

**SZEGEDI TUDOMÁNYEGYETEM
BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYI KAR
SZEGED**

SZAKDOLGOZAT
NŐI MISZTIKA A KÖZÉPKORI EURÓPÁBAN

Készítette: Turai Gabriella
Vallástudomány
MA-NMA

EHA kód: TUGOAB.SZE

Témavezető: Prof. DDr. Máté-Tóth András
Tanszékvezető egyetemi tanár
Vallástudományi Tanszék

2013

Tartalomjegyzék

Előszó	3
Misztika	6
Szeretetmisztika	7
Szűfizmus.....	9
Zsidó misztika.....	10
Női misztika.....	12
Értelmezési keretek.....	14
Középkori teológiai értelmezés	14
Modern teológiai értelmezések.....	15
Valláslélektani megközelítés	16
Feminista megközelítés.....	17
Nő és férfi.....	18
Három misztikus nő.....	21
Bingeni Szent Hildegárd.....	21
Boldog Folignói Angéla.....	25
Svéd Szent Brigitta	27
Műveik gazdagsága	30
A misztika társadalmi dimenziója	32
Karizmatikus uralom.....	33
A karizma lényege és hatása	33
Eretnekség.....	34
Mi - Ők diskurzus	35
Metszéspontok.....	37
Konklúzió	41
Irodalomjegyzék:.....	43

”(...) tudom, hogy van madár, mely
nem bírja a kalitkát.”

Előszó

Dolgozatom három különböző vidékről származó középkori női alakot kíván az olvasónak bemutatni, hogy általuk közelebbi képet adhasson egy különös, titkokat rejtő és feltáró, a modern kor embere előtt oly sokféle kontextusban megjelenő fogalomról: a középkori női misztikáról.

Speciális érdeklődésem a téma iránt már korábban is megjelent 2011-ben írt, olasz nyelvű „*La mistica femminile nel Medioevo*” c. szakdolgozatomban. Akkor is és ma is vonzott annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy mi az, amit a középkor 1200-tól 1400-ig tartó évszázadai a ma olvasójának elmondhatnak a női misztika vonatkozásában? Miért jelenik meg újra és újra a posztmodern korában a vágy az antikvitást és a reneszánszot összekapcsoló köztes kornak az értelmezésére és megértésére, legyen szó történelmi, irodalmi, teológiai, vagy földrajzi kérdésekről? Milyen máig tartó varázs tartja fogva a Ma kutatóját, hogy megismerje ennek az önmagában is szerteágazó korszaknak az eltérő olvasatait?

Szerb Antallal szólva – igaz irodalomtörténeti megközelítéssel élve - talán azért, mert:

„Az irodalomtörténet itt egy nagy szellemi terjeszkedés története, a végső cél felé: hogy szavakba öntsék, mondhatóvá tegyék a mindenséget.(...) a középkori irodalom szerkezete oly bonyolult, mint azok a csavart nyakú ír madár-ornamentumok, amelyeket a kora-középkor annyira kedvelt. Nemzetek és századok átnyúlnak egymáshoz, kölcsönhatások és összefüggések beláthatatlan komplikációjában. Ha szemléletes ábrázolásra törekszünk, nem ragaszkodhatunk szigorúan az időrendhez, mert egészen primitív kultúrfokon álló és ravaszul dekadens irodalmi jelenségek keletkeznek ugyanabban az évtizedben.” (Szerb,1980. 163. o.)

A posztmodern talaján állva konstatálnunk kell azt a tényt, hogy megnövekedett érdeklődés mutatkozik a középkori misztika iránt. Jogosan merülhet fel az a kérdés, hogy mire fel ez a fokozott érdeklődés. A legismertebb magyarázat a vallási dimenzió felől közelít, amelynek a legszemélyesebb al-dimenziója nem más, mint a misztika maga. Ez éli a posztmodern korban reneszánszát. Természetesen egyéb elméletek is megemlíthetőek lennének, engem azonban a misztika iránti fokozott érdeklődés láttán annak megválaszolása

vonz, hogy lehetséges-e a misztika társadalmi dimenziójának vizsgálatával bizonyítani, hogy a középkori női misztika felfogható úgy is, mint - a weberi értelemben használt - karizmatikus uralom.

Ahhoz, hogy komolyabban megvizsgálhassam ezt az érdeklődést, mélyebben meg kell értenünk, mi is a misztika. Vizsgálódásom nem fenomenológiai alapokon áll, így értelmezési keretként különféle misztikakonstrukciók bemutatására törekszem, amelyek közül is behatóbban tanulmányozom a teológiai, valláslélektani és feminista vonulatokat. Ezen a ponton le kell szögezni, hogy annyiféle misztikaértelmezés létezik, ahány olvasat. Ennek a teljességnek a feltárása természetesen nem képezheti tárgyát a jelen dolgozatnak. Különösen azért nem, mert éppen arra teszek kísérletet, hogy a misztika többféle értelmezési keretének bemutatásával és ütköztetésével végezzem el a három, misztikusnak tartott középkori női alak mélyrehatóbb elemzését.

A női alakok a következők: Bingeni Szent Hildegárd, Boldog Folignói Angéla és Svéd Szent Brigitta. A választásom azért esett rájuk, mert a 2011-ben írt szakdolgozatomban már behatóbban foglalkoztam velük. Akkor azonban az írásaikban megjelenő anygalképek vizsgálata állt a dolgozat középpontjában. Természetesen szót ejthetnénk még a többi kiváló misztikus férfiról (Szent Ferenc, Szent Bonaventura, etc.) és egyéb szintén kiemelkedő misztikus női alakról (Avilai Szent Teréz, Cortonai Szent Margit, Sziénai Szent Katalin), valamint más, nem keresztény vallások misztikus irányzatainak kiemelkedő képviselőiről. Hiszen ahogyan van összehasonlító vallástudomány, összehasonlító mitológia, úgy természetesen van összehasonlító misztikakutatás (Katz, 2013) is.

Engem azonban a már említett okból, a misztikán belül valójában annak társadalmi dimenziója foglalkoztat. Így bevezem az értelmezésbe Max Weber karizma-tanát és a segítségével megvizsgálom, hogy a már említett szent nők életművében, individuális tapasztalataikban igazolhatóak-e Weber értelmezései. A misztika társadalmi dimenzióját Weber mellett sokan kutatták, akik közül kiemelkedik Ernst Troeltsch miszticizmusa és a posztstrukturalista diskurzuselméletből Laclau és Mouffe üres jelölője.

Végezetül pedig számba vesszük a dolgozat eredményeit és az elért eredmények alapján kitekintést végzünk a vallási dimenzió segítségével a jelen kor társadalmába

Posztmodern éhség – Középkori táplálék?

Mi jellemzi a *posztmodern* kort?

Alapvetően a korszakok egyidejűsége, valamint a spirituális talajvesztettség és a spirituális túlburjánzás együttes jelenléte. Feltételezhetjük, hogy a posztmodern koráig kialakult kulturális vákuum önmagába szívta a történelem összes korszakát. Ez a vákuum egyfelől értelmezhető az ínség vonatkozásában és az orientáció hiányában, valamint tetten érhető a kínálat túlburjánzásában. Umberto Eco a kiváló szemiotológus, filozófus, a modern európai kultúra nagy tréfamestere korszakunkat a frankfurti könyvvásárhoz hasonlítja és megjegyzi:

„sokan azok közül, akik az elmúlt évtizedekben világmegváltató szándékú racionális tervszerűséget tulajdonítottak a politikai vagy tudományos cselekvésnek, most a szentség és a misztérium felé fordulnak. (...) Hajlunk rá, hogy igazat adjunk Chestertonnak: „Amióta az emberek nem hisznek többé Istenben, nem úgy van, hogy már semmiben, hanem úgy, hogy mindenben hisznek.” (Eco, 2002. 166. o.)

Egy ilyen mocsaras talajon állva talán joggal merjük feltételezni, hogy vonzónak tűnhet a középkor rendezettsége, ahol a posztmodern akozmikus voltával szemben a középkor kozmikus mivolta áll.

A középkor világszemlélete alapvetően jellemezhető Isten és ember viszonyán keresztül, és jól érthető azon az Isten és ember közötti cserét kifejező patrisztikus formulán át, amely a következőt mondja ki: „Isten emberré lett, hogy az ember Isten lehessen”. Hans Küng ehhez a következőket fűzi:

„Akar-e (...) ma még értelmes ember Isten lenni? (...) Az Isten és az ember (vagy a két „természet”) között végbemenő csere kérdése hallatlanul érdekfeszítő volt a hellenista hallgatóság számára, semmi jelentősége nincs már viszont korunkban, amikor az emberek Isten hiányát és „elsötétülését” érzékelik. A mi problémánk ma már nem annyira a megistenülés, hanem az, hogy miként válhat emberré az ember.” (Küng, 1976. 539. o.)

Küng állításából jól kiolvasható az a talajvesztettség, amely a posztmodern kor emberét annyira jellemzi.

A már említett éhség, valamint fokozott érdeklődés vonatkozásában Karl Rahner gondolatait idézem példaképp:

„A közeljövőben a vallásos emberek „misztikusok” lesznek, olyanok, akik „megtapasztaltak valamit, vagy egyáltalán nem is lesznek vallásos emberek, hiszen a közeljövőben a

vallásosságot már nem az összes ember által elfogadott nyilvános meggyőződések és vallási erkölcsök magától értetődő, a személyes tapasztalat és döntést megelőzően egyértelmű összefüggése fogja megtámasztani (...).” (Rahner, 1971. 19. o.)

A posztmodern alapállás után vizsgáljuk meg, hogy milyen világkép rajzoldódott ki a középkor embere számára az általunk „kozmosznak” nevezett világról.

A válaszhoz ismételten Eco segítségét kell kérnünk:

„A késő középkori univerzum a hallucináció univerzuma, a világ titokzatos lények által lakott jelképerdő volt; mindent úgy láttak, mint egy olyan istenség folytatásos elbeszélését, aki állandóan a rejtvényűságot bújja és szerkeszti.(...) Szent Ferenc a madaraknak prédikál, ám a teológiai-filozófiai felépítése neoplatonikus. Ami azt jelenti, hogy valahol messze-messze ott van Isten, s az ő elérhetetlen teljességében kavarnak a dolgok kezdeményei, az eszmék: a világegyetem e távoli Egy jótékony figyelmetlenségének következménye (...)” (Eco, 2002. 155. o.)

Ám ki értheti meg ezt a távoli Egy-et, ki juthat hozzá közel?

„Ebben a váladékban, amely az egy legelhanyagolhatóbb perifériáját képezi, nyomokban felfedezhetjük – szinte mindig a rejtvényfejtői zsenialitás felvillanása révén – az érthetőség csíráit, ám az érthetőség másutt rejlik, jó esetben az idegen és pusztán az intuícóra hagyatkozó misztikus jut el odáig: az ő már-már kábítószeresen révült tekintete behatol az Egy legénylakásába, ahol az egyetlen igazi estély zajlik.” (Eco, 2002. 155. o.)

Vizsgálódásom így nem is eshet másokra, mint azokra a révült tekintetű női misztikusokra, akik megsejtettek - láttak valamit ama nagy estélyen.

Misztika

Mielőtt megkezdem vizsgálódásomat a középkori női misztikáról, mindenekeelőtt – a teljesség iránti vágy igénye nélkül – kísérletet teszek a misztika vallástudományi meghatározására. Ebben a Lindsay Jones által szerkesztett *Encyclopedia of Religion* második kiadásának 'Mystic' szócikkét veszem alapul. (Jones, 2005)

Egyetlen egy meghatározás sem lehetne egyszerre kellőképpen jelentőségteljes és érthető, hogy mindazoknak a tapasztalatoknak az összességét definiálhassuk, amelyeket valamilyen szemszögből nézve, a szaktudomány misztikusnak nevez. 1899-ben Dean W. R.

Inge 25 különböző definícióját írta le a misztikának. Inge rendszerező kísérlete óta a vallástudomány misztikáról alkotott teória-gyártó tudása nagymértékben gazdagodott és ezzel egyidejűleg új, állítólag misztikusnak vélt kultuszok terjedtek szét szerte a világban. A görög misztikus kultuszokban a *muein* (csendben lenni) feltehetőleg a beavatási szertartás titkos voltára utalt. Későbbi korokban, különösen a *neoplatonikus* elméletekben, a misztikus csend, szótlán elmélkedés jelentésbe fordult át. Az elkövetkezőkben látni fogjuk, hogy a misztika kifejezés hányféleképpen érthető és értelmezhető jellegzetességei mentén a kereszténységben, nem-keresztény vallásokban, a vallástudományban és egyéb modern irányzatokban. Sík Sándorral szólva azonban egy közös vonás mindegyik értelmezésben rejlik. Mindazok, akik misztikus tapasztalatot éltek át egyben közösek voltak: „megtapasztalták az Istent”. (Sík, 2010)

A három nagy Könyv-vallás misztikus irányzatai esetében a középkorban sajátosságos virágzás szemtanúi lehetünk. Így ennek a sajátosnak a rövid és szelektív bemutatása következik:

Szeretetmisztika

Minden nyugati vallásban megtalálható a szeretetmisztika (Jones, 2005). Mind a judaizmus, a kereszténység és az iszlám előtt is ismert a spirituális *eros* fogalma. Szeretetmisztika alatt csak azokat az irányzatokat értjük, amelyekben az isten iránti személyes szeretet a meghatározó, nevezetesen a szúfizmus és azok a spirituális mozgalmak, amelyek fokról-fokra terjedtek el a nyugati kereszténységben a késő középkor óta.

Ernst Troeltsch trichotomikus tipológiájában egyház- szekta-misztika típusait dolgozza ki, amelyek közül a mi érdeklődésünkre a misztika, mint típus tarthat számot. Troeltsch ugyanis Jones-szal egyetemben, azon az állásponton van, hogy keresztény szeretet-misztika és szúfi szerelmes költészet ikerpárok:

„A misztika vallási lényege, a közvetlenség megtapasztalása, törekvés az egyesülésre. Ebben a misztika voltaképpen felhasználja az egyház eszközeit, lehetőségeit, de nem egyesül azokkal, hanem beépíti saját bensőséges látásmódjába.(...) Folytatva a gondolatmenetet (Troeltsch) rámutat, hogy az erotika, a szexuális gerjedelmek nagy szerepet játszanak ebben a vallási folyamatban – a szúfi misztikusok szerelmi költészete és az *Énekek éneke* értelmezései egyazon érem két oldala.” (Máté-Tóth, 2008, 147. o.)

Időrendben a szúfizmus természetesen megelőzi a keresztény szeretet-misztika kialakulását, most mégis a keresztény vonulattal kezdünk, azon belül is Szent Bernát (1090-1153) misztikáját kezelem kiemelten fontosnak.

A XII. század során a keresztény vallásosság alapvető változáson ment keresztül. Isten antropomorf vonásokat öltött magára, különösen hangsúlyossá szeretettel teli mivolta vált. A szeretet, természetesen mindig nélkülözhetetlen összetevőként jelent meg, ám ebben a korszakban maga a szeretet vált mindenné. Példaként Saint-Thierry Vilmos művéből idézek (szentháromság-misztikájával összefüggésben):

„When the object of thought is God and the will reaches the stage at which it becomes love, the Holy Spirit at once infuses Himself by way of love (...) The understanding of the one thinking becomes the contemplation of one loving” (Jones, 2005. 6349. o.)

A szeretet hangsúlyozása valójában egy sokkal általánosabb irányzat része, amelynek célja a teljes személyiség bevonása a vallási aktusba. Ez az újfajta spirituális humanizmus (részben a spanyol iszlám kultúra befolyása alatt áll) Ágoston pszichológiai elméletének érdeklődésében virágzik fel és egy eddig soha nem látott spirituális érdeklődésben kulminálódik a teremtett világ iránt.

Az első megkerülhetetlen, már idézett név, Clairvaux-i Szent Bernát, akit soha egyetlen keresztény misztikus sem tudott túlszárnyalni. Jóllehet, mégis sokféle értelemben, átmeneti alak maradt: Krisztus-központú szeretete valójában a Logosz isteni személye felé irányul, mintsem Krisztus emberi természete felé, ami majd a késő-középkori misztika fókuszpontja lesz.

Klaniczay Gábor „Az égi szerelem. Misztika és erotika a középkorban” (1994) c. tanulmányában a következőket írja Bernát vonatkozásában:

„Szent Bernát – mint minden nagy vallási újíto – saját korának szellemiségéből kiindulva értelmezte újra a Szentírást. A keresztes háborúk harcias szellemisége mellett ez a francia, angol és német udvarokban elterjedő *amour courtois*, az “udvari szerelem” gondolkörét is magában foglalta (fiatal korában, a szerzetbe lépése előtt állítólag maga is írt szerelmi dalokat). A kölcsönhatás azonban fordítva is érvényes. Bernát példája tanúsítja, hogy a nőket piederstálra emelő, távolból dicsőítő európai szerelmi érzés spiritualizált gondolkörének formálódásában jelentős szerepet játszott az “égi szerelem” egyházi irodalma.” (Klaniczay, 1994)

Bernát a középkori keresztény misztika új nyitányát testesíti meg, nagyban hozzájárult a misztika és a szerelmi érzés korai megalapozásához. Leginkább hivatkozott művei az *Énekek énekéhez* írt prédikációi.

Bernát nyitánya után Assisi Szent Ferenc misztikája számottevő. A teremtett világhoz való egyedi viszonyulása, Krisztus, valamint Isten jelenlétének meglátása és megtapasztalása a szenvedőben, az elesettben és a kirekesztettben egyedi út. Hildegárd misztikáját leszámítva, mind Angéla, mind Brigitta a Ferenc által kikövezett úton jár.

Szúfizmus

Hiába a jog és ortodoxia éles hangsúlyozása, az iszlám vallás mégis csak termékeny talajnak bizonyult Allah szeretetének intenzív személyes megtapasztalására (Jones, 2005).

A Koránból egyértelműen kiolvasható, hogy a Próféta teret enged a személyes vallás kialakításának. Jóllehet a Korán egyedülálló tekintélye, indirekt módon járult hozzá az iszlám misztika gazdagodásához, igen tág értelmezési szabadságot ad, bizonyos esetekben többet is, mint egy könyv-vallás megengedni szokott.

A legtöbb iszlám misztikus irányzat szeretetmisztikaként jellemezhető. Igen sok szöveg mutat lelkületi hasonlóságot a késő-keresztény misztikákkal. A korai szúfi irányzatok inkább mutatnak hasonlóságot a Sivatagi Atyák spiritualitásával és élnek az aszketizmus gyakorlásával, mintsem hogy kövessék az egyre inkább terjeszkedő muszlim birodalom fényűző életmódját és gazdagságát.

A korai szúfi szeretetmisztika legkiemelkedőbb alakja Rabiah volt. Költészetét a tiszta és mély misztikus szeretet hangja hatja át:

„Oh, my Lord, the stars are shining and the eyes of men are closed, and kings have shut their doors, and every lover is alone with his beloved, and here am I alone with Thee” (Smith, 1928. 22. o.)

A szúfi misztikus teológia csúcspontját, valamint szisztematikus egységét Shaykh al-Junayd életművében nyeri el. Noha ez a vallási vezető igen messzire ment, amikor adoptálta Plotinus elméletét, igazhitűségéhez azonban még sem férhetett soha kétség.

A legnagyobb Iszlám teológus, Al-Gazáli a katedróját hagyta ott, hogy 11 évig vándorló szúfiként éljen. Életművében visszatért ahhoz a tradicionális kísérlethez, amely a személyes tapasztalatot kívánta hangsúlyozni a dogmatikával szemben.

Ibn-al Arabi munkássága szolgáltatta a közvetítő kapcsot a klasszikus nyugati kultúra és a keleti iszlám misztika között, amely Jalal-al-Din Rúmi munkásságában tetőzött.

A perzsa szúfizmus kifinomult misztikus költészete gyakran erotikus nyelvben fejeződött ki, ennek mestere volt Rúmi (hatással volt rá Attar és Ibn-al Arabi munkássága). Egyedi hangon énekelte meg vágyódását a szeretett lény iránt, amelyben monizmusa fejeződött ki.

„(...) I have put duality away, I have seen that the two worlds are one: One I seek, One I know, One I see, One I call. He is the first, He is the last, He is the outward, He is the inward”
(Nicholson, 1898. 125. o.)

Fontos tényezőként jelent meg az iszlám misztika későbbi korában Irán területén a dervisek (szúfi szerzetesrendek, egyet közülük maga Rúmi alapított). A társadalom összes rétegében elterjedt a misztikus élet, és a misztikus transz iránti vágy soha nem látott méreteket öltött. A XV. század után a perzsa misztika nem adott több jelentős képviselőt. Általánosan véve, az iszlám elmúlt háromszáz évét alapvetően a közösségi vallásosság és dogmatika előtérbe kerülése, és nem a személyes hit megélése jellemezte.

Manapság azonban a szúfi mozgalmak újjáéledésének lehetünk szemtanúi. Ennek egy példája a modern világban egyre több helyen nyíló szúfi meditációs centerek.
(<http://suficenter.org>)

Zsidó misztika

A judaizmus olyan különböző misztikus irányzatok sokaságával rendelkezik, amelyek olyannyira eltérőek, hogy nem találni közös metszéspontot, amely mentén összevethetőek lennének.

Gershom Sholem, a téma avatott szakértője klasszikussá lett „*Major trends in Jewish Mysticism*” (1941) c. munkájában a zsidó misztikák tekintetében metszéspontként azok *eszkatologikus* jellegét emelte ki.

„A misztikus tudás eszkatológikus természete kiemelkedően fontos eleme sok zsidó misztikáról szóló írásnak, kezdve a névtelen szerzőktől, át a korai He-khaloth értekezéseken, egészen Brazlavi Naham rabbi írásáig.” (Sholem, 1941. 20. o.)

A korai időkben a gnosztikus hatásokat mutató, ezoterikus Merkavah misztika jelenik meg, amely egészen a VII. századig uralkodik, feltételezhető hatással bír a középkori német haszidizmusra. Maga a haszidizmus népszerű mozgalma a XII. században indul, s közeli viszonyban áll a halaka-val (törvénnyel). Korai fejlődését a Sefer Hasidim (*Az igazak Könyve*) rögzítette, eszkatológikus jellege fokról-fokra alakult ki és hasonlóságot mutatott a neoplatonizmussal. Míg a Merkavah misztika kontemplatív jellegű volt, addig a haszidizmust elsősorban az ima és a lelkiyakorlatok jellemezték.

Mindezek a merész feltevések ritkán rendszereződtek koherens teológiává.

Qabbalah: eredete a XII. századi Spanyolországba nyúlik vissza, mint kimagaslóan ezoterikus tan. Miután 1492-ben a zsidók Spanyolországból való kiűzetése révén vált a kabbala a száműzetés teológiájává és terjedt el az akkori zsidó világ minden szegletében. Inkább spekulatív, mint eksztatikus irányzatként jellemezhető, amelyben a gnosztikus teológia hatása mutatható ki. Fő műve a *Zohar* (a *Ragyogás könyve*). A zsidó hagyomány az ókori Simon ben Johájt tartja szerzőjének, a tudományos kutatás viszont a középkori Spanyolországban élt Móse de Leon rabbi összeállításának tekinti a *Ragyogás könyvét*. A kabbalisztikus irodalom gyöngyszeme hosszú évszázadok szóbeli tanainak foglalata, s ötvözője egyúttal a különféle zsidó Szentírás-magyarázatoknak, valamint a titkos tudásra alapozott, s nem csak a zsidóság köréből származó filozófiai irányzatoknak. A Móse de León hagyatékában fennmaradt ötkötetes, arámi nyelven íródott munka eredendően a Tórához (vagyis Mózes öt könyvéhez) készült kommentár, amely azonban egészen más jellegű teológiai, filozófiai magyarázatokat is tartalmaz. Már a középkor és a reneszánsz keresztény teológusait és filozófusait is foglalkoztatta komplex volta.

Nem mehetünk el észrevétlenül mellett a tény mellett, hogy a posztmodern korában egyfajta fokozott érdeklődés, éhség szemtanúi lehetünk a misztika iránt, legyen szó a kereszténységen belüli misztikus élményekről, az iszlám szúfizmusról, vagy a zsidó kabbaláról. (Jones, 2005)

A vallási dimenzió vizsgálatának a segítségével eljutottam a misztika általános bemutatásáig, külön-külön elemezve a könyv-vallások misztikus irányzatainak középkori

sajátosságait. A következő szakaszban kísérletet teszek a női misztika speciális jellegének bemutatására.

Női misztika

„A vallást csupán a felvilágosodás késői kora emelte az ész hideg szférájába. A középkor Istene az egész embert kívánta, az egész lelket, legforróbb lángolásával, legintimebb álmaival együtt. Mennél mélyebb lett a lelki élet, mennél jobban hatott a kereszténység lelki és aszketikus elve a test vad ösztöneivel szemben: annál erősebb lett a vallás költészetének ez az erotikus íze, mert annál több léleknek összpontosult minden szerelmi lobogása a menny szerelmében.” (Babits, 1936. 67. o.)

Nagyon sok kutatót vonzott már a női misztika mibenlétének és létjogosultságának megértése és meghatározása. Nem vagyunk könnyű helyzetben, ha a rendkívül sokféle vallási élményt, jelen esetben női misztikus élményt vizsgálható keretek közé akarjuk szorítani.

Mint minden tapasztalatnak, úgy a misztikának is van célja, amely nem más, mint az Istennel való egyesülés (*unio mistica*), amely igen gyakori tapasztalata volt a középkori nőknek. Ahogyan azt XVI. Benedek pápa „*Svéd Szent Brigitta időszerűségéről*” c. írásában is megállapította (Ratzinger, 1991), a XX. század első feléig a középkori teológia tanulmányozása alapvetően a skolasztikára koncentrált – a különféle egyetemek teológiájára – amelyek alapvetően intellektuális természetük révén, és ezzel egyidejűleg, lelkeségében szegényes képet tártak elénk.

Az 1950-es évektől kezdve azonban Jean Leclercq felhívta a figyelmet arra a tényre, hogy a skolasztika teológiája mellett ott áll az a monasztikus teológia is, amelynek egy sajátos, ám önálló formáját képező ága a női teológia, fókuszában pedig a revelációk spirituális megértése áll. (Leclercq, 1957)

Néhány angolszász történész azt vallja, hogy a misztikus tapasztalat egyfajta menekülési lehetőségként szolgált a középkori nők számára, akik a férfiak által uralta Egyház peremére szorulva különleges tapasztalataik birtokában kívántak érvényt szerezni létezésüknek. (Vauchez, 1998) Mivel a női misztikus tapasztalatok gombamód szaporodtak a középkorban, az egyház kénytelen volt ‘megszelídíteni’ a lejegyzett tapasztalatokat, ha nem akarta minden női tagját eretneknek nyilvánítani. Nehezítette az elfogadtatásukat az a tény is, hogy saját koruk szent örülteknek tekintette ezeket a nőket. Különösen a klérus számára volt

ez ragyogó lehetőség, hogy a nőt, mint érzékeny és tudatlan (*indocta*) lényt még inkább férfiúi elnyomás alá helyezze.

Természetesen voltak olyan misztikus női alakok is, akik igen gazdag teológiai műveltséggel rendelkeztek és egyfajta racionalitás jelent meg látomásaikban és elragadtatásaikban, mint ahogyan azt Bingeni Szent Hildegárd és Svéd Szent Brigitta példája is mutatja. Az általunk vizsgált harmadik nő, Boldog Folignói Angéla mindenképpen egyedi eset, akiről XII. Pius pápa azt nyilatkozta, hogy a legnagyobb női ferences misztikus. (Vauchez, 1998)

A misztika olyan individuális tapasztalat, amely az esetek többségében lejegyzésre került. A XII. századtól kezdve különféle nők anyanyelvükön jegyezték le ez irányú tapasztalataikat. Ezen a ponton fontosnak tartom megjegyezni, hogy a misztikát mindig összefüggésbe hozzák nyelvi kifejezésmódjaival (filológus a szöveg felől jut el a jelenségig). Kurt Ruh *A nyugati misztika története I-II.* (2006) c. monumentális munkájában leírja, hogy létezik maga a misztika nyelve és mellette misztikus nyelv is. Ám a misztika igazi mivolta valójában *vernakuláris* nyelveken alakult ki. Ahogyan Ruh fogalmazott, a „női misztikával” eljött az önálló gondolkodási és képi formákkal rendelkező népnyelvek órája, amely természetesen nem vetkőzhette le annak a latin nyelvnek a szellemi örökségét, amelyben hagyományozódott.

A középkori női misztikával kapcsolatosan gyakran merül fel a kérdés, hogy hogyan juthattak a nők ennek a különleges tapasztalatnak a birtokába, miért nem csak gazdag műveltségű, teológiában járatos férfiak? A kérdés alapvetően férfiktól származik, választ rá mégis egy ferences rendi szerzetes, Lamprecht von Regensburg ad.

„It seems to me that thus it is a woman becomes good for God; in the simplicity of her understanding her gentle heart, her frailer mind are kindled more quickly within her, so that in her desire she understands better the wisdom from Heaven than does a hard man who is clumsy in these things.” (Zum Brunn és Epiney-Burgard, 1989. xiv.)

Az idézetből kiolvasható a dolgozatban később elemzendő gyenge nő és kemény, erős férfi szembeállítása.

Értelmezési keretek

A misztika fogalmát tág értelmezési keretben kívánom bemutatni, bizonyítva, hogy a fogalom nem rögzíthető merev, lezárt struktúrákba, így értelmezési keretként különféle misztika konstrukciók bemutatására törekszem, amelyek közül is behatóbban tanulmányozom a középkori, valamint modern teológiai, valláslélektani és feminista vonulatokat.

Középkori teológiai értelmezés

A misztikáról, misztikus élményről és ennek viszonyáról a biblia-értelmezéshez illetve a teológiai ismeretekhez a középkorban sokféle szerző sokféle gondolatával találkozhatunk. Az semmiképpen sem állítható, hogy széles körű egyetértés mutatkozna közöttük. Ennek a sokféleségnek felvillantására Pszeudo Dionüsziosz Areopagitész filozófiáján belüli ellentmondást idézem példaképpen. Azért is tekinthető lényegesnek ez a szerző, mert a középkor folyamán a misztika vonatkozásában ő az egyik leginkább hivatkozott.

A misztikus teológiáról szóló művében azt írja, hogy aki a misztikus témák iránt érdeklődik, annak el kell hagynia minden érzékelhetőt és lelkit, létezőt és nem-létezőt és minden belátás nélkül kell felemelkednie, hogy egyesülhessen azzal, aki fölötté van minden lényegnek és megismerésnek. Tisztán feloldódott ihletettségben kell megengednie, hogy beemelődjék az isteni sötétség természetfölötti fényébe. Minél magasabbra jut valaki, annál inkább elfogynak a szavak; a sötétségben hallgatás (*alogia*) és ismerethiány (*anoeszia*) van. Ezért a teológiának tagadónak kell lennie (a középkor Dionüszioszt elsősorban a negatív teológia szerzőjeként ismerte). Isten nem érzékelhető, nem ismerhető, nem létező és nem nem-létező. Ugyanakkor Pszeudo Dionüsziosz az isteni megismerését misztikusnak nevezi és a teológiában kettős hagyományt mutat ki. Az egyiket rejtettnek és misztikusnak nevezi, a másikat nyíltak és megfoghatónak.

Látható tehát, hogy a misztika egyrészt annak kifejezésére szolgál, hogy az istenismeret túl van mindenfajta tudáson, másrészt éppen az istenismeretre vonatkozó tudás a misztika tartalma. A középkor teológusai azonban inkább hajlottak afelé, hogy a misztikus istenismeretet is racionális rendszerük egyik kategóriájává tegyék, valamiképpen racionalizálván az irracionálist. Ám a kétfajta teológiai hagyomány a későbbi évszázadokban egymást bírálva és egyszerre kiegészítve folyamatosan jelen van, egészen a legmodernebb teológusokig. (Jones, 2005)

Modern teológiai értelmezések

Hans Urs von Balthasar 'Szempontok a keresztény misztika mibenlétének meghatározásához' (Beierwaltes, Balthasar és Haas, 2008) című tanulmánya szolgált alapul ennek a szakasznak a megírásához. Balthasar mindenekelőtt leszögezi, hogy a "keresztény misztika" szókapcsolat olyan értelmezési folyamatot indít el, amely soha nem fog végpontra jutni. Eredetileg mindaz misztikusnak számított, aminek valamilyen szinten köze volt a Biblián és liturgián belül emberi és világi formában rejlő isteni valósághoz. A tanulmány további részében elfogadja a középkor azon klasszikus formuláját (Szent Tamás, Bonaventura, Gerson), amely szerint a misztika nem más, mint *cognitio Dei experimentalis* (Vauchez, 1998), azaz az isteni valóság nemcsak fogalmi, hanem egzisztenciális megtapasztalása.

A keresztény misztika sajátos természete abból fakad, hogy nem az ember szánja el magát Isten keresésére (Hildegárd, Folignói Angéla és Svéd Brigitta példája), hanem Isten indul – váratlanul és spontán módon – az ember nyomába. Persze nem zárható ki az ember egyéni keresési vágyának a lehetősége sem. A keresztény misztika sajátos természete azonban abból fakad (a többi nem keresztény misztikához képest), hogy Krisztus a követendő út. Így az a maxima a döntő, amely szerint a tökéletesség mércéje az emberi engedelmesség és készség. A misztika, mint Isten rendkívüli megtapasztalása egyúttal relativizálódik is, hiszen a rajtunk túl nyúló út mindenki számára: a szeretet (1Kor 12,31) s ez az út Krisztus útjának vonásait ölti magára.

„Törekedjetez azonban az értékesebb adományokra! Ezért mindennél magasztosabb utat mutatok nektek.” (1Kor 12,31)

Három nagyon fontos mozzanat integrálható a keresztény misztika balthasari fogalmába. A misztérium elsősége, amelyhez viszonyítva a hit teljes készsége az elvárt válasz, azután az a személyes tapasztalat, amelyre minden keresztény szert tesz a kereszt misztériumával, végezetül pedig bizonyos hívőknek mások javára adott különleges tapasztalatok, amelyek csak egészen tiszta érülettel használhatók fel helyesen, bár nem alkotják mércéjét az érületi tisztaságnak. Balthasar értelmezési kísérletét zárva pedig fontosnak tartom kiemelni, hogy nem húz éles határvonalat prófécia és misztika közé, nála a profetikus elhívátás nem zárja ki a misztikus elemeket, így az ő értelmezési keretein belül mindhárom általam vizsgált női alak misztikusnak tekinthető.

Utolsó értelmezési kísérletnek Kurt Ruh *A nyugati misztika története* (2006) c. munkájának vizsgálódási szempontját választottam. Ruh a hagyomány-összefüggést vizsgálva állapítja meg, hogy mi tekinthető misztikusnak és mi profetikusnak, így rekesztve ki Hildegárdot a misztikusok köréből. Mivel Hildegárd nem követ semmiféle misztikus hagyományt és nem is hagy hátra követendő utat, így nem minősül misztikus szentnek. Nézete szerint ugyanis a profetikus és misztikus szemléletmód alapvetően különbözik, bár érintkezési pontok is vannak közöttük – Aquinói Tamás distinkcióit veszi figyelembe – az alapján szelektál. Mit ért misztika alatt? Isten tapasztalati megismerését, azaz *cognitio Dei experimentalist*, amely elragadtatásban (*raptus*, vagy *excessus mentis*), szemlélésben (*visio*, vagy *contemplatio Dei*), a *transitus*ban, a szeretet extázisában valósul meg. A misztika Ruh szerint csakis erre a sajátos területre vonatkoztatható.

Ezen a ponton azonban, Ruh értelmezésével szembe helyezkedve – ellenpontozásként Claudio Leonardi gondolatát idézem:

„Ez a másik, elmaradhatatlan összetevője a modellnek: a *prófécia*. Minden misztika, de különösen a XII. és a XIV. század közötti, és kiváltképpen a női misztika, magában hordoz profetikus alkotóelemeket, akkor is, ha egy nőnek nincsen közvetlen, saját prófétai karizmája, hiszen a misztikus arra törekszik, hogy behozza az időbeliségbe azt az örökkévalóságot, amelyet megtapasztal.” (Leonardi és Pozzi, 2002)

Valláslélektani megközelítés

A misztikus tudatállapot és élmény elkülönítésére alkalmas négy jellegzetesség William James modellje szerint: a kimondhatatlanság, a noetikus minőség, az átmenetiség és a passzivitás. Aki misztikus tudatállapotba kerül, nem képes megfogalmazni, kimondani, amit átél. Az élmény tartalma nem fogalmazható meg verbálisan és így nem közölhető mással. Ebből az is következik, hogy aki ilyen élményre nem tett szert, az nem értheti meg a maga mélységében ezt az állapotot:

„Ha hiányzik a szívünk vagy a fülünk, akkor nem vagyunk képesek a zenészt vagy a szerelmezt helyesen értelmezni, sőt hajlamosak vagyunk arra, hogy gyengeelméjűnek vagy neveltségnek tartjuk.” (HWPh, 1971-2007. 383-384. o.)

A misztikus úgy érzi, hogy közege nem érti őt. A misztikus állapotot, mély szellemi belátások jellemzik. Ugyanakkor a harmadik jellegzetessége az átmenetisége, hiszen a misztikus állapot nem tartós. Kevés kivételtől eltekintve fél órán, vagy legföljebb egy órán keresztül tart. Végül, a passzivitás olyan értelemben jellemzi e sajátos állapotot, hogy az

élmény átélője úgy érzi, a saját ereje, döntési képessége hatályaon kívül helyeződik és valamely felettes hatalom veszi át rajta az irányítást. (HWPh, 1971-2007. 384-385.)

A tulajdonképpeni vallási misztika ott kezdődik: Isten közvetlen jelenlétének hirtelen érzékelése. Ennek egyik jellegzetessége a kozmikus tudat. Ez a tudat nyilvánul meg különböző vallásokban, s ennek a tudatnak, illetve tapasztalatnak megszerzésére, valamint értelmezésére irányulnak a vallások lelkesítői módszerei és tanításai. James beszél a jógáról, a buddhizmus dhjána-meditációjáról, a szúfi misztikáról, melyet egy Al-Gazalitól vett hosszú vallomással mutat be, végül a keresztény egyházak misztikusairól, kiemelten Keresztes Jánosról és Avilai Terézről. A misztika legfontosabb igénye, hogy áthidalja az egyén és az Abszolútum közötti szakadékot:

„A misztika folyamatosan azzal büszkélkedhetik, hogy érintetlen marad a regionális és hit hagyományoktól meghatározott különbségektől.” (HWPh, 1971-2007. 383-384. o.)

Feminista megközelítés

A gender problematika (Jones, 2005) 1980 óta játszik kiemelkedő szerepet a misztika-kutatásban. Ez a fokozott érdeklődés csak részben tekinthető vallástudományinak. Igen sok misztikus hagyományban a nők felülreprezentáltak és egyéb vallási kontextusokhoz képest a misztika fejlődéséhez egyedül járultak hozzá. Félretéve a misztikus tapasztalat váratlan és *önkéntelen* természetét, a misztikával társított környezet és életmód (aszketizmus, szerzetesség, írás) a középkor folyamán alapvetően a nőknek kedvezett, még a patriarchális társadalmakban is, mert ebben a környezetben kevésbé tudott érvényesülni a hétköznapi társadalom elnyomó ereje.

Bernard McGinn *The Changing Shape of Late Medieval Mysticism* (2009) c. tanulmánya szerint nem lehet tagadni azt a tényt, hogy léteztek kiemelkedő személyiségű nők már a kora kereszténység óta is, ám az 1200-as évek tekinthetők a női teológia nagy évszázadának. A nőknek ez az újszerű szerepe sok fontos kérdést vet fel. Ezek közül is talán a legfontosabb, hogy egyáltalán lehetséges-e megkülönböztetni önálló létjogosultságú női misztikát. A kérdés megválaszolása nyilvánvalóan lehetetlen egyetlen tanulmányban, így arra fókuszál, hogy mi az, amit a vizsgálódás során kerülni érdemes.

Az első nyilvánvaló maxima, ami kerülendő, az a túlzott általánosítások és alapvetések gyártása. A második McGinn-i maxima szerint, kerülendő a jelen privilegizálása – a

középkori női misztika újrafelfedezését részben a feltüzelt kortárs feminista teológiának köszönheti, ami előszeretettel fedezi fel a női teológiában saját elődjét és társalkodónőjét. Természetesen ezzel a történelmi érdeklődéssel nincsen baj, ám veszélyeket rejthet. Hiszen minden történelmi rekonstrukció szelektív, ám néhány kiválasztás kevésbé félrevezető, mint a többi.

Kiemelten fontos, hogy gender irányból is vizsgálódjunk, hiszen sok esetben a középkori női misztikáról szerzett tudásunk olyan férfiaktól származik, akik csodálattal tekintettek ezekre a szent nőkre. Ezek a források arról mesélnek nekünk, hogy mi az, amit a férfi akart gondolni a szent nőről. Alapvetően azonban tiszta női hanggal a középkor során nehezen találkozhatunk. Ugyanis egyetlen női evangéliumi értelmezés sem született anélkül, hogy az ne élvezte volna egy férfi jóváhagyását.

A kortárs feministák jó része terméketlennek tekinti azokat az értelmezéseket, amelyek nem vezetnek közelebb az 'igazi', autentikus, női misztika azonosításához. Mások, mint Danielle Régnier-Bohler (1992) úgy vélik, hogy a férfi és a nő közötti együttműködés mégiscsak fontos lépcsőként szolgált a nők számára az önvizsgálat, az önkifejezés és az önismeret tekintetében. Misztikatörténeti szempontból nézve pontosan ez a soha eddig nem látott férfi-női dialógus tekinthető a késő középkori misztikus irányzatok legjelentősebb vonásának.

Nő és férfi

Megan McLaughlin *Women and Men* (2009) című tanulmánya kísérletet tesz arra, hogy röviden bemutassa, és példákon keresztül szemléltesse férfi és nő kapcsolatát a nyugati kereszténység 1100-tól 1500-ig tartó időszakában.

„Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert mindannyian eggyé lettek Krisztus Jézusban.” (Gal 3,28)

A nemzetek, nemek és társadalmi osztályok közötti egyenlőség ígéretét olvashatjuk ki ebből a kora keresztény keresztelési formulából, amelyet Pál Galateához írt levele őrzött meg, s amely meglehetősen gyenge visszhangra lelt a késő középkor folyamán. Mivel a középkori *egzegéták* alapvetően vitatták a teljes formula szövegét, így vajmi kevés figyelmet szenteltek a 'férfi, vagy nő' különbségtételnek. Jóllehet a nemek közötti különbségtétel-és hierarchia áthatotta az élvonalbeli kereszténység 1100-tól 1500-ig tartó szakaszát. Biblia kommentárokból és pasztorális levelekből, kánonjogból és skolasztikus summákból a késő

középkori klérus patrisztikus és kora középkori képzetekkel élt nő és férfi eltérő természetéről és a nemek között feszülő egyenlőtlen kapcsolatról.

A klérus és a nép együttesen alkották meg a nemek közötti különbségtételt, és építették ki a nemeknek azt a hierarchiáját, amely az egyházközösség mindennapi életében szerepet játszott. Ezeknek a szövegeknek központjában az a következetes, és látszólag megtámadhatatlan üzenet állt, hogy Isten igen különbözőnek teremtette a férfit a nőtől, így a férfi fölötté áll anyjának, nővérének, feleségének és lányainak és ezt az alárendelt szerepet a nőnek Isten által elrendezettnek kellett tekintenie. Még a női gondolkodók is elfogadták és interiorizálták ezeket a nézeteket, úgy ahogyan azt Bingeni Szent Hildegárd példájából is látni fogjuk. Jóllehet a nők általában lágyították, esetekben bonyolították ezt az üzenetet. (Newman, 1987) Amennyiben közelebbről is megvizsgáljuk ezt a tényt, láthatjuk, hogy milyen gyengék a különbség és a hierarchia falai.

A nemek közötti egyenlőtlenségre – valamint a férfi hajlíthatatlan természetére – jó példa a középkorban kialakult templomi ültetési rend. Honorius Augustodunensis világtájakhoz kapcsolt értelmezése a modern olvasót mosolyra készíti. A déli égtájhoz a forróságot, ezáltal a kísértést társította, így a liturgia során a templom déli szárnyában a férfiaknak kellett helyet foglalni (lévén ők a természetnél fogva erősebb nem), míg a gyengébbik nem a templom északi oldalában, a kísértéstől tisztas távolságban.¹ (McLaughlin, 2009)

Később a nő maga vált a *különbségtétel* megtestesítőjévé. A középkori írásokban a nő folyamatosan úgy jelenik meg, mint a gyengeség, a tökéletlenség, az érzékiség, a testiség és az emberiség szimbóluma; míg a férfi jelképezi az erőt, tökéletességet, racionalitást, lelkeséget és istenséget. Mindez hozzájárult ahhoz, hogy a nőt olyan különleges csoportok jelképeként használják a középkori társadalomban, amelyek az összes negatív 'női' tulajdonságot magukba olvasztották. Az egyik ilyen csoportot az eretnekek alkották. Honorius *Énekek Éneke* kommentárjában a következő mondatot interpretálja allegorikus értelemben, hogy 'Óh, te nők között legszebb', és arra az egyre hivatkozik, aki a legszebb 'a bűnös nők' – azaz eretnekek között.

¹ Honorius Augustodunensis, Sacramentarium 31 (PL 172, col. 763): 'Masculi stant in parte australi, et feminae in boreali: ut ostendatur per fortiozem sexum, firmiores sanctos constitui in majoribus tentationibus hujus mundi; et per fragiliorem sexum, infirmiores in aptiori loco.'

A nő, avagy a gyengébbik nem, természeténél fogva tökéletlen. S mivel gyenge, bűnre inkább hajlamos. (McLaughlin, 2009) Az eretnység összekapcsolása a gyengédséggel, gyengeséggel és nőiességgel egészen ókeresztény alapokig nyúlik vissza. A XII. és a XIII. században azonban teológusok és papok egyre nagyobb figyelmet szenteltek heterodox hiedelmeknek, és egyre több nőkre vonatkozó bibliai utalást értelmeztek úgy, amelyben megcsillanhatott a nők feltételezett eretnősége.

„Balgaság asszony, fecsegő, bolond és semmit nem tud.” (Péld 9,13)

A balga, fecsegő, bolond, gonosz asszony képe a középkori értelmezések szerint összekapcsolható az eretnőséggel:

„The foolish and clamorous woman is heretical deprivat: foolish, because of empty reasoning, and clamorous, because of garrulity’ Such heresy attracted the foolish, those lacking in good sense.”² (McLaughlin, 2009. 195. o.)

A nő és az eretnőség összekapcsolásának csíráit itt találhatjuk. A nemekről szóló középkori keresztény tanítások megítélése mégis ambivalens.

Jóllehet kevés védelmezője volta középkori Európában a nemek közötti egyenlőségnek, jó néhány gondolkodó hangsúlyozta a nemek közötti kölcsönös kiegészítés tanát, szemben a nemek közötti hierarchiával. Bingeni Szent Hildegárd a következőt írta erről:

„man and woman are dependent on each other so that each is necessary to the other; because man is not called man without a woman nor is woman named woman without a man. For woman is necessary to man, and man is the consolation of woman; and neither of them can be without the other.” (McLaughlin, 2009. 198. o.)

A nőt és a férfit tekinthetjük két teljesen különálló- ám a teremtés egyenlően fontos aspektusának, akik csak együtt képesek beteljesíteni Isten tervét az emberiségért és a világért. Hildegárd kozmikus felfogásában amúgy sem találhatnánk egyensúlyvesztést a férfi és női minőség megítélésében.

Egyfelől láthatjuk a női mivolt ábrázolását mindennemű negatív és megvetendő képpel összekapcsolva, másfelől pedig a nő felmagasztosulását is a XII. században egyre növekvő – Szent Bernát által megalapozott - Mária kultusznak köszönhetően.

² Honorius, *Expositio in Cantica Canticorum* 7 (PL 172, col. 372): ‘Mulier dicitur quasi mollier, et intelligitur multitudo haereticorum vel imperfectorum, qui molles sunt, id est proni ad peccandum.’

A vizsgálódás következő szakaszában az egyes misztikák életrajzának és személyes tapasztalatainak bemutatására teszünk kísérletet, időrendben haladva a XII. századtól a XIV. századig.

Három misztikus nő

Bingeni Szent Hildegárd

„Prophetissima Teutonica”

„Mert néztek csak meghívásokat, testvérek: nem sok köztetek a bölcs az emberek megítélése szerint, nem sok a hatalmas, nem sok az előkelő; hanem azt, ami a világ szerint oktalan, azt választotta ki Isten, hogy megszegyenítse a bölcsüket, és ami a világ szerint gyöngé, azt választotta ki Isten, hogy megszegyenítse az erőseket. Ami a világ szerint alacsonyrendű és megvetett, azt választotta ki Isten: azt, ami semmi, hogy azt, ami valami, megsemmisítse, hogy egy ember se dicsekedhessen Isten színe előtt. Általa vagytok ti Krisztus Jézusban, aki Istentől bölcsességünk, megigazulásunk, megszentelődésünk és megváltásunk lett, hogy amint írva van: „Aki dicsekszik, az Úrban dicsekedjék.” (1 Kor 1, 26-31)

Hildegárd gyermekkoráról könyvei előszavában, leveleiben és *Vita*-jában önéletrajzi írásokat találhatunk. Hildegárd 1098-ban született az Alzey melletti Bermersheimben. Apja a spirai püspökség *ministerialis*-aként tevékenykedett. Nyolc évesen a disibodenbergi bencés apátságban Judit von Spanheim apátnő vezetése alá került. A már idézett művekből világosan kiderül, hogy Hildegárd „gyermekkorától kezdve folyamatosan betegségtől szenvedett; olykor annyira legyengült, hogy járni sem volt képes”. (Ildegarda, 2002) Beteges, gyenge egészsége kora gyermekkorától egészen haláláig kísérte.

Már egészen zsenge éveiben különös karizma jutott osztályrészül: a látomások.

„Hároméves koromban egy olyan hatalmas fényességet láttam, hogy lelkem beleremegett, ám olyan kicsiny gyermeknek éreztem magam, hogy képtelen voltam másoknak elmesélni. Amikor szüleim a disibodenbergi apátságban lelki életre ajánlottak Istennek – és az apátságban megkezdtem sokrétű művelődésemet és neveltetésem ez a „belső fény”, amit *umbra lucis viventis*-nek neveznek, 15 esztendőskoromig igen sok mindent feltárt nekem.” (Ildegarda, 2002. 13. o.)

Hildegárd Judit von Spanheim vezetésével tanulmányozta a Szentírást, a bencés Regulát, a Patrisztika műveit és a liturgiát. Emilie zum Brunn érvelése alapján Hildegárdnak feltétlenül ismernie kellett a felsoroltakon kívül Lucanus és Ciceró műveit (Zum Brunn és Epiney-Burgard,1989). Önmagát indocta (tanulatlan, tudatlan) nőként mutatta be, de a valóságban igenis docta (tanult) volt. 1136-ban Judit von Spanheim halálakor Hildegárd élete egy csapásra megváltozott. Akarata ellenére az apátság élére választották. 1140-ben egy „belső megvilágosodás” igen nehéz munkára készíti.

„A misztikus Lélek tanít téged. Beszélj a tüzes mőről, amely tisztán és világosan jelenik meg szemeid előtt.” (Hildegarda, 2002. 50. o.)

Hildegárd így nekikezdett első művének, a Scivias-nak a lejegyzéséhez, amely az emberiség megváltásának történetét dolgozza fel.

„1147-1148-ban Szent III. Jenő pápa Trierben tartózkodott, mert éppen zsinat ülésezett ott. A mainzi érsek beszélt neki Hildegárdról. Akkor a pápa kinevezett egy szakértőkből álló bizottságot, hogy a helyszínen tartsanak vizsgálatot. A bizottság vezetője, Albero (1080 -1152) püspök a következő jelentést tette: Egy szenttől jöttünk vissza. Ez az apáca minden földi mérték fölött áll. Értelme, gondolkodása és beszéde nem ebből a világból való." A pápa megkérdezte: Gyakorolja a szeretet cselekedeteit?" A püspök gondolkodás nélkül válaszolta: Úgy bánik a nyomorékokkal és koldusokkal, mintha az anyjuk lenne." A pápának még egy kérdése volt: Alázatos lélek?" „Nem fukarkodtunk a próbatétekkel, hogy megpróbáljuk alázatosságát - felelte Albero -, de biztosíthatjuk Szentségedet, hogy életünkben sehol nem találkoztunk nagyobb alázatossággal. Mindazonáltal az alázatosság olyan méltósággal és fenséggel párosult benne, hogy olykor a legszívesebben térdet hajtottunk volna előtte, hogy a tiszteletünket méltó módon kifejezzük." És akkor előlépett Clairvaux-i Szent Bernát, és fénylő szemekkel, nagyon határozottan így szólt: „Amit hallottunk, az Isten üzenete. Ezekben a nehéz időkben Isten egy szegény kolostori cellában világosságot gyújtott, hogy vigasztaljon és utat mutasson. Szentatyám, a te feladatod arról gondoskodni, hogy ez a világosság véka alatt ne maradjon!” (Diós, 2009)

Hildegárd ezek után egész Németországban ismertté vált, mint profetikus elhivatottságú szent nő. Életművének központi gondolata, az általa is gyakran használt *amplectari* szóban foglalható össze, azaz átkarolni, felkarolni, támogatni felebarátjainkat és a szegényeket.

1147-ben, egy látomás kíséretében ismételt feladatot kap, a rupertsbergi monostor létrehozását. Így 1147-1151 között húsz rendtársával Rupertsbergbe költözik (ami Bingen területén fekszik), ahol független monostort hoz létre. A rupertsbergi évei alatt fordul a

természettudományok felé. E. Wasmann SJ és H. Fischer helyesen tartják Hildegárdot az első német orvosnak és természettudósnak. (V. ö. Hildegárd alábbi műveit *Liber simplicis medicinae = Physica* és a *Liber compositae medicinae = Causae et curae*-t). Hildegárd az embert mindig teológiai-filozófiai kontextusban elemezte, kiemelve hogy Krisztus a mi orvosunk és megváltónk. Túl azon, hogy kora kiváló orvosként tartja számon, Hildegárd kitűnő zoológus és botanikus hírében is állt. Időközben befejezi Látomás Trilógiáját a *Scivias*, *Liber Vitae Meritorum* (1158-1163) és a *Liber Divinorum Operum*-ot (1163-1174). Egyéb műveiről a *Liber Vitae Meritorum* Előszavában ír. A legfontosabbak a teljesség igénye nélkül: *Explanatio Regulae S. Benedicti*, *Explanatio Symboli S. Athanasii*, *Vita S. Ruperti*, és a *Lingua ignota* első írásba foglalása, amely olyan idegen szavaknak a gyűjteménye, amelyeket Hildegárd azért írt, hogy a kolostoron kívüliek ne tudják értelmezni írásainak titkait. Végezetül pedig a *Litterae ignotae*, amely egy ismeretlen abc latin betűkre történő átírásait tartalmazza. Így beszél róla egy látomásában:

„Verba in visione ista non sunt sicut verba quae ab ore hominis sonant, sed sicut flamma coruscans et ut nubes in aere puro mota.” (Schrader és Führkotter, 1956. 180. o.)

Az 1150-es évek végén Hildegárd a Pápaság és a Császárság súlyos politikai problémáival találta szemben magát. 1157-ben a német püspöki kar csatlakozott Barbarossa Frigyeshez és szembefordult IV. Adorján pápával. Hildegárd nem nézhette tétlenül az eseményeket, szembe helyezkedett a császárral és emlékeztette egyháza tagjait, hogy legyen hűek a Római Katolikus Egyházhhoz és a Pápához. Személyesen Barbarossa Frigyes volt az, aki a „Prophetissima Teutonica” jelzõt használta Hildegárddal kapcsolatosan.

„Látnoki adottsága miatt a „német próféta” nevet kapta, ami nem annyira a jóvendőmondást, mint a jelen események megértését jelentette. Éppen ebből fakadt sok fájdalma, vajúdása, mert különleges látása következtében egészen más tanácsokat kellett adnia, mint amilyeneket az emberek vártak tőle.” (Diós, 2009. 346. o.)

Szavait, intelmeit az emberek hittel és félelemmel együtt hallgatták, fejet hajtva parancsai előtt. Jelentősek ebben az időszakban levelezései, amit a kor elöljáróival folytatott. Valamint apostoli tevékenysége – amely nem csak a korban tette egyedülállóvá személyét – hanem a későbbi korokra is hatást gyakorolt. Gyenge egészsége dacára sokat utazott és prédikált (Trier, Köln). Kölnben a Katarok eretnekmozgalma ellen is szót emelt.

„Járt Svábföldön [sic!], Franciaországban, a Mosel folyó mentén egész Lotaringiáig, a Rajna mentén pedig egészen a Ruhr vidékéig. Híres férfi és női kolostorok káptalantermeiben állt a szerzetesek előtt Hirsauban, Maulbronnban, Kitzingenben, Werdenben és másutt. „Az

élet igéit" hirdette a papságnak, a püspököknek és a népnek Würzburgban, Bambergben, Trierben, Metzben és Kölnben. Vigasztalt, bátorított, keltegette a lelkiismereteket, bűnbánatra indította a lelkeket, és békét közvetített." (Diós, 2009)

1165-ben Hildegárd Eibingenben monostort alapít. Ezekben az években gyógyít meg egy megszállottat, valamint folyamatosan tartja a kapcsolatot a svéd bencés kolostorokkal. 1174 meghal a disibodenbergi Volmar testvér, Hildegárd látomásainak és titkainak avatott ismerője (*symmista*). Ekkortájt érkezik a belga szerzetes Gembloux-i Wibert Rupertsbergbe, és életrajzi jegyzeteket gyűjt Hildegádról, valamint Gottfried szerzetes *Vita*-jának javítását is megkezdi, annak hirtelen halála után.

Hildegárd életének utolsó éveit a magonzai püspökkel vívott csatái jellemzik.

„Egy évvel a halála előtt Hildegárd nagyon közel került a kereszthez, ahogy ez Isten minden szolgájával megtörténik. Egy ifjú lovag, aki a mainzi érsek ellensége volt, és akit az érsek kiközösített, Hildegárd kolostorában keresett menedéket. Az apátnő és egy pap színe előtt bűnbánatot tartott, és a szentségeket felvéve halt meg. Hildegárd elrendelte, hogy a kolostor temetőjében temessék el. Akkor az érseki kancellária, ahol az ifjút, mint kiközösítettet tartották számon, követelni kezdte, hogy vegyék ki a sírból holttestét és ássák el a temetőn kívül, mert nem méltó arra, hogy megszentelt földben, a hívők között nyugodjék. Hildegárd következetesen tiltakozott a halott háborgatása ellen, és saját kezével egyengette el a sírhalmot, hogy meg ne találják, hová temették. Levelet írt Mainzba, amelyben az egyházi hatósággal szemben tanúsított „engedetlenségét” azzal magyarázta, hogy viselkedésére „az igaz Világosságtól” kapott utasítást. A mainzi prelátusok azonban ezt nem fogadták el, s az „engedetlen” apátnőt nővéreivel és kolostorával együtt interdiktum alá helyezték. Egy szerzetesnek el kellett vinnie a kolostorból az Oltáriszentséget, a harangokat nem húzhatták meg, s elhallgatott a zsolozsma is. Hildegárd személyesen sietett Mainzba, majd újra tollat ragadott, és az Itáliában tartózkodó érsekhez fordult, de hiába, az érsek hajthatatlan maradt. Hildegárd nem hagyta annyiban a dolgot. Végül ezt írta az érseknek: „Kaptam egy látomást: jobb nekem, ha emberek kezébe esem, mint ha megszegem az én Istenem parancsát.” Hosszas tárgyalásokra és befolyásos emberek közbenjárására volt szükség, hogy az érsek végül feloldja az interdiktumot.” (Diós, 2009)

1179. szeptember 17-én hajnalban költözött át ebből a világból az örök hazába Bingeni Szent Hildegárd. Az Írás szavai beteljesedtek rajta:

„Azért jöttem, hogy tüzet bocsássak a földre; s mennyire szeretném, ha már fellobbanna!” (*Lk 12, 49*)

Bingeni Hildegárd szentté avatását IX. Gergely pápa kezdte meg 1233-37 között, majd IV. Innocenzo pápa regnálása idején a folyamat megállt. Csak ötven évvel később V. Klement (1305-1314) és XXII. János (1316-1334) idején nyitották újra a processzust, de hivatalosan csak Rupertsbergben és Eibingenben ünnepelhették Hildegárd napját.

Kultusza a XV. században terjedt el és nevét felvették helyi szentek listájára. Ünnepe az Egyház minden év szeptember 17-én üli, a *Martitologo Romano* szerint.

Földi maradványait az eibingeni kolostorban őrzik.

Boldog Folignói Angéla

„Magistra Theologorum”³

„A szél ott fúj, ahol akar. Hallod a zúgását, de nem tudod, honnan jön, és hová megy. Így van mindaz, aki a Lélektől született.” (Jn 3,8)

Boldog Folignói Angéla, akit nevének szülőhazájában használatos becézett formájával gyakran Lellének is hívnak, 1248-ban, az umbriai Foligno városában született (római korabeli nevén Fulginiumban). Származásáról és megtéréséről nem áll rendelkezésünkre megbízható önéletrajzi adat. Thier és Calufetti (1986) úgy vélik, hogy Angéla igen tehetséges, feltehetőleg nemesi családból származott. Tanulmányokat nem folytatott. Minden kétséget kizáróan az olvasás tudományát elsajátította, arról azonban, hogy tudott-e írni, már megoszlanak a vélemények. Andreoli véleménye ebben a kérdésben azonban figyelemreméltó:

„Mind latinul, mind olaszul tudott írni is és olvasni is. Az a tény, hogy Angéla a *Memoriale* szerkesztésekor a diktálást választotta még nem jelenti azt, hogy levelei megírásakor is ezt a módszert alkalmazta volna” (Andreoli, 1978. 5. o.)

Angéla életrajzírói nagyvilági, különösen szép nőként ábrázolták őt. Sajat maga erről a következőket írja az *Instructionesban*:

„Tudjátok meg, hogy egész addigi életemben csak azt kerestem, hogy imádjanak és nagyra becsüljenek.” (Thier és Calufetti, 1985. I/25-29. sor)

Schütz Antal, *Szentek élete* című munkájában erről így ír:

³ A 'teológusok tanítónője' címmel az a nyolc teológusból álló minorita kíséret tisztelte meg, akik Angéla tanítását kivizsgálták Fra Arnaldo előterjesztésére.

„Társaságbeli hölgy. Nem jöhet új divat, hogy meg ne kívánja, s meg ne szerezze. Élvezetvágy s asszonyi hiúság hajtja. De azért a templom is divat. Mit szólnának hozzá, ha ilyen előkelő asszony elmaradna onnan? Bűnök? – Nem kell mindent tudnia a papnak! Bánat? – Különben sem vagyok én olyan rossz asszony” (Schütz, 1995. 23. o.)

Húsz éves kora körül megházasodott és gyermekei születtek. Angéla megtérése előtti életéről szinte semmilyen megbízható adattal nem rendelkezünk. Radikális lelki fordulata 1285 tájára tehető, amikor a folignói San Feliciano templomban szentgyónás közben megjelent neki Szent Ferenc alakja. A gyóntatást végző szerzetes Arnaldo testvér, aki rokona és földije is volt Angélának, később lelki vezetője és titkára lesz. Nem sokkal ezután minden közeli családtagját (anyját, férjét és gyermekeit) elveszíti és belép a ferences harmadrendbe.

„1291 őszén Assisibe zarándokol, ahol a Szent Ferenc-bazilikában misztikus válságot él át, melyet - saját elmondása szerint – az az élmény előzött meg, amikor önmagában a Szentháromságot tapasztalta meg. Arnaldo azonnal megértette, hogy mindenképpen fel kell tárnia mélységében is e válság okait, s így elkezdte lejegyezni mindazt, amit Angéla megosztott vele, már csak azért is, hogy alávethesse szakértők ítéletének. Így születik meg hát Boldog Angéla Könyv-ének első része, avagy Arnaldo testvér lelki önéletrajza” (Pozzi és Leonardi, 2001. 131. o.)

Arnaldo testvér a Memoriale (Emlékirat) megszerkesztésén körülbelül négy évet dolgozik (1292-1296-ig). A testvér a már elkészült írást megmutatja Giacomo Colonna bíborosnak - aki a Spirituálisok nagy támogatója volt a korban – feltehetően 1296-ban, valamint egy nyolctagú francia teológusból (minorita) álló bizottságnak.

1298-ban látogatást tesz nála Ubertino da Casale, aki *Arbor vitae crucifixae Iesu* című munkájában le is írja ezt a látogatás, amelyben elsőként kívánta Angélát dicsőíteni.

„Életem huszonötödik évében találkoztam a tiszteletreméltó anyával és igen szent Folignói Angélával, aki nagy hatást gyakorolt az életemre. Olyan tisztán felismerte szívemnek hibáit, hogy nem is kételkedhettem abban, hogy Krisztus szólt általa; Angéla újra felébresztette bennem Krisztus lelkét.” (Casale, 1937. 14. sor)

Angéla a ferences rend belső küzdelmei során nyílt harcban állt a fraticellik és a szabad lélek testvérei szektával. Egyértelműen vonzódott azonban a Spirituálisokhoz, akiket XXII. János pápa eretneknek nyilvánított, mert provokatív erőt látott bennük pápaságával s nem kifejezetten az egyetemes Egyházzal szemben. XXII. János pápa (1316-1334) hírhedt volt arról a szokásáról, hogy megalapozatlan vádakkal kitagadta az Egyház soraiból a tehetős nemeseket, majd jó pénzért visszafogadta őket. Kortársai dehonesztáló véleménnyel voltak

tevékenységéről – beleértve Dante Alighieri-t is, jóllehet Avignon soha nem látott fényében és pompájában tündökölt pápasága idején (II. avignoni pápa volt). Dante híres *Színjátéká*-ban a Paradicsom XXVII. énekében is megemlékezett róla:

„Véremet inni immár készülőben
cahors⁴ és gaszkony... - Óh, szent alapítvány!
mily hitvány végre fajzottál belőlem!”

Kevéssel ezelőtt Dante a Paradicsom XVIII. énekében így ír:

„De gondolj rá te, ki írsz, hogy törölj:
hogy Péter-Pál, ki meghalt a gyümölcsért,
melyet te tiprasz, él még s tündököl!”

Halálos ágyán Angélának földi vagyonról nem kellett rendelkeznie. Tisztelőinek a következőket hagyta meg:

„Rátok hagyom minden vagyonomat örökségbe, azt a vagyont, ami az Úr Jézusnak is volt: szegénységet, szenvedést, a megvettetést: a krisztusi életet. Akik ezt az örökséget megbecsülik, azok az én gyermekeim, mert az istenéi is. Ezek az örök életet is megnyerik.”
(Schütz, 1995. 25. o.)

1309. január 4-én hal meg Folignóban. XII. Ince pápa iktatta a boldogok sorába.

„Íme, az ajtónál állok és zörgetek. Ha valaki meghallja szavamat, és ajtót nyit, bemegyek hozzá, vele étkezem, és ő énvelem.” (*Jel 3,20*)

Svéd Szent Brigitta

„Észak Misztikája”

„Rosa rorans bonitatem”⁵

Feltehetőleg 1303. június 14-én látja meg a napvilágot Svéd Szent Brigitta (svédül: Birgitta) Finsta várában, Uppland tartományában, amelynek édesapja Birger, királyi kormányzója volt. Édesanyja Ingeborg Bengsdotter.

⁴ XXII. János pápa Cahors-ból származott, míg V. Klement Gascogne-ban született.

⁵ Brigitta lányainak nevelője, Nils Hermansson püspök adta ezt a megtisztelő nevet Brigittának. „Jóságot harmatozó rózsza”.

„A kis Brigitta csak hároméves korában tanult meg beszélni. De nyelve mindjárt annak dicsőítésére nyílt meg, akiről a zsoltáros írja: 'A kisdedeknek és csecsszopóknak ajka hirdeti dicsőségedet'(Zsolt 8,3)” (Schütz, 1995. 662. o.)

Első látomását hét éves korában látta, amikor az ágyával szemben álló oltáron egy természetfölötti fényességben ragyogó nő jelent meg koronával a kezében. A túlvilági lény megszólította, akihez Brigitta oda is ment. Beszámolója szerint még a különös nő érintését is érezte. Tíz éves korától kezdve rendszeresen a szenvedő Krisztusról elmélkedett.

1314-ben elvesztette édesanyját és atyja akaratából tizenhárom éves korában hozzáment Ulf Gudmarssonhoz. Mindketten Szent Ferenc harmadrendjébe léptek.

Főúri származása, szent élete, kiváló képességei és szelíd természete vezető szerepre predesztinálták. Magnus Eriksson udvarába kerül, kezdetben úgy, mint udvarhölgy, később, mint udvarmesternő. A király híres volt könnyelmű és kicsapongó életéről, akit Brigitta egész egyszerűen csak „megkoronázott számárnak” és „nyúlszívűnek” hívott. Brigitta nem bírta sokáig az udvari légkört, így hazatért birtokaira. Egy nap azonban elragadtatásban hangot hallott:

„Asszony, hallgass rám, én vagyok az Úr, a te Istened. Tudd meg, hogy nem csupán miattad beszélek, hanem az egész kereszténység javára. Te leszel a szócsövem. Menj vissza az udvarhoz, de nem, mint udvarhölgy, hanem mint Isten prófétája.” (Diós, 2009. 1329. o.)

Így 1335-től koldusruhában ismételten visszatér Magnus Eriksson udvarába, ahol ostorozó beszédet intéz mind a király, mind a papság ellen.

„Egyetlen pap sem teszi életében azt, amit hirdet, ezért a szavának nincs fogantja. A szentségeket úgy szolgáltatják ki, hogy az gúnyszámba megy. Ennek a kornak a papjai fogták a tízparancsot, és egyetlen parancsá zsugorították össze: Adj pénzt!” (Diós, 2009. 1329. o.)

A királyi udvarban az udvaroncok Brigittát bolondnak és boszorkánynak nevezték, de ennek ellenére hazájában igen komoly politikai befolyással rendelkezett és nagy tekintélynek örvendett. Mindemellett kiválóan gazdálkodott birtokain és mindenfelé jótékonykodott, amelynek legnagyobb példája a férjével közösen alapított kórháza.

1341-ben férjével és gyermekeivel együtt Santiago de Compostela-ba zarándokol. Férje Franciaországba érkezésükkor súlyosan megbetegedett, csak 1343-ban tértek haza Svédországba, ahol Ulf Brigitta beleegyezésével az alvastrai cisztercita kolostorba lép. 1344-ben Ulf meghalt a cisztercita kolostorban, ahol boldogként tisztelik.

Férje halála után Brigitta egészen új életet kezd. Szigorú böjtöt tart, szinte minden nap végez szentgyónást, a szentek életét olvassa és tanulmányozza, sokat virrasztott. Kemény vezeklése során bőségesen volt része természetfölötti látomásokban.

1346 körül létrehozta élete legnagyobb művét, a később róla elnevezett szerzetesrendet az Ordo SS. Salvatoris-t (Brigittinák rendje). A Brigitta által írt szabályzatot a rend kettős kolostorára vonatkozóan (egy kolostor a nővéreké volt, egy a paptestvéreké) V. Orbán pápa Brigitta szabályzatát meglehetősen sok módosítással 1370-ben erősítette meg.

„Brigittát teljesen magával ragadta a gondolat, hogy egy még csaknem pogány népet megnyerjen az Evangéliumnak és elvezessen a szentségre. Az ő kolostori eszménye mélyén szembefordulás rejlik az Istentől kapott küldetésének megfelelni nem tudó, elvilágiasodott Egyházzal szemben éppúgy, mint azzal a magabiztossággal, amellyel kora világi társadalma a saját jogaira támaszkodott.” (Diós, 2009. 1327.)

1349-ben székhelyét Svédországból Rómába helyezi, hogy onnan emeljen szót az avignoni fogság ellen. Isten újra szólt hozzá:

„A virágok kinyíltak. A gyümölcs is beérik, ha eljön az ideje. Most menj Rómába, és maradj ott, míg nem látod a pápát és a császárt, és nem közlöd velük, amit majd mondok neked.” (Diós, 2009. 1330. o.)

Az útra lánya, Katalin is elkíséri. Brigitta minden vágya volt, hogy Rómában VI. Klement pápával találkozhasson, ám odaértekkor értesül a pápa avignoni haláláról. Róma, Szent Péter egykori dicső székhelye siralmas látványt nyújtott, amikor Brigitta oda érkezett Isten büntetésére hivatkozva nyíltan ostromozta a római népet és bűnös voltukat.

„A fejedelmeket gyilkosoknak nevezte, a prelátusokat állatoknak. Egy kardinálist majomhoz hasonlított, egy püspököt pedig iszapba süppedt teknősbékához. Az egyik apátról így beszélt: „A szerzetesek tükrének kellene lennie, és a szajhák feje.” (Diós, 2009. 1330. o.)

Mindebből nem nehéz kiolvasni, hogy igen erőteljes ellenszenvet váltott ki a római népből, akik boszorkánysággal vádolták és elevenen akarták elégetni a bérelt palotája előtti téren, szerencsére sikertelenül. Római tartózkodásakor azonban nem csak fenyegetéssel kellett megküzdeni. Egy angyal diktálása nyomán írja Máriát dicsőítő művét a *Sermo angelicus*-t. Krisztus látomásban jelenik meg előtte, hogy Palesztinába küldje, egészen pontosan Jeruzsálembe. A keresztény világ három szent pilléren nyugszik, Szent Jakab sírján Santiago de Compostelában, Szent Péter sírja fölött Rómában, és Krisztus földi zarándokhelye felett, Jeruzsálemben. Útközben a Szentföld felé érinti Ciprus szigetét, ahol ostromzó beszédet intéz

Famagusta népével szemben és felszólítja őket, hogy térjenek meg. Amikor a következő évben Rómába tért, ágynak esett és nem is kelt fel többé.

„Utolsó betegsége alatt a legutálatosabb kísértések ostromolták, s lelke nélkülözött minden örömet és vigaszt. (...) Akkor végre a Szent Szűzet látta maga előtt s halotta beszédét: 'Valamikor ezen a napon vigasztalt meg engem az én Fiam. Ezért akarom ma és ezen túl csökkenteni kísértéseidet...Te csodálkozol azon, hogy idős korodban olyan kísértések támadnak meg, amilyeneket nem tapasztaltál sem fiatalon, sem házasságban. Mindez azért történik, hogy megtudjad: Fiam nélkül semmi sem vagy és semmit sem tehetsz, s nincs az a bűn, amelybe nem estél volna, ha ő nem oltalmazott volna” (Schütz, 1995. 663. o.)

1373. július 23-án, egy reggeli misén, amit Brigitta szobájában celebráltak, összeesett és „Uram, kezedbe ajánlom lelkemet’ kiáltással belépett Ura örömébe.

Katalin Rómában temettette el, majd a következő évben elvitte apácái közé Wadstenába.

IX. Bonifác pápa 1391-ben avatta szentté, majd 1999-ben II. János Pál pápa Sziénai Szent Katalinnal és Edith Steinrel együtt Európa védőszentjévé tette meg.

K. Adalsten írta róla:

„Svédország legnagyobb asszonya, aki egyike hazája legkedveltebb leányainak s azzal dicsekedhet, hogy egy protestáns népnek a nemzeti szentje.” (Diós, 2009. 1327. o.)

Műveik gazdagsága

Hildegárd esetében legelső művét a *Scivias*-t vettem kiindulási pontnak, ami látomás trilógiájának kezdő kötete (amelyet a *Liber Vitae Meritorum* és a *Liber Divinorum Operum* követ). Albert Delorez a kiváló kodikológus bebizonyította, hogy Hildegárd sajátkezűleg (*manu propria scripsit*), viasztáblákra jegyezte le látomásait, amelyet Frater Scriptorum, Volmar testvér rögzített latin nyelven pergamenre. A mű alapvetően három részre oszlik. Az első könyv az angyalok és az ember teremtését írja le, hat látomáson keresztül. A második könyv a Megtestesült Ige eljövételét és Isten nászát írja le az emberiséggel. Végezetül pedig a harmadik könyv, az emberiség megváltását mutatja be szimbolikus épületek segítségével. (Ruh, 2006)

Angela műve a *Liber* két részre oszlik, *Memorialera* és *Instructionesra*. A *Memoriale* Angela spirituális önéletrajza, amely 7 *gradibus ascendensre* oszlik, míg az *Instructiones* egy

kötegni tanító levelet, buzdítást, beszámolókat és különböző okfejtéseket tartalmaz. Angela umbriai dialektusban (*volgare suum*) diktálta látomásait Fra'Arnaldus-nak, aki latin nyelven jegyezte le azokat. Fra'Arnaldus az írásokat megmutatta nyolc ferences testvérnek és Giacomo Colonna bíborosnak is, aki a spirituálisok támogatója és pártfogójaként vált többek között ismertté. A szövegekkel kapcsolatban teljesen kedvező vélemények születtek. (Ruh, 2006)

Brigitta vízióit a több mint ezer oldalra rugó *corpusa*, a *Revelationes* őrzi. Egy meglehetősen eklektikus mű, amely nem csak Brigitta látomásait tartalmazza, hanem szóbeli buzdításait is. Négy frater scriptor tevékenykedett az írásba foglalásán, név szerint Övidsson-i Mátyás, a linköpingi székesegyház kanonokja, aki a korabeli Svédország legnagyobb teológusának számított. Peter Olafson alvastrai perjel, Skaenningeni Péter Olafson és Alfonso Pecha di Jaén. A *corpus* XIII. könyvet tartalmaz, amelyek közül a IV. és a VI. könyv töredékes. (Sahlin, 2008)

A művek jelentősége azért is fontos a számunkra, mert fennmaradtak, így szolgálva bizonyítékkul az átélte tapasztalatoknak – vulgáris nyelven diktálták műveiket a frater scriptoroknak, akik latinra fordították az üzeneteket, így fontossá vált a már említett népnyelvek kérdése is.

Ebben a fejezetben oly módon mutattam be a három misztika életútját és jelentős írásait, ahogyan azt a hagiografikus, teológiai és vallástörténeti megközelítések is tárgyalják. Azonban a misztika fogalmával a szociológia tudománya is behatóan foglalkozott. Vajon mi az, amivel a vallásszociológia gazdagíthatja a misztikáról szerzhető tudásunkat? Természetesen nem mással, mint a társadalmi dimenzió feltárásával.

Az eretnekség vonatkozásában a társadalmi dimenzió kutatásával az egyháztörténet történeti jellegénél fogva adós maradt. Eretnekség alatt nem legitimált vallási gondolatot és mozgalmat értek. Mindaz, amit az eretnekség vonatkozásában állítunk, talán igaz lehet a misztika oldaláról is. Azaz a szaktudomány figyelme eddig nem a misztika társadalmi dimenziójának vizsgálatára fókuszált elsődlegesen. Így ennek bemutatására teszek kísérletet Max Weber karizmatikus uralmára alapozva. Weber azonban nem csak a karizmatikus uralomról írt, hanem munkássága során, különösen életének utolsó két évtizedében – a misztikáról is. Fontosnak tartom kiemelni, hogy a misztika nem elszigetelt létformája és tapasztalata volt a középkor emberének, hanem egy társadalomba ágyazott jelensége, amely

amennyiben képes volt legitimált státuszt szerezni, akkor beléphetett az egyház dimenziójába. Amennyiben ez a processzus sikertelenül járt, a mozgalom illegitimnek nyilvánított és az egyházi dimenzióból kikerült. A Mi és az Ők között különbségtétel ugyanis áthatotta az élvonalbeli kereszténység 1100-tól 1500-ig tartó szakaszát.

A misztika társadalmi dimenziója

Az egyes misztikák életútjának bemutatása után érdeklődésünket a misztika társadalmi dimenziója felé irányítjuk, hogy közelebb juthassunk a dolgozat kulcskérdésének megválaszolásához.

A misztika társadalmi dimenziójáról elmondható, hogy kiterjed és hatással van mind a misztika intézményesült formáira, mind a tág értelemben vett társadalomra. Emellett a misztika nem csak társadalmi, hanem politikai aspektusokkal is rendelkezik. A misztika, jelentős szerepet játszott a különféle vallási tanok fejlődésében, azok hagyományában, reformjában, megújulásában és tiltakozásában és olykor eretnek, messianisztikus és millenáris mozgalmakban egyaránt. (Jones, 2005)

„Írva vagyok – és mégis mondom néktek”

Weber a misztika vonatkozásában növekvő érdeklődést mutatott az 1910-es évektől egészen 1920-ban bekövetkezett haláláig. Troeltsch már említett trichotomikus tipologizálást nagyra becsülte, mert megcsillanni vélte benne az értékmentesség kitételét. Noha maga Weber csak egyház-szekta típusokat különböztetett meg Troeltsch egyház – szekta - misztika kategóriáihoz képest. Kései munkáiban Weber sokat foglalkozott a keleti és a nyugati misztikákban húzóó különbségekről. Különösen Lao-ce misztikája foglalkoztatta. (Adair-Totoff, 2002) A misztika társadalmi dimenziója kapcsán felmerülhet a kérdés, hogy Weber karizma-tana (Weber, 1987) applikálható-e ebbe a kontextusba. Max Weber értelmezésében az uralom típusai annak legitimitásába vetett hite alapján három tiszta típusra oszthatóak: racionálisra, tradicionálisra és karizmatikusra. Karizma-tanának alapvetése összefoglalható abban, hogy valamilyen vallási energiát állít szembe valamilyen vallási intézménnyel, noha a karizmatikus autoritást nem feltétlenül lehet intézményesült minőségként megragadni. Jelen esetben azt vizsgáljuk, hogy a misztika, mint vallási energia szembeállítható-e a katolikus

egyházzal, mint vallási intézménnyel. Először is tisztázzuk, hogy mit ért Weber karizmatikus uralom alatt:

„Karizmatikus: (alapulhat) nem mindennapi odaadáson egy szent, hősi vagy példamutató személy, illetve az általa kinyilatkoztatott vagy megteremtett rend iránt (karizmatikus uralom).” (Weber, 1987. 224. o.)

Karizmatikus uralom

A karizma lényege és hatása

Minden olyan társadalmi struktúra a történelemben, amely túlmegy a mindennapi gazdasági igényeken, karizmatikus alapokra épül. A karizmatikus hatalom vezetői természetfelettinek gondolt testi és szellemi adottságok birtokosai. Magában a karizmatikus struktúrában nem találunk formát, vagy rendezett eljárást a vezető alkalmazására vagy leváltására vonatkozóan. Elmondható, hogy a karizma csakis és kizárólag a maga belső meghatározottságait és határait ismeri; sikerét az dönti el, hogy képes-e követőkre találni. A küldetés rendszerint egy körülhatárolt embercsoportnak szól.

Nem gazdasági társulás, célja nem haszonszerzés, a karizma megveti az effajta racionális szerzési vágyat és gazdálkodást. Ebben a világban, de mégsem ebből a világból él (lásd Szent Ferenc példája). Mindig szemben áll a patriarchális struktúrával és alapvetően gazdaságellenes, mert lényegéből fakadóan nem akar intézményesült struktúrát létrehozni. Aki a karizma birtokosa, vagy annak követője, az kívül áll a világi kötelékeken, valamint akinek része van a karizmában, az elfordul a világtól.

Autoritást kizárólag saját tanításának beigazolásából nyerhet. A karizmatikus autoritás ingatag, felelősséggel az alávetetteknek tartozik, a karizma hordozójának valódi sikerét és küldetésének beteljesedését az mutatja, hogy követői boldogulnak-e az életben. Maga a karizmatikus hatalom azon alapul, hogy a neki alávetettek elismerik-e küldetését.

Természetéből fakadóan ez az uralmi típus mindent átértékel, forradalmi a tradicionális és racionális normákhoz; valamint önkényes módon szegi meg azokat. A karizma hatalma a kinyilatkoztatásba vetett hiten alapszik, és ez a hit, valamint saját forradalmi akarata *belülről* forradalmasítja az embereket. A karizma birtokosa újszerű, teljesen egyedülálló s épp ezért isteni.

„A vizsályok elsimításának jellegzetesen karizmatikus módja a próféta által közvetített, kinyilatkoztatás, a jóslat vagy a „salamoni” ítélet, melyet egy karizmatikus képességekkel rendelkező bölcs az értékek szigorúan konkrét és egyedi, de általános érvényre igényt tartó mérlegelés alapján hoz.” (Weber, 1987. 209. o.)

Az igazságszolgáltatás tekintetében a karizmatikus uralom, ha kell nyíltan szembemegy a szent tradícióval, valamint „a formális és tradicionális kötöttségekkel”.

A karizmatikus uralmat fel lehet fogni reakcióként arra, amit a rendkívülivel való találkozás vált ki emberek egy csoportjából. Üzenete azonban óhatatlanul dogmává, tanná, vagy tanítássá merevül, s ekkor már karizma és tradíció óhatatlanul egybemosódik. Ahogyan a karizma elveszti akut hit jellegét, tradícióvá lesz. (Weber, 1987)

„A karizmának kivétel nélkül mindenütt az a sorsa, hogy amikor a közösségi cselekvés tartós képződményekké alakul, visszaszorul, és helyére vagy a tradíció vagy a racionális társulás hatalmai kerülnek.” (Weber, 1987. 242. o.)

A dolgozat törzsét képezi a későbbi fejezetben a karizmatikus uralom jelenlétének vizsgálata és összevetése Hildegárd, Angéla és Brigitta életútjában.

Eretnekség

A dolgozat *Nő és férfi* c. fejezetében már láthattuk nő és férfi kapcsolatát vizsgálva, hogy a középkor előszeretettel tekintett magára a nőre úgy, mint az eretnekség elsődleges forrására. Ebből természetesen következik, hogy a női misztika fokozott jelenléte megosztotta a társadalmat, mert az egyház provokatív erőt látott benne – ahogyan azt az angolszász történészek is állítják. (Vauchez, 1998) A termékeny női misztikának így az egyház kénytelen volt mesterséges keretet szabni, és a gombamód szaporodó élményeket dogmák által kikövezett mederbe terelni.

Az eretnekség általános bemutatásával kezdjük a vizsgálódást, majd utána egy Mi-Ők diskurzus keretében megvizsgáljuk, hogy lehetséges-e a középkori női misztikára úgy tekinteni, mint a középkori egyház egyfajta *legalizált eretnekségére*. A korai középkorban az eretnekség alapvetően elszigetelt jelenségként élt. (Szántó, 1983) A virágzó középkor folyamán azonban a legtöbb eretnekség olyan tömegmozgalmakká szerveződött, amelyek a társadalmi igazságtalanságokra, valamint az egyház hiányosságaira kívánták felhívni a

figyelmet. Tömegmozgalmi voltuk végett, antifeudális jellegük miatt azonban már súlyos veszélyt jelentettek mind az egyházra, mind a fennálló társadalmi rendre.

Az érett középkor eretnek mozgalmait, azok fő forrása szerint három csoportra oszthatjuk: dualista jellegű eretnekség (pl.: Katarok); az evangéliumi szegény egyházat követelő eretnekség (pl.: valdiak mozgalma, apostoli testvérek irányzata), és a rajongó lelkeletből fakadó eretnekségek (pl.: Gioacchino da Fiore cisztercita apát tanaiból merített *apokaliptikusok*, akik téveszméit egyes begina és begárd csoportok vették át, vagy a ferences rendtől elszakadó *fraticellik* mozgalma).

Az egyház küzdelme a tévtanok ellen és a küzdelem kezdeti módszerei igen enyhének minősíthetők a későbbi szent inkvizíció módszereivel szemben. Magának a küzdelemnek többféle oka is volt. Először is az egyház hitének, egységének, integritásának megőrzése és védelmezése a középkori társadalom elsődleges céljának tekinthető. Mivel a középkori egyház képviselte bizonyos formában a fennálló társadalmi rendet, az egyházat támadó eretnekség magára a társadalmi rendre is fenyegetően hatott. Így a klérus tagjain kívül a világi hívek is szükségszerűnek és követendőnek tekintették a tévtanok üldözését.

„A XII. és XIII. században kivételes mértékben megnövekedett a szegénység vallásos értékelése. Eretnek mozgalmak, mint a *Humiliati*, a valdensek, a Katarok, a beginák és a beghardok, a szegénységben a Jézus és az apostolok hirdette eszmények megvalósításának első számú és leghatékonyabb eszközét látták. E mozgalmak mederbe terelésére ismerte el a pápa a XIII. század elején a két kolduló szerzetesrendet, a dominikánusokat és a ferenceseket. Mint látni fogjuk azonban, a szegénység misztikája a ferenceseknél olyan válságokat eredményezett, amelyek a rend létét fenyegették.” (Eliade, 1996. 160. o.)

Az idézetből láthatjuk, hogy a ferences és a dominikánus rendek pápai elismerése egy olyan felfokozott társadalmi nyomásnak köszönhető, amelynek gyökere a szegénység vallásos értékelésében rejlett, és amelyet a katolikus egyház sok egyéb más mozgalom esetében eretneknek nyilvánított. Ebből is jól látható, hogy nagyon szűk az a határmezsgye, amely Mi – Katolikus Egyház és az általunk elfogadott, legitimált rendi tevékenység, és az Ők – azaz kirekesztettek, eretnek mozgalmak között húzódik.

Mi - Ők diskurzus

A vizsgálódás ezen a pontján a legfrissebb kutatások eredményeit használom fel, hogy közelebb kerülhessünk a női misztika, mint a középkori katolikus egyháznak egy esetleges legalizált eretnekségeként való megértéséhez. A poszt-strukturalista diskurzus elmélet

kapcsán, valamint a vallás, mint üres jelölő értelmezése során, Máté-Tóth András a következőket írta Bergunderre, s közvetve Hanegraaffra, és a Laclau-Mouffe szerzőpárosra alapozva:

„Minden vallási elhatárolódási és kiközösítési aktusban tetten érhető a közösségi identitást építő diskurzus logikája és dinamikája. Miközben valamely vallási szervezet egy adott nézettel vagy csoportosulással szemben megfogalmazza a kirekesztő ítéletet (eretnekségnek és aposztáziának bélyegezve azt) a saját identitása válik maga számára és a nyilvánosság számára is hozzáférhetővé. A dogmatörténet és az eretnekségek története sziámi ikrek, hiszen az eretnekségekkel szembeni küzdelem ismertette fel és tette lehetővé a saját tanítás alapjait és határait.(...) A vallási identitás alakulásának történelmi fordulópontjai ilyen értelemben az identitás kialakításának kölcsönösségét mutatják meg a kirekesztők és a kirekesztettek között, s teszik egyben lehetővé a bármelyikkel történő egyértelműbb azonosulást.” (Máté-Tóth, 2012. 47-48. o.)

Kiindulva abból, hogy abban a pillanatban, ahogy a középkori egyház egy bizonyos csoporttal szemben kimondta a kirekesztő ítéletet, azt is meghatározta, hogy mit értett önmagán. Az eretnekséggel szembeni küzdelmet felfoghatjuk úgy is, mint az egyház konstans identitáskeresését, és egyidejűleg azt a folyamatot is, ahogyan meghúzza a határt Mi és Ők közé. Így következtethetünk arra, hogy a középkori társadalmat sokkal jobban meghatározta az, ami ellen küzdött, mint ami mellett kiállt. Véresen komoly harcot folytatott a középkori egyház az eretnekmozgalmak ellen (lásd az inkvizíció intézménye).

A misztikusokkal való bánásmódja révén azonban ráláthatunk az egyháznak azon törekvésére, hogy a társadalom vallási dimenzióját is uralja-e ez a törekvés. Az egyház, mint intézmény, mindig arra törekedett – a középkor folyamán is – hogy lefedje a vallási dimenziót. Elsődleges feladata a vallás és a pogányság között álló határvonal meghúzása volt.

A középkori eretnekmozgalmak önmagukban is tekinthetőek üres jelölőként bergunderi értelemben, mert pontosan általuk vált egyértelművé, mi az, amit az egyház legitimnek és mi az, amit illegitimnek tekintett:

„Bergunder az európai ezoterikus hagyományok értelmezéséhez alkalmazza az üres jelölővel fémjelzett elemzési felfogást. Bergunder értelmezésében tehát nem az ezoterikus tanok tartalmáról van szó, hanem bármely tan ezoterikusnak nyilvánításáról, amely éppen azt a feladatot látja el a mindenkori társadalmi diskurzusban, hogy általa elkülöníthető legyen a megengedett és meg nem engedett, az elfogadott és az el nem fogadott.” (Máté-Tóth, 2012. 47-48. o.)

Weber karizmatikus uralmának általános bemutatása után, és a középkori eretnokség, valamint a Mi – Ők diskurzus felvázolásával elérkeztünk a dolgozatnak ahhoz a pontjához, hogy a kiemelt életutakban vizsgáljuk meg a weberi kitételeket.

Metszéspontok

Az előbbieken részletesen ismertettem mit ért Weber karizmatikus uralom alatt, és azt is, hogyan valósulhat meg a társadalomban. Ebben a fejezetben a karizmatikus uralom jelenlétének vizsgálata és összevetése következik Hildegárd, Angéla és Brigitta életútjában. A vizsgálódás során egyaránt keresem a karizmatikus uralom nyomait és annak esetleges hiányait.

A karizmatikus uralom definíciója alapján az ilyen társadalmi uralmi forma a már idézett módon „(alapulhat) nem mindennapi odaadáson egy szent, hősies vagy példamutató személy, illetve az általa kinyilatkoztatott vagy megteremtett rend iránt (karizmatikus uralom).” (Weber, 1987, 224. o.)

Bingeni Szent Hildegárd bencés apátnő lévén – karizmájától függetlenül – egy jelentékeny közösség irányításáért felelt. A katolikus egyház által legitimnek tekintett bencés rendet, annak szabályait képviselő Hildegárd sajátos karizmája révén azonban kiemelkedett ebből a homogén bencés közegből. Kijelenthetjük, hogy a III. Ince pápa által megvizsgált, Clairvaux-i Szent Bernát által dicsőített szent asszony kinyilatkoztatásai, látomásai és azok magyarázata révén már életében követőkre talált.

Boldog Folignói Angéla kezdeti életútjából aligha következtethetne a ma embere karizma által uralt életre és uralomra. Misztikus válsága, valamint a ferences harmadrendbe lépése után azonban kirajzolódni látszik karizmatikus mivolta. A nyolc francia teológus által megvizsgált Arnaldus testvér által lejegyzett írások (*Liber*) már bizonyítékai is a válságra adott válasznak.

„Környezetében és messze élő „szellemi fiaiból” álló kört gyűjtött maga köré, amelyet *magistraként* vezetett és irányított. Még a nagy spirituális, Ubertino da Casale is e körhöz tartozott.” (Ruh, 2006. 578. o.)

Giacomo Colonna bíboros nagyrabecsülését is élvezte.

Svéd Szent Brigitta Hildegárddal mutat rokon vonásokat, jóllehet maga is – csakúgy, mint Angéla – férje halála után a ferences harmadrendben szolgál. Profetikus elhivatottsága, a középkori diplomáciában betöltött szerepe viszont Hildegárd életművével mutat rokon vonásokat. Az általa alapított szerzetesrendben (az Ordo SS. Salvatoris) pedig egyértelmű bizonyítékát láthatjuk annak a karizmatikus uralomnak, amely a karizma hordozójának halála után, akut hit jellegét elvesztve tradicionális uralommá válik.

Weber distinkcióit követve, a karizmatikus vezetőt természetfeletti testi, vagy szellemi adottságok jellemzik. Belsőleg, s nem külsőleg meghatározott. Kívül áll a világ kötelékein, vagy elfordul a világtól. Újszerű, teljesen egyedülálló és pont ezért isteni.

Hildegárd életútja mind rendtársai, mind kora viszonylatában egyedülálló. Ruh ellenpontozásaként úgy vélem, hogy a nyugati női misztikának nyitányt, forradalmi ereje révén mégis csak Hildegárd adott, s nem Elisabeth von Schönau. (Ruh, 2006) Természetfeletti tulajdonságként aposztrofálhatjuk karizmáját, amely kora gyermekkorától elkísérte, és pontosan ennek a karizmának a révén volt belsőleg meghatározott. Kolostori élete is arra predesztinálta, hogy a világ kötelékein kívül álljon, azt azonban esetében nem jelenthetjük ki, hogy el is fordult volna tőle. Sőt. Kinyilatkoztatásai révén egészen pontosan láthatjuk, mennyire harcolt ezért a világért. II. Barbarossa Friggyessel, ha kellett, nyíltan szembehelyezkedett. A rajnai szibilla újszerűségét, egyedülálló hangját, isteni közvetítő erejét lehetetlen tagadni.

Angéla viszonylag későn, 37 éves korában tért meg, amikor megjelent előtte Szent Ferenc és megfelelő gyóntatót mutatott neki Frater Arnaldus személyében, aki hűségesen, ám olykor meglehetősen pontatlanul jegyezte le Angéla spirituális fejlődését. 1291-ben lép a ferences harmadrend (bűnbánó) kötelékébe, jóllehet nem élt klauzúrában. Élete során személyes kapcsolatot Arnaldussal és egy *sociával* tartott. Nagyfokú szellemi feszültségek jellemezték életének első szakaszát, karizmatikus erejének megtapasztalása (Krisztus szeretetének teljes megtapasztalása) hisztérikus rohamokat váltott ki belőle. Messzemenően kívül állt a világ kötelékein, misztikus tapasztalatai is Istenben, semmint Istennel hozhatóak összefüggésbe. A krisztusi szegénység hirdetése, felvállalása, a világ elutasítása rokon vonást mutat Weber elméletével, mely szerint „ebben a világban, de mégsem ebből a világból” élt. Újszerű, egyedülálló mivolta keresztközpontú spiritualitásában érhető leginkább tetten. (Ruh, 2006)

Brigitta az elemzés ezen a pontján is inkább Hildegárddal mutat rokon vonásokat, jóllehet maga is, mint Angéla, a ferences harmadrend tagja. Kora gyermekkorától kezdve gazdag látomások (különösen Szűz Mária jelenléte jelentős, aki már gyermekkorában hírnöki szolgálatra szánta őt) kísérik életét. Kitartóan olvasta és tanulmányozta a Szentírást és más szentek írásait egyaránt. Revelációi V. könyvének (Kérdések Könyve) bevezető szakaszában leírta, hogy elméjében egyetlen pillanat alatt, tudata segítségével felfogta ezt az egész könyvet egyetlen revelációban. Kezdetben, a Sátán cselszövésének hitte látomásait. Természetfeletti képességének tanúbizonyítéka, hogy Brigitta extázisban túllépett rendes fizikai és tudatállapotán, és egyfajta módosult tudatállapotba jutott el. Ahogyan írja „maga mögé” vagy „maga fölé” került. Egy másik igen rendkívüli tapasztalata, Szűz Mária anyaságához kapcsolta, amely révén Brigitta „misztikus terhességet” élt át. „Mintha egy élő gyermek forgolódna bennem”- mondta. Tanácsadói megérintették és érintéssel igazolták annak hitelességét. Kinyilatkoztatásai, azok ereje hasonlóságot mutatnak a fenyegető héber próféciákkal, amely női hangja révén egyedivé tette őt a középkorban. Követői az általa alapított rendben őrizték meg tanításait, amely V. Orbán pápa jóváhagyását is élvezte. (Sahlin, 2008)

A karizma célcsoportja Weber szerint mindig egy körülhatárolt embercsoport. Mindhárom női alak esetében elmondható, hogy egyetemes vágyuk – egyetemes üzenetük végett - a teljes emberiség megszólítása volt. Természetesen a megszólított célcsoport térben és időben mindhárom esetben determinált. Hildegárd elsődleges célcsoportja nem is lehetett más, mint a XII. századi Német-Római Császárság. A pápaság és a császárság küzdelmeiben emelte fel szavát és közvetített az isteni útmutatásokat, nyíltan ostromozta a *Katarok* eretnekmozgalmát.

Angéla elsődleges célcsoportja kezdetben egyetlen személy, Arnaldus testvér. Később terjed csak híre Spoleto völgyében és a távolabbi vidékeken. A már idézett módon „szellemi fiaiból” álló körét magistraként irányítja. Életrajzában korábban már idézett írásából jól kiolvasható, hogy kiket tekint tanítványainak és hagyatékul mit adott nekik:

„Rátok hagyom minden vagyonomat örökségbe, azt a vagyont, ami az Úr Jézusnak is volt: szegénységet, szenvedést, a megvettetést: a krisztusi életet. Akik ezt az örökséget megbecsülik, azok az én gyermekeim, mert az istenéi is. Ezek az örök életet is megnyerik.” (Schütz, 1995. 25. o.)

Brigitta elsődleges célcsoportja a XIV. századi Svédországban Magnus Eriksson király udvara, később Róma népe, és ezzel egyidejűleg az egész egyetemes egyház. Valódi missziós tevékenységként értelmezhetjük a keresztény világ három pillérénel tett zarándoklatait és a zarándoklatai során átélt misztikus élményeit. Brigitta esetében az általa alapított rendben megtaláljuk azokat, akik követőinek vallják magukat. Weber hangsúlyozza, hogy a karizma sikere mindig azon múlik, hogy képes-e követőkre találni? Mind Hildegárd, Angéla és Brigitta életútjából egyértelműen kirajzolódik a siker, amellyel mérhető a karizma ereje – azaz mindhárman követőkre találtak.

Weber autoritás tekintetében a karizmatikus uralomról kijelenti, hogy saját tanításának beigazolódása által nyerhet csak létjogosultságot. Hatalma a kinyilatkoztatásba vetett hiten alapszik, és mint uralom, alapvetően ingátag. Felelősséggel tartozik az alávetettnek. Legnagyobb kérdése, követői boldogulnak-e az életben?

A karizmatikus uralom weberi kitételei közül talán a legnehezebb annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy a karizma hordozóinak alávetettek képesek-e boldogulni az életben. Ennek a megválaszolása egy elmélyültebb, és lényegesen nagyobb dolgozatban lenne csak lehetséges, így most csak egy feltételezéssel élhetünk a kérdésben.

Tételezzük fel, hogy az életben boldogulni nem jelent mást, mint harmonikusan illeszkedni a környezetbe. Kijelenthetjük továbbá, hogy a már bizonyítottak alapján a misztikus profil létjogosultságot kapott a középkorban. Az olyan emberek számára, akik nem bírták az intézményes kalitkát, szerepigazolási alapot adott, s nem kellett máglyahalált halni, vagy exkommunikációt elszenvedni. A boldogulás így egyenlővé válik a legitimált társadalmi státusszal - ami persze nem konfliktusmentes. Ez a gondolat rárímel arra, amit a vallás funkciójaként ismerünk: meghúzni a mi és az ők közötti vonalat. Boldogulás = a "mi" térfelére kerülni, ott maradhatni.

A karizmatikus uralmi típus általános jellemzése során Weber leírja, hogy forradalmi a tradicionális és racionális normákhoz és mindent átértékel, ami előtte volt.

„A vizályok elsimításának jellegzetesen karizmatikus módja a próféta által közvetített, kinyilatkoztatás, a jóslat vagy a „salamoni” ítélet, melyet egy karizmatikus képességekkel rendelkező bölcs az értékek szigorúan konkrét és egyedi, de általános érvényre igényt tartó mérlegelés alapján hoz.” (Weber, 1987. 209. o.)

Eklatáns példa a weberi kijelentésre Hildegárd és az exkommunikált nemes esete, amikor Hildegárd kinyilatkoztatást kap arról, miért volt jó döntés eltemetni a kiközösített egyházi földben. Épp ezért igaz, hogy az igazságszolgáltatás tekintetében, amennyiben szükséges, nyíltan szembemegy a szent tradícióval, valamint a formális és tradicionális kötöttségekkel. Angéla és Brigitta estében ennyire egyértelmű és világos példát nem tudok hozni.

A weberi út misztikákra gyakorolt értelmezésének végeztével nem maradt más hátra, mint összegezni az elért eredményeket.

Konklúzió

A misztika iránti fokozott érdeklődés láttán annak megválaszolása vonzott, hogy lehetséges-e a misztika társadalmi dimenziójának vizsgálatával bizonyítani, hogy a középkori női misztika felfogható úgy is, mint - a weberi értelemben használt - karizmatikus uralom.

A dolgozat első fejezetéből jól kirajzolódott, hogy a misztika a posztmodern egy kiemelt divatja, s mint ilyen, erőteljes összefüggést mutat, az individualizmussal. Az a jól megalapozott hipotézisem, hogy a posztmodern kutatók pontosan ezért negligálták eddig a misztika társadalmi dimenziójának vizsgálatát. A dolgozatban azonban bizonyítást nyert, hogy a három középkori női alak igen is társadalomba ágyazva élt és abban aktív szerepet vállalt. Általánosan elmondható, hogy egyetlen misztikus élményt sem lehet helyesen közvetíteni úgy, ha az élményt átélőt függetlenítjük saját társadalmi közegétől.

Max Weber kutatásából láthattuk, hogy közösség – hatalom - misztika kéz a kézben járó fogalmak. Fogalmazhatunk úgy is, hogy Weber elméletének lényege, hogy a hatalom és a karizma társadalomszervező erők. Egészen pontosan megfogalmazva, egymásra referáló társadalmi erők.

Az eretnokség – misztika vonatkozásában egyértelmű bizonyítást nyert, hogy az eretnokség alapvetően nem élmény, hanem tanítás. Ezzel ellentétben a misztikáról azonban az mondható el, hogy úgy tölti meg az élmény dimenzióját, hogy a fennálló hatalom viszonyában válik értelmezhetővé.

A vizsgálódás végső eredménye annak a perspektívaváltásnak a leírása, amely bemutatja, hogy az eddig kutatott individuális misztika megközelítés mellett lehetőség nyílik egy új, kollektív misztikaértelmezésre is. Egészen pontosan egy olyan váltásnak lehetünk tanúi, ahol az értelmezés a valláslélektani perspektívából vallásszociológiai perspektívába fordul.

Végezetül pedig fontosnak tartom kiemelni, hogy a dolgozat eredménye felhasználható a jelen kor vonatkozásában is. Ugyanis azok a hatalmas vallási jelenségek, amelyek az európai vallási dimenziót jellemzik, igen jelentékeny mértékben magukba foglalják a misztika erőterét is, vagyis nem tagadhatják, hogy közülük van hozzá. Elegendő csak a rendkívüli mértékben terjedő új-pünkösdi mozgalmakra gondolni, amelyek szintén inkább a misztika társadalmi dimenziójával mutatnak szoros összefüggést, semmint a misztika individuális tapasztalatával.

Ebből következően kijelenthetjük, hogy a misztika nem csak individuális volta végett jelentős, hanem társadalmi dimenziója révén is kiemelkedően fontos. Jóllehet a gazdag, modern társadalom keresi a privát vallás élményét, de ha csak erre koncentrál, elveszítheti a kollektív élmény lehetőségét, és egy olyan dimenzióját az értelmezésnek, amely szélesítheti horizontunkat.

Irodalomjegyzék:

Adair-Toteff, C. (2002): Max Weber's Mysticism.
European Journal of Sociology, **43**, 339-353.

Andreoli, S. (1978): La Beata Angela era analfabeta?,
In: *Gazzetta di Foligno*, 1978. január 15, 5.

Babits Mihály (1936): Az európai irodalom története, *Nyugat*, Letöltés ideje: 2013.04.22.
Webcím: <http://www.mek.oszk.hu/06300/06304/index.phtml>

Balthasar, H. U. (2008): Szempontok a keresztény misztika mibenlétének meghatározásához
In: Beierwaltes, W.; Balthasar, H. U.;
Haas, A. M.: *A misztika alapkérdései*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 41-72.

Casale, U. (1937): *Arbor vitae crucifixae Iesu*, Fausta Casolini Publisher, Lanciano

Dante, A. (1986) , *Isteni színjáték* Par. XXVII. sor 58-60.
Letöltés ideje: 2013.04.10. Webcím: <http://www.mek.oszk.hu/00300/00362/index.phtml>

Diós István (2009): *Szentek élete* I. kötet, Szent István Társulat, Budapest,
64; 1327; 1329; 1330.

Diós István (2009): *Szentek élete* II. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 346.

Diós István (2009): *Szentek élete*, Bingeni Szent Hildegárd élete,
Letöltés ideje: 2013.04.07. Webcím: <http://www.katolikus.hu/szentek/0917-147.html>

Divani Shamsi Tabriz, fordította: Nicholson, R. A. (1898) Cambridge, 125.

Eco, U. (2002): *Az új középkor*, Európa Könyvkiadó, Budapest

Eliade, M. (1996): *Vallási hiedelmek és eszmék története III*,
Osiris Könyvtár, Budapest

Ildegarda, B. (2002): *Scivias*, Libreria Editrice Vaticana, Roma,

Jones, L. (2005, szerk.): *Encyclopedia of Religion*, vol. IX., MacMillan Reference Books,
USA 6341-6359.

Katz, S. T. (2013): *Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources*,
Oxford University Press, USA

King, S. (1994): *A remény rabjai*, film

Klaniczay, G. (1994): Az égi szerelem. Misztika és erotika a középkorban. *Rubikon* **6**.
Letöltés ideje: 2013.04.12.

Webcím: http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/az_egi_szerelem_misztika_es_erotika_a_kozepkorban_online_plusz/

- Küng, H (1976): *Christ sein*. München In: Haas, A. M. (2011): *Felemelkedés, alászállás, áttörés: a misztikus tapasztalat és a misztika nyelve*, Vigilia, Budapest
- Leclercq, J. (1957): *L'amour des lettres e le desire de Dieu*, Cerf Publisher, Paris
- Leonardi, C.; Pozzi, G (2002): *Olasz Misztikus Írók*, Európa, Budapest
- Máté-Tóth András (2008): A misztika szociológiája. Ernst Troeltsch harmadik típusa. *Erdélyi Társadalom*, 5(1), 141-152. Letöltés ideje: 2013.04.22.
Webcím: http://erdelyitarsadalom.adatbank.transindex.ro/pdfdok/et9_tanulmany_8.pdf
- Máté-Tóth András (2011): *Üres jelölő. Vallás Kelet-Közép Európa társadalmi diskurzusában*
In: Kendeff Gábor és Kopeczky Rita (2012): *A vallásfogalmak sokfélesége*, L'Harmattan Kiadó, Budapest 42-69.
- McGinn, B. (2009): *The Changing Shape of Late Medieval Mysticism*
Letöltés ideje: 2011.04.05. Webcím:
<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=2295456&fulltextType=RA&fileId=S000964070008389X>
- McLaughlin, M. (2009): Women and Men In: Rubin, M., Simons, W. (szerk.):
The Cambridge History of Christianity, Christianity in Western Europe c. 1100- c. 1500, Cambridge University Press, Cambridge 187-199.
- Newman, B. (1987): *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press) 89-120.
- Rahner, K. (1971): *Frömmigkeit früher un heute*. In u. o: *Schriften zur Theologie*. VII. kötet. Einsiedeln, 11-31., 19. In: Haas, A. M. (2011): *Felemelkedés, alászállás, áttörés: a misztikus tapasztalat és a misztika nyelve*, Vigilia, Budapest
- Ratzinger, J. (1991): *L'attualità di Santa Brigida di Svezia*. Atti dell'incontro internazionale di studio, Roma, 37 ottobre 1991. 71-92.
- Régnier-Bohler, D. (1992): *Literary and Mystical Voices*, in: *A History of Women*, vol. 2, *Silences of the Middle Ages*, Christiane Klapisch-Zuber (1992, szerk.) (Cambridge, Mass), 447-448.
- Ritter, J; Gründer, K; Gabriel, G. (1971-2007, szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWP)*, Basel 383–384. 'Mystik, mistisch' 384-385.; 415.
- Ruh, K. (2006): *A nyugati misztika története II.*, Akadémia, Budapest
- Sahlin, C. L. (2008): *Svéd Szent Brigitta Európa társvédőszentje*, Bába Kiadó, Szeged
- Schrader, M. - Führkotter, A. (1956): *Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard von Bingen*, Köln-Graz
- Schütz Antal (1995): *Szentelek élete*, Pantheon, Budapest 23; 25; 660; 663.
- Sholem, G. (1941): *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Publisher, New York, 1961.

Sík Sándor (2010): *A misztika útjai Istenhez*

Letöltés ideje: 2013. 04. 10. Webcím:

http://www.szepi.hu/irodalom/vers/sik/A_kett%C5%91s_v%C3%A9gtelen/08_A_misztika_%C3%BAtjai_Istenhez.html

Smith, M. (1928): *Rabiah the Mystic*, Cambridge University Press, Cambridge

Szántó Konrád (1983): *A Katolikus Egyház Története*, Ecclesia, Budapest 439-447.

Szentírás (2008), Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest

Szerb Antal (1980): *A világirodalom története*, (VI. kiadás) Magvető Könyvkiadó, Budapest

Thier, L., Calufetti, A. (1985, szerk.): *Il libro della Beata Angela da Foligno* (Kritikai kiadás), Grottaferrata, 25-45.

Vaucher, A. (1998): *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, Città Nuova, Roma, 'Mistica' szócikk 1205.

Weber, M. (1987): A karizmatikus uralom és a karizmatikus uralom átalakulása In: Weber, M.: *Gazdaság és társadalom - A megértő szociológia alapvonalai I.*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 209-245.

Weber, M. (1996): *Gazdaság és társadalom - A megértő szociológia alapvonalai 2/3*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 209.

Weboldal: <http://suficenter.org>

Zum Brunn, E., Epiney-Burgard, G. (1989): *Woman Mystics in Medieval Europe*, Paragon House, Minnesota