. He is simply present to those who have faith”³⁵.

Thus the Bhagavad Gita affirms both the transcendent and the immanent dimensions of Krishna. The tenth chapter gives a vivid picture of Krishna as both eternal and personal Lord. Although “unborn”, the Supreme is seen as the source of all forms. Krishna tells Arjuna that he is the beginning and end of the entire universe and that the world is strung on him like pearls on a string (BG 7:7). He is the nucleus of all things, both animate and inanimate. Things of beauty, strength and spiritual power have sprung from a fragment of his splendour (BG 10:40-41)³⁶. The eleventh chapter also presents a glorious and terrifying cosmic form of Krishna. Radhakrishnan asserts the transcendent and immanent dimensions of God categorically in the following way: “The difference between the Supreme as spirit and as person is one of stand point and not of essence, between God as he is and as he seems to us. When we consider the abstract and impersonal aspect of the Supreme, we call it the Absolute; when we consider the Supreme as self-aware and self-blissful being, we get God. The real is beyond all conceptions of personality and impersonality”³⁷. The transcendence of Brahman and the immanence of *Isvara* in the Bhagavad Gita can be summarized as follows:

«Brahman’s transcendence is so utterly safeguarded that it is pure silence, pure nothingness in the sense that it is prior to being; it is unrelated also to itself, and in consequence it would be inexistent and unconscious even to itself. *Isvara* is that existence and that consciousness. He is properly speaking the revelation of Brahman, the first out-coming, as it were, of the unfathomable womb of Brahman.

Brahman cannot be a person, because it would have to have relations and these relations would endanger its absoluteness. *Isvara* is the personal aspect of Brahman, whatever the consistency and peculiarity of this aspect might be.

Brahman cannot be made responsible either for the calling back of the world to its origin or for its reality. In other words, the grace of the Lord, the destruction of *maya*, the realization of Brahman, is precisely the role and function of *Isvara*. He is, properly speaking, the Lord. Brahman is, again, so immovable, beyond all possibility of acting, that the *avatars* of godhead are, in fact, manifestations of *Isvara*. It is *Isvara* that manifests, appears, and descends in the form of *avatar* of the most different kinds.

Isvara keeps zealously the transcendence or immanence – it comes to the same – of Brahman. *Isvara* does all that he does for and as Brahman and, in consequence, is distinct from Brahman. *Isvara* is, in one way or another, identical with Brahman, otherwise all his functions would be meaningless»³⁸.

³⁵ Gandhi’s Young India 5.3.25 is taken from M.C. D’SOUZA, “Religious Traditions and Truth in the Gandhian Way” in *Journal of Dharma*, Dharmaram College, Bangalore, 1981, 370.

³⁶ Cfr. P. BOWEN, *Themes and Issues in Hinduism*, Cassell Wellington House, London, 1998, 177.

³⁷ S. RADHAKRISHNAN, *An Idealist View of Life*, Unwin Paperbacks, London, 1988, 84.

³⁸ For a detailed study on the Brahman and *Isvara*, please refer to R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, Darton, Longman & Todd, London, 1964, 122-124.

Thus in the Bhagavad Gita both the immanence and transcendence of Krishna are revealed to Arjuna, who seeks to know the truth.

2.4. *The Immanence of God in the Spiritual Exercises*

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 interests³⁹. He is the Jesus of the 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 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 God⁴⁰. 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”⁴¹.

³⁹ 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 ‘carrying the Cross’. See JESUIT WORKING GROUP, “Ignatius, Faber, Xavier: Welcoming the Gift, Urging the Mission” in *Review of Ignatian Spirituality*, CIS, Rome, 2006, 20.

⁴⁰ 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 and the Ignatian Mystical Horizon*, 95.

⁴¹ H. RAHNER, *Ignatius the Theologian*, Geoffrey Chapman Ltd, London, 1990, 97.

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 mí 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 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 Majesty⁴².

⁴² 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*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 1988, 57.

3. The Transcendence and Immanence of God: dialogue between the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises

In this way, the Lord of the Bhagavad Gita and of the *Spiritual Exercises* is both transcendent and immanent: “This entire universe is displayed on me in my unmanifest form; all creatures exist in me, but I do not exist in them. And yet creatures do not exist in me – behold my superhuman yogic power! My self causes creatures to exist, and maintains them, but it does not exist in them” (BG 9:4-5). In the Third Week of the Exercises Ignatius says “Consider how his divinity hides itself; that is, how he could destroy his enemies but does not, and how he allows his most holy humanity to suffer so cruelly” and in the Fourth Week he says “Consider how the divinity, which seemed hidden during the Passion, now appears and manifests itself so miraculously in the most holy Resurrection in its true and most sacred effects” (SE 196, 223).

Now, let us analyse the similarities and differences between the Bhagavad Gita and the *Spiritual Exercises* in the area of transcendent and immanent characteristics of God. We cannot find similarities and differences on the terminological or literal basis because of the hermeneutical and linguistic difficulty and because of the two different worldviews. However, as we have seen above, the transcendence of God is acceptable to both the traditions on the basis of the various elements that render Him incomprehensible and mysterious. The expressions of the Bhagavad Gita such as Highest Person (*puruṣottama*), Great Lord (*maheshvara*) and Great Self (*mahatman*) find a parallel in the expressions of Ignatius such as Divine Majesty (*Divina Majestad*), God and Lord (*Dios y Señor*) and Creator and Lord (*Criador y Señor*). Both the traditions have a great truth in common, i.e., the immanent presence of God. This point draws one closer to accepting the similarity of the dynamism of spiritual growth that initiates its activity in the very core of the human being. It is not outside of human being that God works; it is in him and in human history. And so the transcendent and immanent aspects of God are, for the exercitant and for the *yogin*, the highest truth, the highest good, the highest righteousness⁴³. This is common to all mystics and is found in both the *Spiritual Exercises* and the Bhagavad Gita (SE 5; 23; 104; 150-157; 167; 230-237 = BG 7:5, 45; 8:13; 9:32; 13:28; 16:22; 18:64-65). With his transcendent and immanent characteristics, God is actively present in the human history. This truth unites both the traditions though there are differences between emanation and creation, between pantheism and monotheism⁴⁴. Also,

⁴³ Cfr. M. DHAVAMONY, “Christian Approaches to Hinduism: Points of Contact and Difficulties” in *Gregorianum*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1972, 95.

⁴⁴ At the level of thematic expression of Christian and Hindu theology, the transcendental relationship between God and man are different; the differences between creation and emanation, between monotheism and pantheism, between theism and monism, etc. But the two views meet at the level of unthematic experience of the depth-dimension of human experience and life. The nucleus of all human experience is mystery as the horizon of awareness; a religious self-awareness in and through fulfilling the will of God in the historical situation. Please refer to M. DHAVAMONY, “Christian Approaches to Hinduism: Points of Contact and Difficulties” in *Gregorianum*, 102.

both for Christianity and Hinduism, the way to God as “transcendent Fullness” is faith tending towards heavenly realization (*sentir y conocer* and *jñana yoga*); the way to God as “supreme Agent” is service in conformity with his will of salvation for all (*contemplativus in actione* and *karma yoga*); the way to God as “Love” is loving devotion towards him proved by helpful love of one’s neighbour (*agape* and *bhakti yoga*)⁴⁵.

At this point, it is important to note the difference between the Trinity of the Christian tradition and the Trimurthy of the Hindu tradition. In the Hindu tradition, since Vedic Brahmanical times, Brahma the Creator, Vishnu the Sustainer or Preserver, and Siva the Destroyer have gradually absorbed, among them, the functions and attributes of myriads of local and lesser deities in Indian theogony. Thus the Grand Triad of Brahma, Vishnu and Siva embodies three separate divinities that represent the three awesome, mysterious divine realities of creation, preservation and destruction⁴⁶. This Triad, however, is closer to Trinity in the Christian sense since the three divinities are manifestations of one Universal Soul, Brahman, in whom all divine realities exist simultaneously. The concept of Trimurthy⁴⁷ (Brahma, Vishnu and Siva) may be traced back to Vedic mythology where three gods, Agni, Vayu and Surya, were so very closely associated with one another as to form almost one, single divine personality. The Hindu Trimurthy, then represents an attempt to bring about a religious synthesis between Vaishnavism and Saivism on the one hand, and between these two popular Hindu religious movements and Vedic Brahmanism on the other.

Trimurthy and Trinity have their separate realities. The triadic theme of heaven-earth-underworld was as natural to man as that of three dimensions in space and that of a father in heaven, a son or mother on earth, and a mysterious spirit under the ocean. These need have no connection whatever with Three Persons in one God. The father-mother-child notion is simply the projection of the human family in space. The three members are in no sense equal, much less consubstantial, and they reveal their earth-begotten nature by nothing so forcibly as by their alliance with cosmic, and, in later ages, vital, forces. The Trinity, on the other hand, is not derived from any Triad-philosophies. No Triad has ever developed into Trinity. The invocation of the Father, of the Son and of the Holy Spirit represents trinitarianism at a supernatural level, a divine mystery, not a philosophy. The Trinity is the revelation of God himself to human beings.

⁴⁵ Cfr. R. DESMET, “Christian Integration of the Three Margas” in *Ignis*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 1989, 19.

⁴⁶ The Puranas assert that three gods are to be comprehended within one Supreme Being and entreat the pious not to distinguish between them. The Hindu Trimurthy, then, seeks to unite the gods of the orthodox theologians into a trinity of aspects in essence. In the form of Brahma the one God creates; in the form of Vishnu the one God preserves; and in the form of Siva the one God lulls the universe into eternal sleep. See, S. BHATTACHARJI, *The Indian Theogony: A Comparative Study of Indian Mythology*, Anima Ltd, Chambersburg, 1988, 18.

⁴⁷ The concept of Trimurthy was originally developed in the enormous great epic Mahabharata, “The Great Bharata Race”, and further elaborated upon in numerous Puranas, “Ancient Stories” and the Tantras, “Basic Teachings”.

Thus, at the very threshold of Christianity, the invocation of the divine name, under the triune designation of Father, Son and Holy Spirit, is something entirely new in the religious experience of mankind. In none of the pre-Christian or non-Christian religions is there the remotest hint of the triune nature of God⁴⁸. The Trimurthy are basically artificial contrivances, while the Trinity represents three consubstantial Persons, a sublime mystery which separates the Trinitarian invocations of God from all preceding triads.

4. Incarnation and Avatar: dialogue between the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises

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 his 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 them⁴⁹. 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.

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. However, the *avatar* of Krishna designates the participation of God in the world of men to bring righteousness (*dharma*) and salvation. In Hinduism the scope of God's descent among men 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.

⁴⁸ Cfr. G.J. HOYNACKI, "Triadic Complexes and Trinities in Religious Traditions" in *The Asia Journal of Theology*, BTES of Serampore College, Bangalore, 1990, 261.

⁴⁹ 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. Please see R.F.C. HULL, *Symbols of Transformation*, Princeton University Press, Princeton, 1956, 231.

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 his birth refers to his *avatar*⁵⁰. Here the Lord Krishna makes reference to His knowledge of the past births of every one, because he is the Lord of all individual selves. His rebirth 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 (*dharmā*) for guarding the eternal law. He incarnates "age after age" (BG 4:8) to protect the good, who adhere strictly to *dharmā*, and works for the destruction of evil-doers. Thus the *avatar* of Krishna is to save human beings⁵¹. This life and saving

⁵⁰ A passage of the Mahabharata mentions ten *avatars*, namely, Boar, Dwarf, Man-Lion, Man (Vasudeva Krishna), deified hero Rama Bhargava, Rama Dasharathi, Hamsa, Kurma, Matsya and Kalki. The Matsya Purana, that gives another list of ten incarnations, states that there were three divine *avatars*, namely Narayana, Narasimha, and Vamana, besides seven human *avatars*, namely, Dattatreya, Mandhatir, Rama Jamadhagnya, Rama Dasarathi, Veda Vyasa, Buddha and Kalki. See also R.V. D'SOUZA, *The Bhagavad Gita*, 60; The *avatars* of Vishnu are numerous, but ten are considered to be the most prominent. They are Matsya or fish; Kurma or tortoise; Varaha or boar; Narasimha or man-lion; Vamana or dwarf; Parasurama; Ramachandra; Krishna; Buddha; and Kalki. Of these, the first five are said to have taken place in worlds other than ours; of the next four, Vishnu lived on earth as man; and the last is yet to come at the end of the world. For a detailed study on *avatars*, please see P. THOMAS, *Epics, Myths and Legends of India – A Comprehensive Survey of the Sacred Lore of the Hindus and Buddhists*, D.B. Taraporevala Sons & Co., Bombay, 1945, 11.

⁵¹ Should the universe be threatened with destruction before the appointed hour, especially as a result of the activity of demons, it is the duty of Vishnu to rescue it, a duty he typically performs by intervening as *avatar*. Such *avatars* are said to be numerous but ten of them are considered particularly memorable:

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 man) of the impending danger and then carried him to safety along with his family.
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 Man-Lion (*Narashimha*): Hiranyaksha was succeeded by his brother Hiranyakasipu, 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 man-lion and ripped Hiranyakasipu apart after placing him on his thigh.
5. The Dwarf (*Vamana*): The pious demon-king Bali, noted for his 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. Parasurama (Rama with the Axe): Vishnu incarnated himself as the son of Jamadagni, who was oppressed by King Kartavirya. There upon Jamadagni's son, Parasurama, killed the king and the sons of the king twenty one times.
7. Ramachandra (Rama with the Bow): Vishnu incarnated himself as Rama, the son of the King Dasaratha, 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.

activity of Krishna is a direct example of spiritual life because through the yogic consciousness of truth (Krishna's divine birth and action), man's sins are destroyed, and he is drawn towards God-realization.

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"⁵². 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 his kindness and grace takes human form to rescue his devotees and to destroy their enemies whenever *dharma* (righteousness) is declining. God incarnates himself to save eminent *yogin* by allowing him to behold His essential nature, His deeds, and to listen to His 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 God⁵³.

Thus the *avatar* steps down from his throne to reach the human soul struggling in *samsara* to find and to fulfil the will of God, and becomes one like the *yogin*, suffers with him, endures pain with him and leads him by the hand like a friend or comrade or guide.

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 universal*) (SE 97)⁵⁴. 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 Incarna-

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 himself to bring the dark age to a catastrophic end and inaugurate a new era of peace.

For detailed study on *avatar*, see A. SHARMA, *Classical Hindu Thought – An Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2000, 82-86.

⁵² S. AUROBINDO, *Essays on the Gita*, Sri Aurobindo Ashram Press Ltd, Pondicherry, 1972, 141.

⁵³ M.R. SAMPATKUMARAN, *Gita-bhasya of Ramanuja*, CLS, Madras, 1969, 79.

⁵⁴ 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*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1992, 220.

tion 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 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 his glorification (Acts 2:22-36; 5:30-32; 10:36-43)⁵⁵.

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)⁵⁶. 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 hypostatically⁵⁷ 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 Word becomes flesh, a human being, he does not lose his divinity; he is one person who is both human and divine.

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). 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 exercitant 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 exercitant. 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).

⁵⁵ Cfr. N. SHETH, "Hindu Avatara and Christian Incarnation" in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, Academy Press, Noida, 2003, 187.

⁵⁶ 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.

⁵⁷ It is derived from Greek word *hypo* means 'under', and *stasis* means 'standing'. Thus hypostasis means 'sub-stance'.

When we try 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”⁵⁸. 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. Krishna is not the Son of God who becomes incarnate but God himself in the form of Vishnu. Also it is important to note that the Incarnation of Christ 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 Christ 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 Christ 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 Christ is concerned not so much with the fact that God came, but with God’s having become man and having died on the cross so that we might receive life in its fullness.

Apart from this, there are certain point of convergence between “the Incarnation” (*la Encarnación*) 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). Thirdly, the initiative of God is to save human beings from their sinful condition (SE 45-61 = BG 4:8, 9). Fourthly, the *Spiritual Exercises* affirms of Christ and the Bhagavad Gita affirms of Krishna that he is the Way, each in his 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 Hin-

⁵⁸ J. DUPUIS, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, 1991, 202.

duism 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, searching for, finding and fulfilling the will of God rather than renouncing the world⁵⁹. 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*. 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 his 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 his own free will, mastering nature, which is his own, with full knowledge and awareness and a clear purpose. His 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 his earthly sojourn, is safeguarded. God remains God and is not mixed up with nature, world or *prakriti*.
- 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, man's salvation⁶⁰.

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).

⁵⁹ For a detailed study on the similarities between avatar and incarnation, please see F.X. D'SA, "Christian Incarnation and Hindu Avatara" in *Concilium*, SCM Press Ltd, London, 1993, 78-80; N. SHETH, "Hindu Avatara and Christian Incarnation" in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, Academy Press, Noida, 2003, 192-193.

⁶⁰ Neuner's treatment on the similarities between the incarnation and avatar is taken from S. RAYAN, "Interpreting Christ to India: The Contribution of Roman Catholic Seminaries" in *The Indian Journal of Theology*, Bishop's College, Calcutta, 1973, 224-225.

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. He 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). He 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 Christ 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 sin⁶¹. 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. For a Hindu it is impossible for God to become imperfect⁶². Thirdly, an *avatar* manifests the Absolute, generally Vishnu, who is a personal Creator-God and not the Trimurthi of Brahma, Vishnu and Siva, while the incarnation of Christ reveals the Trinity. Partial *avatars* are possible in the Hindu tradition⁶³, 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 salvation⁶⁴.

Neuner suggests that the differences between the Incarnation of Christ and the *avatar* of Krishna 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.

⁶¹ Cfr. G. PARRINDER, *Avatar and Incarnation*, Faber and Faber, London, 1970, 122-130.

⁶² Cfr. F. ZACHARIAS, *Christianity and Indian Mentality*, St. Joseph's Apostolic Seminary, Alwaye, 1952, 65.

⁶³ Even a partial *avatar* is perfect. In Vaishnavism, we have not only partial *avatars* but also descents of parts of God or even of the weapons of God. Please see N. SHETH, “Hindu Avatara and Christian Incarnation” in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, Academy Press, Noida, 2003, 294.

⁶⁴ Some *avatars* come only to save a devotee from a particular difficulty; for example, Narasimha (Man-Lion) saves his devotee Prahlada from persecution, and once this task is done, Vishnu abandons his Man-Lion form. For a detailed study see N. SHETH, “Hindu Avatara and Christian Incarnation”, 295.

- 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* himself is not truly human and there is no real becoming-man, since God, in coming into the world, has nothing to do with *prakriti*, his humanity being a docetist appearance and illusion and play-acting, *lila*⁶⁵.

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.

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 particularity⁶⁶ that cannot be ignored. At

⁶⁵ Neuner's treatment of the differences between the incarnation and avatar is taken from S. RAYAN, "Interpreting Christ to India: The Contribution of Roman Catholic Seminaries" in *The Indian Journal of Theology*, Bishop's College, Calcutta, 1973, 225. 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, he freely and by his own power comes into being in different ages. He does so in order to protect the good, to destroy the wicked, to re-establish righteousness and to free his devotees from rebirth. Krishna also comes to teach the devotee how to search for and to find the will of 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 himself unborn and changeless, he nonetheless comes into being (BG 4:6, 8), emanates himself (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 his *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* (we dealt on this theme in a detailed way in Part II), and hence his form has to be defective. It should be noted that, although the three *gunas* 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 his lower (*apara*) nature (BG 7:4-5). Thus, Krishna is both really divine and really human, as well as imperfect as a human being. Please see N. SHETH, "Hindu Avatara and Christian Incarnation" in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, Academy Press, Noida, 2003, 183.

⁶⁶ Aloysius Pieris says, "The text "The Birth of the Child-Saviour" (*Kumarasambhava*) gives the most exquisitely aesthetic account of *avatar* that one could ever read in an ancient Indic literature. It describes a typical instance of a god descending to succour humans in time of crisis. In that literature we often read about gods intervening in the lives of suffering people and winning battles against demons. The Bhagavad Gita does refer to God appearing in various epochs (*yuge yuge*) to help people in trouble. The value

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.

5. Conclusion

The distinctive traits of the understanding of God in the Bhagavad Gita and the *Spiritual Exercises* 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 (*avatar* and Incarnation) and active at all levels of created reality; God being present as 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 driving love for God and his strong power of reasoning and this combination is devoted to the service of God and others; his life is dominated and oriented by the thought of serving God, of procuring His glory; an experience completely focused on the thought of greater service to God by being in the world. Both the Bhagavad Gita and the *Spiritual Exercises* understand God as very much present in this world and invite the human person to collaborate in a project which takes place in the world, together with an other-worldly dimension. We believe that dialogue is an interaction between persons in which one of them seeks to give oneself as one is to the other and seeks also to know the other as the other is. The principle of dialogue used in this paper is conceived as openness to the Bhagavad Gita

of such literature is never to be underestimated, just as the *genre littéraire* known as “Myth” is indispensable as a medium of communication of the Ultimate Truth. The rituals that enact these myths disclose the liberative thrust of the religiosity of the poor. And in almost all cosmic religions, we have a god of justice to whom the poor have recourse. However, is there, in the Indic literature, any concept of God covenanted with the poor, God enfleshed among them and opting to die, say, a *chandala*’s death or a dalit’s death at the hands of Caste Hierarchs, thus vindicating God’s covenant with the oppressed as a soteriological process? Or anything that even remotely resembles it? Given also the fact that *itihāsapurānas* are invested with the authority of a fifth veda, as can be gathered from both the Hindu Scriptures and the Buddhist Scriptures, can it be affirmed that even the lesser priests who edited and re-edited them from time to time ever allowed the belief of a “God covenanted with the Oppressed” to emerge in any page of that vast literature? The now contemporary theological reflection of the Dalit community on their own experience is presumably based on a resounding “No” to these questions. By making this observation, I am not saying that the Hindu and Buddhist scriptures are soteriologically wrong, meaningless or inferior, but simply that they have their own uniqueness which Christians have to welcome and learn from”. See also, A. PIERIS, *God’s Reign for God’s Poor – A Return to the Jesus Formula*, Logos Printing Ltd, Sri Lanka, 1999, 83-89.

with a willingness not only to speak but also to respond to what the text says. This principle is clearly indicated by John Paul II as follows: “Dialogue is based on hope and love, and will bear fruit in the Spirit” (*Redemptoris Missio* 56). The spirit of love enables the partners to see the others for what they are and to speak to them honestly, and thus respect them as persons and invite them to respond to us in such a way that we can meet them as persons. The spirit of hope expects the other to respond in honesty and sincerity and inspires mutual trust. Dialogue is more than communication; it is communion in which we are mutually informed, purified, illumined and reunited with one another and with God. The dialogue at the level of specialties has its importance because it can contribute to the accurate knowledge of religious heritage. Specialists in the historical-comparative phenomenology of religions can throw light on the fundamental religious experience and expression in order both to bring out the common elements as well as the divergences between religions, especially to avoid religious syncretism. The writer through this paper on “Hermeneutical Reading on the Understanding of God: a Dialogue between the Bhagavad Gita and the *Spiritual Exercises* of Ignatius” believes that though the mystery of Christ and of his message is complete and definitive, the understanding and living of mystery can grow through dialogue by sharing the insights and riches of religious traditions of humankind.

*Premras pāne tu morna picchadhar*¹
**Gems of Bhakti Mysticism
 of Narsinh Mehta
 in the Letters of Francis Xavier**

by ROLPHY PINTO*

Introduction

To be religious in the postmodern times is to be interreligious.² The saints in a given religion are the epitomes of their respective faith tradition. They live out one or more core tenets of their religious tradition in exemplary way. The saints give to the world a glimpse of the authenticity of their religion. The study of saints becomes a channel to grasp the pearls of wisdom of the religion they profess.

While the nature of this article is interreligious, the scope is to restore the distorted image of Francis Xavier. He is perceived by some to be too aggressive in his missionary methods. For some, he is an ally of the Portuguese conquerors. A Hindu writer even brands him “a pirate in priest’s clothing”.³ To arrive at the desired end the method employed will be comparative. Francis Xavier will be compared with Narsinh Mehta, a man widely acclaimed as a *bhakta*⁴ and a saint. The purpose of the comparison is to glean from the *Letters of Francis Xavier* elements of *bhakti* mysticism and to redefine the spirituality of Xavier as a *bhakti* spirituality. This article seeks to answer the question, can Xavier be called a *bhakta* in the way Mehta is *bhakta*?

* ROLPHY PINTO, docente di teologia presso l’Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana; rolphypinto@gmail.com

¹ *A line from padas of Mehta*. Translation: Serve me the draught of love’s ambrosia, one bedecked with peacock feathers (Kṛṣṇa).

² GC 34, Decree 5, no. 3. Text in *Documents of the Thirty-Fourth General Congregation of the Society of Jesus*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1995.

³ Sita Ram Goel, *History of Hindu-Christian encounters, AD 304 to 1996*, Voice of India, New Delhi, 1996, 11.

⁴ *Bhakti* is passionate devotion to a god who returns that love. *Bhakta* the devotee. Cf. Wendy Doniger, *The Hindus: an alternative history*, Penguin Press, New York, 2009, 593. The topic will be dealt with greater detail in what follows.

A word about the rationale behind the choice of the protagonists: I belong to the Gujarat province of the Society of Jesus. Most Jesuit institutions in Gujarat bear the name of Xavier. The vast majority of the population of Gujarat is non-Christian. The people know the *name* Xavier but do not know the *person* well. Mehta on the other hand, is well known and much loved. It is hoped that, through the modest contribution of this article, Xavier may be better known and may even become a model of authenticity to be emulated, especially in Gujarat. The Western reader will have an opportunity to appreciate the value and beauty of *bhakti* mysticism, especially as lived out by Mehta.

The article will be developed in two parts. Part I will be an introduction to the lives and contexts of Mehta and Xavier. This part will conclude with setting the criterion for comparison between their spiritualities. Part II will actually compare the spiritual texts of Mehta and Xavier, aimed at discerning points of convergence and complementary differences.

PART I

1. Narsinh Mehta

I would like to narrate a brief personal experience in order to introduce the person of Mehta. I studied Gujarati literature and culture in my Juniorate stage of formation between 1994-96 in Ahmedabad, in a house located in the centre of the city. Very early in the morning I used to hear melodious *bhajans*. A woman sang them as she passed by our house on her way to work every morning. I was curious to know what she sang. I learnt from my teacher of Gujarati poetry that she was chanting the *padas*⁵ of Mehta.

This example is one instance of how popular Mehta is in the Western state of India, Gujarat. He is in the hearts and on the lips of people in and around Gujarat. They sing his *padas* to express their love and devotion to lord Kṛṣṇa. Mehta has won the title *ādikavi*⁶ or proto-poet, of the Gujarati language, yet little is known with certainty about his life.⁷ Even so, one cannot brush him aside, given his enormous influence in the lives of the people of Gujarat and beyond.

Even though information is scarce with regard to Mehta's life, a brief sketch can be drawn from those works of Mehta in which he makes reference to himself and from the works about his life by other writers. It is to be borne in mind that the legacy of Mehta survived through an oral tradition for over a century and a half after his death.⁸ This implies a possible interpolation of later material in his creations. He composed *padas* and "sang" them. What has come down to us is a tradition that has its origin in Mehta. "The *padas* of Mehta" refer more accurately to *padas* of the "Mehta tradition". The critical edition of the collection of 807 *padas* of Mehta by Shivalal Jesalpura is widely accepted by scholars as the standard edition.⁹

Jesalpura classifies the *padas* of Mehta under five headings. 1. Autobiographical works - *Ātmacaritrātmak kṛtiyo*, 2. Other Mythological narratives (further divided into three: (i) *Cāturiyo*, (ii) *Sudāma Carita*, (iii) *Dāñlīla*), 3. *Kṛṣṇaprītina pad* (further divided into two: (i) *Vātsalyana pad*, (ii) *Bāñlīla*), 4. Love Poems - *Śṛṅgārna pad*, 5. Poems of *Bhakti*-mystical

⁵ A *pada* or a *pad* is a metered poem. A *pada* could be written on any topic. Being metered it could be sung easily or recited rhythmically. *Bhajan* (with the root word *bhaj* as in *bhakti*) is a devotional song, for the worship of God. The act of singing the *padas* and *bhajans* for several hours together, often repeatedly, is called *kīrtan*.

⁶ Anantray Raval, "Ujval Vaanino' Bhaktikavi", in A. Raval (ed.), *Narsinh Mehtana Pado*, Adarsh Prakashan, Ahmedabad, 1984, 10.

⁷ Cf. Darshna Dholakia, *Narsinh Mehta*, Sardar Patel Universtiy, Vallabh Vidhyanagar, 1994, 8.

⁸ A 1618 manuscript under the title *hār samena pad*. Cf. Darshna Dholakia, *Narasinhacharitravimarsha*, Aksharbhārati, Bhuj, 1992, 171.

⁹ Shivalal T. Jesalpura (ed.), *Narasimha Mahetani Kavyakrtio, Complete Works of Kavi Narasimha Mehta*, Sahitya-Samshodhan Prakashan, Ahmedabad, 1981. From now on abbreviated as NMK.

knowledge and asceticism – *Bhakti-jñān-vairāgyana pad*. The first category of *padas* is named autobiographical precisely because the *padas* therein make reference to events of Mehta's personal life.

A clearer assessment of the personality of a historic figure emerges only over the passage of time. In the century that followed the death of Mehta, his influence in the society at large in the Saurāṣṭra region of Gujarat was clearly felt.¹⁰ Based on the inherited memory of Mehta, Viṣṇudās was the first medieval Gujarati author to write about the life of Mehta, with his work “*māmeru*”. Dayārām was the last medieval poet to contribute, in works such as “*māmeru*” and “*hunḍī*”, information on the life of Mehta. Other authors between Viṣṇudās and Dayārām who wrote about Mehta are Kṛṣṇadās, Viśvanāth Jānī, Haridās, Govind, Premānand, Vallabh, and Tulsīdās. Keshavram Shastree observes that not only the poets of Gujarat but also poets from outside Gujarat composed poems about Mehta. Rather than reworking the life events which Mehta himself mentions, they gave new information based on stories prevalent in the oral traditions.¹¹

Darshana Dholakia builds a biography of Mehta based on the biographical data from the autobiographical *padas* and complementing that data with information about Mehta available from the Old Tradition (up to the writings by Premānand 1649-1714).¹² Given the proximity in time to Mehta and the consistency among the works, Dholakia considers the Old Tradition more trustworthy than later writings.

Mehta was a citizen of Junagaḍh, a city situated in the south-west of the Saurashtra region of Gujarat. He was a Brahmin belonging to the sub-caste (*jñāti*) of Vadnagar Nāgar brahmins. He was probably born in a village called Talāja near Bhavnagar city.¹³ Umashankar Joshi surmises that Mehta was born in 1408 or 1414 and died in 1480.¹⁴ He lost his parents in his early childhood and grew up under the care of his cousin brother and his wife. He did not receive the education proper to the Nāgar clan. Due to this reason, his sister-in-law taunted him as a duffer, and he left home. This provided the occasion for his conversion, and the gift of Kṛṣṇa-*bhakti* was bestowed on him by lord Śiva. Back from the wilderness after his conversion, he began his family life (*gṛhasthāśrama*) with his wife Maṅekbai, who was a *suśīl* (of good conduct) woman. For his brother and sister-in-law, Mehta's devotional activities became a nuisance, and, at their explicit wish that he go elsewhere to live, he moved to Junagaḍh, where he lived for most of his life.¹⁵

¹⁰ D. Dholakia, *Narsinh Mehta...*, 9 (Repeated references will be abbreviated in this manner).

¹¹ Cf. Keshavram K. Shastree, *Narashi Mehto: Ek Adhyayan*, B.J. Institute, Ahmedabad, 2005, 100.

¹² As summarized in D. Dholakia, *Narsinh Mehta ...*, 8-12 and D. Dholakia, *Narasinhacharitravimarsha...*, 265-287. All references in this section are from these two works unless mentioned otherwise.

¹³ Dhiru Parikh, “Narsinh Mehta: Jivan ane Kavan”, in S. T. Jesalpura (ed.), *Narsimb Mehtani Kavyakrtio, Complete Works of Kavi Narasimha Mehta*, Sahitya-Samshodhan, Ahmedabad, 1981, 21.

¹⁴ Cf. Umashankar Joshi, “Narsinh Mehta”, in R. Soni (ed.), *Gujarati Sahityano Itibas*, Gujarati Sahitya Parishad, Ahmedabad, 1976, 120-121. Much debate has taken place with regard to the exact life time of Mehta. The dates cited above are the most commonly accepted.

¹⁵ Cf. Jethalal N. Trivedi, *Narasai Maheta, Vyaktitva ane Kartritva*, Jethalal N. Trivedi, Randheja, 1973, 15.

Mehta had two children, a son, Śāmaḷ, and a daughter, Kuṁvarbai. Mehta fulfilled all their life cycle rituals with great equanimity and serenity. He arranged for his son to marry the daughter of the *diwan* (a member of the advisory council) of Vadnagar, Madan Mehta. Śāmaḷ passed away within a short time of his marriage, and the widowed daughter-in-law supported the father-in-law in his *bhakti*. A short period after the death of the son, the wife too passed away.

There is record of three major events in the life of Mehta, *māmeru*, *hunḍī* and *hārno prasang*. In each of these events Mehta deeply felt the assistance of lord Kṛṣṇa. *Mameru* is a ritual celebrated at the first pregnancy of a woman. At this occasion the girl's father has an obligation to give the articles that the in-laws of the girl demand. Kuṁvarbai's in-laws, with the intention of making a mockery of the penny-less devotee of Kṛṣṇa, Mehta, demanded gifts that were far beyond his capacity to present. Kṛṣṇa intervened in the form a rich merchant and safeguarded Mehta's honor.

In the clan of Nāgar Brahmins, Mehta had many enemies. With sinister designs, they once directed a group of pilgrims to Dwārka, in need of a traveller's cheque (*hunḍī*), to Mehta, telling them that he was a wealthy merchant. In order not to disappoint the devotees of lord Kṛṣṇa and trusting in his providence, Mehta wrote the *hunḍī* in the name of Śāmaḷśah Śeṭh of Dwārka. The pilgrims did not find any such person in Dwārka, but the lord Kṛṣṇa appeared to the pilgrims, who were in the state of utter desperation and cashed the *hunḍī*.

The animosity of the Nāgar Brahmins only increased day by day as Mehta's popularity grew among the simple and common folk. They incited the king Ra Mandalik of Junagaḍh to test the authenticity of Mehta's *bhakti*. Mehta was asked to sing *kīrtans* to the lord Kṛṣṇa the entire night enclosed in the king's temple. If at dawn, the garland (*hārmāla*) from Kṛṣṇa's idol were not found around Mehta's neck, he would be beheaded. Mehta, with the aid of Kṛṣṇa, emerged victorious in this test too silencing his adversaries for the moment.

After the event of *Hārmāla*, Junagaḍh, for Mehta, was no longer a conducive place to live. His patroness, the mother of the ruler of Junagaḍh, was dead by this time.¹⁶ The Nāgar Brahmins continued to harass him. So he went to live in Māngroḷ with his uncle Parbatdas. Mehta seems to have died in Māngroḷ. The cremation ground of Māngroḷ is called even to this day, Narsinhnu smaśān (cremation ground of Narsinh).¹⁷

2. Francis Xavier

The primary source concerning the life and activities of Xavier are his Letters. His letters dating from March 1535 have been preserved. Compiling the letters of Xavier in

¹⁶ Cf. Sivapriyanand, "Introduction to the Devotional Songs of Narsi Metha", in S. Mahadevananda (ed.), *Devotional Songs of Nasri Mehta*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1985, 11.

¹⁷ Keshavram K. Shastree, *Narsinh Mehta*, National Book Trust, India, New Delhi, 1972, 10.

their original form has been a tedious process. Over ninety percent of the letters were written by Xavier after his departure from Lisbon for the Indies. The letters were received with great enthusiasm in Europe. Their popularity was so great that numerous copies of the letters were made and circulated. Many editions of a single letter and collections of his letters became best sellers in Europe. There came a point where finding two identical editions of a single letter became a hard task. The problem became even more complex when the early official editions¹⁸ of the collection of the letters were brought out in elegant Latin. These Latin translations said more or less what Xavier wrote spontaneously from his heart and even things he never wrote.¹⁹

The critical edition of the Xaverian texts would see the light of day only at the end of nineteenth century in the volumes XVI and XLII of the *Monumenta Historica Societas Iesu*. This edition attributed to Xavier a total of 167 letters and documents. A more careful examination led the editors of the second edition, George Schurhammer and Joseph Wicki, to reduce the number to 137. This second edition appears in volumes LXVII and LXVIII of the same series as: *Monumenta Xaveriana: Tomus Primus, Sancti Francisci Xaverii Epistolae Aliaque Scripta Complectens*, Madrid, I 1535-1548, and II 1548-1552, Rome, 1944. The subsequent translations of the Xaverian texts are based on this second edition. The first critical edition tried to make a distinction between letters and documents. A distinction of the sort is difficult to make, as many of the Xaverian texts are a letter and an instruction at the same. The second critical edition simply presented the Xaverian texts in a numbered chronological order and designated them as *Epistolæ*. This article uses the designation *Documents*, following the modern translated versions.²⁰

The Letters alone give only partial information for re-constructing a life of Xavier. There are numerous lives of Xavier written with the aid of secondary sources, mainly the records of eyewitnesses. Numerous biographies of Xavier have been published in every century after his death. These biographies are of different types. They could be classified as early biographies, scientific biographies, popular biographies, historical novels and critical biographies. A work worthy of mention is the monumental scientific biography in four volumes by Georg Schurhammer.²¹ Another work that stands apart is one by Xavier Léon-Dufour. It could be called a spiritual biography as it probes the soul of the saint.²²

Schurhammer divides the life of Xavier into four parts. What follows is a brief sketch of Xavier's life based on Schurhammer's work.

¹⁸ A collection of 52 letters translated from original Spanish and Portuguese by Fr. Horacio Truselini in 1596 and a collection of 90 Xaverian texts by Fr. Pierre Poussines in 1667.

¹⁹ Cr. Léon-Joseph-Marie Cros, *Saint François de Xavier, sa vie et ses lettres*, Privat, Toulouse, 1900, xlv-xlvi.

²⁰ The Letters cited in this article are from the English translation by M. Joseph Costelloe (ed.), *The Letters and Instructions of Francis Xavier*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1992. *Document* is abbreviated as *Doc/Docs*. The citations indicate the document and the paragraph numbers.

²¹ Cf. Georg Schurhammer, *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit*, 4 vols. Herder, Freiburg, 1955.

²² Cf. Xavier Léon-Dufour, *Saint François Xavier: itinéraire mystique de l'apôtre*, La Colombe Editions du Vieux Colombier, Paris, 1953.

2.1. Europe (1506-1541)

Francis Xavier (Francisco de Jasso/Jassu y Xavier) was born on April 7, 1506, in the castle of Xavier, situated in the Basque country of Navarra, Spain. He was the fifth and last child of an ancient family of Basque aristocracy. His father was Juan de Jasso, a scholarly doctor from the University of Bologna who served as the president of the Royal Council of Navarre. Xavier's mother, María de Azpilicueta, was a deeply religious woman.

While Xavier's brothers were busy with warfare, for the Xavier family was directly involved in the bloody conflicts between Spain and France, the boy Xavier grew up in the quiet of the castle amidst politically troubled times. He did his schooling, including the study of Latin, under the chaplains of the castle church. At the knees of his mother he learnt his prayers and developed a devotion to Our Lady. The "power house" of the castle however, was the thirteenth century CE crucifix, the "smiling Christ" which was to be found in the castle chapel. Xavier would have prayed in front of it on bended knees.

In 1515, Navarra was forcibly annexed to the Spanish crown. Both Xavier's brothers had to flee to save their lives after a 1521 war. They returned to the castle three year later, when a general amnesty was granted by the King of Spain. In 1525, around September, Xavier, now nineteen, left the castle, never to return. He set out to pursue his dreams and ambitions, and those of his family, to the then best centre of learning in Europe, Paris.

His eleven years' sojourn in Paris would change the entire orientation of Xavier's life. He lived in the College of Saint Barbara. By the age of twenty-four (1530), he obtained his masters degree in philosophy and, as a regent (instructor in philosophy), began a three-year period of teaching in the College of Beauvais. It was at this time that Ignatius of Loyola, who had arrived in Paris in 1528, moved first into Xavier's apartment and eventually into his life. Ignatius, a shrewd judge of human character, cast his eyes on Xavier and did not rest until he won Xavier over for Christ. Xavier's conversion was a process that probably began in 1530 and saw the walls of worldly lures collapse by the middle of 1533. The process culminated with Xavier's making of the *Spiritual Exercises* under the direction of Ignatius in the fall of 1534. Prior to this event, on the fifteenth of August of the same year, Xavier made three vows: to follow the life of poverty and chastity and to make a pilgrimage to the Holy Land (Jerusalem).

Xavier continued his studies of theology after making the *Exercises*. As per the vows made, he left for Venice in November 1536 with his companions in order to embark for the Holy Land. On June 24, Xavier was ordained a priest, and after three months, on September 13, he celebrated his first Mass in Vicenza. Xavier and his companions were forced to remain in Italy after the ordination because the war between Venice and the Turks made the voyage to Jerusalem impossible. They could not embark for the Holy Land the following year either, for the same reason, and therefore they decided to place themselves at the disposal of the Roman pontiff.

Not being able to embark for the Holy Land, Xavier, accompanied by Salmerón, plunged into ministry in Bologna until Ignatius called the whole group to Rome at the end of Lent, 1538. Xavier's stay in Rome was to last for about two years. In 1539 the

Society of Jesus was approved orally by Pope Paul III and was given a formal written approval in September, 1540. In March of the same year, Xavier's destiny was decided forever. Bobadilla, the one chosen to go to India, fell ill. Dom Pedro Mascarenhas, the ambassador to the Holy See of the Portuguese King John III, could not wait any longer to leave for Lisbon from Rome. Ignatius had to find a replacement for Bobadilla. The replacement was to be none other than Xavier, Ignatius's own personal secretary. The ambassador was leaving on March 15, 1540, and Xavier was asked on the previous day. "Esta es vuestra empresa!" was Ignatius's wish, which Xavier took as his command with joy: "Pues, sus! Héme aquí".²³

Xavier would not embark for India until April 7, 1541, his thirty-fifth birthday.

2.2. India (1541-1545)

From Lisbon via Mozambique, Melinde and the island of Socotra, Xavier touched the shores of India in Goa – the "Rome of the East" and the Portuguese capital – on May 6, 1542, after thirteen gruelling months at sea. On the ship he moved around like an angel of mercy in the service of the sick and the poor, never holding onto his special status of papal nuncio. He was already called the "Padre santo" (holy priest) during the voyage to India.

Goa was the headquarters of the maze of Xavier's missionary ventures. In Goa, he first submitted himself to the Bishop, Frey Juan de Albuquerque. He opted to live in the hospice, involving himself in an intense, active apostolate especially among the Portuguese. In September of the same year (1542), respecting the wish of Dom Martim Afonso de Sousa, the governor, Xavier moved to the south of India, to the pearl-fishery coast (Paravas) and the Malabar coast (Macuas). There were Christians there who had been baptised six years before Xavier's arrival in India (by Miguel Vaz, between 1536 and 1537), and they had remained like sheep without a shepherd. The first spell of Xavier's apostolate in India lasted about a three and half years, the major part of which was with the Paravas and Macuas, the poorest of the poor.

Xavier had various options before him, after three years of missionary activity: staying in the Fishery Coast, going to Abyssinia, going to Ceylon or going to the Macassar islands.²⁴ Between April and August 1545, he spent time in St. Thomé (traditionally, the place of martyrdom of St. Thomas the Apostle). His host was Gaspar Coelho, the vicar-general of the City. Coelho became his confidant, perhaps the only one he had in the East. Xavier shared with him all his past life and made a thorough confession. With a pure and open spirit he spent time in prayer, penance and discernment. Finally, the light he sought came to him, through the interior motions of consolation.²⁵ After having felt the will of God, Xavier turned his gaze towards Malacca.

²³ Ignatius: This is a task for you! Xavier: Good enough! I am ready.

²⁴ Cf. L.M. Bermejo, *Unto the Indies...*, 115.

²⁵ Cf. *SpEx* [176]. Text in George E. Ganss (ed.), *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1992.

2.3. Indonesia and India (1545-1549)

The network of Xavier's journeys became more complex as he moved more towards the East. Malacca, in the seas of the East, was a strategic post for trade held by the Portuguese, comparable to Venice in the West. It was the centre where the trade routes between India, China, Japan, the Moluccas, etc., met. Xavier himself was in Malacca on five different occasions.

Xavier left St. Thomé in September, 1545, and reached Malacca in the same month. In January, 1546, he left for Amboina in the Moluccas ("Spice Islands") and reached there in mid-February. In June he went to Ternate, and from there, in early September, he went to Moro Island. He stayed on Moro for three months. In early 1547, he was back again in Ternate, by late April in Amboina, and by early July in Malacca, and he remained in Malacca till the end of the year. By mid-January, 1548, Xavier was back in India for fifteen months, visiting various localities of south India. This was his second spell of apostolic activity in India.

While Xavier was last in Malacca, he had met there a Japanese called Anjiro (or Paul of Holy Faith), who had learnt Portuguese. Anjiro spoke to Xavier about Japan. After returning from Malacca, Xavier spent more than one year in India, attending to administrative matters and meeting Jesuits. During this period he also spent time asking God to reveal to him the divine will, in such a way that it would be felt deeply in his soul. The finger of God was indicating to Xavier a place where there was neither Portuguese political support nor even their presence.

2.4. Japan and China (1549-1552)

On April 15, 1549, Xavier embarked from Goa for Japan, disembarking by August 15 at Kagoshima. Though Xavier had permission to preach Christianity from the local feudal lord there, the year spent in Kogoshima did not bear much apostolic fruit. In September, 1550, he moved to Hirado, a port used by the Portuguese for trade. His eyes set on the Japanese imperial court, he moved North-East to Yamaguchi, the second largest city in mainland Japan, in November-December. In this city he was met only with contempt and scorn in the court of the local lord. In January, 1551, he finally arrived in Miyako (Kyoto), the Japanese capital. Here again, the same story repeated itself, both in the royal court and in the university. Xavier also learnt that the feudal lord of Yamaguchi at that time wielded more power than the emperor. He stayed in Miyako only for eleven days. Back again in Yamaguchi in February, he was favourably received by the Duke of Yamaguchi, thanks to the suitable attire of rich silk and satin worn by Xavier and his companions and the to copious presents they offered to the Duke. Later Xavier paid a visit to the duke of Bungo, in similar fashion, on the invitation of the duke himself. It is around this time that Xavier came to know of a culture greater than that of Japan, and he was keen on penetrating that mysterious land, realising that, if he were to win over the Chinese to Christ, the Japanese would follow suit.

A Portuguese ship (of Duarte de Gama) had arrived in Bungo, and Xavier expected letters from India and Europe. There were none. No news was not taken as good news by Xavier. He made a sudden decision to board Duarte's ship going to Canton and from Canton he took a ship going to Malacca and India, in order to inspect the situation in India.

Xavier stopped in Malacca on December 27, 1551 (here Ignatius's letter dated October 10, 1549, awaited him, naming him Provincial of the East Indies), and then proceeded to India, arriving in Cochin on January 24, 1552. After two weeks there he reached Goa in mid-February. On April 17, he departed from Goa to Malacca to fulfill the dream of entering China. On July 17, he departed from Malacca, and he arrived in September at Sancian, a small island off the coast of China opposite Canton (Hong-Kong). After three months of futile efforts to enter mainland China and combating illness, on December 3, 1552, in the early hours of the day and with his eyes set on the mainland China, he breathed his last.

This short biographical sketch reveals many different facets of Xavier, a missionary-evangelizer, apostle, spiritual guide, explorer, adventurer, administrator, superior and provincial of a religious order. The time Xavier spent outside Europe amounts to eleven years and eight months, from the date of his departure from Lisbon to the date of his death in Sancian. The "*Divino Impaciente*"²⁶ spent three years and seven months in navigation, sailing a mammoth 80,000 kilometres, an average of sixty kilometres a day. One of every three days, he was on water!²⁷ There remains a hidden but fundamental facet of his life which needs to be emphasised: the mystic Xavier. This aspect will be the focus of the second part of this article.

3. Context of Mehta

Narsinh Mehta is popularly acclaimed by the title *Narasaiyyo bhakt harino*. Mehta is first and foremost thought of as a *bhakta*. *Bhakta* is one who does *bhakti*. *Bhakti*, as a phenomenon, became prominent in medieval India, i.e., in the lifetime of Mehta, yet its origins go as far back as Vedic times.²⁸ Narsinh Mehta's *bhakti* was Vaiṣṇava *bhakti* as understood in medieval India. *Bhakti* is at the core of Vaiṣṇavism, a branch of Hinduism which worships Viṣṇu as the supreme deity.²⁹ Evolution of the idea of *bhakti* and Vaiṣṇavism took place in parallel.

²⁶ The heavenly or inspired hurrier. Cf. James Brodrick, *Saint Francis Xavier (1506-1552)*, Burns Oates, London, 1952, 121, 340; The sobriquet *Divino Impaciente* was in use in Spain some years after the death of Xavier. It is part of the title of theatrical work José María Pemán, *A Saint in a Hurry: el Divino Impaciente. The story of Saint Francis Xavier*, Sands and Co., London, 1935.

²⁷ Cf. X. Léon-Dufour, *Saint François Xavier...*, 124.

²⁸ Susmita Pande, *Birth of bhakti in Indian religions and art*, Published by Books & Books on behalf of Indian History & Culture Society, New Delhi, 1982, 1.

²⁹ Cf. Jagadhish Shah, *Madhyakalin Gujarati Bhaktikavita*, Gujarat Grantharatna Karyalay, Ahmedabad, 1981, 1.

3.1. Evolution of Bhakti

There was an evolution of the idea of *bhakti* from the Vedic to the Purāṇic times.³⁰ This evolution is parallel to the way the concept of the Absolute evolved. Though the reality of *bhakti* existed in the Vedas and Upaniṣads, without their naming it, its full flowering is seen in the Bhāgavata Purāna.³¹ The author of Bhagavad Gīta³² introduced the idea of love into the divine economy, and that transformed Hinduism.³³ It is in the Gīta, through Bhāgavata, that a fully-fledged idea of a personal God (*puṇḍarīkavatara*) appears, which makes possible a personal relationship of love between God and a human being. Narsinh Mehta's *bhakti* is the *bhakti* of the Purāṇas, which facilitates a relationship of love between God and the devotee or *bhakta*.³⁴

The theological foundation for the *bhakti* of Mehta rests on the doctrines of two of the major thinkers of India, Rāmānujācārya (1017-1137 CE) and Nimbārkarācārya (†1164 CE). Rāmānuja, coming after the Āḷvārs,³⁵ was the founder of *viśiṣṭādvaita* (qualified non-dualism). Śankarācārya did not satisfy the thirst for God of the common people. Rāmānuja awoke the sleeping *bhakti* in South India, but his teaching would go on to influence the Vaiṣṇava *bhakti* in Gujarat, western India. While for Śankara the external world is illusion (*māya*), for Rāmānuja the world is real. He proposes three fundamental categories of reality, *Īśvara* (God), *cit* (soul) and *acit* (matter). The three are different from each other, but *cit* and *acit* depend completely on *Īśvara* for their very existence. He is the creator and is immanent both in *cit* and in *acit*. The unity here is not undifferentiated, absolute identity but differentiated, organic unity. For this reason Rāmānuja's theory is also called differentiated monism.³⁶

For Rāmānuja, the way to *Īśvara* is through *bhakti*, although he limits this way to only the first three castes and excludes the *śudras*. The preparation for *bhakti* is *ātmaśuddhi* or purification of the soul. After Rāmānuja, the *bhakti* he preached took a more popular form and was opened up to all people.³⁷

³⁰ See Chart on next page.

³¹ Henceforth Bhāgavata.

³² Henceforth Gīta. I am using the English translation by Robert Charles Zaehner, *The Bhagavad-Gīta*, Oxford University Press, London-Oxford-New York, 1973.

³³ Cf. Robert Charles Zaehner, *Concordant Discord: The Interdependence of Faiths Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at St. Andrews in 1967-1969*, Clarendon Press, Oxford, 1970, 157.

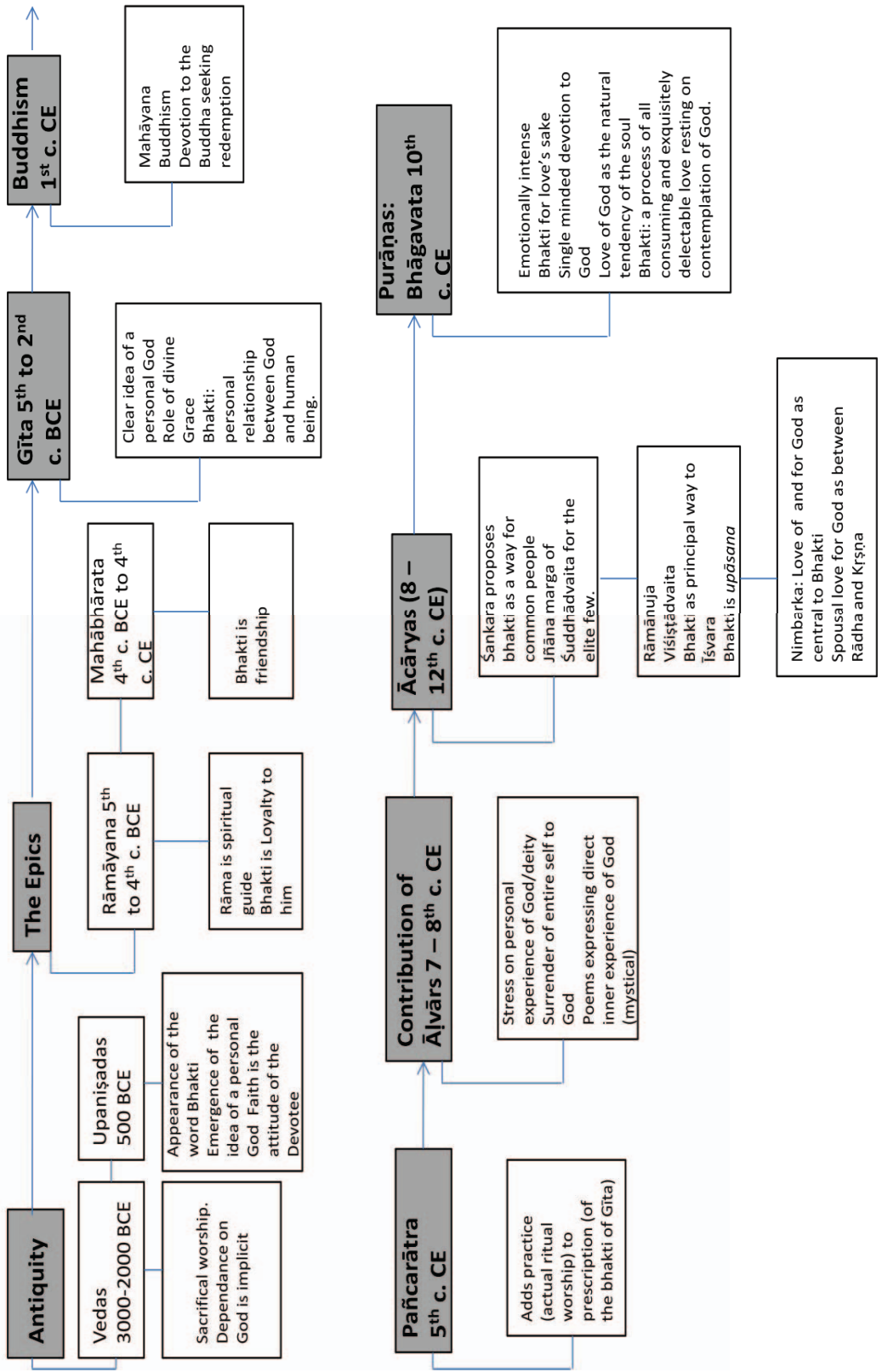
³⁴ Kṛṣṇa is *antaryāmin*, who indwells and takes a body out of sheer grace and for his devotee (Cf. BhP 10.33.36); Cf. R. C. Zaehner, *Concordant Discord ...*, 159.

³⁵ The *bhakti* movement spearheads from South India with the advent of the Āḷvārs. They belonged to the Pallava dynasty period (third to ninth century CE; the seventh and eighth centuries form the golden age of their rule). The Āḷvārs appeared as a reaction against the attribute-less absolute (impersonal and atheistic) of *advaita*, Buddhism and Jainism. Cf. Robert Charles Zaehner, *Hinduism*, Oxford University Press, London-New York-Toronto, 1966, 134.

³⁶ Cf. J. Shah, *Madhyakalin Gujarati Bhaktikavita...*, 12-13; John B. Carman, "Conceiving Hindu 'Bhakti' as Theistic Mysticism", in S. T. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, Oxford, 1983, 208.

³⁷ Cf. J. Shah, *Madhyakalin Gujarati Bhaktikavita...*, 13.

Overview of the Development of Bhakti



Nimbārkarācārya opened up the way for *premlakṣaṇa bhakti*, which holds love as central. Kṛṣṇa is worshipped along with his consort Rādhā. Rādhā is a *gopī* (milk maid/cowherd girl). The *bhakta* takes up *gopībhāva* or *gopī* consciousness in the *bhakti* of Kṛṣṇa, which makes a love relation, as between spouses, possible. Vallabhācārya, who came after Narsinh Mehta to Gujarat, further develops this doctrine (*śuddha-dvaita*: pure *dvaita*) and incorporates the dimension of grace into *bhakti*. His way is called the *puṣṭimārga* (*puṣṭi* or *pośan* is nutrition given as *anugraha* or a free gift from Hari [Kṛṣṇa]). Here, *bhakti* itself is a grace. The greatness of the Lord is revealed to the *bhakta* by God as a gift. For Vallabha, *bhakti* is to love the Lord above all else.³⁸

3.2. The development of Vaiṣṇavism

The development of Vaiṣṇavism within Hinduism was a complex process, the result not only of religious factors but also of social and political considerations. Suvira Jaiswal carefully investigates the development of Vaiṣṇavism, and his conclusions shed light on the *bhakti* of Mehta which flourished within the ambience of Vaiṣṇavism.

Nārāyaṇa is a non-Vedic god of the ancient past of primitive tribal life. The cult of this god is called Bhāgavatism, from which Vaiṣṇavism developed.³⁹ The true meaning of the words *bhagavat*, *bhakti* and Bhāgavata in their origin helps to understand better their current meanings. Nārāyaṇa is the original *bhagavat*. The root of the words *bhagavat*, *bhakti*, *bhakta* and Bhāgavata is *bhaj*. It means to “divide”, “distribute”, “allot”, “share with”, or “partake of”. *Bhakti* did not originally have the current meaning of “to adore” or “to serve”. *Bhāga* means “wealth” or “share”. With the suffix *vat* which means “possession”, *bhagavat* would mean “possessed of material wealth”. *Bhakti* is closely associated with *bhagavat*, meaning “a portion” or “share”, and *bhakta*, that which was “assigned” or “allotted”. In its extended meaning, not only the wealth but the person to whom the wealth was allotted came to be known as *bhakta*. In the primitive stages, the main wealth meant food, and so, in its early uses, *bhakta* also meant food, and to partake of it or to eat meant *bhakti*. In the course of time, the term *bhagavat* was applied to more deities than only Nārāyaṇa. In the Ṛgveda, prayers are offered to *bhagavān* (the possessor of wealth) so that one who offers the prayer could become *bhagavāntah* (the owner of material wealth). The worshippers of Nārāyaṇa were eventually called Bhāgavatas. *Bhagavat* Nārāyaṇa later became a transcendental supramundane god and *bhakta* the title for his devotee.⁴⁰

³⁸ Cf. J. Shah, *Madhyakalin Gujarati Bhaktikavita...*, 14-15; J.B. Carman, “Conceiving Hindu ‘Bhakti’ as Theistic Mysticism”..., 207.

³⁹ Cf. Suvira Jaiswal, *The Origin and Development of Vaisnavism: Vaisnavism from 200 BC to AD 500*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1981, 229.

⁴⁰ Cf. S. Jaiswal, *The Origin and development of Vaisnavism...*, 37-39; S. Pande limits the root to *bhaj*: to serve and in its extended meaning it would mean, to worship; S. Pande, *Birth of Bhakti...*, 1; Carman too takes *bhaj* to be the root of the word *bhakti* but includes the meanings, “to share in”, “to belong to” as well as “to worship”. John B. Carman, “Bhakti”, in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* II, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, 130.

A further development in Vaiṣṇavism is the identification of Vāsudeva⁴¹-Kṛṣṇa with Viṣṇu. Vāsudeva-Kṛṣṇa is the most popular and intriguing of the Indian pantheon and has interested the orientalisists all along.⁴² Kṛṣṇa is a non-Vedic god, the rival of Indra. His saga is a conglomeration of several heterogeneous elements mingled together into one harmonious whole.⁴³ In the epic Mahābhārata, Kṛṣṇa is a warrior God,⁴⁴ spiritual guide, hero of the Vṛṣṇi tribe, child god with the wheel as his weapon (indicating his antiquity), all put together into one. A preacher and sage, Kṛṣṇa is also to be found in the Cāndogya Upaniṣad. The emergence, propagation and popularity of Buddhism played an important role in leading to the identification of Nārāyaṇa-Viṣṇu with Vāsudeva-Kṛṣṇa. By the sixth century CE Vāsudeva-Kṛṣṇa was recognized as a *Purṇāvatara* (complete *avatāra*) of Viṣṇu in the Purāṇic literature.

Kṛṣṇa is also *gopāla* (keeper of cows), a herdsman God. There are several legends of Kṛṣṇa's childhood in pastoral settings.⁴⁵ This, according to Jaiswal, is largely due to the result of his identification and amalgamation with the worship of a youthful boy god of the Ābhīra tribe. His foster parents, who appear in the legends, are Ābhīra tribe people of *madhuvana*/Brindāvan in Mathura. Ābhīras constituted a foreign, nomadic cowherd tribe that immigrated to India sometime in the third century BC and were active in the early centuries of the Christian era. They wandered about with their cattle and wagons and did not own land. Cattle and mountains were their deities. The historical evidence shows that they were active in Punjab, Madhuvana (the Mathura region), Saurāṣṭra (the region of Narsinh Mehta's birth and activity) and Konkaṇa. They first came into Punjab and then moved towards Saurāṣṭra. The identification of the youthful god of the Ābhīras with Vāsudeva-Kṛṣṇa (due to his popularity) not only made Kṛṣṇa a *gopāla*, but also introduced into the Kṛṣṇa saga erotic elements⁴⁶ which would have an influence in the way in which the relationship between Kṛṣṇa and his devotees would be understood.

The repeated process of amalgamating the popular non-Vedic deities with the Vedic-Brahmaṇical Viṣṇu (thus transforming popular cults into Vaiṣṇavism), along with the Buddhist doctrine of the Bodhisattvas, gave birth to the theory of *avatāras* (god's descent⁴⁷).⁴⁸ With this theory, Vaiṣṇavism accommodated polytheism into a monotheistic

⁴¹ Vāsu+deva = the one dwelling in all things.

⁴² Cf. S. Jaiswal, *The Origin and development of Vaisnavism...*, 62-88.

⁴³ Cf. Noel Sheth, "Hindu Avatara and Christian Incarnation: A Comparison", *Philosophy East and West: A Quarterly of Comparative Philosophy* LII/1 (2002), 101.

⁴⁴ Cf. Karen Pechilis, *The Embodiment of Bhakti*, Oxford University Press, New York, 1999, 4.

⁴⁵ Cf. Surendranath Dasgupta, *Hindu Mysticism Six Lectures*, Open Court Pub. Co., Chicago-London, 1927, 134-135.

⁴⁶ Because of the dalliance of the cowherd hero of the Abhīras with the *gopīs*. S. Jaiswal, *The Origin and development of Vaisnavism...*, 88.

⁴⁷ An *avatāra* is usually translated as incarnation. But the two words do not mean the same thing. This will be explained in the following section. Noel Sheth uses the term "god's descent" from the root meaning of *avatāra*. N. Sheth, "Avatara and Incarnation" ..., 86, note no. 2.

⁴⁸ Cf. Jayant Lele, "The Bhakti Movement in India: A Critical Introduction", in J. Lele (ed.), *Tradition and Modernity in Bhakti Movements*, E.J. Brill, Leiden, 1981, 8.

framework.⁴⁹ The culmination of this process took place in the Bhāgavata Purāṇa. The social context of the Bhāgavata was the popular *bhakti* movement, spearheaded by the non-Vedic, anti-brāhmaṇical Āḷvārs and Nāyanāras of south India. It was also an effort to sanskritise the popular *bhakti* movement by using the archaic language of the Vedas in composing Purāṇas and making them sound orthodox and authoritative.⁵⁰

Kṛṣṇa, as the youthful god of Ābhīra tribe, was popular in Saurāṣṭra, Gujarat. That popularity was consolidated by the spread of Vaiṣṇavism during the Gupta period. In the second half of the fifth century, Saurāṣṭra passed into the control of the rulers of the Maitraka clan who, with the exception of Dhruvasena I, were devotees of God Śiva (Śaivaites). Dhruvasena I, however, was described as *parama-bhāgavata* (great Bhāgavata). Viṣṇu Purāṇa⁵¹ refers to a temple of Vāsudeva at Dwārka (Gujarat). In Gujarat, Vaiṣṇavism and Śaivism existed side by side.⁵²

It could be said that the first wave of *bhakti* originated with the advent of the Āḷvārs of Tamilnadu.⁵³ It was around the time of the Āḷvārs (7th and 8th CE) that the Arab invasion of Northwest India was taking place. In the beginning of the tenth century, with Mohammad Ghazni (997-1030), the Muslim invasion of India began in all its seriousness. By the beginning of the sixteenth century, the Mogul emperors had firmly established their sultanate in Delhi, ruling practically the entire Subcontinent. In the seventeenth century, the Marāṭha hero Śivāji offered resistance to the Muslim rule. He himself was a religious-minded man, and under his regime the Marāṭha *bhakti* saints flourished, reviving Hinduism against the aggression of the Muslim rulers. This marked the second wave of the *bhakti* movement that spread to the neighbouring Gujarat.⁵⁴ It is in this context, between these two waves of the *bhakti* movements, that Narsinh Mehta made his appearance. For Chimanlal Trivedi, he was “the ideal representative of the *Bhakti* movement”.⁵⁵

⁴⁹ It should also be kept in mind that the *Vaiṣṇavite* could claim that there has been an evolution in the human understanding of the divinity of Viṣṇu. A parallel could be seen in the recognition by the disciples that Jesus is the Lord, which takes place post-resurrection, even though he was the Lord from the very beginning. Cf. N. Sheth, “Avatara and Incarnation”..., 103.

⁵⁰ Cf. S. Jaiswal, *The Origin and development of Vaisnavism...*, 232-235.

⁵¹ Cf. Viṣṇu Purāṇa 5.37.36, text in http://www.gita-society.com/scriptures/ALL18MAJORPURA_NAS.IGS.pdf [access 14.04.2014].

⁵² Cf. S. Jaiswal, *The Origin and development of Vaisnavism...*, 220-221.

⁵³ Cf. R.C. Zaehner, *Hinduism...*, 127, 134. “The growth of the Hindu devotional tradition (*bhakti*) has been commonly conceived as a movement of South Indian origin that gradually spread into northern India where, between the fifteenth and mid-seventeenth centuries, it gave birth to a number of religious communities whose membership cut across caste divisions and used vernacular languages as their primary mode of theological, literary, and ritual expression”. Shandip Saha, “The Movement of Bhakti along a North-West Axis: Tracing the History of the Pustimarg between the Sixteenth and Nineteenth Centuries”, *International Journal of Hindu Studies* 11/3 (2007), 299.

⁵⁴ Cf. R.C. Zaehner, *Hinduism...*, 136-137.

⁵⁵ Cf. Chimanlal Trivedi, “Medieval Gujarati Literature”, in K. A. Panikar (ed.), *Medieval Indian Literature, An Anthology, Surveys and Selections*, Sahitya Akademi, New Delhi, 1997, 101.

Mehta, as said above, was a Śaivite by birth but he became *bhakta* of Viṣṇu. This was one of the grievances of the Nāgar Brahmins of his clan against Mehta. Mehta was far from being a brilliant pupil, so much so that he could not even grasp the traditional religious instruction imparted to the children in the Brahmin families. He was considered a duffer. In Mehta's conversion experience in his early youth, Śiva himself infused in his heart the *bhakti* for Viṣṇu. Scholars describe this springing of *bhakti* in Mehta as *sahaj* or *swayambhu*, i.e., spontaneous or inborn.⁵⁶ The *padas* of Mehta contain matter from the Hindu Scriptures, especially the Bhāgavat Purāṇa, and there is reference to Vedāntik philosophy. From where did Mehta gain this knowledge? The Vaiṣṇavite pilgrims and the wandering *sadhus* (holy men who renounce the world) from all over India going to the temple of Kṛṣṇa in Dwārka had to pass by Junagaḍh. Mehta interacted with them. His *bhakti* was nourished in their company.⁵⁷ Interaction with these *sadhus* was Mehta's link with the external world and his insertion into the *bhakti* movement.

Islam also influenced the *bhakti* movement positively.⁵⁸ Akbar sought to reconcile the two religions, although with little success. Islam's strict monotheism and simplicity helped simplify the complexity of Hinduism, making the religion of *bhakti* easily accessible to common people. Islam disregarded the caste system. This influenced the teaching of the *bhakti* poets, who also ignored the caste barriers and condemned caste distinctions.⁵⁹

From time immemorial, human beings have sought the meaning of their life. In the Vedic religion they sought it in sacrificial worship. The inner void led people, in the subsequent centuries, to seek meaning in philosophical abstraction, ritual practices, etc. All along people have also made efforts to conceive of a God with whom humans could relate. This God, who takes a human face most clearly in the Gita, comes down to the level of human beings in the Purāṇas. The common people could relate to this God with loving devotion or *bhakti*, satisfying the soul's thirst partially, if not absolutely. The conception of the attribute-less, abstract, absolute Brahman now appearing as *Īśvara* or

⁵⁶ Cf. D. Parikh, "Narsinh Mehta"..., 2, 8.

⁵⁷ Bapubhai Jadavray Vaishnav, *Nrisinh Mehtana Jivanna Smarano*, Narasinh Mehta Chora Samiti, Junagaḍh, 1969, 6.

⁵⁸ It should also be noted that, with the defeat of the Hindu kings, the Hindu temple complexes lost their royal patronage. Many temples were destroyed by the Muslim rulers. The centres of learning were linked to the temple complexes. The religious teachers had control over the practice of religion. With the collapse of this system, religion became decentralized. The popular *bhakti* poets became the new heralds and custodians of Hinduism. They were wanderers, going from town to town and village to village catechising and nurturing the faith of the common people through their *kīrtans* and *padas*. "Islamic invasions from the 11th century onwards only served to strengthen Hindu sentiment, though the sword brought about some change in the religious composition of the people. The *bhakti* movement from the south, noted earlier, swept across the land, giving rise to singers and prophets over a 700 year period, voices that spoke of God's love for the outcast in the face of human (brahminical) oppression" Suguna Ramanathan, "Jesuits in Gujarat: Looking Back, Looking Forward", in D. d. Mendonça (ed.), *Jesuits in India: History and Culture*, Gujarat Sahitya Prakash - Xavier Centre of Historical Research, Anand-Goa, 2007, 171.

⁵⁹ Cf. R.C. Zaehner, *Hinduism...*, 137.

Bhagavān, the supreme being relating to creatures, makes the loving devotion or *bhakti* possible.⁶⁰ The transition into such a conception was a centuries-long process of the evolution of the doctrine of *avatāras*. Though there existed *avatāras* of Śiva and the goddess Śakti, *avatāra* doctrine is fundamental to the Vaiṣṇavites.⁶¹

Within Vaiṣṇavism, the evolution of *avatāra* led to the identification of *bhagavat* Nārāyaṇa with the hero-god Vāsudeva-Kṛṣṇa.⁶² In retrospect, the germs of this theory can be identified in the Ṛgveda, where Viṣṇu takes a different form in a battle.⁶³ However, the full flowering of the theory takes place in the Bhāgavata, which builds on the important landmark set by the Gīta. The latter, although not using the word *avatāra*, clearly states its meaning and purpose in Chapter 4: 5-8.

Avatāra is derived from the root verb *avatṛ* which means “to descend” or “to come down”.⁶⁴ “Derived from *ava* (down) and *ti* (to cross), an avatara is generally a ‘descent’ of a deity, or of part of a deity, or of some other superhuman being in a manifest form. An extraordinary human being may also be called (a secondary) avatara”.⁶⁵ The other expressions used to denote the descent of the deity are “taking birth” (*janman*, Gīta 4: 5), “springing up”, “coming into being” or “generating” (*sambhava*, Gīta 4: 6; 8) and “creation” (*srjana*, Gīta 4: 7). The purpose of an *avatāra* is to restore *dharma* (right order in the world), when evil abounds, and to destroy the wicked. Once the *avatāra* performs the specific cosmic duty, it disappears or merges back into Viṣṇu.

The number of *avatāras* is not fixed. Mahābhārata gives two lists, the first of four and the second of six *avatāras*. With time, the list kept growing. The sequence in which the *avatāras* are named, too, varies. The Bhāgavata lists as many as twenty-four of them.⁶⁶ Traditionally the standard list is of ten (called the *daśāvatāra*). Of these ten, Kṛṣṇa and sometimes Rāma and Narasiṃha are considered *puṇḍrāvatāras*, in whom all the powers of Viṣṇu are present, and the rest are *aṃśāvatāras* (partial).⁶⁷

The transition from the conception of an abstract transcendent to a personal immanent God took many centuries. Surendranath Dasgupta traces the development of mysticism in Hinduism in six stages, delineating the gradual transition:⁶⁸ Sacrificial or Vedic mysticism, mysticism of the Upaniṣads, Yogic mysticism, Buddhistic mysticism, Classical forms of devotional or *bhakti* mysticism, and popular devotional mysticism. The last two forms of mysticism are fundamentally different from earlier forms. In the earlier forms of mysticism, the subject sought to realize his identity with the absolute Brahman,

⁶⁰ Cf. Richard Lopes, *Indian Christology of the Way*, Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck, 2011, 35.

⁶¹ Cf. S. Jaiswal, *The Origin and development of Vaisnavism...*, 129.

⁶² Cf. David Kinsley, “Avatara”, in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion II*, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, 14.

⁶³ Cf. Ṛgveda 7.100.6.

⁶⁴ Cf. Jaiswal, *The Origin and development of Vaisnavism...*, 130.

⁶⁵ Cf. N. Sheth, “Avatara and Incarnation” ..., 98.

⁶⁶ Cf. S. Jaiswal, *The Origin and development of Vaisnavism...*, 131.

⁶⁷ Cf. N. Sheth, “Avatara and Incarnation” ..., 99.

⁶⁸ Cf. S. Dasgupta, *Hindu Mysticism...*

which is an attributeless principle and not a person. In *bhakti* mysticism, however, the concept of the personal character of God is prominent and clear. The distinction between the self and the absolute other, too, is clear, and there is no identity between the two. The human being is different from God on the psychological, logical and ontological levels. This precisely is the basis for devotion and worship.⁶⁹ In the Gīta and the Bhāgavata Purāṇa this personal god is Kṛṣṇa, the *avatāra* of Viṣṇu. The devotee may regard him/herself as a servant, a son, a spouse or a friend of God.

Mehta stands in line with the large number *bhakti* saints who belong to the school of popular devotional mysticism mentioned by Dasgupta. In the new school of *bhakti* mystics an important emphasis was laid on the non-marital type of human love as a bridge to divine love and even as a key to understanding how God acts with human beings. In all advanced forms of *bhakti* the chief emphasis is on the supreme attachment to God. The *bhakta* here need kill neither his desires nor his inclinations, but s/he must re-direct them all to God. God's absolute transcendence is not denied here. Rather, it is affirmed that, because he is transcendent, he can become immanent, near to and intimate with the human being. He comes down to the human level and makes his home in human beings. What makes this possible is his affection and love for humans. This love is a leveller that makes it possible for humans to relate to him as their partner and friend.⁷⁰ True devotion to God is not a means to an end, such as salvation or liberation (desired in the classical schools of Vedānta philosophy), but is an end in itself.⁷¹

A distinction can be made between modes of *bhakti*, namely, *bhakti* as a means to an end (*sādhana bhakti*) and *bhakti* as an end (*parābhakti* or *prembhakti*).⁷² A classical example of *bhakti* as means is *navadha bhakti*, mentioned in Bhagavata 7.5.23. *Nava* is nine. *Navadha* are nine forms of worshiping the deity, in this case Viṣṇu, in order to find favour with him. The perfect practice of these nine forms leads one to attain the supreme gift of *bhakti*. The nine forms mentioned in the Bhāgavata and found in the Gīta are hearing, singing, remembering Vishnu, attending to the feet, offering worship and offering prayers, becoming a servant, being a friend and surrendering one's soul to the Lord.⁷³

Attachment and loving commitment to a personal God is the core of Hindu theistic mysticism.⁷⁴ This God loves the *bhakta*. Overwhelmed by God's gift of love, the *bhakta's* being becomes a "being-in-love". The liberated soul is conscious "of God" and that it is "like God", and it further yearns for an intimate union "with God". The detached *bhakta* adheres him/herself to God, who is more precious than anything s/he ever knew. For Rāmānuja the spiritual journey does not end at realizing the immortal nature of the soul but in knowing God, and to know God is to love him.

⁶⁹ Cf. S. Dasgupta, *Hindu Mysticism...*, 138.

⁷⁰ Cf. S. Dasgupta, *Hindu Mysticism...*, 143.

⁷¹ Cf. S. Dasgupta, *Hindu Mysticism...*, 147.

⁷² More classifications of *bhakti* are possible but I shall limit this one for this study.

⁷³ *Śravanam kīrtanam viṣṇoh smaranam pādasevanam
Arcanam vandanam dāsyaṃ sakhyamātmanivedanam*

⁷⁴ Cf. R.C Zaehner, *Concordant Discord ...*, 152.

Bhakti as an end, then, is a pure gift of union with God experienced as bliss.⁷⁵ It is higher *bhakti*, beyond *navadha bhakti*, and it is pure grace.⁷⁶ It is also called *parābhakti*, *prembhakti* or *mādhurya bhakti*.⁷⁷ *Bhakti* that is attained as a pure grace is also called *puṣṭibhakti*.⁷⁸ *Puṣṭi* is a special favour that God gives to the *bhakta* in order to rise in affection for God. Ultimately, one's loving God is itself a grace.⁷⁹ In this higher form, love of God is central. The relationship with God reaches an intense and deep level, and the *bhakta* is short of words to express it. Recourse is now taken to the language of love, including conjugal love. In the Bhāgavata, Rādhā is Kṛṣṇa's beloved. Rādhā represents the *ātma*, the soul, and Kṛṣṇa the *paramātmā*, the absolute soul.⁸⁰ The erotic language of the Bhāgavata is to be interpreted metaphorically and mystically and not in its literal sense.⁸¹ It presupposes the radical distinction between God and the self. What lies beneath the erotic imagery is the search for the adequate expression of the soul's longing for God.⁸²

The *bhakta* who experiences the higher *parābhakti* no longer seeks *mukti* or liberation. S/he only seeks *bhakti*, the love of God. The Āḷvārs prefer the gift of bliss and service of the Lord to liberation.⁸³ The Purāṇas care little for heaven or *mukti*. The true *bhakta* seeks only *bhakti* in the heart.⁸⁴

In the above section the development of the idea of *bhakti* and Vaiṣṇavism were briefly discussed. The *bhakti* movement was the context in which Mehta's *bhakti* blossomed. The movement, being popular, simplified the concept God, making it possible for common people to relate to an intimate, friendly God, Kṛṣṇa, the *avatāra* of the Supreme Viṣṇu. The object of Mehta's worship and union is Kṛṣṇa of the Bhāgavata. At the same time, in the later *padās* of Mehta, allusions to the same Kṛṣṇa in his abstract transcendent form are not lacking. Having seen the wider socio-religious context of Mehta, it is now time to provide the background to Xavier.

⁷⁵ Cf. S. Pande, *Birth of Bhakti...*, 154.

⁷⁶ Cf. Pierre Fallon, "Doctrinal Background of the Bhakti Spirituality", in D. Smet and J. Neuner (ed.), *Religious Hinduism: a presentation and appraisal*, St. Paul Publications, Bombay, 1964, 246.

⁷⁷ Cf. J. Shah, *Madhyakalin Gujarati Bhaktikavita...*, 16; R.C. Zaehner, *The Bhagavad-Gita*, 446.

⁷⁸ Cf. J. Shah, *Madhyakalin Gujarati Bhaktikavita...*, 16.

⁷⁹ Cf. S. Dasgupta, *Hindu Mysticism...*, 147.

⁸⁰ Cf. U. Joshi, "Narsinh Mehta" ..., 112; Niranjan Bhagat, *Svadyalok-V*, Gurjar Granthratna, Ahmedabad, 1997, 28.

⁸¹ Cf. R.C. Zaehner, *Concordant Discord ...*, 158; The poetic language of Bhāgavata has a symbolic meaning. The ecstatic play symbolises the indescribable ecstasy of the soul in the nearness of God. Cf. Daniel P. Sheridan, "Devotion in the Bhagavata Purana and Christian Love: Bhakti, Agape, Eros", *Horizons* VIII/2 (1981), 271-272.

⁸² Cf. R.C. Zaehner, *Concordant Discord ...*, 158-159.

⁸³ Cf. Pande, *Birth of Bhakti...*, 116.

⁸⁴ Cf. BhP 7.9.43-44, 4.20. 24-31. Anad Aadhar Prabhu (ed.), *Bhāgavata Purāṇa*, original Sanskrit and English translation in <http://www.srimadbhagavatam.org/contents.html> [access 06.05.2014]; S. Pande, *Birth of Bhakti...*, 151, 159-160.

4. Context of Xavier

Brodrick deduces that Xavier was brought up in an atmosphere of austere Catholic piety. The chaplains of the castle also had minute instructions stating clearly what was expected of them. It is probably these chaplains who took care of Xavier's schooling. When Xavier arrived in Paris, he had sufficient Latin to commence his university studies.⁸⁵

The presence of a peculiar, life-size wooden cross, some three centuries old, in one of the castle chapels is of particular significance. The peculiarity of the cross lies in the facial expression of the crucified. This crucifix is known as the "Santo Cristo" or "Cristo sonriente" (smiling Christ), because Christ wears a mild smile which, in the midst of his suffering, prefigures the resurrection. On the walls of the chapel was depicted the "dance of death", skeletons trampling down the human attributes of beauty, riches and power.⁸⁶ The smiling Christ was the hub of religious life of the castle. Periodically, pilgrims came to visit the Santo Cristo, especially in times of need such as drought and famine. The castle was also a pilgrimage centre for people who lived in the villages and towns of Navarre and Aragón. In the ambience of religiosity within the castle and of the popular piety without, the soul of young Xavier was being formed.

Xavier arrived in Paris in the autumn of 1525. He lived in the college of Saint Barbara, one of the most progressive and flourishing institutions of the university.⁸⁷ From here he would witness some events that would begin to change the face of the Catholic Church.⁸⁸ The winds of the Protestant Reformation were already blowing in the city of the best Catholic university of the time.⁸⁹ It was here, in the Collège of Montaigu, that Martin Luther, Calvin and Erasmus had studied. The Faculty of Theology was the main rampart against heresies. It was in this context that Ignatius of Loyola came into the life of Xavier. Xavier acknowledges in his letter to his brother Juan that Ignatius kept him from getting involved in the heresies.⁹⁰

The conversion process of Xavier was slow, three long years in spiritual conversations with Ignatius. The *Spiritual Exercises* influenced the foundation of "the first companions", of whom Francis Xavier was one.⁹¹ Xavier's conversion reached its climax in his making of the *Spiritual Exercises*. *Exercises* are a method and manual for spiritual freedom springing from Ignatius's own experience. Their purpose is to rid oneself of inordinate affections in order to be free for God. From his personal experience, Igna-

⁸⁵ Brodrick, *Francis Xavier...*, 18-20.

⁸⁶ Cf. José María Recondo, *San Francisco Javier: vida y obra*, La Editorial Católica, Madrid, 1988, 54.

⁸⁷ Cf. Georg Schurhammer, *Francis Xavier, his Life, his Times, Vol. I Europe 1506-1541*, M. J. Costelloe (tr.), The Jesuit Historical Institute, Rome, 1973, 78-82.

⁸⁸ Cf. G. Schurhammer, *Francis Xavier I...*, xv.

⁸⁹ Cf. Ignacio Cacho, "Iñigo de Loyola y Francisco Xabier. No pensaban igual, pero quisieron lo mismo", *Manresa* 78/306 (2006), 19-21.

⁹⁰ Cf. March 25, 1535, *Doc.* 1.6.

⁹¹ Cf. Pedro De Leturia, "Génesis de los ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)", in I. Iparracuirre (ed.), *Estudios Ignacianos*, IHSI, Roma, 1957, 22-23.

tius came to know that the human heart is never free of affections, whether good or bad. Convinced of this, he devised a method to rid the heart of inordinate attachments and to nurture only the ordered ones. Cultivating godly desires and their corresponding affections plays a fundamental role in the dynamics of the *Exercises*.⁹²

In the book of the *Exercises* there are several elements that are specific to Ignatius having their source in his personal experience. But what about the rest? What are Ignatius's sources? Most commentators are in agreement that there is a direct link between the *Spiritual Exercises* and *Devotio Moderna*.⁹³

4.1. Devotio Moderna

Devotio Moderna was not a "new" devotion but a "renewed" devotion, restoring the ancient spiritual traditions of the Apostles, the Desert Fathers and the greatest teachers of the Church. Such devotion was practised with an ardent intensity by the most common people in the most common places.⁹⁴

The origins of *Devotio* are associated with Greet Groote (1340-1384) of Deventer in Netherlands. Fourteenth century Europe was stricken with war, famine and plague (e.g., the Black Death of 1348), and fear of death. Ecclesiastically, the Great Schism (1378-1417) was followed by the Avignon papacy.⁹⁵ It was a time of confusion for common Christians. They found hardly any consolation or hope in the practice of religion, as the parish clergy was in decadence.⁹⁶ The methods of prayer used in the monasteries were of a speculative and metaphysical nature and did not nourish the spiritual needs of the average Christian, who had barely any learning.

Greet Groote distanced himself from speculative spirituality, as it did not address the needs of common people.⁹⁷ As a movement largely lay,⁹⁸ *Devotio Moderna* began as a reaction to speculative mysticism involving the discursive thinking prevalent at the time.⁹⁹ Greet Groote founded for women a group called "Sisters of Common Life", making his own house available for them. After his death, Florent Radewijns (1350-1400) founded the "Brothers of Common Life" and took over the direction of both the groups.¹⁰⁰

⁹² John O'Malley, "Early Jesuit Spirituality: Spain and Italy", in L. K. Dupré and D. E. Saliers (ed.), *Christian spirituality: Post-Reformation and Modern*, Crossroad Pub., New York, 1989, 4-7.

⁹³ Cf. J. O'Malley, "Early Jesuit Spirituality" ..., 5.

⁹⁴ Cf. John van Engen, *Devotio moderna: basic writings*, Paulist Press, New York - Mahwah (NJ), 1988, 34-35, 47.

⁹⁵ Cf. Louis Bouyer and Jean Leclercq, *History of Christian spirituality, Volume II: The Spirituality of Middle Ages*, Burns & Oates, London, 1968, 481-482.

⁹⁶ Cf. J. Engen, *Devotio Moderna...*, 12-13.

⁹⁷ Cf. Rogelio García Mateo, *Storia della spiritualità: secoli XV-XVI*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004, 6.

⁹⁸ Cf. L. Bouyer and Leclercq, *The Spirituality of Middle Ages...*, 408.

⁹⁹ Cf. Angela Tagliafico, *Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila: due itinerari spirituali a confronto : cristocentrismo, preghiera e servizio ecclesiale*, Edizioni OCD, Roma, 2009, 24.

¹⁰⁰ Cf. L. Bouyer and Leclercq, *The Spirituality of Middle Ages...*, 431-432.

The influence of the *Devotio* on Xavier was both direct and indirect. Directly, it was through the devotion to the smiling Christ, placed in the little chapel of the castle, and through the chapel walls, painted with the “dance of death”. Life lived as a persistent preparation for death was proposed by Thomas à Kempis (CE 1380-1471), an author of the *Devotio*.¹⁰¹ Indirectly, it was through Ignatius, who had a strong affinity to the *Devotio*. In Paris Ignatius had close ties with Montaigu college, where *Devotio* was the order of the day.¹⁰² Greater had been the influence of *Devotio* on Ignatius while he was in the Benedictine monastery of Montserrat. This link would deeply influence the coming to be of the *Spiritual Exercises*. The *Devotio* was to have a greater influence on Xavier through his making of the *Spiritual Exercises*.

Pedro de Leturia traces the journey of *Devotio* from its origins to the Benedictine monastery of Montserrat.¹⁰³ “The Sisters and Brothers of Common Life” were instrumental in the expansion of the *Devotio Moderna*. The Carthusian and Cistercian monks also embraced the *Devotio*, and this gave greater impulse to its diffusion outside the Netherlands and Germany. Nicholas of Cusa, one formed under the Brothers of Common Life, spread the teachings of the new school. As a Papal legate for reformation he journeyed throughout Germany between 1450-1452. The wave of reformation also swept through the Benedictines, due to Luis Barbo, in Italy and Spain. When the famous García de Cisneros, the cousin of Cardinal Cisneros, arrived in the monastery of Montserrat in 1493, he found the *Devotio* implanted there. He carried forward the work of reform.

García de Cisneros composed in Spanish, for the use of monks, a small manual called *Ejercitatorio de la vida spiritual* (1500) largely culled from the *Rosetum* of Mombaer. This manual laid the foundation of the spiritual life of the monks. Ignatius arrived into this context in Montserrat in March of 1522.¹⁰⁴ He fell on his knees before Juan Chanones, a confessor in the monastery. Ribadeneira refers to Ignatius’s encounter with Chanones and with the book *Ejercitatorio*,¹⁰⁵ or with the résumé of the same known as *Compendio Breve de Ejercicios Espirituales*,¹⁰⁶ as a true blessing for the Society of Jesus.¹⁰⁷ Ignatius’s *Spiritual Exercises*, a work of such great calibre, could hardly be merely a fruit of human

¹⁰¹ Cf. Gerald O’Collins and Farrugia Mario, *Catholicism: the story of Catholic Christianity*, Oxford University Press, Oxford, 2003, 224.

¹⁰² “The Brothers of Common Life” were in charge of the formation of the youth in this college. They did not have rules in the strict sense but what they called “Consuetudines”. Cf. García Mateo, *Storia della spiritualità...*, 7.

¹⁰³ Cf. Pedro De Leturia, “La “Devotio moderna” en el Montserrat de San Ignacio”, in I. Iparraquirre (ed.), *Estudios Ignacianos II*, IHSI, Roma, 1957, 73-88.

¹⁰⁴ Cf. *Autob* [18]. Text In Parmananda Roque Divarkar (ed.), *A Pilgrim’s Testament: The Memoirs of Ignatius of Loyola*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1995.

¹⁰⁵ When historians researched the genesis of the *Spiritual Exercises*, they came across the *Ejercitatorio*, which gave them important clues. Cf. R. Ricardo G. Villoslada, “Rasgos característicos de la “Devotio Moderna””, *Manresa* 28/108 (1956), 316.

¹⁰⁶ Cf. Javier Melloni, *The Exercises of St. Ignatius Loyola in the Western Tradition*, Gracewing, Herefordshire, 2000, 9.

¹⁰⁷ Letter to Fr. Girón 18 April 1607, in Ribadeneira II, vol. 60, MHSI, Madrid, 1923, 505.

endeavour. Nevertheless, Ignatius used what he encountered at the monastery of Montserrat, especially the *Imitation of Christ* and the *Ejercitatorio*, in composing the *Spiritual Exercises*.¹⁰⁸ Some elements found in the *Spiritual Exercises* that have a link with the *Devotio* are the focus on the humanity of Christ and an affective friendship with him, the structure and methods of prayer, the rootedness in Scriptures, and the involvement of affects and sentiments.¹⁰⁹

A major breakthrough in the *bhakti* movement was the contribution of the Āḷvārs, who distanced themselves from the speculative schools of Hinduism (*jñāna mārga*) and, through their poetry which spoke of their affective inner experience, made God experience accessible to common people. Like the Āḷvārs and the later *bhakti* saints, the New Devout were mystics of a different kind. The New Devout would not speak about infused contemplation, although many of them had the gift.¹¹⁰ More similarities between the two movements can be listed. The devotion of the New Devout centred around the incarnate Christ and the Vaiṣṇava *bhakti* around Kṛṣṇa, the human *avatāra* of Viṣṇu. A strict moral social conduct was demanded both of the New Devout and of Kṛṣṇa *bhaktas*. Affectivity, i.e., the cultivation of pious, even passionate, sentiments for the object of worship was common feature of both phenomena. While the New Devout laid stress on the inner person and interior conversion, the *bhaktas* stressed the relationship with Kṛṣṇa, the *antaryāmin* (one who dwells and moves within the person).¹¹¹

Devotio Moderna could be said to be the remote context of Xavier. Trained in the school of the *Spiritual Exercises* Xavier developed an affective (free of inordinate attachments) spirituality and a deep and intimate friendship with the incarnate Christ. Noel Sheth explains the preliminary meaning of the term and doctrine of incarnation:

the word “incarnation” means “enfleshment,” based on the statement in the Gospel according to John, namely: the Word (Greek: *logos*) became flesh (Latin: *caro* = flesh, corresponding to the Greek *sarx*) (Jn 1.14). Christians believe that the Logos or Word, the Second Person of the Trinity, assumed human reality. Incarnation refers both to the act of God becoming a human being as well as to the result of this action, namely the permanent union of the divine and human natures in the one Person of the Word.¹¹²

Incarnation is a Christian mystery in which the second person of the Holy Trinity becomes man in order to save the human race. Incarnation is redemptive. Jesus Christ is the God-man, in whom God and man are united in one person.¹¹³ Jesus’ virginal con-

¹⁰⁸ Cf. Jesús Alvarez Gómez, *Historia de la vida religiosa, Desde la “Devotio moderna” hasta el Concilio Vaticano II*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1990, 149.

¹⁰⁹ Cf. M. A. Lewis, “Reforma católica”, in C. O’Neill and J. M. Domínguez (ed.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús : biográfico-temático IV*, IHSI - Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, 2001, 3504.

¹¹⁰ Cf. R. Villoslada, «Rasgos de la «Devotio»...», 344.

¹¹¹ For the characteristic features of the *Devotio* see Villoslada, “Rasgos de la “Devotio” ...”, 317-350.

¹¹² N. Sheth, “Avatara and Incarnation” ..., 104.

¹¹³ Cf. Josef Neuner and Jacques Dupuis (ed.), *The Christian faith in the doctrinal documents of the Catholic Church*, Theological publications in India, Bangalore, 2001, 143, 215.

ception expresses his divine origin. "The fact that he was born of a woman pointed to his humanity. The fact that he was born of a virgin pointed to his divinity".¹¹⁴

5. Criterion for Comparison

Mehta's lifetime was the second half of the fifteenth century and Xavier's the first half of the sixteenth. They belonged to different religious traditions. Mehta was a Hindu Brahmin. Born into a Śaivaite family, he later adopted Vaiṣṇavism. Xavier was Christian and a Catholic. He was a founding member of a new religious order in the Catholic Church, the Society of Jesus. While the *bhakti* stream of Vaiṣṇavism shaped the spirituality of Mehta, the *Spiritual Exercises* of Ignatius moulded Xavier.

Mehta was married and had a family of his own. He lived his *bhakti*, his loving and wholehearted surrender to Kṛṣṇa, within the context of his family responsibilities. Xavier, being a member of a religious order, lived his total commitment to Christ through embracing the evangelical counsels (poverty, chastity and obedience). He was sent to India with the responsibility of a religious superior in order to lead and guide a group of men placed under his care. He was also named the Provincial Superior of India around three years prior to his death. The writings of Mehta are sublime poetry in Gujarati, while the letters and instructions of Xavier are prose in Spanish and Portuguese, often written in a hurry, mostly to report, instruct and govern.

Yet this article dares to compare the spiritualities of Xavier and Mehta. What is the common ground to do so?

According to Evelyn Underhill, one of the essentials of mysticism is the way in which the mystic feels about the deity and his/her own relationship with it.¹¹⁵ It is in the way in which mystics relate with their deity that mystics, at their best, are more like each other than unlike each other. Of particular importance is the following point: the mental image of the object which the mystic forms is not an abstract principle; this object is a deity. This is theistic mysticism.¹¹⁶

Theistic mysticism, in its turn, can take various forms. The image of God of the mystic can be of an impersonal god, inclining more towards being an abstract principle, or of a personal God who, being personal, is at the same time the absolute Thou. For this study, not only is the relationship between the mystic and his/her deity important, but also the concept of the deity held by the two persons being studied. Mehta's deity is *avatāra* Kṛṣṇa and Xavier's is incarnate Christ. The concepts of the deity held by both are similar in some ways and dissimilar in others.

¹¹⁴ Gerald O'Collins, *Christology: a biblical, historical, and systematic study of Jesus Christ*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1995, 276.

¹¹⁵ Cf. Evelyn Underhill, "The Essentials of Mysticism", in R. Woods (ed.), *Understanding mysticism*, Image Books, Garden City, N.Y., 1980, 28.

¹¹⁶ Cf. S. Pande, *Birth of Bhakti...*, 115.

5.1. Avatāra and Incarnation

The doctrine of Hindu *avatāra* and Christian incarnation are akin to each other.¹¹⁷ *Avatāra* is the word used to translate incarnation into the Indian vernacular languages.¹¹⁸ It is used as early as the seventeenth century CE, by De Nobili, to refer to incarnation.¹¹⁹ Though the doctrines are similar, they are not the same. The use of the term *avatāra* to translate incarnation and vice-versa could be misleading. Here, some fundamental similarities and differences will be dealt with.

5.1.1. Similarities

In both *avatāra* and incarnation, the initiative is from God who wishes to reveal his personal love, either to the *bhakta* or to the disciple. The doctrines of both *avatāra* and incarnation emphasise *bhakti* (loving devotion) rather and *jñāna* (knowledge).¹²⁰ *Avatāra* and incarnation refer to one immanent yet transcendent and free. Both *avatāra* and incarnation are world affirming and appreciate the goodness of matter.¹²¹ Both are based on their respective scriptures and tradition. Both have given rise to internal differences and doctrinal disputes. Both Kṛṣṇa and Christ enter the world in a miraculous way. They also promise a second coming: Viṣṇu in *kaliyuga*¹²² and Christ in his second coming.

5.1.2. Differences

The major differences between *avatāra* and incarnation can be summarised as in the following table:¹²³

¹¹⁷ Cf. R. Lopes, *Indian Christology...*, 223, 234.

¹¹⁸ “the term Avatar is used in the books of Gujarati [Catholic] liturgy. It is used in noun or verb form (*avatar*, *avataran*, *avataryo*, *avatarya*) for Jesus Christ 21 times in the Gujarati *Sampurna Bible*, 40 times in the *Gujarati Missal*, 27 times in the hymn book *Kirtansagar* and 28 times in the prayer book *Nityavandana*. The same is true with Marathi hymn book *Mala Gau De*, where the term Avatar is used 11 times and in the Marathi *Roman Missagranth* the word appears 5 times”. R. Lopes, *Indian Christology...*, 259, note no. 567. “Every Christian book in the vernacular uses the word ‘Avatar’ to describe the Incarnation of Jesus”. Aiyadurai Jesudasan Appasamy, *The Gospel and India’s heritage*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1942, 256.

¹¹⁹ Cf. Michael Amaladoss, *The Asian Jesus*, ISPCK, Delhi, 2005, 125.

¹²⁰ Cf. N. Sheth, “Avatara and Incarnation”..., 104, R. Lopes, *Indian Christology...*, 243.

¹²¹ Cf. N. Sheth, “Avatara and Incarnation”..., 104-105.

¹²² Cf. R. Lopes, *Indian Christology...*, 243.

¹²³ This is a summary of the conclusions of N. Sheth, “Avatara and Incarnation”..., 106-112 and R. Lopes, *Indian Christology...*, 250-257.

Avatāra	Incarnation
<i>Purpose</i>	
Many different purposes in every age	One purpose: ultimate salvation
Is to destroy evil and evil doers. Use of violence for establishment of order (<i>dharmā</i>) and peace. ¹²⁴	Does not destroy sinners. Incarnation is a “Love meeting” between God and man in the mystery of the Cross of Christ.
<i>Doctrine</i>	
Gīta: Doctrine of identity of Kṛṣṇa with Brahman	John’s Gospel: Doctrine of unity of the Son with the Father and the Spirit
Doctrine is pure metaphysics	Doctrine is moral, spiritual and historical
Many, repetitive, partial and full, in diverse forms ¹²⁵	One and complete in the human reality
No hypostatic union, no human soul. Body assumed (material nature or <i>prakṛti</i>) ¹²⁶ is perfect body.	There is hypostatic union of natures. Has a human soul. Assumes imperfect <i>prakṛti</i> .
God cannot suffer. States of hunger, thirst and suffering are only apparent. Their purpose is to generate <i>bhakti</i> in the devotees.	Jesus takes sin and suffering of the humanity upon himself. Feels hunger and thirst. Suffers. Jesus is a suffering saviour
Temporary and static, from time to time. They disappear or are reabsorbed into the Absolute. They abandon the body and return to Viṣṇu.	Abiding and dynamic. Abides in the dynamism of the Holy Spirit, the gift of the risen Lord.
Come to an end in an ordinary way. Death is apparent. Reality of resurrection is absent.	Jesus dies a horrendous death on the Cross and rises from the dead.
Apparent and mythical	Real and historical

The criterion for the comparison between the two mystical spiritualities is the way in which Mehta and Xavier related to their respective deities and what they felt in relation to the same. The concepts of the deity both held are not the same, though they are similar, as shown above. These preliminary observations having been made, the task ahead is to proceed with the actual comparison.

¹²⁴ Sheth nuances this distinction. Both *avatāras* and incarnation include the purpose of forgiveness of sins and establishment of the right order in the world (Jesus comes to establish the kingdom of God). The aspect of the destruction of evil and evildoers is not completely absent in the Christian doctrine. “It should be noted that Christians believe that Christ, at his Second Coming, will destroy his enemies”. N. Sheth, “Avatara and Incarnation” ..., 111.

¹²⁵ N. Sheth nuances this difference showing how the cyclic world view warrants many *avatāras*. Within a given *yuga* (age) there is only one *avatāra*. Every given *yuga* in itself is linear.

¹²⁶ For a Hindu it is impossible for God to be imperfect. “So the Vaisnavites developed the idea of a perfect ‘pure matter’ (*suddha-sattva*) constituting the body or form of the *avatara*”. N. Sheth, “Avatara and Incarnation” ..., 100.

PART II

The comparison of the mystical spiritualities will gradually reveal that *bhakti*-love of God is at the core of both spiritualities. The first three points in this part will deal with the similarities and the fourth with the complementary differences.

6. Points of Convergence

6.1. Two Mystical Itineraries

The quest for a neutral tool to determine the authenticity of the experience of God of a person independently of his/her religious allegiance led me to take recourse in Lonergan's notion of religious conversion. For Lonergan, arriving at the awareness of the experience of God is a process that, complex as it may seem, involves five levels of consciousness, which are spelled out in five transcendental precepts and three conversions. The first three levels of consciousness, namely experience, understanding and judgment, form the cognitive order. The second two levels, namely, deciding/acting and loving, form the moral and religious orders respectively.¹²⁷ These processes can be identified in the lives of both Mehta and Xavier.

6.1.a Before the Religious Conversion

Mehta was orphaned at a tender age and was brought up by his cousin brother. The brother was sympathetic to Mehta but not the sister-in-law who treated him badly and kept taunting him for being a burden on the family. Mehta was considered a good-for-nothing sort of boy. Besides, he had a speech impairment. He probably tended the village cows and whiled away his time singing and dancing in the company of the wandering *sadhus* who passed through Junagaḍh. The continuous taunting of his sister-in-law drove Mehta into the wilderness to seek refuge at the feet of Siva in a dilapidated temple.

Xavier was brought up in the family castle in an atmosphere of piety, but his early years in Paris were far from pious. In spite of the rigorous timetable of the academic life, he occasionally enjoyed late night escapades along with his friends, and sometimes even his tutor, into the streets and taverns of the Latin Quarter. Only the fear of contracting the dreaded syphilis and the ugly sores it caused protected him from sexual involvement.¹²⁸ It was in this context that Ignatius of Loyola entered into the life of Xavier, at a very opportune time indeed.

¹²⁷ I follow here the explanation of method of Lonergan by Tad Dunne, *Lonergan and Spirituality: Towards a Spiritual Integration*, Loyola University Press, Chicago (IL), 1985.

¹²⁸ Cf. G. Schurhammer, *Francis Xavier I...*, 106.

6.1.b Conversion Events

The conversions of Mehta and Xavier are not to be understood as stereotypical conversions from being a “bad” person to being a “good” person. They are to be understood in the Lonerganian sense of religious conversion – as profound encounters with the divinity or as an other-worldly falling in love,¹²⁹ where their beings became being-in-love with God.

Forced to leave home, Mehta spent days fasting and meditating on Śiva with single minded devotion. Nāgar Brahmins are Śaivites, i.e., worshippers of Śiva. On the seventh day, Mehta had an experience of God that would transform rest of his life. It is hard to say what exactly took place. He had a vision of Śiva. Mehta gives the following expression to the experience, employing the language that his religious superstructure provided him. He heard Śiva telling him,

Ask whatever you want. I am well pleased with your *bhakti*¹³⁰

The devotion that Mehta offered to Siva was the *sadhana bhakti* (the means), and in return he was graced with the gift of *sadhya bhakti* (the end).

With a lump in my throat, I could barely speak. He [Śiva], recognizing my innocence, laid his hands on my head. Life gushed into my lifeless self, sins of my entire life were erased, my sleeping voice/word woke up. [...] I was an ant and I became an elephant.¹³¹

The God experience came after an intense period of purification. The change wrought in Mehta was radical and mammoth (ant to elephant). The gift of “speech” (*vāṇi*) is a metaphor that stands for the gift of *bhakti*. His speech impairment disappeared when Śiva laid his hands on Mehta. He also had the experience of the heavenly glory and the dance of mystical ecstasy (*rās līla*) of Kṛṣṇa with his maids (*gopīs*). Śiva was the guru who led Mehta to the vision of Viṣṇu-Kṛṣṇa. Kṛṣṇa, too, granted him the supreme gift of *bhakti*.¹³² Śaivite Mehta from this moment on became *Vaiṣṇavite*.

Mehta was unable to determine how long the mystical experience lasted. In an intense mystical experience, there is loss of time consciousness. The mystic is never certain how long s/he is lost in ecstasy. A long period of time seems but a flash. Mehta writes, “I saw with my own eyes, real (true) or dream I know not”.¹³³ There is a near impossibility of distinguishing between dreamlike state and reality.¹³⁴ Such is the nature of mystical experience: obscure yet, at the same time, certain.

Having experienced the sublime *bhakti*, love of God, Mehta wants to take it to the earthly sphere and to share it with the others.

¹²⁹ Cf. Bernard J. F. Lonergan, *Method in Theology*, Darton, Longman & Todd, London, 1973, 240.

¹³⁰ NMK, 27. Translations are mine unless mentioned otherwise.

¹³¹ NMK, 4-5.

¹³² Cf. NMK, 5.

¹³³ NMK, 8.

¹³⁴ Cf. N. Bhagat, *Svadhyalok...*, 27; U. Joshi, “Narsinh Mehta” ..., 122.

Mehta's conversion was instantaneous and sudden. Xavier's conversion took place gradually over three years. Ignatius was the mediator, the guru.¹³⁵ Xavier was the toughest dough that Ignatius had to knead. Xavier kept avoiding Ignatius but Ignatius gradually won over Xavier's confidence through human (financial help) and divine (spiritual conversation) means.¹³⁶ Xavier's conversion reached its climax with the *Spiritual Exercises* he made under the guidance of Ignatius in September 1534.¹³⁷ Xavier subjected himself to severe penances as a remedy against worldly ambitions and vainglory. "... he tied his arms, hips, and feet so tightly that his limbs swelled up and the thin cords could hardly be seen [...] his companions were afraid that at least one of his arms might have to be amputated, when God heard their earnest prayers and assisted him as if by a miracle".¹³⁸ There was a clear intervention of God in the life of Xavier.

These *Spiritual Exercises* of Xavier can be called his "foundational experience". He allowed the divine love to flood his soul during the privileged period of the *Exercises*. His companions noticed that he was no more the same Xavier after the *Exercises*.¹³⁹ "A holy fire illuminated his countenance".¹⁴⁰ According to Lonergan, the religious conversion or the other-worldly falling in love is the final step of a process of conversions which entails two prior conversions, namely, intellectual and moral (a process from below). But, Lonergan also points out an exception to this rule with regard to religious matters. When people fall in love, love takes priority over the knowledge of the person they fall in love with. "So it is that in religious matters love precedes knowledge and, as that love is God's gift, the very beginning of faith is due to God's grace".¹⁴¹

This kind of religious conversion in which God's love takes priority was clear in the case of Mehta.¹⁴² In the case of Xavier, there was a prior preparatory period during which Ignatius worked patiently and delicately with Xavier. Yet it was in the experience of the *Exercises* that Xavier's other-worldly falling in love took place. God took the initiative and his love took priority over Xavier's knowledge of God.

¹³⁵ The role that the persons played as mediators in the conversions of Mehta and Xavier can be further nuanced. Mehta's sister-in-law and Ignatius played the role a catalyst. The sister-in-law, though, was unskilled in spiritual matters and became an instrument accidentally, unintentionally and unknowingly. Ignatius was spiritually skilled and intended a conversion in Xavier. The role of the guru could be more appropriately attributed to Śiva in the case of Mehta and to the Holy Spirit in the case of Xavier.

¹³⁶ Cf. G. Schurhammer, *Francis Xavier I...*, 185.

¹³⁷ Xavier could not make them earlier because he was busy with the teaching the three-and-half years' course of philosophy in the Collège de Beauvais. Cf. G. Schurhammer, *Francis Xavier I...*, 216.

¹³⁸ Joseph F. Conwell (ed.), *A brief and exact account : the recollections of Simão Rodrigues on the origin and progress of the Society of Jesus*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 2004, 6, no. 5.

¹³⁹ Cf. X. Léon-Dufour, *Saint François Xavier...*, 22-23; Joaquín Castiella, "Francisco Javier. ¿Quién fue realmente este hombre?", *Manresa* 78/306 (2006), 9.

¹⁴⁰ G. Schurhammer, *Francis Xavier I...*, 223.

¹⁴¹ B.J.F. Lonergan, *Method...*, 122-123.

¹⁴² Though the role played by the sister-in-law, unintentionally, was preparing the ground in Mehta to receive the gift of God's love.

6.1.c Post Conversion

The other-worldly falling in love or the religious conversion, according to Lonergan, influences and transforms all other levels of consciousness. This holds true in the lives of both Mehta and Xavier. Some select examples to illustrate this fact from the life of Mehta and Xavier would be fitting.

After the divine encounter, Mehta dedicated his life to the service of the devotees of Kṛṣṇa, making love of Kṛṣṇa accessible to them by singing *kīrtans* for them.¹⁴³ People seeking an experience of God now flocked to the once good-for-nothing Mehta.¹⁴⁴ A clear sign of the authenticity of Mehta's conversion was his revolutionary act of reaching out to the untouchables of his society. The society in which Mehta lived was governed by strict caste codes. A Nāgar Brahmin of the highest caste mingling with the *dhēḍs*,¹⁴⁵ the outcasts, was unimaginable. It was considered the most abominable thing a Brahmin could do. The penalty was excommunication (*nat bahar*) from the caste, the consequence of which was both spiritual and physical death. The excommunicated person was completely ostracised by everyone.

Mehta risked everything when he responded to an invitation by the *dhēḍs* to perform *kīrtans* in their *vās* (quarters). He made no discrimination among human beings.¹⁴⁶ He began to look at the *dhēḍs* with the eyes of God, as children of God. The Nāgar Brahmins of Mehta's clan rebuked him, ridiculed him and excommunicated him. Yet Mehta stood his ground and continued his option for the least and the last of the society. He fearlessly confronted the Nāgar Brahmins.¹⁴⁷ His fearlessness derived from the experience of the love of God.

Transformed by the love of God, Xavier, too, touched the untouchable by cleaning the sores of the sick in the hospices of Italy.¹⁴⁸ Xavier, who had cared much for worldly ambitions, refused the privilege of a special cabin meant for the apostolic nuncio on board the ship to India. He replied to the insistence of Count of Castanheira, "The right way to acquire them [honour and credibility] is by washing one's own clout and boiling one's own pot, without being beholden to anybody, while at the same time busying oneself in the service of souls".¹⁴⁹

It would be a misconception to suppose that Xavier was concerned only with the salvation of "souls". He was interested in the salvation of the whole person. Once while Xavier was active in the south India coast, in Coimbatore, the Parava fishermen neo-

¹⁴³ Cf. NMK, 8.

¹⁴⁴ Cf. NMK, 28.

¹⁴⁵ This is a derogative term and could amount to crime according to Indian law if used in an offensive way.

¹⁴⁶ *Pakṣāpakṣī tyān nahi paramēśvar* (Where there is discrimination, the Lord is there). Cf. NMK, 64.

¹⁴⁷ Cf. NMK, 65.

¹⁴⁸ Cf. EB [42] [43]. Text in *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Cadurii et Simonis Roderici*, MHSI, Madrid, 1903; English translation J.F. Conwell (ed.), "A brief and exact" ..., 45-47.

¹⁴⁹ MX II, 836-837. Text in *Monumenta Xaveriana et autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta* (2 vols.), MHSI, Madrid, 1899-1912; English translation in J. Brodrick, *Francis Xavier...*, 96.

phytes became victims of the political conflicts among the rulers of South India. The way Xavier reached out to them was truly remarkable. The poor Parava pearl fishers were being attacked by the Badaga hoards from the north for accepting baptism and these Paravas were left die of hunger and thirst in the rocky sea of Cape Comorin.¹⁵⁰ Xavier tried to reach them via sea but could not make it due to the strong contrary monsoon winds. Finally, he went by land, confronted the Badagas alone, risking his own life, and rested only after leading the Paravas to the safety of Manapar.¹⁵¹

These Parava pearl fishers were mercilessly exploited by those who claimed to be protectors of the neophytes, the Portuguese officials. The former were not paid their due for the pearls they gathered and were even made to pay taxes irrespective of whether or not they harvested pearls. One gets a glimpse of the fearlessness of Xavier in the letters he wrote to the King of Portugal, reprimanding him for not punishing his officials and captains.¹⁵² This prophetic act of Xavier would be, in current terminology, “faith that does justice”.¹⁵³ The love God of so transformed Xavier that he was fearless even before the sovereigns of this world.

6.1.d Ongoing Conversion

The experience of other-worldly falling in love in Mehta and Xavier both began their conversion and marked, to a large extent, the process of their fulfillment. Their respective foundational experiences penetrated and transformed all levels of their consciousness, i.e., their way of experiencing, understanding and judging reality. Yet conversion is not complete with one fundamental experience. Rather, it is the beginning of an ongoing, lifelong process. Though both Mehta and Xavier were radically transformed persons after their first moment of falling in love with the Transcendent, there remained some levels of consciousness in them that needed further healing.

The Śṛṅgārṇa Pad (*padas* of love for Kṛṣṇa) form the largest section of Mehta’s writings. They were, in all likelihood, composed by Mehta in his younger days. In these *padas* Mehta identifies himself with a *gopī*, a cowherd girl, the beloved of Kṛṣṇa. Human language is often inadequate to put into expression a mystical experience, so mystics often take recourse in the language of conjugal love, using it as a symbolic expression of mystical experiences. Here lies the danger. The line between symbolic expression and erotic excess is very subtle, and crossing this line is very easy. Such tendency in Gujarati is defined as *ughāḍo* or *sthul śṛṅgār*¹⁵⁴ (open *śṛṅgār*). Mehta too crosses the

¹⁵⁰ Cf. *Doc.* 30.1.

¹⁵¹ Cf. *Doc.* 32.2.

¹⁵² Cf. *Docs.* 46.8; 49.7; 61.8.

¹⁵³ GC 34, Decree 2, n. 21.

¹⁵⁴ Cf. U. Joshi, “Narsinh Mehta”..., 150. *Śṛṅgār* begins to take an extreme form in *Gitgovind* (of Jayadeva), and that exaggeration influences poets such as Dayārām and Narsinh Mehta. This tendency has not gone uncriticised. Cf. J. Shah, *Madhyakalin Gujarati Bhaktikavita...*, 5. The erotic elements enter the Kṛṣṇa saga due to the identification of the Abhira tribal deity with Kṛṣṇa. Furthermore, the tendency

limits of modesty in his use of the language of conjugal love. Some Śṛṅgārna Pad are explicitly erotic:

She took him (Kṛṣṇa) in her embrace, kept him on the heart/breast. He drank the lip-nectar, caressing the neck of the *kāmini* (literally, lustful woman).¹⁵⁵

Don't untie the threads of my *choli* [bodice], my love;
 The fruits of my breasts are not good enough for you!
 Ananga, the god of love, stirs not in the unbloomed youth;
 There can be no ecstasy without lovemaking.¹⁵⁶

The presence of *ughāḍo śṛṅgār* in his *padas* gave occasion for Mehta's enemies to accuse him in the court of king Ra Mandalik as *kāmi* (lustful) and *lampaṭ* (lustful/licentious).¹⁵⁷ The religious conversion of Mehta did not heal yet some of his lustful tendencies. He was in need of further purification. As he advanced in age, all traces of sensuality disappeared in Mehta, and he arrived at spiritual maturity and integration.¹⁵⁸ His *bhakti* did not lose its ardent intensity, though its sensuous expression disappeared and took a new form. With spiritual maturity dawning on him, Mehta condemned the lustful tendencies in one of the Bhakti-jñāna pad.

The beloved of Rama lusts not after women. The perfect [plenitude] one is full of the perfect bliss; others worship elsewhere, but Narsaiyyo sings the attributes of the absolute and not of carnal craving, as the lustful think.¹⁵⁹

In the older Mehta one can perceive a greater degree of purification, with a heightened moral consciousness. He no longer required the language of conjugal love to express his God-experience. Instead he would say, "*premaras pāne, tuñ moranā picchadhar! Tattvanuñ tuṇaṇuñ tucch lāge*".¹⁶⁰ Like Ignatius at the end of the *Spiritual Exercises*, Mehta, towards the dusk of his life, sought, "love of yourself [God] along with your grace, for that is enough for me".¹⁶¹

What gives room for Xavier's adversaries to criticise him? One instance is Xavier's narration of some of the events in Tuticorin. Xavier allowed and approved that a group of boys would break and trample the idols in a Hindu temple. He rejoiced greatly when the boys did "other things which, though it is better not to mention them by name".¹⁶²

towards erotic mysticism is again due to the identification of Narāyana with the cowherd hero and god of the Abhiras. Cf. S. Jaiswal, *The Origin and development of Vaisnavism...*, 88, 123.

¹⁵⁵ NMK, 102

¹⁵⁶ Sachin Ketkar, *Translation of Narsinh Mehta's Poems into English: With a Critical Introduction (Doctoral Dissertation)*, South Gujarat University, Surat, 2001, no. 5.1.7 square brackets mine. NMK, 305.

¹⁵⁷ Cf. NMK, 45; U. Joshi, "Narsinh Mehta"..., 116.

¹⁵⁸ Cf. Suresh Dalal (ed.), *Kavyavishesh: Narsinh Mehta*, S.N.D.T. Women's University, Bombay, 1992, 9.

¹⁵⁹ S. Ketkar, *Narsinh Mehta...*, no. 5.2.41 square brackets mine. NMK, 360.

¹⁶⁰ NMK, 390. Serve me the draught of love's ambrosia, One bedecked with peacock feathers! This futile threshing of arid philosophies tastes so insipid! S. Ketkar, *Narsinh Mehta...*, no. 5.2.29.

¹⁶¹ *SpEx* [234].

¹⁶² *Doc.* 20.5.

One wonders, how could someone so deeply in love with the Transcendent behave in this manner? An answer to this question would seem to be that a comprehensive healing of Xavier's insufficiency of discreet charity from below took time.

Xavier's austere, ascetic apostolic poverty impressed people in India and Indonesia. They recognised a man of God in him, and Xavier's apostolate bore great fruits. However, when he proceeded to Japan, things were different. There, he followed the same lifestyle for the first half of his ministry, but this practice did not yield the results he expected. He and his companions were despised and ridiculed in the court at Yamaguchi. He reflected on this experience, returned to the court of Duke of Yamaguchi dressed in rich satin and silk, and was well received by the Duke. What motivated this change of strategy? Xavier recognized that he now had a new set of data before him. He had to move upwards towards a new understanding and judgement to a new plan of action. He had to shed his prejudices, namely, holding on to the notion of poverty as an end in itself, and to embrace a new type of poverty, a spiritual poverty where in material poverty is only a means.¹⁶³ This flexibility demonstrated improved authenticity in the service of the absolute good, which was, for Xavier, ushering in the gospel of Christ.

Eight years after the events surrounding the desecration of the Hindu temple in India, Xavier seemed like a different man. In his letters of 1552, the aggression of 1544 had disappeared. Now he was talking about learning local languages and studying local cultures before plunging into action.¹⁶⁴ He writes to Ignatius: "Our Lord . . . gave me a great knowledge of my infinite iniquities; for, being apart from myself, I did not recognize the many evils that were within me until I saw myself amidst the toils and dangers of Japan".¹⁶⁵ After reading these lines, a question that springs forth: would Xavier still have rejoiced at the behavior of the boys who desecrated the Hindu temple?

In the strikingly similar spiritual itineraries of Mehta and Xavier, a twofold movement can be discerned: a movement from above, where the initiative of the love of God touched their religious consciousness and transformed their moral and cognitive consciousness; a second movement from below through the process "from experience to growing understanding, from growing understanding to balanced judgment, from balanced judgment to fruitful course of action"¹⁶⁶

6.2. Confidence in God Alone

The entire life of Narsinh Mehta could be described as a song of confidence in God alone. A similar affirmation could be made about the life of Francis Xavier. "Confidence in God alone" could be called the leitmotif of his letters. This total confidence in God alone shared by the two is born of their other-worldly falling in love.

¹⁶³ Cf. B. J. F. Lonergan, "Healing and Creating"..., 105.

¹⁶⁴ *Doc.* 96.45.

¹⁶⁵ *Doc.* 97.2.

¹⁶⁶ Bernard J. F. Lonergan, "Healing and Creating in History", in F. E. Crowe (ed.), *A Third Collection, Papers by Bernard J. F. Lonergan*, Paulist Press, New York-Mahwah, 1985, 106.

Confidence is a derivative of the more general theological virtue of hope. The word confidence comes from the Latin “*fiducia*”. It means to place one’s hope and trust in someone or something. In so doing, the person who trusts feels secure. To confide in someone or to take someone into confidence also means sharing a secret with or opening up one’s heart to someone. When both of these meanings are combined, i.e., when the person in whom one confides is also the person who assists, the word confidence attains its full potential.¹⁶⁷ In what follows, the word confidence, when used in reference to God, is employed in its combined sense.

Authentic confidence in God leads one first to obedience and then, ultimately, to abandonment. When one submits oneself to what is clearly revealed to him/her in advance (e.g., Church commandments, will of the superior etc.), it is obedience. This obedience becomes abandonment when one submits in freedom and ardent love, and not in mere resignation, to the will of God as manifested through unforeseen events over which one has no control (e.g., prosperity or adversity, consolation or desolation etc.).¹⁶⁸

An important hermeneutic key to understanding “confidence in God” in the entire Ignatian corpus is Ignatius’s understanding that all one is and has is a free gift from God. Confidence in God is the appropriate response of “all persons who have judgment and reason”¹⁶⁹ to a God who is source of all graces, who gives, and gives even Himself, freely.¹⁷⁰

The four major episodes¹⁷¹ in the life of Mehta, namely, *putrano vivāh*, *purtrinuñ māmeruñ*, *hundī* and *hārno prasaṅg*, were marked by four major testing events. Remaining steadfast in faith through all these events was what proved the mettle of Mehta as a *bbakta* of the finest category.¹⁷² The level of difficulty of the tests he was subjected to followed an ascending order. To the popular consciousness, the miraculous elements of these events appeals the most. Yet these incidents are not without an historical core.¹⁷³ These events reveal both how Mehta experienced God and the nature of his intimate relationship with God. Only the last of the four events mentioned will be dealt here.

6.2.1. Hārno Prasaṅg

The *hār* event is the last testing recorded by Mehta. This was the hardest of the tests. Even here, Mehta remained steadfast in his trust in Kṛṣṇa. The situation, instigat-

¹⁶⁷ Cf. A. Pigna, “Confidenza”, in L. Borriello, E. Caruana... (ed.), *Dizionario de Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998, 328.

¹⁶⁸ Cf. Gaspar Bertoni, “St. Ignatius’ Letter on Obedience”, http://www.st-bertoni.com/constitutions_files/obedience_1.pdf [access 23.04.2014], 41.

¹⁶⁹ *SpEx* [96].

¹⁷⁰ Cf. Vicent A. Catalá, “Confianza”, in Pascual Cebollada, José Carlos Coupeau... (ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2007, 385.

¹⁷¹ Cf. Mira K. Mehta, *Narsinh, Mira, Akho ane Dayaramni Kavitanan Tattvadarshan*, Mira Kirtikumar Mehta - Gujarat Sahitya Akadami, Rajkot, 1986, 72.

¹⁷² Cf. D. Parikh, “Narsinh Mehta” ..., 27.

¹⁷³ Cf. D. Dholakia, *Narasinhabharitvamarsha...*, 14.

ed as always by Mehta's enemies, was completely out of Mehta's control. The king had him arrested. The grievances brought against Mehta were many: he, a Nāgar Brahmin and a *śaivaite*, had become a *vaiṣṇavaite*, a Kṛṣṇa bhakta; in order to identify with the *gopīs*, he dressed like a woman, putting the Nāgar *nāt* into shame; worst of all, he had broken the caste code of conduct by embracing the *dheḍḍ*s. Officially, he was accused of being a *lanpati*¹⁷⁴ (a sexual pervert). He was locked inside the King's palace temple. To prove his innocence and true *bhakti* he would have to pass this test: If the necklace or the garland from Kṛṣṇa's statue were not be found around Mehta's neck by moving, he would be decapitated.

Mehta resigned himself, without force or coercion but willingly, to the will of God. He abandoned himself, surrendering himself completely to the will of God. He prayed the whole night. Here are some fine examples of Mehta's intimacy and trust in the Lord from Hārsamena pad:

If the King Māṅḍalik kills me, will there be any loss except for the moistening of the dust? People will say, Narasainyo lost his life doing *bhakti* and you will lose your title of 'the gracious one'.¹⁷⁵

The day is about to break, Śāmala! Please wake up and come to my aid, harden not your heart. What do you lose by just giving me the necklace?¹⁷⁶

The expression “*tāra bāpanuñ śuñ jāy?*” literary means “will your father lose a thing?” This is a colloquial expression in Gujarati, used either when one is angry or when two share friendly intimacy. Here, the latter is the case.

If the King Māṅḍalik kills me, you will lose face and will be ruined. I am not afraid of death. It is you who will lose the title of “the gracious one”.¹⁷⁷

After Mehta's night-long supplication, addressing Kṛṣṇa as would a friend entreating a friend, Kṛṣṇa came to the aid of Mehta. The flame of the temple lamp had grown feeble. The curious crowd was watching. Kṛṣṇa placed his necklace on Mehta's neck¹⁷⁸ and saved his *bhakta*'s life. Mehta finally exhorted the crowd to, “*hṛday āno drḍ viśvās*” (inculcate firm trust in your hearts). *Viśvās* is the word that explicitly expresses Mehta's trust and confidence in God.

Through the four testing events, Mehta's confidence in God kept growing gradually. In the last and the hardest event, Mehta's complete abandonment to God took place. He was not afraid even of losing his life. The main attitude expressed in the above quoted *padas*, which are also prayers of supplication, is that of surrender. Along with the expression of ardent longing for the Lord, there is a prayer of praise of Kṛṣṇa for his

¹⁷⁴ Cf. NMK, 45.

¹⁷⁵ NMK, 48.

¹⁷⁶ NMK, 51.

¹⁷⁷ NMK, 55.

¹⁷⁸ Cf. NMK, 60.

mighty deeds.¹⁷⁹ These *padas* also bring out the characteristics of a true *bhakta* of God,¹⁸⁰ namely, trust and confidence in God alone, childlike faith,¹⁸¹ fearlessness, attitude of self-surrender to the omnipotent, and abandonment.¹⁸²

Xavier expressed his trust in God alone in different contexts. He, like Mehta, endured several crisis moments. Yet, some of the most touching descriptions of his trust and confidence in God are found in his letters written after he ventured further East from India. An example will illustrate this better.

There were several occasions in which things were out Xavier's control. The last of them was when the embassy he had so meticulously planned from Malacca to China completely fell apart. The arrogant De Ataide forcibly prevented the embassy from sailing.¹⁸³ Xavier placed confidence in human means, but only as long as those were at the service of God.¹⁸⁴ Not even the threat of excommunication could change the stubborn mind of Ataide. Xavier was completely helpless.

Xavier finally sailed to China on Pereira's *Santa Cruz*, but without the embassy and with Ataide's men. Xavier, with Jesuit scholastic Alvaro Ferreira, the faithful lay man Antonio Chinaman, and his Malabar domestic Cristovão, arrived in the island of Sanctian at the beginning of September. No merchant wanted to risk smuggling Xavier, a foreigner, to the mainland. Finally, one Chinese agreed to take Xavier in hiding to Canton at night, in return for a handsome amount of money. One Pero Lopes agreed to accompany Xavier as interpreter, as Antonio had forgotten his mother tongue.¹⁸⁵ By mid-November, the Portuguese ships, one after the other weighed, anchor for Malacca. The chief captain of the Portuguese forbade Xavier to sail the three leagues to the mainland until the last Portuguese ship had left the shore, lest the Chinese take revenge.

After hearing the stories of Chinese dungeons from the fugitive Manuel de Chaves, Ferreira backed out, and the would be interpreter Lopes followed suit. All human means gave way. Barely twenty days before his death, Xavier wrote to Father Francisco Pérez: "The interpreter who, as I wrote to you, was willing to accompany me remained behind through fear. We, Antonio, Cristovão and I, are going with the help of God".¹⁸⁶

The Chinese merchant did not turn up on the appointed day, November 19, to take Xavier. On the twenty-first he fell ill. He never recovered. At the moment of his death, only Antonio was present with Xavier. The Indian servant Cristovão had abandoned him a day before his death. Xavier had not protested. He had resigned himself to the will of God freely. His obedience to the will of God had reached its climax in complete abandonment. His waking moments in the last days of his sickness were spent in prayer,

¹⁷⁹ Cf. D. Parikh, "Narsinh Mehta" ..., 45.

¹⁸⁰ Cf. N. Bhagat, *Svadhyaalok...*, 23.

¹⁸¹ Cf. U. Joshi, "Narsinh Mehta" ..., 130.

¹⁸² Cf. D. Parikh, "Narsinh Mehta" ..., 83.

¹⁸³ Cf. J. Brodrick, *Francis Xavier...*, 504.

¹⁸⁴ Cf. *SpEx* [23].

¹⁸⁵ Cf. J. Brodrick, *Francis Xavier...*, 516.

¹⁸⁶ *Doc.* 135.9.

with his eyes raised to heaven. He invoked the three Persons of the Holy Trinity and the Virgin Mother of God, repeating constantly, “Jesus Son of David, have mercy on me”. On the dawn of Saturday, December 3, with the sweet name of Jesus on his lips, he entrusted his soul back to his creator.¹⁸⁷ In the hour of death, he had truly placed all his hope and confidence in God.

When Mehta had nowhere else to turn, as in the last episode of his test, he abandoned himself, without fear, into the hands of Kṛṣṇa. Xavier’s confidence in God was strikingly similar to that of Mehta. Both showed steadfast and heroic trust in God through all the vicissitudes of their lives. The reflections, based on their lived experiences, on why one should place his/her confidence in God are similar. To suppose that “I do everything”¹⁸⁸ is ignorance for Mehta and pride for Xavier. Both agree that it is God, or his grace, that does everything in us. Such a conviction made them fearless, because they were convinced that God would never abandon them.¹⁸⁹ As a result, both abandoned themselves fully into the hands of God.

6.3. Knowledge Derived from the Experience of God

As a consequence of the other-worldly falling in love, the lives of Mehta and Xavier became songs of confidence in God alone. In complete self-surrender to God, they experienced God and experienced life in God. It is this experience that they make accessible to others through their writings. Nothing that was not first in their experience entered their writing and instruction.¹⁹⁰

One can not only sift out similarities in their transmitted experiential knowledge, but can also see that they even used similar forms of communicating the love of God to others. Simplicity characterised the matter and form of the preaching and teaching of both Mehta and Xavier. Mehta sang in spoken Gujarati, the language of common people, and not in Sanskrit, the language of the *paṇḍits* or the scholars. His *padas* are rich with metaphors, stories and expressions from daily life. His *Kīrtan* was accompanied by the tinkling of a *kartal*, a musical instrument with little cymbals.¹⁹¹ The *padas* could easily be committed to memory. The content of his *padas* was culled out from the Hindu scriptures accessible to him, especially the Bhāgavata Purāṇa.

Xavier’s addressees were largely illiterate, simple and poor. The basic Christian doctrine he taught them was culled out from the Christian scriptures. He not only translated the content of his teaching into the vernacular of the people but he also put that teaching into a song form. He convoked the village folk for prayer by ringing a bell, and

¹⁸⁷ Cf. MX II, 896.

¹⁸⁸ Cf. NMK, 390.

¹⁸⁹ Cf. *Doc.* 90.24.

¹⁹⁰ For Mehta, mere lip service is like rocking a cradle bereft of baby. A *bhakta* who is not authentic is like a crow pretending to be a swan. Cf. NMK, 368. Xavier writes, “I shall write to you what I shall have seen and learned through experience about those regions”. *Doc.* 55.16.

¹⁹¹ Cf. NMK, 77.

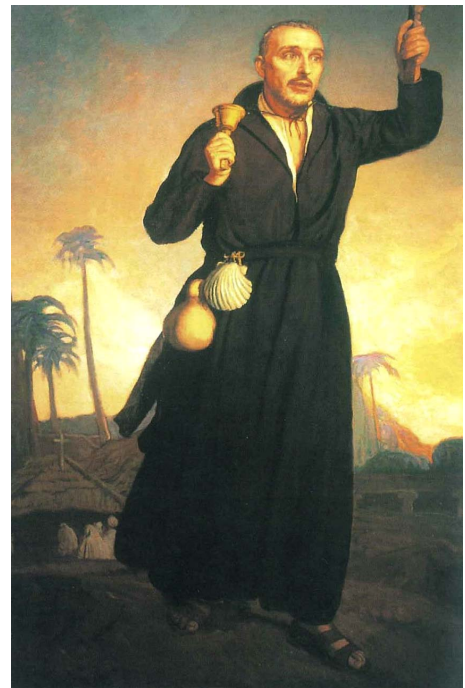
he taught them to sing the prayers, so that they could learn them easily.¹⁹² Xavier adapted himself to the mental capacities of his listeners and urged his companions to do the same. He advised them even to speak in broken Portuguese to the simple slaves, so that they could understand the preaching.¹⁹³

God is an unspeakable reality. One who has had an experience of God cannot help but speak of God, no matter how inadequately. Xavier and Mehta both were so full of the love of God that they wanted to share it with others. They shared it with simple people by putting their knowledge of God into song form and into a language comprehensible to their listeners. They also tried to reach out to as many people as possible. These characteristics were common to both the *bhakti* movement and *Devotio Moderna*.

Mehta and Xavier, being mystics left gems of mystical knowledge in their writings. The core experience in both is that of *bhakti*-love of God. Mehta received the gift of *bhakti* in his foundational experience from Kṛṣṇa himself through the mediation of Siva. In the Bhakti-jñān-vairāgyana Pad, compositions towards the end of his life, he still considered *bhakti* supreme among all gifts and the most precious substance on earth. He says, “*bhakti* is the greatest of gifts, unknown in the world of great Brahma”.¹⁹⁴



The front cover of the book by K.K. Shastree, *Narsinh Mehta*, New Delhi, 1972.



Francis Xavier with a crucifix and a bell, Shrine of Xavier, Navarra, by Elías Salaberría. Photo in *San Francisco Javier en las artes*, Pamplona, 2006, 37.

¹⁹² Cf. *Docs.* 20.2; 55.2; 59.9.

¹⁹³ Cf. *Doc.* 92.3.

¹⁹⁴ *Bhutaḷ bhakti padārath moṭuñ, brahmalokamañ nāhīñ re.* NMK, 359.

While Xavier was in Rome, he had once woken up Simon Rodrigues with the cry “more, more, more!” He was asking for more sufferings and hardships for the love and service of the Lord.¹⁹⁵ Xavier was asking for more spiritual consolation, in which there is increase of love of God in the soul.¹⁹⁶ In this sense, spiritual consolation is akin to the gift of *bhakti*. His ardent prayer did not go unanswered, for, speaking about the islands of Moro, he writes:

... for all the toils and dangers that are willingly encountered here for the love and service of God our Lord alone are treasures abounding in great spiritual consolations, so much so in fact, that here on these islands a man might well lose the sight of his bodily eyes within a few years from the abundance of his consoling tears.¹⁹⁷

Two questions arise here: was the love of Mehta and Xavier for God interested love, and were they seeking the consolations of God or the God of consolations?

(i) It can be affirmed that they loved God merely for the sake of love. Mehta says,

True devotees of Hari do not crave for final salvation [*mukti*], but they ask for endless avatāras To serve and celebrate, to sing praises [*kīrtan*] of the son of Nanda [Kṛṣṇa] and to contemplate him without end.¹⁹⁸

Bhakti is attachment to a personal God. *Bhakti* as an end is a gift of grace from that same personal God. Mehta experienced so much love or *bhakti* or consolation that he preferred *bhakti* to *mukti*. In other words, he sought not salvation but the love of God. He loved God for the sake of the love of God and for no other ulterior motive.

Xavier sought spiritual consolation (love-*bhakti*) only for the love and service of God.¹⁹⁹ He writes,

I can tell you nothing more about these regions than that the consolations which God our Lord gives to those who go among these pagans and convert them to the faith of Christ are so great that, if there is ever any joy in this life, this can be said to be it.²⁰⁰

“Francis Xavier was able to pray to God, saying, ‘I love you, not because you have the power to give heaven or hell, but simply because you are you – my king and my God’”.²⁰¹

¹⁹⁵ Cf. G. Schurhammer, *Francis Xavier I...*, 728.

¹⁹⁶ Cf. *SpEx* [316]

¹⁹⁷ *Doc.* 59.4.

¹⁹⁸ Swami Mahadevananda (ed.), *Devotional Songs of Narsi Mehta*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varnasi, 1985, 124.

¹⁹⁹ His motivation to go to India, (*Doc.* 48.5) Japan (*Docs.* 76.2, 90.3; 52) and China (*Docs.* 96.52, 131.4) was purely for the love and service of God.

²⁰⁰ *Doc.* 20.13.

²⁰¹ P. P. Benedictus, *Jesus of Nazareth*, A. J. Walker (tr.), Bloomsbury, London, 2007, 162-163. The Pope here is referring to the sonnet-hymn “No me mueve, Señor, para quererte” which expresses the loving sentiment of the soul of Xavier. Cf. Appendix II, George Schurhammer (ed.), *Epistolae S. Francis- ci Xaverii aliaque eius scripta, Tomus II (1549-1552)*, Apud MHSI, Romae, 1945, 531, 535.

Like Mehta, Xavier did not love the Lord for the love of heaven (*mukti*) but for *bhakti*-love alone.

(ii) It is often a temptation for those who advance in the spiritual life to desire the consolations of God more than God himself. Ignatius was subject to such a temptation and continuously purified his intention of desire of gift, e.g., tears of consolation and toward desire of the giver of gifts.²⁰² Mehta asked for the *premrās*, the draught of love's ambrosia, but he also says,

At the feet of the dark one [Kṛṣṇa] I wish to die, for here no one matches Krishna, my love.²⁰³

Xavier, who asked for "more", at one point pleaded, "Disse, aleuantando os ol-hos ao çeo, e pondo as mãos nos peitos: Senhor, no mais, no mais".²⁰⁴ Elsewhere he says,

O Lord, do not give me many consolations in this life! Or, now that you in your infinite goodness and mercy give them, take me into your holy glory, for it is most painful to live without seeing you after you have communicated yourself so intimately to your creatures!²⁰⁵

What Mehta and Xavier sought in asking for death is to be in the presence of God eternally, i.e., they sought God himself. Consequently, they sought the God of consolations more than the consolations of God. While on this earth, both lived their lives as prisoners of the love of God.²⁰⁶

7. Complementary Difference

A person in love strives to please the beloved in every way possible. S/he aspires to discover the will of the beloved and to fulfill it to the best of his/her ability. The fundamental difference between the mystical spiritualities of Mehta and Xavier lies in the way in which they sought and found the will of God and the manner in which they fulfilled their beloved's will. It will be shown, though, that this fundamental difference is not contradictory but complementary. After dealing with this aspect of difference, this section will once again focus on some more salient similarities. Though Mehta and Xavier differed in seeking and finding the will of God, the obstacles they faced to their fulfillment of the will of God were strikingly similar.

²⁰² *DEsp* [377] Text in Santiago Thió de Pol (ed.), *La intimidad del peregrino: diario espiritual de san Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal terrae, Bilbao-Santander, 1990. See also page 213.

²⁰³ NMK, 385.

²⁰⁴ With his eyes elevated toward heaven, and hands on his chest, Xavier was saying: "No more, Lord, no more". Cf. MX II, 950.

²⁰⁵ *Doc.* 20.13.

²⁰⁶ Mehta: "dearer than my [Kṛṣṇa's] life is my devotee [Mehta] to me" (*prāṇ thakī mane vaiṣṇav vahāla* – NMK, 382) Xavier: "It is much better to be a prisoner for the love of God alone than to be free to escape from the sufferings of the cross" (*Doc.* 135.9).

7.1. Mehta's Nuptial Mysticism

Speaking of his “foundational experience” Mehta says, “*puruṣ-puruṣātan līn thayuṅ māharuṅ*”²⁰⁷ (my maleness got dissolved). After his last test, the *hārno prasang*, Mehta makes Hari-Kṛṣṇa affirm about self, “you, Mehta, gave up your maleness and became a maid, you gave up the world and danced with love”.²⁰⁸ Mehta’s consciousness was transformed into feminine consciousness (*nāribhāv*). He considered it a privilege and a gift because a weak maid (*abala*) wins over the favour of the Lord Kṛṣṇa more easily. Even the *munis* (sages) and gods covet the female *avatāra* (birth) of *gopī*, because what they achieve with great difficulty is granted to her easily by Kṛṣṇa.²⁰⁹ The love experienced and expressed by the *gopīs* is called *premlkṣaṇa bhakti*.²¹⁰

The love relationship between Rādhā²¹¹ and Kṛṣṇa is at the centre of *premlkṣaṇa bhakti*.²¹² *Madhura* or *mādhurya* (sweet) *bhakti* is another name for same *bhakti*. Lord Kṛṣṇa (male) is the object of *bhakti*, and Rādhā (female) is the *bhakta*. Radha is the human soul, which is the feminine and passive principle, and Kṛṣṇa is *puruṣa*, the male and active principle.²¹³ The relationship between God and the devotee is that of the beloved and lover.

According to R.C. Zaehner, in all the mystical traditions the love of bride and bridegroom provides the most satisfying symbol of the love of the soul for God. In Hinduism the characteristic of mysticism of love is passion.²¹⁴ In the Śṛṅgārṇa Pad of Mehta, he assumes the *nāribhav* or *gopībhav* in order to attain *bhakti*.²¹⁵ He identifies himself with or projects himself into Rādhā. *Premlkṣaṇa bhakti* provides the necessary duality²¹⁶ between the *ātman* (human soul) and *Paramātman* (divine soul). Besides, the assumption of *gopībhav* by Mehta makes the conjugal love²¹⁷ between the soul (feminine) and the abso-

²⁰⁷ NMK, 6.

²⁰⁸ NMK, 61.

²⁰⁹ Cf. NMK, 361.

²¹⁰ Cf. U. Joshi, “Narsinh Mehta”..., 110.

²¹¹ Rādhā is the female protagonist in the *Gitgovind* of Jayadeva (CE 12th C). She is the *ārādita*, the favorite of Kṛṣṇa among the *gopīs*. *Gitgovind* exerted a great influence on Mehta.

²¹² Cf. D. Parikh, “Narsinh Mehta”..., 6.

²¹³ Cf. R.C. Zaehner, *Concordant Discord* ..., 160-161.

²¹⁴ Cf. R.C. Zaehner, *Concordant Discord* ..., 160-161.

²¹⁵ Cf. Dalal (ed.), “Kavyavishesh”..., 4.

²¹⁶ The commentary of Harvey D. Egan on the sermons of Bernard of Clairvaux (1090-1153) illuminates this point better and could be applied to Mehta, with some nuances. “Sermons 83 and 85 describe spiritual marriage and spiritual fecundity. The Word actually takes the soul as his bride, and [the] two become one in spirit, yet remain two. Nuptial mysticism emphasizes a differentiated unity. In other words, love actually makes two one, but also enhances personal identity. Love makes the soul equal to God, God by participation, but not simply God. Also, Bernard emphasizes that bridal love loves God for his own sake”. Cf. Harvey D. Egan, *An Anthology of Christian mysticism*, Liturgical Press, Collegeville, Minn., 1991, 170.

²¹⁷ Braj Sinha notes that *Śṛṅgārṇas* is absent in Mirabai for the obvious reason that she is a woman. What she naturally experienced as a woman is experienced by Narsinh Mehta and Caitanya by assuming femi-

lute soul (male) possible. The this-worldly, visible and vivid play of love between Rādhā and Kṛṣṇa in the *padas* of Mehta is an expression of his experience of an invisible and inexpressible other-worldly falling in love.²¹⁸

Nāribhav presupposes a body consciousness. It helped Mehta to experience the love of Kṛṣṇa and to submit himself completely to his will. While the bodily consciousness was a help, he went beyond the binary categories of denominating the body in terms of male or female, for he says, “*dehadaśa ṭaḷī*”²¹⁹ (I lost my bodily consciousness). His consciousness of non-possession of a body makes it clear that, when he sang the *śṛṅgārras* (ardent sentiments of love), he was not referring to the this-worldly but to the transcendent sphere. Here is an example,

I am willing to lose everything for my Lord. I will put on my best and await his coming every day. I will not set him aside all day long but in love hold him close.²²⁰

It is Mehta’s abiding feminine consciousness that helped him to abandon himself entirely to the will of the divine Lover. The Rādhā-Kṛṣṇa *bhakti* provided for him a suitable matrix for expressing what he felt for, and how he experienced the gratuitous love of, Kṛṣṇa, his supreme Lord. Mehta was not merely passive, but was actively receptive to the will of Kṛṣṇa. Mary said yes to the will of God, made known to her through the message of an angel, with the words, “Here am I, the servant of the Lord; let it be with me according to your word” (Lk 1: 38). Mehta’s attitude before God resembles that of Mary. As she made herself an active instrument so that the plan of God could be taken to completion in her, Mehta allowed Kṛṣṇa to use him to make Kṛṣṇa-*bhakti* known on earth.

7.2. Xavier’s Service Mysticism

The love of God experienced and expressed as conjugal love is absent from the letters and instructions of Xavier. How did Xavier fulfil the will of God in his life? In order to realise the will, one has to know it first. A good number of Xavier’s letters end in this mood of prayer:

I thus bring this to an end, asking our Lord that he may give us to feel interiorly within our souls his most holy will and the strength to fulfill it and to bring it to fruition.²²¹

Xavier possessed some tools, contained in the *Spiritual Exercises*, called the “Discernment of Spirits” and the “Election” as aids for making the right choices.²²² The

nine consciousness. Cf. Braj Sinha, “Mirabai: The Rebel Saint”, in K. R. Sundararajan and B. Mukerji (ed.), *Hindu Spirituality, Postclassical and Modern*, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Lt., Delhi, 1997, 150.

²¹⁸ Cf. Sivapriyanand, “Introduction to the Devotional Songs”..., 17.

²¹⁹ NMK, 6.

²²⁰ NKM, 289.

²²¹ *Doc.* 52.4. Other similar endings, *Docs.* 61.5, 70.15, 71.13, 76.5, 83.5. In other contexts, *Docs.* 50.2, 51.2, 55.1, 59.21, 70.10, 83.1, 129.4.

²²² *SpEx* [313-336], [169-189].

divine will is not only communicated in the understanding, but can be felt within the soul.²²³ Xavier depended upon spiritual consolations, a sign of confirmation from God, in crucial moments of his decision making. One such moment was his decision to go to Malacca. He spent four months, between April and August, 1545, at St. Thomé, in prayer, purification and discernment in order to find out what the Lord wanted of him. A pilgrim²²⁴ does not follow his own inclinations, but the inclinations of the One who moves his heart. Xavier, constant seeker of the divine will, writes, “I am undecided as to whether I should go to Malacca or remain here. During the whole month of May I shall consequently deliberate on whether I should go there or not”.²²⁵ With regard to the fruit of his discernment he writes,

In keeping with his usual mercy, God has been pleased to be mindful of me; and with great interior consolation I have felt, and have come to know, that it is his will that I go to those regions of Malacca. [...] I am so determined to carry out what God gives me to experience within my soul that it seems to me that I would be going against God’s will if I did not do so, and that he would not grant me his grace either in this life or in the next.²²⁶

Xavier went through a similar process before deciding to go to Japan. In both the discernment processes, Xavier took time for prayer and patient listening, to know the will of God. Only after he felt the will of God in the depth of his soul, with clarity and conviction, did he take the step forward. Once convinced of the will of God, nothing could stop Xavier from fulfilling it. If consolation followed the felt desire, he was confident, such a desire is placed in the heart by God. Failing to fulfil the desire would be going against God.²²⁷

To compare Xavier with St. Paul and to acclaim Xavier as the greatest apostle after apostolic times is a commonplace. Both of them felt sent by the Lord, and both sought actively the will of God. They expressed their complete confidence in God in similar language. Though it appears that St. Paul boasts of the great things he had done for Christ, he was deeply aware of his fragility and of the action of the Spirit in him.²²⁸ Xavier, like St. Paul, had a deep realisation of his fragility, “*I know my own weakness and how useless I am in everything*”.²²⁹ One could put the words of St. Paul, “though it was not I, but the grace of God that is with me” (1Cor 15: 10), into the mouth of Xavier, and they would authentically express Xavier’s experience. Xavier did heroic and adventurous things not with his own strength but with grace of God.

²²³ Cf. Luis M. Bermejo, *Unto the Indies: Life of St. Francis Xavier*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 2000, 117.

²²⁴ Xavier considered himself a pilgrim. Cf. *Doc.* 50.2.

²²⁵ *Doc.* 50. 3.

²²⁶ *Doc.* 51.1, 2.

²²⁷ Cf. *Doc.* 51.2.

²²⁸ Cf. 2Cor 11: 16-33; 2Cor 12: 10; 1Cor 15: 10.

²²⁹ *Doc.* 8.1.

Allowing the will of God to be done in oneself (Mary-Mehta) and doing the will of God assisted by the grace of God (Paul-Xavier) are not opposed to each other. They complement each other as, finally, it is the grace of God that brings forth all that is good. Both Mehta and Xavier loved God above all and loved everything in God. Both were purified by the transforming love of God that permeated all the levels of their consciousness. Though Xavier lived his life actively in service, he spent the long silent nights in prayer.²³⁰ Although Mehta sang *kīrtans* in praise of his beloved, he did not lose track of the responsibilities of a householder and *sañtseva*.²³¹ Both were contemplatives in action in their own ways, though the contemplative aspect was more visible in one, the active in the other.

It could be said that Mehta was “pushed” from within by the love of God, and that Xavier was “pulled” by the light of the same love of God. The driving force behind the contemplative *kīrtan* of Mehta and the active service of Xavier was one, flowing unceasingly from the bosom of the Creator: *bhakti*, the love of God.

7.2.1. Major Obstacles

Though Mehta and Xavier apprehended and lived the will of God for them differently, the difficulties they faced in fulfilling the will of God were similar. Two such major difficulties can be clearly identified in their writing, the lack of self-knowledge and the influence of the forces of evil.

(i) Self-knowledge is closely linked to the weak and transitory mortal nature of the human being. A false notion of the self leads to ego-centeredness and either to self-aggrandisement or to self-belittlement. In this sense, lack of self-knowledge is also an obstacle to placing one’s trust and confidence in the Absolute reality that is the origin and destiny of creation. Lack of self-knowledge is further linked to the virtues of humility and obedience. They are two inseparable virtues, both required in order effectively to place one’s trust in God.²³² The former is required to accept one’s weakness and helplessness. Realization of one’s spiritual frailty readily leads the human person to obey the will of someone greater than him/herself. In order to obey wholeheartedly, one needs to recognize one’s own smallness and weakness and to know that one is not self-sufficient. Such realization makes one humble. Humility is the foundation on which one builds the edifice of trust and confidence.²³³

Mehta exhorts others to pause and to think of the meaning of their existence.

²³⁰ Cf. MX II, 950; Georg Schurhammer, *Francis Xavier, his Life, his Times, Vol. II India 1541-1545*, M. J. Costelloe (tr.), The Jesuit Historical Institute, Rome, 1977, 502. Mansilhas writes that no human being could have done what Xavier did. Cf. MX II, 316.

²³¹ Service of the “saints”, i.e., seekers of God or *bhaktas*. Cf. NMK, 8, 28.

²³² Cf. *Doc.* 70. 3; 4, 71.3, best of all qualities required in a Jesuit are humility and obedience. Cf. *Doc.* 105.3,

²³³ Cf. X. Léon-Dufour, *Saint François Xavier...*, 99.

Unless and until you gain self-knowledge, useless is all your *sādhana*; it spoils your entire life like an unseasonal rain that ruins the crops.²³⁴

Here Mehta means, by *sādhanas*, such external rituals as purificatory baths, smearing of ashes on the body, growing or shaving of hair, pilgrimages, almsgiving, reciting the beads, etc.²³⁵

Xavier links self-knowledge with human weakness:

*... since, through the mercy of God, after acquiring some little knowledge of myself, or at least some semblance of it, I know my own weakness and how useless I am in everything, I have striven to place all my hope and confidence in God.*²³⁶

He advised Father Barzaeus with these words, “First of all, be mindful of yourself, rendering an account first of all to God, and then to your own conscience. With these two things you will be able to do much good for your neighbors”.²³⁷

A true self-knowledge, Mehta asserts, is acquired only in the light of the knowledge of Śrīhari.

Be constantly mindful of Śrīhari, put aside self-love, think of your foundation; O mortal! Who are you? What are you relying on? Without giving it [your foundation] a thought, you claim (that all is) ‘mine’.²³⁸

Self-knowledge grows in proportion to one’s knowledge or experience of the love and mercy of God. At the same time, it is God alone who can help one to overcome weaknesses.²³⁹ Xavier knew, right from the beginning of his missionary ventures, that “the good that is being done is known to God, since it is he who does it all”.²⁴⁰

For Mehta, to suppose that “I do everything” was ignorance. He compared such an attitude to a dog who walks under the bullock cart and presumes he is carrying the load.²⁴¹ For Xavier, to rely on one’s own strength was cowardice. One should only fear not placing one’s hope and trust in God.²⁴² The origin of cowardice lies in placing trust in oneself,²⁴³ because human being, without the grace of God, is feeble.²⁴⁴ Humble people dream big because they place their confidence in God and not in self.²⁴⁵

²³⁴ NMK, 386.

²³⁵ Cf. NMK, 386.

²³⁶ *Doc.* 8.1. in italics because Costelloe italicises the original Latin texts in his translation.

²³⁷ *Doc.* 80.1.

²³⁸ NMK, 363.

²³⁹ Cf. Carlos Coupeau, “Javier, formador y superior de misioneros”, *Manresa* 78/306 (2006), 78-79.

²⁴⁰ *Doc.* 13.2.

²⁴¹ Cf. NMK, 390.

²⁴² Cf. *Docs.* 78.2; 90.8.

²⁴³ Paul Coutinho, “The Goals of Formation According to Francis Xavier and Peter Faber”, *Ignis* XXXVI/1-2 (1997), 33.

²⁴⁴ Cf. *Doc.* 90.9.

²⁴⁵ Cf. *Doc.* 55.4.

To know oneself is to know that human being is mortal and that the days of youth are not permanent. So, the time to change, according to Mehta, is while one is young. He warns that one must avoid procrastination, lest it become too late.

Though the youth of your body is fast effacing and your body is reduced to fragile skeleton, you are not invoking Kṛṣṇa; beware, death is near, seek your salvation before the game is over.²⁴⁶

Xavier gave similar advice to the King John III. He asked the King to take particular care of himself, i.e., to know himself and not to postpone the matter until the hour of death.²⁴⁷ He shared with his own companions his reflections on this topic in his great letter from Japan:

Those who live with desires to serve God should therefore strive to humble themselves greatly, always making little of themselves, placing their great and firm foundations in God, so that, in the great toils and dangers of both life and death, they can hope in the supreme goodness and mercy of their Creator.²⁴⁸

Mehta and Xavier realised that lack of self-knowledge was a major obstacle to experiencing the love of God and to fulfilling the will of God. They overcame that obstacle and taught others to do the same.

(ii) The second major difficulty faced by Mehta and Xavier in responding to the love of God was the influence of the forces of the evil spirit or the devil on them. In the *padas* of Mehta there is no direct reference made to the evil spirit. But, Mehta was not free from the influence of the evil spirit, whether experienced within himself (for example, in his struggle with the lustful tendencies) or experienced in the form of persecutions faced from without. The war with the evil spirit that each person has to fight is metaphorically depicted by Mehta in a *prabhāṭiya* (a *pada* sung in the mornings) titled *Jala Kamal*.²⁴⁹ The *pada* depicts the duel between child Kṛṣṇa and the devil embodied in the *kālinaga*, a gigantic cobra living in the Yamuna river. In the battle that symbolises the inner struggles of Mehta himself, Kṛṣṇa has the final victory.

Xavier speaks of his own struggle with the evil one at several junctures of his life. While he was making his discernment in St. Thomé, the devil provided many impediments to Xavier's prayer. The devil even harmed Xavier physically with blows.²⁵⁰ While waiting to enter China, he wrote on October 22, 1552,

... if it is to his greater service, he will protect us from the dangers of this life [...] since without the leave and permission of God the demons and their ministers cannot harm us in any way.²⁵¹

²⁴⁶ NMK, 364.

²⁴⁷ Cf. *Docs.* 46.6; 109.8.

²⁴⁸ *Doc.* 90.9.

²⁴⁹ Cf. NMK, 43.

²⁵⁰ Cf. MX II 946-947; G. Schurhammer, *Francis Xavier II ...*, 591.

²⁵¹ *Doc.* 131.4.

Xavier was convinced that nothing could separate him from the love of God. He continued to write about the obstacles of the devil and the hoped for victory of God in a letter – his last – written twenty days after the one just cited.²⁵² He breathed his last in the early hours of the third day of December, with his eyes fixed on the blue mountains of mainland China still beckoning him. Did the devil prove stronger than God in the premature death of Xavier? Apparently, yes, but not definitively. Thirty years later, Matteo Ricci and Michele Ruggieri did take the gospel to China, for which mission Xavier had prepared the way. He always wanted “to open the way for others”.²⁵³

8. Conclusion

The pada “*Vaiṣṇavajan*” of Mehta is, perhaps the best of his *padas*. It was one of the favourite *padas* of Mahatma Gandhi, if not his favourite. Since the *pada* was so dear to the heart of Gandhi, it is acclaimed as the “*Rāṣṭrabhakti gīt*” or the devotional song of the whole nation.²⁵⁴ The *pada Vaiṣṇavajan* is the epitome of the teachings of Mehta. It depicts the characteristics of a *Vaiṣṇavajan*, a *jan* (man, here devotee) of Viṣṇu, i.e., a *bhakta*. One who merely recites his/her prayers, sings the praises of God and fulfils the external religious rituals is not, for Mehta, an authentic *bhakta*. The true test of a *bhakta* is love in action.²⁵⁵ This conception is in perfect congruence with the spirituality of Ignatius, “Love ought to manifest itself more by deeds than by words”.²⁵⁶ The *pada* could well be considered as a self-portrait of Mehta, as he himself lived the characteristics of the *bhakta* that he has highlighted in *Vaiṣṇavajan*.²⁵⁷

Here is how Gandhi translated the *pada Vaiṣṇavajan* into English:

He is a Vaishnava who identifies himself with others' sorrows
and in so doing has no pride about him.

Such a one respects every one and speaks ill of none.

He controls his speech, his passions and his thoughts. May his mother be blessed.

He is equidispensed towards all, has no desires, regards another's wife as his mother; always speaks the truth and does not touch other people's property [does not covet others' wealth].

He labours neither under infatuation nor delusion and withdraws his mind from worldly things; he is intent on Ramanama [engrossed in God's name]; his body is his sacred shrine for pilgrimage [he embodies all places of pilgrimage].

²⁵² October 13, 1552. Cf. *Doc.* 137.7.

²⁵³ *Doc.* 98.9. Aso *Doc.* 107.18.

²⁵⁴ Umashankar Joshi, *Nishchena Mabelma*, Sastu Sahitya Vardak Karyalay, Ahmedabad, 1986, 42.

²⁵⁵ Cf. U. Joshi, *Nishchena Mabelma...*, 40.

²⁵⁶ *SpEx* [230].

²⁵⁷ Meghnad H. Bhath and Yashvant Shukla, “Vaishnavjan to Tene re Kahiye”, in R. Chaudhari and P. M. Dave (ed.), *Narasinb Maheta: Aswad ane Swadhyay*, Dhairyabala Vora, Mumbai, 1983, 300.

He is no miser and is free from cunning [greedless and deceit-less] and he has conquered passions and anger.

Narasaiyo says: His presence purifies his surroundings.²⁵⁸

Mehta composed this *pada* after interiorising the teachings of the Bhāgavata.

The Ten Commandments formed essential part of Xavier's catechism.²⁵⁹ Most of what is contained in the Decalogue (Ex 20: 1-17) in the form of precepts can be found in the descriptive form in the *pada Vaiṣṇavajan*. The similarity between the Decalogue and the *Vaiṣṇavajan* has been observed by non-Christians.²⁶⁰ Compare, for example, the following:

The Decalogue	Vaiṣṇavajan
- honour your father and mother	- respecting everyone
- do not commit adultery	- regarding another's wife as one's mother and being passionless
- do not covet your neighbour's wife	
- do not steal	- not touching other people's property
- do not bear false witness	- speaking the truth always
- do not covet neighbour's goods	- being greedless

The religious conversion facilitated for both Mehta and Xavier the internalisation of the essential teaching of their respective scriptures. If Mehta sang his internal convictions in the *Vaiṣṇavajan*, it could well be said that Xavier essentially embodied what the *Vaiṣṇavajan* contains. Merely the sound of the name his beloved Kṛṣṇa got Mehta ticking. To converse about “*cosas de Dios*” (things of God)²⁶¹ Xavier sailed seven seas.²⁶²

The qualities of a *bhakta* and *Vaiṣṇavajan* that Mehta so beautifully depicts in the *pada Vaiṣṇavajan* provide a portrait of Xavier himself. It can be said that Xavier was an embodiment of the characteristics of *bhakti* as described by Mehta. Can Xavier, then, be called a *bhakta*?

The similarities between the mystical spiritualities of the two protagonists have been highlighted in the second part of this article. Their spiritual itineraries, their respective abandonment to the will of Kṛṣṇa and Christ, their mystical knowledge, and the difficulties they faced on their journeys towards union with God have several points of convergence. Having reiterated what is common to both, it can be fairly affirmed that Xavier, too, is a *bhakta*. What certainly distinguishes their mystical spiritualities is the way they perceived the will of God and fulfilled it. Both were actively receptive to the love of God, but passivity dominates Mehta's mysticism (nuptial mysticism) and activity domi-

²⁵⁸ M. K. Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Vol. XLIV, The Publication Division, New Delhi, 1971, 437; NMK, 382.

²⁵⁹ Cf. *Doc.* 14.6-11.

²⁶⁰ See for example M. Bhat and Shukla, “Vaishnavjan”..., 296.

²⁶¹ Cf. *Epp* I, [96]. Text in *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones* (12 vols.), MHSI, Madrid, 1964-1968.

²⁶² Cf. *Doc.* 84.15.

nates Xavier's mysticism (service mysticism). The difference, though, is complementary, inviting men and women today to aspire for the wise "middle way" of seeking an optimum balance.

Even as these lines are being written wars are being fought in the name of religion. Vote bank politics is being played, especially in India, polarising populations based on their religious affiliation. *Bhaktas*, men and women deeply in love with God as were Mehta and Xavier, are beacons of hope in contexts where religion divides people, rather than uniting them. These *bhaktas* rise above the socio-religious-cultural-political milieu and inspire humanity to be touched the same love God that moved them, in order to build a diverse but harmonious world family. The *bhakti* saints teach us to receive the offer of the unconditional love of God, to be transformed by its all-encompassing nature and to become channels of *premnas*.

Transliteration of Sanskrit and Gujarati Words

(The first column: Gujarati alphabet. The second column: the symbol used in the transliteration. Third column: an approximate English phoning)

અ	a	cut	ડ	d	dust
આ	ā	calm	ઢ	ḍh	thus
ઇ	i	bit	ણ	ṇ	no equivalent
ઈ	ī	ease	ત	t	thorough
ઉ	u	bull	થ	th	thistle
ઊ	ū	rule	દ	d	mother
ઋ	r̄	rich	ધ	dh	no equivalent
એ	e	take	ન	n	nurse
ઐ	ai	time	પ	p	pot
ઓ	o	go	ફ	ph	camphor
ઔ	au	cow	બ	b	boy
અં	m̄	thumb	ભ	bh	boom
ક	k	cut	મ	m	mud
ખ	kh	current	ચ	y	yes
ગ	g	go	ર	r	rubber
ઘ	gh	foghorn	લ	l	love
ઙ	ñ	dung	વ	v	worm
ચ	c	church	શ	ś	shock
છ	ch	church	ષ	ṣ	no equivalent
જ	j	jug	સ	s	some
ઝ	jh	bridgehill	હ	h	honey
ઞ	ñ̄	knack	઼	ḷ	no equivalent
ટ	ṭ	tub	:	ḥ	uh
ઠ	ṭh	tooth			

Abbreviations

- ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu
Autob: Autobiography of St. Ignatius of Loyola
BhP: Bhāgavata Purāṇa
DEsp: Spiritual Diary of S. Ignatius of Loyola
Doc.: Document. Refers to documents as in *Epistolae S. Francisci Xaverii I & II* and their English translation by M.J. Costelloe
EB: *Epistolae PP. Paschasii Broëti...*
Epp: The Letters of St. Ignatius of Loyola
GC: General Congregation of the Society of Jesus
Gīta: Bhagavad Gīta
IHSI: Institutum Historicum Societatis Iesu
MHSI: Monumenta Historica Societatis Iesu
MX: *Monumenta Xaveriana*
NMK: *Narasimha Mahetānī Kāvyaḥṛtio* (Complete Works of Kavi Narasimha Mehta)
SpEx: Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola

Bibliography

- AMALADOSS, MICHAEL, *The Asian Jesus*, ISPCK, Delhi, 2005.
- APPASAMY, AIYADURAI JESUDASAN, *The Gospel and India's heritage*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1942.
- BENEDICTUS, P. P., *Jesus of Nazareth*, A. J. Walker (tr.), Bloomsbury, London, 2007.
- BERMEJO, LUIS M., *Unto the Indies: Life of St. Francis Xavier*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 2000.
- BHAGAT, NIRANJAN, *Svadhya lok-V*, Gurjar Granthratna, Ahmedabad, 1997.
- BHATH, MEGHNAD H. AND SHUKLA, YASHVANT, "Vaishnavjan to Tene re Kahiye", in R. Chaudhari and P. M. Dave (ed.), *Narasinb Mabeta: Aswad ane Swadhyay*, Dhairyabala Vora, Mumbai, 1983, 295-301.
- BOUYER, LOUIS AND LECLERCQ, JEAN, *History of Christian spirituality, Volume II: The Spirituality of Middle Ages*, Burns & Oates, London, 1968.
- BRODRICK, JAMES, *Saint Francis Xavier (1506-1552)*, Burns Oates, London, 1952.
- CACHO, IGNACIO, "Iñigo de Loyola y Francisco Xabier. No pensaban igual, pero quisieron lo mismo", *Manresa* 78/306 (2006), 17-31.
- CARMAN, JOHN B., "Conceiving Hindu 'Bhakti' as Theistic Mysticism", in S. T. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, Oxford, 1983, 191-225.
- _____, "Bhakti", in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion II*, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, 130-134.
- CASTIELLA, JOAQUÍN, "Francisco Javier. ¿Quién fue realmente este hombre?", *Manresa* 78/306 (2006), 5-16.
- CATALÁ, VICENT A., "Confianza", in Pascual Cebollada, José Carlos Coupeau... (ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2007, 385-389.
- CONWELL, JOSEPH F. (ed.), *A brief and exact account : the recollections of Simão Rodrigues on the origin and progress of the Society of Jesus*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 2004.
- COSTELLOE, M. JOSEPH (ed.), *The Letters and Instructions of Francis Xavier*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1992.
- COUPEAU, CARLOS, "Javier, formador y superior de misioneros", *Manresa* 78/306 (2006), 69-87.
- COUTINHO, PAUL, "The Goals of Formation According to Francis Xavier and Peter Faber", *Ignis* XXXVI/1-2 (1997), 32-43.
- CROS, LÉON-JOSEPH-MARIE, *Saint François de Xavier, sa vie et ses lettres*, Privat, Toulouse, 1900.
- DALAL, SURESH (ed.), *Kavyavishesh: Narsinh Mehta*, S.N.D.T. Women's University, Bombay, 1992.
- DASGUPTA, SURENDRANATH, *Hindu Mysticism Six Lectures*, Open Court Pub. Co., Chicago-London, 1927.
- DHOLAKIA, DARSHNA, *Narasinbacharitravimarsha*, Aksharbharati, Bhuj, 1992.
- _____, *Narsinh Mehta*, Sardar Patel Universtiy, Vallabh Vidhyanager, 1994.
- DIVARKAR, PARMANANDA ROQUE (ed.), *A Pilgrim's Testament: The Memoirs of Ignatius of Loyola*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1995.
- Documents of the Thirty-Fourth General Congregation of the Society of Jesus*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1995.
- DONIGER, WENDY, *The Hindus : an alternative history*, Penguin Press, New York, 2009.

- DUNNE, TAD, *Lonergan and Spirituality: Towards a Spiritual Integration*, Loyola University Press, Chicago (IL), 1985.
- EGAN, HARVEY D., *An Anthology of Christian mysticism*, Liturgical Press, Collegeville, Minn., 1991.
- ENGEN, JOHN VAN, *Devotio moderna: basic writings*, Paulist Press, New York - Mahwah (NJ), 1988.
- Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Cadurii et Simonis Roderici*, MHSI, Madrid, 1903.
- FALLON, PIERRE, "Doctrinal Background of the Bhakti Spirituality", in D. Smet and J. Neuner (ed.), *Religious Hinduism: a presentation and appraisal*, St. Paul Publications, Bombay, 1964, 242-250.
- GANSS, GEORGE E. (ed.), *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1992.
- GARCÍA MATEO, ROGELIO, *Storia della spiritualità: secoli XV-XVI*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004.
- GOEL, SITA RAM, *History of Hindu-Christian encounters, AD 304 to 1996*, Voice of India, New Delhi, 1996.
- GÓMEZ, JESÚS ALVAREZ, *Historia de la vida religiosa, Desde la "Devotio moderna" hasta el Concilio Vaticano II*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1990.
- JAISWAL, SUVIRA, *The Origin and Development of Vaisnavism: Vaisnavism from 200 BC to AD 500*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 1981.
- JESALPURA, SHIVLAL T. (ed.), *Narasimha Mahetani Kavyakertio, Complete Works of Kavi Narasimha Mehta*, Sahitya-Samshodhan Prakashan, Ahmedabad, 1981.
- JOSHI, UMASHANKAR, "Narsinh Mehta", in R. Soni (ed.), *Gujarati Sahityano Itihas*, Gujarati Sahitya Parishad, Ahmedabad, 1976, 104-198.
- _____, *Nishchena Mabelma*, Sastu Sahitya Vardak Karyalay, Ahmedabad, 1986.
- KETKAR, SACHIN, *Translation of Narsinh Mehta's Poems into English: With a Critical Introduction (Doctoral Dissertation)*, South Gujarat University, Surat, 2001.
- KINSLEY, DAVID, "Avatara", in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion II*, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, 14-15.
- LELE, JAYANT, "The Bhakti Movement in India: A Critical Introduction", in J. Lele (ed.), *Tradition and Modernity in Bhakti Movements*, E.J. Brill, Leiden, 1981, 1-15.
- LÉON-DUFOUR, XAVIER, *Saint François Xavier: itinéraire mystique de l'apôtre*, La Colombe Editions du Vieux Colombier, Paris, 1953.
- LETURIA, PEDRO DE, "Génesis de los ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)", in I. Iparracuirre (ed.), *Estudios Ignacianos*, IHSI, Roma, 1957, 3-58.
- _____, "La "Devotio moderna" en el Montserrat de San Ignacio", in I. Iparracuirre (ed.), *Estudios Ignacianos II*, IHSI, Roma, 1957, 3-58.
- LEWIS, M. A., "Reforma católica", in C. O'Neill and J. M. Domínguez (ed.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático IV*, IHSI - Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, 2001, 3504-3506.
- LONERGAN, BERNARD J. F., *Method in Theology*, Darton, Longman & Todd, London, 1973.
- LOPES, RICHARD, *Indian Christology of the Way*, Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck, 2011.
- MAHADEVANANDA, SWAMI (ed.), *Devotional Songs of Narsi Mehta*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi, 1985.

- MEHTA, MIRA K., *Narsinh, Mira, Akbo ane Dayaramni Kavitanan Tattvadarshan*, Mira Kirtikumar Mehta - Gujarat Sahitya Akadami, Rajkot, 1986.
- MELLONI, JAVIER, *The Exercises of St. Ignatius Loyola in the Western Tradition*, Gracewing, Herfordshire, 2000.
- Monumenta Xaveriana et autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta (2 vols.)*, MHSI, Madrid, 1899-1912.
- NEUNER, JOSEF AND DUPUIS, JACQUES (ed.), *The Christian faith in the doctrinal documents of the Catholic Church*, Theological publications in India, Bangalore, 2001.
- O'COLLINS, GERALD, *Christology : a biblical, historical, and systematic study of Jesus Christ*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1995.
- O'COLLINS, GERALD AND MARIO, FARRUGIA, *Catholicism: the story of Catholic Christianity*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- O'MALLEY, JOHN, "Early Jesuit Spirituality: Spain and Italy", in L. K. Dupré and D. E. Saliers (ed.), *Christian spirituality: Post-Reformation and Modern*, Crossroad Pub., New York, 1989, 3-27.
- PANDE, SUSMITA, *Birth of bhakti in Indian religions and art*, Published by Books & Books on behalf of Indian History & Culture Society, New Delhi, 1982.
- PARIKH, DHIRU, "Narsinh Mehta: Jivan ane Kavan", in S. T. Jesalpura (ed.), *Narsimb Mehtani Kavyakrtio, Complete Works of Kavi Narasimba Mehta*, Sahitya-Samshodhan, Ahmedabad, 1981, 1-100.
- PECHILIS, KAREN, *The Embodiment of Bhakti*, Oxford University Press, New York, 1999.
- PIGNA, A., "Confidenza", in L. Borriello, E. Caruana... (ed.), *Dizionario de Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998, 328-329.
- PRABHU, ANAD AADHAR (ed.), *Bhāgavata Purāṇa*. Original Sanskrit and English translation in <http://www.srimadbhagavatam.org/contents.html> [access 06.5.2014].
- RAMANATHAN, SUGUNA, "Jesuits in Gujarat: Looking Back, Looking Forward", in D. d. Mendonça (ed.), *Jesuits in India: History and Culture*, Gujarat Sahitya Prakash - Xavier Centre of Historical Research, Anand-Goa, 2007, 169-185.
- RAVAL, ANANTRAY, "'Ujval Vaanino' Bhaktikavi", in A. Raval (ed.), *Narsinh Mehtana Pado*, Adarsh Prakashan, Ahmedabad, 1984, 10-23.
- RECONDO, JOSÉ MARÍA, *San Francisco Javier : vida y obra*, La Editorial Católica, Madrid, 1988.
- SAHA, SHANDIP, "The Movement of Bhakti along a North-West Axis: Tracing the History of the Pustimarg between the Sixteenth and Nineteenth Centuries", *International Journal of Hindu Studies* 11/3 (2007), 299-318.
- Sancti Ignatii de Loyola Societatis lesu fundatoris epistolae et instructiones (12 vols.)*, MHSI, Madrid, 1964-1968.
- SCHURHAMMER, GEORG, *Francis Xavier, his Life, his Times, Vol. I Europe 1506-1541*, M. J. Costelloe (tr.), The Jesuit Historical Institute, Rome, 1973.
- _____, *Francis Xavier, his Life, his Times, Vol. II India 1541-1545*, M. J. Costelloe (tr.), The Jesuit Historical Institute, Rome, 1977.
- SHAH, JAGADHISH, *Madhyakalin Gujarati Bhaktikavita*, Gujarat Grantharatna Karyalay, Ahmedabad, 1981.
- SHASTREE, KESHAVRAM K., *Narsinh Mehta*, National Book Trust, India, New Delhi, 1972.
- _____, *Narashi Mehto: Ek Adhyayan*, B.J. Institute, Ahmedabad, 2005.
- SHERIDAN, DANIEL P., "Devotion in the Bhagavata Purana and Christian Love: Bhakti, Agape, Eros", *Horizons* VIII/2 (1981), 260-178.

- SHETH, NOEL, "Hindu Avatara and Christian Incarnation: A Comparison", *Philosophy East and West: A Quarterly of Comparative Philosophy* LII/1 (2002), 98-125.
- SINHA, BRAJ, "Mirabai: The Rebel Saint", in K. R. Sundararajan and B. Mukerji (ed.), *Hindu Spirituality, Postclassical and Modern*, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Lt., Delhi, 1997, 141-155.
- SIVAPRIYANAND, "Introduction to the Devotional Songs of Narsi Mehta", in S. Mahadevananda (ed.), *Devotional Songs of Nasri Mehta*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1985, 1-19.
- TAGLIAFICO, ANGELA, *Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila: due itinerari spirituali a confronto : cristocentrismo, preghiera e servizio ecclesiale*, Edizioni OCD, Roma, 2009.
- THIÓ DE POL, SANTIAGO (ed.), *La intimidad del peregrino: diario espiritual de san Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal terrae, Bilbao-Santander, 1990.
- TRIVEDI, CHIMANLAL, "Medieval Gujarati Literature", in K. A. Panikar (ed.), *Medieval Indian Literature, An Anthology, Surveys and Selections*, Sahitya Akademi, New Delhi, 1997, 90-134.
- TRIVEDI, JETHALAL N., *Narasai Maheta, Vyaktittva ane Kartrittva*, Jethalal N. Trivedi, Randheja, 1973.
- UNDERHILL, EVELYN, "The Essentials of Mysticism", in R. Woods (ed.), *Understanding mysticism*, Image Books, Garden City, N.Y., 1980, 26-41.
- VAISHNAV, BAPUBHAI JADAVRAY, *Nrisinh Mehtana Jivanna Smarano*, Narasinh Mehta Chora Samiti, Junagadh, 1969.
- VILLOSLADA, RICARDO G., "Rasgos característicos de la "Devotio Moderna"", *Manresa* 28/108 (1956), 315-350.
- ZAEHNER, ROBERT CHARLES, *Hinduism*, Oxford University Press, London-New York-Toronto, 1966.
- _____, *Concordant Discord : The Interdependence of Faiths Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at St. Andrews in 1967-1969*, Clarendon Press, Oxford, 1970.
- _____, *The Bhagavad-Gīta*, Oxford University Press, London-Oxford-New York, 1973.

Assonanze scotiste nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemant

di PATRIZIA GALLUCCIO*

Introduzione

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

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

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

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

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

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

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

1. L'autore e il suo libro

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Assonanze con la dottrina scotista sul primato di Cristo

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

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

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

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

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

¹⁷ Si può dire che quasi non c'è capitolo della *Dottrina spirituale* in cui Lallemand non faccia riferimento ai «disegni di Dio» che non dipendono da altro se non dalla sua volontà e che sono espressione della sua libertà sovrana: a Lui solo, perciò, rimane l'iniziativa e la scelta dei sentieri sui quali conduce l'uomo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²³ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 298.

²⁴ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 298.

²⁵ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 298.

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

²⁷ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 314.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 299.

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

³² LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 299.

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

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

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

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

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

3. Assonanze con la dottrina scotista sull'Immacolata Concezione

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

³³ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 300.

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

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

³⁶ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 295.

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

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

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

«Fu in vista della divina maternità che Dio la esentò, non solo dal peccato originale, ma anche dall’obbligo di contrarlo, e che fin dal primo istante della sua concezione le diede più grazie che a tutti gli angeli e gli uomini insieme⁴¹.

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

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

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

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

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

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

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

⁴¹ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 319.

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

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

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

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

⁴⁶ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 320.

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

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

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

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

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

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

- «1. Ella è unica nella sua qualità di Madre del Figlio, poiché è veramente e propriamente Madre, e non vi può essere che una sola Madre di Dio.
2. È unica nella sua qualità di Figlia del Padre, poiché la sua adozione è del tutto singolare, ed ella sola, tra i figli di Dio, è stata simultaneamente concepita e adottata.
3. È unica nella sua qualità di Sposa dello Spirito Santo, poiché ella sola ha contratto con lui, in nome di tutta la natura umana, un sacro sposalizio per diventare Madre dell'Uomo-Dio senza cessare di essere Vergine»⁵³.

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

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

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

⁵¹ LALLEMAND, *Dottrina spirituale*, 304.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁷ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 321.

⁵⁸ LALLEMANT, *Dottrina spirituale*, 320.

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

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

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

Conclusione

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

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

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

⁶¹ LALLEMAND, *Dottrina spirituale*, 323.

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

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

Bibliografia

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

A Next Generation of Questions for Ignatian Spirituality

by JÁNOS LUKÁCS SJ*

1. A Formator's Perspective on Contemporary Ignatian Spirituality

Young experts on Ignatian spirituality who met in Barcelona in 2009 projected an image of a thriving Ignatian spirituality. Within ten years, Ignatian research had produced almost 13,000 titles,¹ including several major reference works like the *Historical Dictionary of the Society of Jesus* and the *Dictionary of Ignatian Spirituality*. There has been a lot of academic activity: the “list of the many theses... reveals a great diversity of fields of interest and shows how lively Ignatian spirituality is”.² Other great signs of vigor are the “vast panorama of the various journals of Ignatian spirituality”³ and the “rich but impressive and complex diversity”⁴ of Ignatian university and spiritual centers worldwide. This global picture confirms my personal impression and that of many Jesuits and non-Jesuits who witness the great and manifold fruits of Ignatian spirituality in our local contexts.

At the same time, the Barcelona meeting also revealed several alarming signs of ambiguity. In the plethora of publications, “the work on the sources focused mainly on the Exercises”.⁵ Most publications are “in the third person, since they deal with Ignatius’s experience, rather than in the first person, reflecting explicitly on our own spiritual experience”.⁶ Carlos Coupeau pointed out the “radical question posed by such profusion: is this abundance of publications and translations a sign of dynamism or of inertia, repetitive and without great creativity?”⁷ The meeting saw a “resurgence of several major preoccupations concerning the challenges of our times: the issue of Ignatian formation, the growth and transmission of the Ignatian spirit; the issue of relations between

* JÁNOS LUKÁCS is Novice Master in the Hungarian Province; lukacs@jesuits.net

¹ SYLVIE ROBERT: “When Young Ignatian Researchers Get Together...”, *The Review of Ignatian Spirituality* - XL, 3/2009, p. 27. <http://www.sjweb.info/documents/cis/pdfenglish/200912204en.pdf>

² Ibid, p. 28.

³ Ibid.

⁴ Ibid., p. 29.

⁵ Quotations from the talk given by CARLOS COUPEAU, *ibid*, p. 27.

⁶ Ibid., p. 28.

⁷ Ibid.

academic research and pastoral practices and applications; the issue of dialogue with cultures and religions.”⁸

This listing of challenges also confirms my experience as formator and superior. I can certainly see and admire the abundant graces that Jesuits tend to receive during their yearly Spiritual Exercises and especially during the 30-day Exercises in the Novitiate and Tertianship. But I often find myself perplexed about how fruitfully Ignatian spirituality can help Jesuits deal with everyday issues of community life, the vows, fidelity in one’s vocation, and so on. While the Spiritual Exercises continue to make their way into diocesan seminaries, various religious communities and even Lutheran retreat houses, fewer and fewer persons consider the Society of Jesus to be an attractive and sufficiently supportive place to live Ignatian spirituality as a way of life.⁹ With a touch of sarcasm one could say that Ignatian spirituality seems to enjoy excellent health within the confines of the Spiritual Exercises, but is prone to get a cough as soon as Jesuits enter the daily routine of ordinary life, be it the seemingly endless studies of a scholastic, the heavy responsibilities of a formed Jesuit, or the utter powerlessness of old age after a life of competent service.

“What decisions should be taken institutionally to give an impetus to work on Ignatian spirituality?”¹⁰ This question was posed by researchers of Ignatian spirituality at the Barcelona meeting, and I would like to consider this very same question from the perspective of a formator, by presenting a thesis, proposing elements for an examen, and offering an invitation.

2. A Thesis

In his reflections after the same Barcelona meeting about how Ignatian studies could be taken further, Patrick Goujon SJ formulates a “criterion for going forward”.¹¹ Ignatian texts have a specific aim that should be respected: “According to Ignatius the texts do not exist alone and apart from their usefulness, from a ‘profit’ to be drawn from them”.¹² While this statement is usually self-evident in discussions where Jesuits are well represented, it can conceal great challenges to both researchers and to those on the pastoral side. Academic research environments often impose their own criteria for textual studies, making the properly Ignatian criterion nearly impossible to apply. For directors of the Spiritual Exercises and formators, however, the challenge consists in being knowledgeable about and remaining close to the Ignatian sources. As for the future of Ignatian spirituality, the criterion of “coherence between text, usage and situation”¹³ should play an important

⁸ Ibid, p. 34.

⁹ The Society in Numbers, April 2013.

¹⁰ SYLVIE ROBERT, op. cit., p. 34.

¹¹ PATRICK GOUJON, “Pilgrims of Ignatian Research: A Glimpse of Future Steps,” *Review of Ignatian Spirituality* - XL, 3/2009, p. 49. <http://www.sjweb.info/documents/cis/pdfenglish/200912206en.pdf>

¹² Ibid., p. 52.

¹³ Ibid., p. 50.

role in keeping scholars and those in the field of practice in conversation with each other. Collaboration between these two groups, interaction between the scholarly and the practical approaches promises fruits that Ignatian spirituality should not be deprived of. The criterion of coherence between text, usage and situation creates a fundamental norm of unity in the multiplicity of possible directions for the future of Ignatian spirituality.

I believe that the argument of Patrick Goujon is a powerful one and that we can and should profit from it more fully. In fact, the criterion of “coherence between text, usage and situation” can serve as a criterion of discernment not only for the future, but also for a better understanding of the present and the recent past of Ignatian spirituality. It can shed a beam of light on some of the fundamental questions brought up at the Barcelona meeting and help us identify a core issue that does not seem to have received sufficient emphasis. My thesis is the following:

The reason why Ignatian spirituality is both thriving and showing inertia at the beginning of the 21st century is that its relationship with the two primary Ignatian writings, the *Spiritual Exercises* and the *Constitutions of the Society of Jesus* is fundamentally ambiguous. In the case of the *Spiritual Exercises* a long and inspiring learning process on how to apply the hermeneutical criterion of “coherence between text, usage and situation” took place from the 1950s to the end of the 20th century, whereas a similar process has hardly begun to unfold in the case of the *Constitutions*.

The renewed interest in the *Spiritual Exercises* from the 1950s focused on whether and how particular practices, exercises, hints and explanations in the text can be understood and explained in such a way that they become useful in helping individuals who come from a broad variety of personal life situations. Greater attention to the text proved helpful in the practice of accompanying persons, and greater attention to the actual spiritual experiences of those doing the Exercises proved indispensable in better understanding the particularities of the Ignatian text. The criteria of remaining close to the text, making it useful in “helping souls”, and of adapting it to particular circumstances were not simply fulfilled simultaneously, but were in fact discovered to be mutually relying on each other. Ignatian spirituality in the second half of the 20th century exemplified the extraordinarily creative power that can be released when the criterion of “coherence between text, usage and situation” is applied to a major Ignatian text.

The understanding of the *Constitutions* also changed during this period as more and more authors began to interpret this book as a spiritual text, allowing readers to break free from the legalistic interpretation that seems to have prevailed until the 1950s. In the meantime, the purposeful and laborious yet inspiring work of comparing specific expressions, teachings and prescriptions of the text to the lived experience of Jesuits has not even started. Part of the reason for this could be that the book of the *Spiritual Exercises* has ‘stolen the show’. In the mind of contemporary readers, the *Constitutions* still tend to appear as a repository of spiritual, anthropological and social convictions that can hardly be applied under 21st century conditions, even though its many spiritual gems make it a worthwhile source for the occasionally relevant quotation. The *Constitutions* can be all too easily discounted as a ‘text’ of spirituality that is out of tune with our times, unfit for being consistently probed for coherence with ‘usage’ and ‘situation’.

This tacit lack of appreciation for the text of the *Constitutions* became, in turn, out of tune with our times, when in 1996 *The Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms* were published. The text was presented to the Society of Jesus with an emphasis on its renewed authority. Authority was not simply based on tradition, although the text retained “a genuine fidelity to its proper character and original mission”.¹⁴ Nor was the authority of the text uniquely based on the authority of General Congregation 34 that promulgated it “with the greatest consensus and the greatest joy in the Spirit”, as it would have been normal and sufficient in the case of a legal document. The text was to have authority because it had been “purged of elements that were obsolete or had been formally abrogated”, because it expressed the work started by GC31 (1965-66) and GC32 (1974-75) which “thoroughly adapted the Society’s life and apostolate to the new needs of the times”, and because the text gave a “formal, normative structure to the many decrees embodying this renovation and accommodation”.¹⁵ The book of the *Constitutions* was to be trusted as a document that is relevant and applicable to the many daily issues of formation and contemporary Jesuit life.

The fact that the text of the *Constitutions and the Complementary Norms* has been imbued with new authority means that it is now ready to face the challenge of the criterion of “coherence between text, usage and situation” being applied to it. About half a century after the *Spiritual Exercises* captured the attention, the trust and the curiosity of Jesuits, the *Constitutions* has become approachable and worthy of the same level of attention. The volume of the *Constitutions and the Complementary Norms* is on the start line, waiting for a new learning process to unfold. The question is: How can the text become useful in the varied situations of Jesuit life? How can coherence between text, usage and situation begin to develop?

As the Barcelona conference indicated, Ignatian spirituality does not seem to have taken notice of the historic novelty of the publication of the *Constitutions and the Complementary Norms*. The overwhelming majority of the 13,000 Ignatian publications in the next decade still focused on the *Spiritual Exercises*. In the case of the *Constitutions*, the gap between research and practice has remained wide open. Among the formation meetings that I have attended in the past years, I do not remember any that would have stayed ‘close to the text’. As for academic publications, I am not aware of any initiatives concerning the “verification that what is given is well received”.¹⁶ It is understandable that of the five particularly important challenges ahead of contemporary Ignatian spirituality the Barcelona meeting voted to the top these two: “How do we effectively live according to this spirituality?” and “How can we make this Ignatian tradition our way of being and of acting?”¹⁷

¹⁴ “Preface of VERY REVEREND PETER-HANS KOLVENBACH, Superior General of the Society of Jesus,” no. 2., p. xi. In: *The Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms: A Complete English Translation of the Official Latin Texts*, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 1996.

¹⁵ Ibid, nos. 2 and 3a, pp. xi-xii.

¹⁶ PATRICK GOUJON, op. cit., p. 52.

¹⁷ SYLVIE ROBERT, op. cit., p. 28.

Since our relationship with the *Constitutions* comprises a core component of our Jesuit identity, the unresponsiveness of Ignatian spirituality and of Jesuit formation to the promulgation of the *Constitutions and the Complementary Norms* has repercussions throughout the Society. A good decade after 1996, GC35 received a significant number of postulata about evergreen issues concerning some of the most important dimensions of Jesuit life. In the meantime, the weariness of companions who felt that “we had enough texts” was also manifest.¹⁸ The need to do something at the Congregation about clearly problematic issues seemed obvious, yet there was no point in writing new decrees as long as previous ones had not been sufficiently implemented. By the time that the Congregation opened, a noticeable discrepancy between the supposedly normative texts of the Society and lived reality was perceptible, even though this inconsistency was never expressed as directly as in the case of GC29 when “[m]any postulata had come to Rome asking that new decrees not be multiplied, but that old decrees be put into practice. This the congregation decreed, in urging execution of the decisions of the previous congregation [...]”.¹⁹

Although at GC35 there was a lot of talking about the need to “implement” already existing documents, this urgency was not decreed. Instead, recurring topics of concern like Jesuit formation, community life or finances were relegated to the ordinary government of the Society.²⁰ The drawback of this choice was that the Society as a whole was not prompted to face the discrepancy between documents and life, ideal and reality. The advantage however was that the verb “implementation” did not become a buzzword in the Society, and its possible negative overtone of enforcing regulations – a one way movement from rules to praxis – could be avoided. Jesuits have been left free to turn toward the *Constitutions and the Norms*, taking seriously both the text and the Ignatian insistence on using it for the good of individuals and of the body of the Society. The space remained open for a new learning process to begin, one that focuses on the understanding and the use of the *Constitutions and the Complementary Norms*, analogously to what we are already familiar with from understanding, giving and engaging in the Spiritual Exercises.

The Barcelona meeting raised the question of possible institutional responses in order to give new impetus to research in Ignatian spirituality. From what has been said above, it seems clear that such responses will have to do with placing the *Constitutions and the Complementary Norms* at the center of the attention of researchers and formators alike. The direction to be taken for Ignatian spirituality seems clear and so does the

¹⁸ The Congregation adopted this position: “From the beginning, the 35th General Congregation, in harmony with the proposals of the *Coetus Praevius*, had expressed its desire not to produce a large number of documents.” In: “General Congregation 35: Historical Introduction,” 6.c. See *Jesuit Life and Mission Today: The Decrees and Accompanying Documents of the 31st-35th General Congregations of the Society of Jesus*, The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis, 2008, p. 720.

¹⁹ JOHN W. PADBERG, S. J., “The General Congregations of the Society of Jesus: A Brief Survey of Their History”, *Studies in the Spirituality of the Jesuits*, Vol. VI, Nos. 1 and 2, 1974., p. 66.

²⁰ *Jesuit Life and Mission Today...*, op. cit., p. 721.

urgency to expose our Jesuit life to fresh, powerful Ignatian impulses. What is still blocking us? How could the process of a deeper reception of our Ignatian heritage gain momentum again?

3. Elements for an Examen

If it is true that Ignatian spirituality has lost vigor because we had been pushing the pedal with one foot only, why has the promulgation of the *Constitutions and the Complementary Norms* not released new energies? Why does Ignatian spirituality still tend to disregard this powerful Ignatian resource? Is it simply a matter of ringing the bell more loudly, to indicate that the time has come to allow the ‘practice’ of daily Jesuit life and the ‘study’ of the text of the *Constitutions and the Complementary Norms* influence each other more directly? This could well be the case. But it seems to me that there is a further, somehow masked factor to be considered here.

The question of why we do not live according to our potentialities typically calls for an examen, and this is the form of reflection that seems appropriate here. Of course, the need to reflect on the relationship with the Institute of the Society is above all a personal responsibility to which the *Formula of the Institute* attributes great weight: “let any [member of the Society] take care, as long as he lives, first of all to keep before his eyes God and then the nature of this Institute which is, so to speak, a pathway to God”.²¹ A collective reflection can and should not take the place of a personal examen. It could, however, offer some elements for consideration that could form a common basis for understanding where we are.

The first point of the Examen is “to give thanks to God our Lord for the favors received”,²² and I would like to develop a few thoughts under this heading. Most Jesuits speak fondly about their experiences of having done the individually accompanied Spiritual Exercises, and we would certainly agree that the renewed understanding of the Spiritual Exercises in the second half of the 20th century was a gift from the Holy Spirit, a providential outpouring of the richness of our Ignatian heritage. Yet a grateful acknowledgment of the powerful movements of the Spirit in the second half of the 20th century can make our present inertia seem all the more curious. Would the Spirit stir us less energetically than before? Or would contemporary Jesuits be less willing to cooperate with the movements of the Spirit?

I propose that instead of moving too quickly to the second point of asking for grace to know our sins, we would do well to dwell on the first point a little longer. My intuition is that while deliberating possible institutional initiatives to foster a desired new Impetus for Ignatian Spirituality in the 21st century (let us call this IIS21), we could be helped greatly by considering more in detail the immense 20th century Impetus for Ignatian

²¹ *Formula of the Institute*, 1550, no. 1

²² SpEx. 43

Spirituality (IIS20 for short). What exactly happened then? In what ways were we gifted, perhaps without even noticing? How did the Lord foster the long learning process that individual Jesuits and the Society went through during those years?

I suggest that a main reason why IIS21 fails to start is that some of the critically important conditions that were providentially provided for us during IIS20 will demand conscious attention in the case of IIS21. IIS20 was not the result of an institutional decision. It had not been planned, and it was not controlled by anyone. IIS20 could certainly not have happened without dedicated Jesuits, religious and lay persons who were open to the movement of the Spirit and ready to give their best to cooperate with it. But beyond the initiation of the Spirit and generous human cooperation, IIS20 was made possible by a number of circumstances that easily remain invisible to us, simply because we tend to take them for granted. If we look back from our context, we can – in the spirit of the *Examen* – discover that these conditions were indeed among “the favors received”. A glimpse at the historic reality of IIS20 could therefore help us identify areas where purposefully setting up some of the indispensable conditions could enable us to move forward with IIS21.

As we try to establish a fruitful relationship with the text of the *Constitutions*, we do not simply continue IIS20. In many ways, of course, we can enjoy the fruits of the labor of our predecessors. In some way, however, we are taken back to the time when these companions began to relate the other major Ignatian text, the *Spiritual Exercises* to the lived experience that the text was referring to. There was a lot of cautious experimenting, a real sense of breaking new ground in an unknown land. In a sense we will have to go through a similar experience as we open the book of the *Constitutions*. Proper understanding of how things happened in the past with the *Spiritual Exercises* could enlighten and encourage us to look ahead and move forward with the task that is now being assigned to us.

Taking the time to chat, close to the text and close to practice

Since I am not aware of any historic records of the earliest beginnings of IIS20, I rely on a memorable conversation that I had with the French Jesuit Fr. Maurice Giuliani in 1996, when I was a scholastic studying theology in Paris. He talked unassumingly yet with a sparkle in his eyes about the times when several Jesuits who were active in the ministry of giving the Spiritual Exercises became unsatisfied with the way preached retreats were customarily given those days. They believed that, although gifted and popular preachers elucidated eloquently most major themes of the *Exercises*, there was something more to be found in the Ignatian text. Fr. Giuliani’s small group studied the text of the *Exercises* (they had access to modern results of scholarly research on Ignatian texts), but they also began to experiment with talking less and listening more to the experiences of those doing the retreat, in the spirit of Nos. 2 and 7 of the *Spiritual Exercises*. Week by week, the small group of companions came together in the recreation room to share their experiences and questions about graces received and issues to be clarified. As I was listening to Fr. Giuliani, I could almost smell the scent of the “tisane” that these Jesuits were sipping while engaged in fraternal and relaxed, yet at the same time precisely focused

conversations. These early conversations in the wake of IIS20 were decisive because these Jesuits began to apply the hermeneutic principle of “coherence between text, usage and situation” to the book of the *Spiritual Exercises* and to the experiences they gained while listening to people talking about their prayer. They mutually encouraged and helped each other as they moved into hitherto unexplored land of Ignatian spirituality.²³

It might not seem especially noteworthy that such a series of inspired conversations would take place and slowly but surely clear the way for IIS20. Yet it could only happen because a group of Jesuits, capable of such informal yet persistent conversations, happened to have been assigned to the same ministry and at the same geographic location. This unintended circumstance proved to be a providential condition for IIS20 to gain momentum well before Fr. Giuliani was asked by his Provincial to launch an Ignatian spirituality journal (which became the review *Christus*). The fact that those companions could and wanted to spend time together discussing their experiences about the Exercises was a small and seemingly negligible detail in the historic process of IIS20, but it is worth being counted among the ‘graces received’ because this small detail was a necessary condition for setting in motion the process as a whole.

I find it quite astonishing that a small, informal group of Jesuits could play such a decisive role in the development of IIS20, which could be rightly put forward as perhaps the single most important example of creative fidelity in recent Jesuit history. How could these Jesuits have the leisure to set off regular quality time for discussions that could easily look more like a hobby than a serious apostolic engagement? Their approach seems to contrast sharply with the hectic life of active Jesuits of our day, who tend to keep a tight schedule in order to be able to face the heavy pastoral, administrative or managerial burdens that they have taken on their shoulders.

What used to be a providential circumstance for our predecessors becomes for us a matter of conscious choice: can quality time be set aside for Jesuits in order to engage in a Society-wide project that will perhaps only begin to bring fruits in many years’ time? Could a group of contemporary Jesuits have the leisure to explore the by and large uncharted terrain which opens up when the hermeneutic principle of “coherence between text, usage and situation” is applied to the *Constitutions* and to formators’ and superiors’ experiences? Such a group could contribute to the beginnings of IIS21 in a truly efficient way. If such groups exist already, time and resources could be allotted to them to share their research more widely. If no such groups exist, then individual Jesuits, especially formators or superiors of formation communities, could be encouraged to begin thinking about such issues, even at the price of diminishing their more locally important commitments. *Voilà* a couple of issues that would merit consideration, it seems to me, in view of an institutional response to the current inertia of Ignatian spirituality.

²³ To get a sense of what it meant to be a “pioneer” of IIS20 in the United States, only few years after the earliest beginnings in Europe, see the videos produced for Georgetown University by Frank Frost Productions: <http://www.georgetown.edu/content/1242663501852.html#Videos> (To view online, click the links at the bottom of the webpage under the heading *Disc One: Renewal of the Spiritual Exercises.*)

Expectation-free conversations

The Jesuits who gathered around Fr. Giuliani in the early 1950s were passionate about helping souls and passionate about appropriating the Ignatian way of doing this. They were no mere theoretical specialists on the Exercises, and they did not need to behave as if they had answers to everything. They certainly shared their discoveries, the lights and graces that they experienced underway, but they also had the liberty to talk about what they did not understand or could not use in practice. They did not withhold their observations about tensions between text and usage, between generally valid norm and uniquely particular situation. The early beginnings of IIS20 seem to have depended on Jesuits who were able to admit their lack of understanding, their incapacity to help in the way they would have liked to, and their frustrations about not yet being able to link the understanding of the text to lived practice.

Such “low threshold” conversations seem to be a rarity in the life of formators today. We need to be competent vis-à-vis Jesuits in formation; we are generally esteemed in our provinces for being knowledgeable about Ignatian spirituality; we often need to take the initiative in the formation of non-Jesuit religious formators; we give talks at Jesuit meetings; and we tend to like when our Provincials regard us as able persons to whom they can entrust Jesuits in formation. So many different contexts make demands on us that we have developed fine ways of demonstrating what we all know. The flipside of this situation is that we are in danger of losing our ability to talk about our questions in depth, about our doubts concerning the ways of doing that we inherited from our predecessors, and, in general, about the lights and shadows of our work as formators.

To give a hint of what issues could be raised in a “low threshold” conversation about the *Constitutions*, let me offer some examples. These questions could constitute something like a starters’ kit for a conversation between Novice Masters who want to respect the criterion of “coherence between text, usage and situation”.

Commentators sometimes consider Const. 250 to be the heart of Part III of the *Constitutions*. Are you at ease with this statement? What elements do you emphasize when explaining this paragraph to novices? What are the typical misunderstandings? Do novices tend to accept the text without question or do they show resistance? Have you developed ways of helping them to overcome these? What culturally distorted caricatures tend to change the meaning of Ignatian terms? How do you recognize whether or not the assimilation of this passage brings fruits in the life of a novice? What secondary sources do you use in order to clarify the meaning of the Ignatian text? How do you “take care” that novices “put what they have learned into practice” [cf. Const. 277]? What typical resistances do you encounter in yourself as you try to make Const. 250 useful for novices? Should there remain difficulties in understanding the Ignatian text, how can you invite novices to stay close to the text and play a constructive role in the act of interpretation? How does Const. 250 help a novice move ahead along a pathway of human, spiritual, psychological and moral growth?

Such questions, although they are almost word by word applications of the questions that we customarily deal with in the case of each and every significant paragraph of

the *Spiritual Exercises* while learning to give individually guided retreats, are likely to create uneasiness in the case of the *Constitutions*. Resistances could mean that applying the criterion of “coherence between text, usage and situation” brings us away from our usual areas of expertise where we feel more self-confident. The very principle of “complementarity between two definable orientations, towards the sources on the one hand and towards experience on the other”²⁴ that attracts us to the *Exercises*, faces us in the case of the *Constitutions* with work to do but also with a sense of confusion about whether this work is worth doing.

“Confusion” in the *Spiritual Exercises* (SpEx. 48) is the grace that accompanies the passage from a fixed way of seeing things to a slowly emerging new vision. In the history of science, confusion has been an almost necessary condition for new scientific paradigms to emerge.²⁵ Sharing uncertainties and asking questions can seem like an inefficient and even confusing mode of conversation, but this mode of communication played an instrumental role at the early beginnings of IIS20. Would it be advisable to recur to some similar practice in the hope of receiving similar graces? I would certainly not want to imply that sharing our ignorance should be the only possible way to talk about the *Constitutions*. There is a lot of knowledge and plenty of experience around, and nothing excludes these from being shared. Yet if we want to remain open to be as profoundly transformed by IIS21 as it was the case with IIS20, we could well begin to value conversations that reveal our ignorance as well. Mutual confidence and trust in the rich potentials of Ignatian spirituality would be prerequisites. Sharing our weaknesses could thus become, instead of being mere lamentations, necessary steps toward finding what is currently beyond our perspective.

A place to meet

Fr. Giuliani’s group of Jesuits had a place to come together, probably the recreation room or perhaps a meeting room at the big Jesuit residence of Chantilly. I do not know whether at the end of the day they counted this space among the “goods received”, but it was certainly among the conditions that enabled IIS20 to gain momentum at the very early stage. It was an obvious condition at the time but it is far from being obvious as we ponder the circumstances among which IIS21 could set in.

Researchers of Ignatian spirituality and formators who could bring in valuable contributions to the initial phases of IIS21 – since they are close to the text of the *Constitutions* or to the daily challenges of helping other Jesuits – are scattered around the globe. For example, Novice Masters in the Central-Eastern European Assistancy work at hundreds of kilometers from each other, and these distances can reach thousands of kilometers in other regions of the world. Under such conditions, meeting rooms where form-

²⁴ SYLVIE ROBERT, op. cit., p. 29.

²⁵ Cf. THOMAS S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago, 1962, p. 115.

ators could come together become difficult to find. Who among us would be ready to convince himself and his superior that a series of “expectation-free conversations” where we could share what we do not know and do not feel comfortable about was worth paying the high costs involved in terms of money and time?

There is, of course, nothing new in the phenomenon that Jesuits need to bridge over great distances for the sake of communicating with each other. Letters and books have served this purpose from the outset, and modern communication technology has brought a whole range of new possibilities that many Jesuits make use of on a daily basis. Yet it remains true that the mere possibility of writing books and articles, sending emails and using cell phones has not given the impetus that we hope for Ignatian spirituality in the near future.

Among possible institutional responses to the current situation of Ignatian spirituality, a more purposeful use of the Internet, the construction of an online meeting place seems an obvious opportunity. Although communication on the Internet is certainly impersonal and limited in many ways, thriving social network sites and professional intranet sites demonstrate how efficiently barriers can be overcome when there is sufficient motivation. Privacy issues do exist, but risks can be managed to some extent and, with some prudence, kept within realistic limits. Communicating over the Internet could be compared to communicating in a foreign language, a somewhat cumbersome and at times humbling yet rather eye-opening experience that we Jesuits usually need to accept as part of our vocation.

An easily accessible text

When IIS20 began to pay special attention to the *Spiritual Exercises*, it had to do with a manageable, slim volume of 370 paragraphs only, a large part of which was a simple listing of points for biblical contemplations. Focusing on the *Constitutions* will mean dealing with a text consisting of 827 paragraphs (including the General Examen), many rather long and complex. The fact that the *Constitutions* and the *Complementary Norms* are printed together means that a single and manageable volume, containing all references to abrogated and modified parts of the original text, can become the object of our attention. Yet for everyday use this volume, which also includes a voluminous index of topics, remains somewhat awkward. Few books demand so much turning of pages when someone tries to get informed about a single issue (e.g. “What do the *Constitutions* and the *Norms* say about obedience?”). The sheer volume of the *Constitutions and the Complementary Norms* can discourage potential readers, increasing the psychological barriers that make us hesitant about devoting our energy to IIS21.

I am inclined to count among the providential circumstances at the outset of IIS20 the fact that the *Spiritual Exercises* is a small pocket-size book. In order to facilitate IIS21, could we not do something to make the *Constitutions* more accessible? The difficulty is once again not new; Nicolas Bobadilla perhaps spoke the mind of several companions when he said that “the *Constitutions* were a ‘prolix labyrinth’ that neither supe-

riors nor subjects would ever be able to understand.”²⁶ Jesuits from the first generations onwards tried to dodge the difficulty by publishing smaller “Summaries” that reproduced some of the key passages from the *Constitutions*. Such solutions had obvious limitations and they certainly did not comply with our contemporary hermeneutical criteria for understanding the text, but they were nevertheless suitable for opening a window to the text of the *Constitutions* for generations of Jesuits.

With the onset of IIS21, a number of practical questions will arise: how to organize the knowledge that we already have and that we have yet to discover? Detailed commentaries of any classical text tend to exceed the volume of the original text itself considerably. How can one possibly manage such quantities of information? In this area of handling our documents and organizing our reflections over them, some institutional response could be helpful. In this entire area again, we should be thinking about using contemporary information technology in a more purposeful way.

A spiritual and psychological dynamic of progress

I would like to mention a final area where attention to IIS20 could help us identify a condition of possibility for IIS21. For about twenty years at the beginning of IIS20, understanding and elucidating “the dynamic of the Exercises” was a central preoccupation both for researchers and for “practitioners” of Ignatian spirituality. A dynamic of constant spiritual progress, with its various characteristics according to the Four Weeks, served as the central reality that made it possible to understand both the particular details of the Ignatian text and the meaning of corresponding spiritual experiences. The question of “What does this point (exercise, notion, explanation, etc.) of the Ignatian text mean?” could be translated into “How does this point contribute to fostering the dynamic of the Exercises?”, and the answer to this latter question could be sought in listening to the experience of those doing the Exercises.

For those giving the Exercises, the dynamic of the Exercises served as a hermeneutical bridge between text and usage, between ‘study’ and ‘practice’. One could also say that when the researcher of Ignatian spirituality talks about the criterion of “coherence between text, usage and situation”, the person who gives the Spiritual Exercises understands “according to the dynamic of the Exercises”. From a practical perspective, the condition of possibility for applying the criterion of “coherence between text, usage and situation” during IIS20 was the progressive clarification of the concept of the “dynamic of the Exercises”.

The challenge and the beauty of IIS21 will be that while applying the criterion of “coherence between text, usage and situation” to the *Constitutions* and to Jesuit formation and Jesuit life, we will be obliged to focus on the specific process of growth that a Jesuit goes through during the years of formation. Currently the unfolding of IIS21 seems to be hindered by the fact that neither researchers of Ignatian spirituality nor psycholo-

²⁶ JOHN O’MALLEY, *The First Jesuits*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993, p. 334.

gists or formators seem to consider this area of research as their own. French-speaking scholars began to talk about an “incarnational dynamic” of the *Constitutions*²⁷ long ago, but we seem to have made little progress in clarifying the details of this somewhat generalized concept. How could one describe a “dynamic of Jesuit life” with similar sophistication that we are familiar with in the case of the dynamic of the Exercises? And how can we relate such research to central expressions of the Ignatian text like “a pathway to God”?²⁸ Without developing solid answers to these questions, the Ignatian character of our formation efforts will remain as questionable as the competence of someone who would try to give the Spiritual Exercises without proper understanding of the Four Week dynamic.

Facing these issues will require a thinking that is capable of synthesizing spiritual, psychological, philosophical and historical insights, and the entire discussion will have to be kept close to the text and close to the practical questions of formation. Some institutional coordination of such research will probably be necessary in this area as well if the incarnational dynamic inherent to Jesuit life is to play the role of a hermeneutical bridge between ‘study’ and ‘practice’, between text, usage and particular circumstances.

4. An Invitation

In order to avoid mere analysis that never gives way to action, at the end of these musings about contemporary Ignatian spirituality I would like to offer a possible vehicle for moving ahead with the project of putting the *Constitutions* and Jesuit life at the heart of Ignatian spirituality. I would like to extend an invitation to discover and use a website that has been built with the aim of taking care of some of the presumed infrastructure needs of IIS21.

InstitutumSJ.net has been constructed to be an online meeting place for those willing to go ahead and exchange ideas concerning these issues. The website is password protected, and registration is not automatic. Requests for admission are approved manually for applicants who can be identified as Jesuits on the basis of the data they provide about themselves.

As a virtual meeting place for Jesuits, the site offers – similarly to many publicly accessible sites – the possibility of starting discussions about particular topics. Users of the site can read each other’s comments and respond to them. Discussions can be “low threshold”; there are no expectations of academic quality. Any question can be asked and any ignorance can be admitted, while nothing excludes highly professional topics being dis-

²⁷ ANDRÉ DE JAER SJ, *Together for Mission: A Spiritual Reading of the Constitutions of the Society of Jesus*, The Institute of Jesuit Sources, Saint Louis, 2001, p. 75. DOMINIQUE BERTRAND SJ, *Un corps pour l'Esprit: Essai sur l'expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus*, Desclée de Brouwer, Paris, 1974, pp. 11–41.

²⁸ For an introduction into how the Ignatian term relates to our modern expression of a dynamic, see “Jesuit formation according to the Constitutions”, in Hungarian: LUKÁCS JÁNOS SJ, *Jezsuita képzés a Rendalkotmányban*, L'Harmattan, Budapest, 2013.

cussed. Discussions that have come to a conclusion can be kept indefinitely or moved out of the way and archived after a couple of weeks. This feature should take care of the presumed need for ongoing communication while keeping the price negligibly low.

Another feature is the use of wikis, a private version of Wikipedia. Wikis are texts that are special because multiple editors can produce and modify them. For example, Novice Masters could exchange 'good practices' concerning the online life of novices. Once the discussion has come to a temporary conclusion, a participant with good writing skills can create a new wiki that summarizes the discussion. The new wiki could contain a list of the most fruitful ways of doing, and mention points needing further attention. Another editor could later complement the text with a detail that had been left out by mistake. A newly appointed Novice Master can thus have immediate access to the information that will enable him to make informed choices. The wiki also remains sufficiently flexible to be adjusted when new gadgets or innovative technological possibilities begin to occupy young Jesuits. Discussions among Novice Masters can resume until some conclusion can be reached, which in turn can be easily added to the wiki treating the question of good practices.

Writings, texts, images and even sound files can be uploaded and made accessible to others as Shared Materials. These can include articles, papers for discussion and the rest. Texts that have been translated into another language can be uploaded again and attached to the original. This feature reproduces in the online world a shared filing cabinet which is at the disposal of any formator who works, for example, at the stage of post-novitiate formation.

Discussions and shared materials are not visible to everyone. The nature of a topic can be such that it is better to discuss it in a small group. For example, Novice Masters can have a group for themselves, or even the Novice Masters of any Assistancy can create a new, even smaller group. Such a group would be a closed group where new members need to be approved by the moderator. Smaller groups can work at a higher level of confidence, while larger ones can draw on a broader base of experience. But a group can also be open. For example, if someone asks a question in a group that is open to 'anyone who is interested in Jesuit spirituality', then he can seek answers from a larger number of interested persons who might contribute on the basis of their Jesuit life experience without being formators themselves.

The website makes electronically accessible the fundamental Documents of our Institute, currently an English translation of the *Spiritual Exercises*, and the *Constitutions* and the *Complementary Norms*. The texts can be browsed section by section; one can go directly to a paragraph or use the Index of Topics. Footnote references and references within footnotes become, as one would expect on the Internet, clickable links that bring up the text in question. The system is quite fun to use, and it makes it easy to follow footnote references that contain several references to paragraphs some of which have footnote references themselves. Later additions will also be possible. For example, other translations of the *Exercises* could be included, which would make it easy to display a line by line comparison of a translation with the Spanish autograph or with the Latin approved version.

All the above elements can be combined in quite creative ways. The above mentioned discussion about the use of the Internet in the Novitiate can be linked to Const. 244 which calls it “highly expedient” to set limits to novices’ communication when necessary. When someone reads Part III of the *Constitutions* in the Documents section of the website, information about this discussion appears on the margin next to #244. The Ignatian text can be thus read in a context of “usage”, which can contribute to making the text less abstract. Hopefully, the discussion itself can also be enhanced and made more focused by the simple reminder that the topic of Internet use is to be treated in the context of Const 244. Should someone want to make reference also to CN 96 §1, he can insert this reference in his comment as a hyperlink, so that the quoted paragraph of the *Complementary Norms* pops up at the click of a mouse or a tap of a finger on a touch screen.

Similarly, a group could discuss Benedictine, Dominican and similar influences in the text of the *Constitutions*, partly to popularize research already done, partly to identify open questions. Members of this group would see their discussions as marginal notes appearing next to the paragraphs of the *Constitutions* that are being discussed. Let us imagine that a Jesuit in Tertianship has to prepare an in-depth talk about a given section of the *Constitutions*. Since he is not particularly interested in textual criticism, he would normally not be a member of the group of researchers, but he could join the group for the time of preparing his talk. He would thus have easy access to knowledge and resources shared in the group of experts, and he could use these to help fellow Jesuits in Tertianship stay close to the Ignatian text.

InstitutumSJ.net is about infrastructure. It could be used in various ways. Ideally, it would help pull together a spontaneous group of Jesuits who are motivated by a spirit of adventure and the desire to break new ground in what appears to be a current impasse of Ignatian spirituality. Such a group of first followers, ready to dance to the music orchestrated by GC34, could pull IIS21 through the initial bottleneck of having to spend time and energy without immediate and obvious results, somewhat like the group of Fr. Giuliani cleared the way for the first phase of IIS20.²⁹ But it is also possible that a more organized way of proceeding will prevail. For example, a ‘call for best practices’ related to a given issue could be announced with a due date to various groups of formators, after which a secretary could organize and edit the received information so that it becomes easily accessible to all. Both spontaneous and centrally organized initiatives have their strengths and weaknesses, and InstitutumSJ.net is open to both approaches.

Whatever its actual use will be, InstitutumSJ.net aims at helping to harmonize Jesuit life and documents of the Society, ‘letter’ and ‘spirit’ more meaningfully, according to the very definition of the term ‘Institute of the Society’: “The term Institute of the Society means both our way of living and working and the written documents in which this way is authoritatively and legitimately proposed” (CN 7).

²⁹ About the role of first followers, see the talk of DEREK SIVERS at TED2010: *How to start a movement*, http://www.ted.com/talks/derek_sivers_how_to_start_a_movement

Conclusion

I have argued that the signs of inertia in contemporary Ignatian spirituality are to be taken seriously, and that there is an urgency to take action because of the serious impact on the life of the Society of Jesus. It has also become clear, I hope, that the necessary means for moving ahead both in spirituality and in practice can be closer at hand than we might think, because the onset of a new impulse for Ignatian spirituality might depend on a small number of conditions, indispensable in the past but not readily given to us today. Nevertheless, giving new impetus to Ignatian spirituality will require concerted effort and sustained, focused work for a period of time, until the fruits can become manifest and sufficiently attractive for the process to continue to unfold in a more unprompted manner. If we become ready to face the challenge inherent in the promulgation of the *Constitutions and the Complementary Norms*, considerable work will await us but also the joy of discovering hitherto unknown treasures. Although we seem to be hesitant about passing this important threshold for Ignatian spirituality, an examination of where we stand may certainly elicit the restlessness of great visions and desires, high flying dreams and daring decisions that Pope Francis recommended to us at the beginning of this jubilee year 2014.³⁰

A website in itself will not give new impetus to Ignatian spirituality. Communication on the Internet has obvious difficulties, and some learning will surely be necessary before this type of collaboration can reveal its full potential. But assuming that the Spirit will continue to agitate us, and assuming that there will be companions available and willing to engage in the work entailed, the Internet might prove to be among the most viable means of communication when realistically compared to other possibilities. It will never create a community of researchers or interested formators but once such persons present themselves, it might help them to pass beyond well known frontiers and begin moving into the vast and poorly known terrains of Ignatian spirituality that are still waiting to be discovered by us.

At first sight, these new frontiers could seem restricted in comparison to what we are already familiar with. It is clear that, while the *Spiritual Exercises* are open to any Christian with a desire to find God, the *Constitutions* and formation issues only concern Jesuits and some other Ignatian religious congregations. Yet while the *Spiritual Exercises* aim at “preparing and disposing the soul” (SpEx. 1), the *Constitutions* focus on the longer and more comprehensive process of forming individuals and an apostolic body in the spirit of the *Exercises*. By beginning to examine familiar issues of our Jesuit life with more focused attention to our spiritual heritage, we will soon be led to a more profound Ignatian understanding of the great questions of our times: how to live a fulfilled life, how to prepare ourselves better to the challenges of interpersonal relationships, how to understand and use authority, how to find freedom in the Spirit in the

³⁰ Homily at Mass in the Church of the Gesù, January 3, 2014. See http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140103_omelia-santissimo-nome-gesu_en.html

midst of many pressing occupations, and the like. Just as it was the case during the inspired years of IIS20, theoretical insights and practical graces can be expected to appear hand in hand, in such a way that the work that focuses on the Institute of the Society will be beneficial “not only to the salvation and perfection of [Jesuits’] own souls, but also with that same grace [...] toward the salvation and perfection of the souls of their neighbors” (Const. 3). The *Constitutions* promise to be an Ignatian resource not any less universal than the *Spiritual Exercises*.

Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Karl Rahner

di GIORGIA SALATIELLO	3
1. Il metodo trascendentale	3
2. L'esperienza trascendentale	4
3. L'esperienza di sé e di Dio	7
4. L'esperienza della grazia	9
5. La mistica	11
6. Sintesi conclusiva	12

«La mistica della vita quotidiana». Un contributo per interpretare la dimensione mistica nella teologia di Karl Rahner

di FERENC PATSCH SJ	14
1. Quale teologia «mistica»? – Il nostro compito	15
1.1. <i>Rahner e la mistica</i>	15
1.2. <i>L'abbozzo della nostra impresa</i>	16
2. Le ragioni teologiche dell'ambiguità del fenomeno «mistico»	18
2.1. <i>Alcune domande generali</i>	18
2.2. <i>Due problemi speciali</i>	18
2.3. <i>Rispondendo dicendum</i>	20
3. L'esperienza della trascendenza: una spiegazione filosofica	20
3.1. <i>Antropologia teologica ecclesiale</i>	20
3.2. <i>Posizioni filosofiche delle religioni</i>	21
3.3. <i>Una risposta</i>	23
4. Verso una mistica «democratica»: l'esperienza dello Spirito Santo	24
4.1. <i>L'esperienza dello Spirito Santo</i>	25
4.2. <i>Critiche</i>	26
4.3. <i>«Consolación sin causa» e la «differenza ermeneutica»</i>	28
5. Conclusione – con conseguenze pastorali	30
5.1. <i>Risultati</i>	31
5.2. <i>Vero e falso mistico</i>	32

Religious Experience and Theology: Rahner and Lonergan Compared

di GERARD WHELAN SJ	34
1. Karl Rahner, Ignatius of Loyola, and Theology	35
<i>An Interpretation After the Event?</i>	35
<i>The Ignatian Key to Interpreting Rahner</i>	36
<i>Unresolved Questions</i>	38

2. Bernard Lonergan: a Complementary and Corrective Vision	41
<i>Comparisons With Rahner</i>	41
<i>A Less "Transcendental" Interpretation of Aquinas</i>	43
<i>Applying Lonergan's Breakthrough</i>	45
3. Conclusion	46
Il Mistero santo, fonte della vita cristiana	
di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.	47
1. Introduzione	47
2. Mistero e trascendenza	48
3. Fenomenologia del mistero	50
3.1. <i>Esperienza di sé e della vita come mistero</i>	51
3.2. <i>Esperienza della presenza del mistero</i>	52
3.3. <i>Esperienza religiosa</i>	54
3.4. <i>L'atteggiamento teologico cristiano (spirituale/mistico)</i> <i>come rapporto personale con il Mistero santo</i>	55
4. Conclusione	57
Il nostro modo di procedere nell'età della Riforma	
di ANTON WITWER S.I.	58
1. L'inizio nell'imitazione di Gesù Cristo – il "modo di vivere"	59
2. La formula "nostro modo di procedere" nelle lettere di Ignazio e nelle Costituzioni	61
3. Gli elementi fondamentali del nostro modo di procedere	64
4. L'atteggiamento di Pietro Fabro e i suoi comportamenti con i protestanti	66
5. Conclusione	69
Le Congregazioni mariane (1563-1773) e le Missioni popolari dei Gesuiti	
Due varianti della stessa missione	
di MIGUEL COLL S.I.	70
Introduzione	70
1. <i>Le Congregazioni mariane</i>	70
2. La Spiritualità gesuitica delle Congregazioni.	71
3. Il belga Giovanni Leunis (1532-1584)	72
4. Il carattere laicale della Congregazione dell'Annunziata	73
5. Diffusione delle Congregazioni mariane	74
6. Ragioni dell'efficacia delle Congregazioni mariane	74
7. I cambiamenti dopo il 1773	75
8. Le missioni popolari dei Gesuiti	75
8.1. <i>Dagli inizi della Compagnia fino alla soppressione</i>	75
8.2. <i>Le missioni popolari nella Compagnia restaurata (1814...)</i>	76
9. Conclusione	78

Hermeneutical Reading on the Understanding of God:

a Dialogue between the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises of Ignatius

by PAVULRAJ MICHAEL SJ	80
1. Introduction	80
2. Different Attributes of God	81
2.1. <i>The Transcendence of God in the Bhagavad Gita</i>	81
2.2. <i>The Transcendence of God in the Spiritual Exercises</i>	84
2.3. <i>The Immanence of God in the Bhagavad Gita</i>	87
2.4. <i>The Immanence of God in the Spiritual Exercises</i>	90
3. The Transcendence and Immanence of God: dialogue between the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises	92
4. Incarnation and Avatar: dialogue between the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises	94
5. Conclusion	102

Premras pāne tu morna picchadhar

Gems of Bhakti Mysticism of Narsinh Mehtain the Letters of Francis Xavier

by ROLPHY PINTO	104
Introduction	104
<i>PART I</i>	106
1. Narsinh Mehta	106
2. Francis Xavier	108
2.1. <i>Europe (1506-1541)</i>	110
2.2. <i>India (1541-1545)</i>	111
2.3. <i>Indonesia and India (1545-1549)</i>	112
2.4. <i>Japan and China (1549-1552)</i>	112
3. Context of Mehta	113
3.1. <i>Evolution of Bhakti</i>	114
3.2. <i>The development of Vaiṣṇavism</i>	116
4. Context of Xavier	123
4.1. <i>Devotio Moderna</i>	124
5. Criterion for Comparison	127
5.1. <i>Avātara and Incarnation</i>	128
5.1.1. <i>Similarities</i>	128
5.1.2. <i>Differences</i>	128
<i>PART II</i>	130
6. Points of Convergence	130
6.1. <i>Two Mystical Itineraries</i>	130
6.1.a <i>Before the Religious Conversion</i>	130
6.1.b <i>Conversion Events</i>	131
6.1.c <i>Post Conversion</i>	133
6.1.d <i>Ongoing Conversion</i>	134

6.2. <i>Confidence in God Alone</i>	136
6.2.1. <i>Hārno Prasaṅg</i>	137
6.3. <i>Knowledge Derived from the Experience of God</i>	140
7. <i>Complementary Difference</i>	143
7.1. <i>Mehṭa's Nuptial Mysticism</i>	144
7.2. <i>Xavier's Service Mysticism</i>	145
7.2.1. <i>Major Obstacles</i>	147
8. <i>Conclusion</i>	150
<i>Transliteration of Sanskrit and Gujarati Words</i>	153
<i>Abbreviations</i>	154
<i>Bibliography</i>	155

Assonanze scotiste nella *Dottrina spirituale* di Louis Lallemant

di PATRIZIA GALLUCCIO	159
Introduzione	159
1. <i>L'autore e il suo libro</i>	160
2. <i>Assonanze con la dottrina scotista sul primato di Cristo</i>	162
3. <i>Assonanze con la dottrina scotista sull'Immacolata Concezione</i>	165
Conclusione	169
Bibliografia	170

A Next Generation of Questions for Ignatian Spirituality

by JÁNOS LUKÁCS SJ	171
1. <i>A Formator's Perspective on Contemporary Ignatian Spirituality</i>	171
2. <i>A Thesis</i>	172
3. <i>Elements for an Examen</i>	176
<i>Taking the time to chat, close to the text and close to practice</i>	177
<i>Expectation-free conversations</i>	179
<i>A place to meet</i>	180
<i>An easily accessible text</i>	181
<i>A spiritual and psychological dynamic of progress</i>	182
4. <i>An Invitation</i>	183
Conclusione	186

Indice	188
---------------------	-----