

Ignacij Lojolski in baročna slava predstavljanja¹

Kakor vsi veliki ustanovitelji črpa Ignacij svojo vizijo neposredno iz evangelija. Kakor Benediktu se tudi njemu Kristusova ljubezen kaže pod podobo spoštovanja in ponižnosti, kakor Frančišku pa v obliki uboštva, ki se izprazni sleherne lastnine, da bi v vsej čistosti sprejelo skrivnost križa. Osnovna zamisel njegovega *Načela in temelja* kaže njegovo vraščenost v poznosrednjeveško izročilo; njegova *indiferencia*,² se nahaja natanko na sledi krščanske apátheie Očetov,³ notranjega miru (Gelassenheit) renskih mistikov⁴ in se bo pokazala v svoji zadnji obliki za časa *Grand Siécle* kot "abandon".⁵ Temeljni ustroj *Duhovnih vaj* še izraziteje razkrije zgodovinsko okrožje, znotraj katerega se giblje. Če je *indiferencia* temelj vsega, kot preseganje vsega ustvarjenega in neposredna nastrojnost na Boga, in če je človek na ta način umeščen v presežnost niti(sveta)-niti(Boga) *Oblaka nevedenja*,⁶ postane prvi teden *Duhovnih vaj* tisti "pekel samospoznanja" (*Theologia Deutsch*),⁷ pekel očiščenja in priprave, ki razgali grešnika vsake zavesti o lastni vrednosti pred Jezusovim križem, zato da bi, rešen vsake lastne podobe, stopil na tisto pot sledenja Kristusu, v katero ga vpeljujejo drugi, tretji in četrti teden s kontemplacijami Jezusovega življenja. Toda za to sledenje se posameznik odloča na osnovi osebnega Kristusovega klica, ki naj bi po Ignacijevi zamisli zazvenel sredi ravnodušne in na vse pripravljene kontemplacije Jezusovega življenja ter naj bi podelil vsakomur obliko življenja, ki se po milosti spušča iz višav; obliko, v kateri se lahko on kot pred Bogom povsem voljna

snov uskladi z Božjo voljo in uresniči popolnost krščanskega življenja. Kakor je postala Katarina Sienska primerna za svoje poslansktvo v ravnodušni pripravljenosti ljubezni in s stigmami Božje volje do ljubezni, tako prejme jezuit v šoli ravnodušnosti in kontemplacije *Duhovnih vaj* poslanstvo, ki ga usposablja za neko partikularno nalogo, toda brez duhovnega utesnjevanja, saj je osnovana na transcendentalni univerzalnosti (temeljni pripravljenosti na vse).

Kontinuiteta med nemško-nizozemsko duhovnostjo in Ignacijem je preverljiva na osnovi njegovega branja in premišljevanja Ludolfa Saškega (ki v uvodu svoje knjige strne predstavljalno-čustveno metodo *Meditacij Psevdo-Bonaventure*),⁸ na osnovi *Hoje za Kristusa*,⁹ ki jo je tudi Ignacij visoko cenil in ki spada v svet "Devotionis modernae",¹⁰ po knjigi *Ejercitatorio de la vida espiritual*, ki jo je napisal benediktinski opat García de Cisneros iz Monserrata (delo je bilo tam natisnjeno leta 1500), po delu torej, ki ga je Ignacij gotovo spoznal med svojim bivanjem v Monserratu.¹¹ (Glede viteškega in križarskega ideala, ki so mu ga posredovala vzgoja in mladostniška branja, bomo več povedali v nadaljevanju).

Toda nadvse odločilno je dejstvo, da je Ignacij kljub razvijanju misli o ravnodušnosti v vsem njenem krščanskem radikalizmu povsem izpustil njeno metafizično ubeseditev, ki so jo izoblikovali Nemci, še posebej Eckhart. Krščanska ravnodušnost, tudi ko je mišljena in živeta brez olajševanja, nikakor ne vključuje antičnega hilemorfičnega shema-

tizma lika (Boga) in tvari (ustvarjenine). Zato pa krščanska ravnodušnost sploh ne vodi ustvarjenine v smeri zanikanja lastnega bitja in lastne volje. To je smer, ki je, od Eckharta do Fénelona, skrivno umeščala duhovnost pod bolj ali manj izrazit monoteistični¹² – skoraj bi rekel orientalsko panteistični – predznak. Toda prava skrivnost krščanskega razodetja sestoji veliko bolj v dejstvu, da se mora uresničitev Božjega kraljestva v smislu izreka “*Bog vse v vsem*”,¹³ ali izreka “*Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni*”,¹⁴ iskati kot Božja vsedejavnost v dejavnem sodelovanju ustvarjenine, v ravnodušnosti, predanosti in služenju slednje. Ker pa se takšno sodelovanje ne more uskladiti z ravnodušnostjo kot z nekim *golem* dopuščanjem dogajanja, pač pa je treba posebno Božjo voljo, katero je treba dejavno prevzemati in izvrševati, tudi dejavno iskati, se pri Ignaciju ravnodušnost, ki je pri renskih mistikih zadnji domet, premesti na začetek in se povzdigne do višje stopnje v drugem tednu *Duhovnih vaj* v tistem osrednjem procesu “izbire”, ki sestoji v dejstvu, da človek v analogiji svobode med Bogom in ustvarjenino izbere to, kar “*nam Bog naš Gospod daje izbrati*”, v dejstvu, da tudi človek sam od sebe in velikodušno izvrši tisto posebno izbiro, ki se je že zgodila za nas v večni Božji svobodi. Nedvomno gremo tu korak dlje od tistega preprostega povratka ustvarjenine k svoji večni zamisli v Bogu, kot so si to zamišljali Eckhart, Seuse, Ruisbroeck: človekova naloga, ki je usmerjena k Bogu, je od Boga prevzeta in “proslavljena”, ker se je milostno in svobodno udeležila deja izbire Boga samega.

Toda prav na ta način se udejanji polnost Eckhartove vizije Boga, ki je brez razloga in brez zakaj, in Njegovega celotnega samorazodevanja v večnem porajanju in ustvarjanju. Ko se človekovo dejanje svobode v svojem odgovarjanju vključi v Božjo predanost, ki je brez zakaj, se povzdigne nad zgolj teleo-

loško etiko in se, presegajoč se, umesti v čisto in zastonsko sfero češčenja in ljubezni. Bistveni cilj človeka sestoji v tem, da je ustvarjen z vsemi svojimi močmi za hvaljenje in češčenje, za spoštljivo slavljenje, in za zastonsko služenje Bogu, in “*na ta način*”, skorajda samodejno in postransko bo “*rešil svojo dušo*”, bo dosegel odrešenje. Kakor že pri Ruisbroecku je pravi kristjan bitje za “*vedno večjo Božjo slavo*”, bitje, ki se na tak način zatopi v to slavo, se ji da na razpolago in jo izžareva v milosti. Gre za osrednje religiozno jedro baročne kulture.

Opustitev metafizičnega (hilemorfističnega) ovoja in ponovni prevzem njenega teološkega jedra je po Ignaciju omogočilo duhovnosti moderne dobe, da je preživela brodolom t. i. “mistike” (z diskreditacijo, ki je padla na Fénelona) in da ni bila zvedena na preprosti in prosvetljeni stoiški moralizem. Potek dogodkov je vrhu tega pokazal pot, kako lahko receptivna evangelijska kontemplacija notranje in pristno vzdrži tudi v dejavnem apostolatu v Cerkvi in v svetu, ne da bi se morala zato zapreti v čisto meništvo. Za vse to bosta ponujala zgled ne le Frančišek in Dominik, pač pa tudi osebnosti izbranega kova kot so Rajmund Lullus, Katarina Sienška, Brigita, Angela Merici in Ivana Orleanška. Postal je jasno, da bi sam kontemplativni dej lahko ne bil brezpogojno najrodovitnejše delo za svet in za Cerkev – zamisel, da bi lahko to bil, se bo vlekla od Eckharta do Terezije Avilske in Terezije iz Lisieuxa –, pač pa se je isti dej, isto delo kontemplacije sedaj lahko izteklo v posamezne dejavne apostolske deje služenja bližnjemu, ne da bi bila pri tem osiromašena njegova krščanskost.

Zamisel, ki se je brez strahu sprostila in v polnosti upravičila z Ignacijem, je dobila v obdobju baroka na povsem logičen način obliko “predstavljanja”. Tisti, ki sledi Gospodu in ki se daje v ravnodušnosti povsem

na razpolago volji in ukazom Učitelja, ne da bi zato nehal biti svoboden in spontan človeški subjekt, je za sebe in za druge vrhu tega kot nekakšen zastopnik, predstavnik Gospoda; tako kakor podkralj predstavlja svojega kralja toliko popolneje, kolikor celoviteje podvrže vse svoje osebne in duhovne moči ter vplive služenju zamislim in hotenju svojega suverena. On ostaja oseba, toda taka, ki postane povsem prozorna za osebo, ki jo po-

šilja. Zanikanje samega sebe pri Ignaciju ni nič manj radikalno kot pri Frančišku ali pri Eckhartu, le da Ignacij ohrani tomistično metafiziko dveh redov vzrokov.¹⁵ Ohranjena je v zadnji posledici z vso resnostjo *analogia entis*, po kateri uspe globoka sinteza tistih glavnih dveh vzporedno tekočih tokov srednjega veka: "sholastike" in "mistike". Iz ideje predstavljanja se dviguje baročna kultura v svojih vidikih, ki so, krščansko rečeno, najbolj



Fran Jelovšek: Sv. Družina, 1734, Narodna galerija v Ljubljani, Slovenija.

pozitivni. Na tej ideji ne temelji le apostolat, kakršnega je izvrševal Frančišek Ksaver in celotna misijonska dejavnost jezuitov, vključno s političnim poskusom v Paragvaju, temveč na njej temelji tudi posvetno in duhovno gledališče, kjer človek - Calderon! - igra "vlogo", ki mu je zaupana v sposojenih "kostumih" in na ta način udejanja ali predstavlja fragment večne modrosti. Ideja tako uresničuje novo zavest pričujočnosti Božje slave v svetu, kajti tako ta slava najde posodo, v kateri postaja prisotna, posodo, ki je Bog ne sme (kot pri Eckhartu, Ockhamu, Luthru) raztreščiti, da bi se razodel kot Edini, pač pa se v njej lahko predstavi kot prava Gospodskost/Slava (Herr-lichkeit), pravo razprtje absolutne suverenosti. Z ozirom na to ne bi bilo slabo, če to globinsko plast baročne zavesti izpostavimo tako, kot si zasluži, ne da bi jo takoj povezali po eni strani s cerkveno protireformacijo in po drugi s političnim absolutizmom.

Ideja "*vedno večje Božje slave*" (*ad maiorem Dei gloriam*) živi od tistega preprostega pogleda, ki meri skozi Kristusa na Troedinega Boga.¹⁶ Njemu želi ignacijanski človek ljubeče in viteško služiti ter takemu služenju posvetiti svoje bivanje. Bog se kaže temu pogledu - tako kot Očetom, tako kot Anzelm - kot neusahljivo vedno-večje, v dinamiki komparativa, ki pove več od kakršnegakoli vrhunskega superlativa, in ki kljub temu ne gleda maloverno (kot na nekaj nemogočega) na izrazno obliko krščanskega življenja, razpoloženega po milosti in poslanstvu Božjem. Luteranska dialektika postave in milosti, ki pokorščine nikoli ne pusti na površje, pač pa jo vselej odpravi v refleksiji, se iz te točke že kaže kot nekakšna pomanjkljiva vernost.

Vzajemnost Boga in sveta predpostavlja, še preden se uresniči v služenju Cerkvi, obilico kozmične prostranosti, ki v zaključni meditaciji *Duhovnih vaj* zadobi nezgrešljivo areopagitski zven.¹⁷ Sam Ignacij, ki je že v času svo-

jega spreobrnjenja "*imel največjo tolažbo, ko je pogosto in včasih dolgo časa opazoval nebo in zvezde*",¹⁸ in ki je frančiškansko bosonog tekel po podeželju "*z glasnimi vzkliki veselja*",¹⁹ poglobi to vizijo sveta v četveročleni kontemplaciji o vsebovanosti Boga v vsakem ustvarjenem bitju: On je v njih kot Stvarnik, ki se ponuja preko vseh darov, kot sam sebe ponujajoči Darovalec; v njih je, drugič, kot prebivalec, ki je navzoč v vsaki stvari in ji gospoduje kakor Prabitje v bitju, Prazivljenje v življenju, arhetipsko Čutenje v čutenju, Praduh v duhu, ki misli in hoče. To se dogaja že na ravni narave, potem pa v polni meri v nadnaravi, ki posvečuje ustvarjenino v tempelj in monštranco Boga. On je v njih, tretjič, "*kot nekdo, ki se trudi*", katerega naporno svetovno delo na vseh stopnjah dejanskosti svetovnega razvoja in v najvišji meri v bogočloveškem pasijonu za vselej prisili k molku predstavo o nesoudeleženi Bogu. V njih se nahaja, četrto, tako kot pri Jakobu in Plotinu, kot očetovsko Sonce dobrega, od katerega se spušča vse dobro, tako da se bodo končno različni duhovni subjekti razvezali pred Bogom in se stopili v pljuski, ki se zliva z večnim Izvirom in v žarek, ki žari iz večnega Sonca.²⁰ Na ta način je Bog izžarevajoča in razlivajoča se troedina slava ljubezni v vseh stvareh, znotraj katere se ustvarjenina, ki je došla to slavo v veri, ponudi (v molitvi, ki sklene kontemplacijo), da bi izžarevala skupaj z njo: "*Vzemi, Gospod, in sprejmi vso mojo svobodo*", kot sintezo lastne in nasprotne biti, "*moj spomin, moj razum in vso mojo voljo*", avguštinsko *imago* Trojice v ustvarjenem duhu, torej kot podobo, ki se vrača k svojemu Praliku, "*karkoli imam ali premorem*", v prostovoljnem uboštvu ljubezni. "*Ti si mi to dal, Tebi to vračam, Gospod*", v plotinovski *επιστροφῆ*, ki se preseže v staro- in novozaveznem *regressus* vseh bitij in src v Boga ljubezni, "*vse je tvoje, razpolagaj z vsem popolnoma po svoji volji. Daj mi svojo ljubezen in milost, zakaj to mi zadošča*"²¹.

Šele naknadno pride za ustanovitelja in njegove prve tovariše v ospredje pokorščina, tj. v meri, v kateri se bo ta njihova nova krščanska pripravljenost na vse izrecno ponudila kot sredstvo, s katerim naj razpolaga vidna hierarhična Cerkev. Na ta način papež postane njen upravnik, postane pravzaprav resnični in pravi "generalni superior" nove družbe, ki bo tako postala odlikovano sredstvo cerkvene protireformacije. Ne da bi zanikali radikalno "geslo": "*iskati Boga v vseh stvareh*"²², bodo te "stvari" od sedaj naprej postale predvsem stvari vojskujoče se Cerkev. Če je bilo prvo jedro Duhovnih vaj "razločevanje duhov" v želji prave izbire Božje volje glede lastnega življenja, bo njegova zadnja beseda *alabar*, hvaljenje in radikalna pritrnitev in potrditev Cerkvenih zadev.²³ Ignacij jih "hvali", tako kakor je Francišek v *Hvalnici bratu soncu* slavil prvine narave kot prozornost Boga. Ignacij jih hvali v popolni preprostosti kot dejanje viteške sinovske zvestobe do "prave neveste Kristusa našega Gospoda, ki je naša mati hierarhična Cerkev",²⁴ jih ljubi z rahlo humorno potezo, vsekakor z modro potrpežljivostjo v antitezi z Luthrovo reformacijo, ki je odpravljala vse, kar je dišalo po dogmi, obliki in podobi:

*Give me my good old religion,
It's good enough for me ...*

Vsekakor se je v logiki časa nahajala težnja po razvitju tistih protireformacijsko usmerjenih potez, ki jih Ignacij sam ni razvil, in s tem povezana težnja po prikazovanju pozitivnih cerkvenih oblik in institucij kot oblike intenzivirane epifanije Božje slave, kar je *Bellarmin* storil v teologiji Cerkev in kar je baročna umetnost v pretirani proslaviteljski težnji raztegnila na vse pojavne oblike katoliške Cerkev. Res je, da ta teologija in umetnost podedujeta najprej oblike posvetne lepote, prevzete od renesanse in antike, oblike,

katere so sedaj *kot take* nabite z izrazno močjo Božje slave. In res je, da to stori z zavestnim dejanjem vere in zvestobe materi Cerkv, z zavestno zavrnitvijo protestantskega zanikanja sleherne pristne vidnosti Božjega razodetja tako v obdobjih cerkvene zgodovine, kakor tudi v karizmah svetosti, ki jih je Sveti Duh prav v teku 16. stoletja obilno razlival na Cerkev, kakor jih je skušala vidno prikazati umetnost Tintoretta, El Greca, Zurbarana, Rubensa in nešteti drugih kot slavo milosti.

Toda ni še vse rečeno. Kljub obilnosti luči, ki jo je antika razlivala na naravo in svet ter jih tako delala teofanične, ni bilo možno izbrisati krize poznega srednjega veka; duh kritične filozofije, empirizma in pozitivnih naravoslovnih znanosti se je širil pod baročnim pokrivalom; duhovi so zaslutili, kako krhek je bil poskus ponovnega priklicanja Platona ali že samo Dionizija v življenje. Luther je bil sedaj dejstvo. Tako zveneči triumfalizem cerkvenih oblik kot podob prikazovanja eshatološkega Jeruzalema kot sijaja vizij angelov in svetnikov v Pozzovih in Tiepolovih razkošnih freskah, kljub svoji izžarevajoči moči nosi v sebi določeno prisiljenost, ki ni v soglasju z evangeljsko uravnoteženostjo; v sebi nosi, nasprotno, neko objektivno lažnost kljub vsej subjektivni iskrenosti umetnika. V njem se ne zabrisujejo samo meje med naravnim in biblično-cerkvenim razodetjem odrešenja, pač pa so same podobe škandala Križa in ponižne podobe Cerkev obravnavane, kakor da bi bile prav tako (enoznačne) podobe lepote kozmosa, ki jim ni izžarevati drugega kot večno moč in slavo Božjo: iz Križa se sprošča kozmična slava in iz berninijevskega Petrovega Svetega Sedeža še enkrat sije neposredna podoba slave Kristusa Zmagovalca. Še več in še bolj paradoksalno: Cerkev in zgodovina odrešenja, ki sta na tak način obravnavani v okviru teofaničnega kozmosa, morata povrniti sij slave tistemu kozmosu, od katerega sta si ga v zad-

nji posledici izposodili, toda hkrati gre za sij, ki ga naravni kozmos počasi izgublja. Posledica je, da oba, Cerkev in kozmos, zrcalita izposojeno slavo. Toda ta dialektika se ne isotveti povsem z ignacijansko zamisljijo zastopanja. Zato pa je ignacijanska duhovnost lahko preživela zaton baroka.

Podtaknjenja in zastrte zamenjave doživijo vrhunec v preobrazbi političnega absolutizma, ki se utemeljuje na religioznem sijaju cerkvenega baroka. Zamisel zastopanja na določen način dejansko vpotegne obe področji; tudi cesarski in kraljevski tip zastopanja je lahko bil razumljen in živeti z globoko krščansko resnostjo (npr. pri Karlu V. in Filipu II.) kot služenje Božjemu kraljestvu. Tako posvetni kot duhovni blišč je bil dojemljiv za podobne utemeljitve. Escorial je lahko bil hkrati vladna palača in cerkev ter samostan. Bazilika in trg Sv. Petra sta bila oboje hkrati: poklon Cerkvi s strani vse človeške in posvetne umetnosti in idealno cerkveno izžarevanje skozi umetnost na ves svet. Zedinjujoče težišče vse te enovite baročne kulture se po nujnosti nahaja veliko bolj v teatralni prvini in v vlogi, ki se v njej igra, kot pa v bivanju, ki jo vzpostavi; v bivanju, ki lahko odigra svojo vlogo na bivanjsko tehten in verodostojen način samo, ko jo je sposobno prevzeti in uresničiti v vsej ignacijanski ravnodušnosti in v resnični analogiji z ignacijansko izbiro. Če tega ni sposobno, bo zgrešilo pravo bistveno slave v njeni zastopniški prvini; namesto da bi vztrajala edino v čisti nastrojenosti na vedno večjo Božjo slavo (*ad maiorem Dei gloriam*). To, kar dela barok tako dvoumen (in Ignacijev "razločevanje duhov" tako nepogrešljivo), so nešteti odtenki prehoda od te pristne nastrojenosti na Božjo slavo do psevdoreligiozne samoproselitve.

Načelo dejavne ravnodušnosti kot ga je razumel Ignacij, je bilo zelo oster vrh, na katerega so morali mnogoteri duhovni dediči vedno znova priplezati, vrh, ki je nosil v sebi

nevarnost dvojne duhovne skrenitve, če ne vštejemo že omenjene skrenitve, ki je zadevala cerkveno protireformacijsko teologijo.²⁵

Ravnodušna odprtost Bogu, ki izbira, je lahko zlahka bila vzvratno razumljena v smeri "mističnega" izročila, ki je bilo še vsepovsod živo. Proti tej težnji se je moral ostro borovati že Ignacij (p. Araoz in španski kontemplativci ter kvietisti) – proti težnji, ki je kasneje povzdignila do pronicljivih višav z naukom p. *Balthasarja Alvareza* (katerega življenje je opisal p. Da Ponte), in z *Duhovnim naukom* p. Louisa Lallementater in šole, ki iz njega izhaja. Če je tu v ospredju resnično poslušanje Božjih navdihov in vzgibov ter darov Svetega Duha, je vendarle opazna enostranskost v tesnobni pozornosti na lastno osebno kontemplacijo ter zmanjšanje dejavne apostolske zavzetosti. V smislu antičnega menišstva in nemške mistike sta akcija in kontemplacija ponovno dualistično prelomljeni in se v dobesednem smislu izbori prvenstvo (pasivne) kontemplacije. Sumi in obsodbe s strani redovnega vodstva glede "mistične" težnje so spodbudile skrajno nasprotje, ki je, deloma upravičeno, dalo poudarek spontanosti človeške dejavnosti v analogiji svobode in izbire ter je predalo besedo dejavni asketiki (ki jo predstavlja *Priručnik popolnosti* p. Rodrigueza) in je tako po neki prav toliko nepričakovani kot neizogibni logiki narobe razumelo ignacijansko ravnodušnost kot "dosežek", in jo torej razumelo na osnovi stoiških in budističnih kriterijev. Vsa ta ponaredba je prepoznavna v razdalji, ki se vpeljuje do sveta kot stvarstva, ter v psevdoetični vzvišenosti, ki iz tega sledi in ki človeka prevzema v razmerju do ostalih ljudi, ki so ocenjeni kot domišljavi, nepomembni, mogoče celo kot nevarni, kar onemogoči pravo srečanje jazti v vsem svojem pristno krščanskem tveganju. Obe skrenitvi sta možni obliki bega od zahtevne in stroge karizme, ki je bila podarjena Ignaciju.

Nevarnosti kažejo, kako izpostavljena je bila točka ignacijanske transcendence. Lahko se jo nedvomno krsti z imenom "pokorščina", če se ji prizna vso paradoksalnost. Je predvsem pokorščina Bogu, onkraj dejavnosti in trpnosti: gre za dej, ki očiščuje na najboljši možni način vse energije uma, volje in čustva, in ki jih napne do skrajnosti, da bi bile na najboljši možni način na razpolago večni in svobodni Volji do ljubezni. Na ta način gre tu za pristanek v veri in voljo do pokorščine Kristusa Očetu, in prav zato gre za pristanek na pokorščino neveste Cerkve Kristusu, katera je v duhu svoje pokorščine v veri naša mati in vzgojiteljica. Gre za pokorščino onkraj svetlobe in teme, onkraj gledanja in slepote, kajti "slepota" v pokorščini zadeva le "moj" pogled,²⁶ medtem ko mi sama pokorščina - tako kot "žrtvovanje lastnega uma"²⁷ - daje videti skupaj s Cerkvijo to, česar ne morem videti sam. Prilicenje deju Cerkve (ki je strnjen v od nje priznanemu superiorju) je kot tukaj in zdaj utelešena kristološka pokorščina že tudi konkretizirano tveganje transcendence in pristno metafizično dejanje.

Prevedel Ivo Kerže

1. Gre za prevod poglavja iz dela: Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, III/1, Einsiedeln 1965, str. 455-466. (Op. prev.)
2. *Exercitia spiritualia* (špansko-latinsko besedilo po Roothanu, Marietti 1928), 23.
3. O pomenu patristične apátheie, kar bi lahko prevedli kot brezstrastje prim. Maksim Spoznavalec, *Izbrani spisi*, v slov. prev. G. Kocijančič, Celje 2000. (Op. prev.)
4. O tej temeljni drži renske mistike prim. Milica Kač, *Eckhartov vpliv ali suum cuique*, v: Mojster Eckhart, *Pridige in traktati*, Celje 1995, str. 477. Prim. tudi Eckhartovo 32. pridigo, ki bi lahko veljala za nekakšno izvorno mesto te drže v: Mojster Eckhart, n. d., str. 290-295. (Op. prev.)
5. Gre za temeljno držo francoske mislitke 17. stoletja (t. i. *Grand Siècle*), ki jo zaznamujejo avtorji kot so Frančišek Saleski, Bérulle, Condren, Fénelon, Caussade. O njih prim. lep prikaz v H. U. von Balthasar, n. d., str. 467-491. (Op. prev.)
6. *Cloud of unknowing* - znameniti anonimni mistagoški spis iz angleškega poznega srednjega veka je preveden tudi v slovenščino: *Oblak nevedenja. Knjiga skrivnega svetovanja*, v slov. prev. N. Kocijančič Pokorn, Ljubljana 1996. (Op. prev.)
7. *Theologia Deutsch* je zelo pomembno delo nemške poznosrednjeveške duhovnosti, ki izhaja neposredno iz tradicije renske mistike. Imelo je močan vpliv na Luthra. O njem prim. Milica Kač, n. d., str. 472-473. (Op. prev.)
8. Gre za *Meditationes vitae Christi* anonimnega frančiškanskega avtorja iz 14. stoletja. Prim. *Meditazioni sulla vita di Cristo*, v it. prev. S. Cola, Rim 1982. (Op. prev.)
9. Ta knjiga, ki je med krščanskimi knjigami najbolj brana za Svetim pismom, ima v svoji trezni moči in prodornosti nekaj čudno zamolklega. V kolikor zavrača in izključuje sleherni spekulativno prvino ne le sholastike, pač pa tudi mistike, in istočasno abstrahira tudi od barvite raznolikosti Svetega pisma (bila je očitno napisana za ljudi, ki so se umaknili iz sveta) in jemlje v nemar tudi svet kot prostor krščanske dejavnosti, ji ostane kot polje premisleka le osebno-etična prvina. *Hoja za Kristusom* je krščanski Epiktet. Namesto velike in odkrite predanosti Katarine Sienske, lahna in žalostna vdanost se vleče skozi knjigo; res je, da se v njej ljubi Kristusova križana ljubezen (II 11-12), potrnost (II 9, III 50) in norost (I 17, 5) sta sprejeti iz ljubezni do Kristusa, res je da se v njej izpelje kot posledica ideja o razlaščenosti od vsake dobrine (I 22, III 40) in popolno zaupanje v Jezusovo milost (II 10), a kljub temu nezaupanje do sveta, do prevar sebičnosti, do nevarnosti spekulacije in dejavnega apostolata so pretirano navzoče. Na tak način "se sama ideja hoje za Kristusom ne povzdigne do pristnega prevladujočega gledišča,... in v njej sploh ni govora o posredovanju Bogočloveka, ni omenjena dinamika 'po Kristusu v Svetem Duhu k Očetu'. Zato v njej ni videti niti skrivnosti cerkve", posameznik "ne zazna, da se njegova ljubezen do Boga lahko uresniči šele, ko se razmahne v ljubezen do bližnjega in v apostolat. Ostaja v golem begu iz sveta, svet ni zbran in prevzet v Jezusu Kristusu". Tako Iserloh v *LexThK* 1962, vii, str. 764. Prim. njegov *Die Kirchenfrömmigkeit in der Imitatio Christi*, v: *Sentire Ecclesiam*, 1961, str. 251-267.
10. "Devotio moderna" je oznaka za pobožnost, ki je izvirala iz renske mistike in ki je dobila svoj dokončni izraz v knjigah kot so *Theologia Deutsch* (Nemška teologija) anonimnega avtorja ter *Imitatio Christi* (Hoja za Kristusom) Tomaža Kempčana. O vpetosti teh dveh del v izročilo renske mistike prim. M. Kač, n. d., str. 472-473. (Op. prev.)

11. Za te vire prim. J. de Guibert S. J., *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rim 1953, str. 142-148.
12. Monotelizem je krivoverstvo, ki se je razvilo v 7. stoletju in je, podobno kot monoenergizem, zapostavljal človeško naravo Kristusa glede na Božjo. Monotelizem (mónon thélema = ena volja) namreč pravi, da se je Kristusova človeška volja povsem zlila z Božjo. (Op. prev.)
13. 1 Kor 15, 28. (Op. prev.)
14. Gal 2, 20. (Op. prev.)
15. Tu je mišljeno tomistično razmerje med redom milosti in redom narave, kjer milost ne ukinja narave, pač pa jo predpostavlja in dopolnjuje. Prim. Sv. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1, ad 2; q. 48, a. 2, ad 3; *Quaestiones disputate de veritate*, I, q. 8, a. 5, arg. 3; q. 8, a. 5, ad 3. (Op. prev.)
16. Trojična razsežnost ignacijanske religioznosti se vzpostavi že v obdobju Manrese, kjer mu je bila Trojica zaigrana v duh in v srce "za vse življenje" v podobi orgel na tri note (*Romarjeva pripoved*, 28). Trojica se ponovno prikaže z vso težo v ohranjenem fragmentu njegovega *Duhovnega dnevnika* iz let 1544-45. On "moli vsak dan vsako Osebo Trojice", in poleg tega Trojico v celoti, in se sprašuje "kako to, da naslovi štiri molitve Trojici", toda takoj nato odpravi to vprašanje kot "povsem nepomembno": v tem bi lahko opazili popolno pomanjkanje zanimanja za eckhartovsko spekulacijo o edinem bistvu onkraj trojičnega procesa. Kakor v videnju v La Storti (*Romarjeva pripoved*, 112, 134; *Dnevnik* 63) je posredništvo po Jezusu in Mariji do Očeta tudi v dnevniku najpomembnejša stvar in jo včasih občutimo (*Dnevnik* 39) s skrajno ostrino. Tej oceni ne nasprotuje dejstvo, da ima Ignacij videnja, "ki na zelo jasen način kažejo samo Božjo bit ali Božje bistvo v podobi krogle", ali kažejo tudi način, na kateri "Oče se zdi, da se povzdigne ali izide iz tega bistva" (82). Drugi krat vidi "sedaj bit Očeta, tj. najprej bit potem Očeta,... sedaj Očeta na druge načine" (90), ali pa "deloma bit Očeta in hkrati bit Presvete Trojice" (95), ali prebivanje ostalih dveh Oseb v Osebi Očeta (61, 75). To prehajanje različnih vidikov nima nič skupnega s spekulacijo, pač pa samo daje Ignaciju spremeniti smer njegove pobožnosti (90), dokler se ne zgodi "kot da bi se združil na način, ki presega vsako mero z njeno (Trojice) ljubeznijo tako svetlo in sladko" (76). Prikazni svetlečega sijaja zelo pogosto spremljajo Ignacijeva videnja, in ne samo Svetega Duha (42), ali Trojice kot celote (76), pač pa tudi Kristusove človeškosti (70, prim. *Romarjeva pripoved*, 29) in Marije, stvarjenjskega procesa, evharističnega čudeža (prav tam), kakor da bi mu bile skrivnosti vere prikazane v njihovem bivanju znotraj Božje slave, v njihovi poveljani obliki. Toda notranja Božja slava se mu lahko pokaže tudi kot "notranja beseda" (*Dnevnik* 64, 104), s katero lahko sovпада "izguba zunanega govora" (66, 70), in ta "notranja govorica" ima "neizrekljivo notranjo harmonijo" in stoji v neposredni povezavi z "nebesko govorico glasbe" (105).
17. Vzporednice z Dionizijem je natančno izpeljal E. Przywara v svojem komentarju k *Duhovnim vajam* (*Deus semper maior* III, 1940, str. 369-407).
18. *Romarjeva pripoved*, II.
19. Prav tam, 79.
20. *Duhovne vaje*, 234-237.
21. Prav tam, 234.
22. Jos. Stierli, *Das ignatianische Gebet: 'Gott suchen in allen Dingen'*, v: *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis 1556-1956*, Echter-Verlag, 1956, str. 151-182.
23. *Duhovne vaje*, 352-370 ("Pravila, da bi prišli do pravega čutenja v vojskujoči se Cerkvi").
24. Prav tam, 353.
25. In če prav tako ne štejemo zamešanja krščanske indifferene z metafizično, ki se je vpeljala s Suarezom. Če ne štejemo torej zamešanja, za katerega Ignacij sam nikjer ni ponudil najmanjšega povoda.
26. "Jaz verujem, da je belo, ki ga jaz vidim, črno, če hierarhična Cerkve tako določi": *Duhovne vaje*, 365.
27. Pisma o pokorščini sobratov na Portugalskem, v: *Ignatius von Loyola: Geistliche Briefe*, uvod napisal H. Rahner, Benzinger 1956, str. 248.