
ŽENSKA MISTIKA, POT INTUICIJE IN LJUBEZNI KOT TRANSRELIGIJSKI FENOMEN

Nadja Furlan Štante

Zemlja je tudi mati.
Ona je mati vsemu naravnemu.
Mati vsemu človeškemu.
Ona je mati vseh in vsemu.
Kajti v njej so shranjena semena vseh in vsega.
(Hildegarda iz Bingna)

Uvod

V pričujočem prispevku bo mistika razumljena kot nauk o dojemanju nadnaravnih resnic, kot pot neposredne združitve duše z Bogom/Boginjo (Absolutom), kot pot neposrednega doživljanja Boga/Boginje skozi ženski imaginarij. Tematizirano bo torej žensko mistično dojemanje Boga, nastanka in odrešenja sveta, rodovitnosti narave ter odnosa sebstva z Bogom. Zastavljeno bo vprašanje, v čem je posebnost in specifičnost ženske mistike (zlasti krščanske) v odnosu do moške mistike, ki je skozi celotno zgodovino – vsaj znotraj institucionaliziranega religijskega polja – veljala za superiorno in normativno. Audrey Fella, avtorica izčrpnega popisa petinštiridesetih likov mistikinij v *Les Femmes Mystiques, Histoire et Dictionnaire*, ugotavlja, da se mistikinje odlikujejo zlasti po vdanem, ljubečem in pogosto tudi zelo čutnem mističnem ljubezenskem odnosu z Absolutom.¹ Čeprav mistika po svoji naravi ni nič bolj feminina kot maskulina in zato nič bližja ženskam kot moškim, pa je kategorija spola v mistiki vsekakor pomembna dimenzija, ki je bila skozi zgodovino čestokrat prezrta in potisnjena ob rob. Prispevek

¹ A. Fella, *Les Femmes Mystiques, Histoire et Dictionnaire*. Robert Laffont, Paris 2013, str. 12.

tako oriše glavne značilnosti ženske mistike znotraj srednjeveškega krščanstva (primera dveh srednjeveških mistikinj: Hildegarde iz Bingna in Ivane Orleanske) ter povleče nekaj vzporednic s sodobnimi ženskimi mističnimi praksami onkraj institucionaliziranega religijskega okvira (mistika poganskega ekofeminizma). Vsebinska tematika ženske mističnega imaginarija bo obravnavana v luči klasifikacije in razločevanja ženske mistike kot marginalne s strani normativne moške mistike. V tej točki bo podana tudi ločnica med t.i. znotraj- in zunajreligijsko žensko mistiko. Prispevek izhaja iz predpostavke o marginaliziranem značaju ženske mistike, pri kateri je izkušnja zapostavljenosti in marginalnosti postavljena kot temeljna ženska izkušnja, preko katere in po kateri je lahko ženska mistika posledično razumljena kot univerzalen med- in transreligijski fenomen.

Ženski mistični imaginarij znotraj in onkraj srednjeveških Cerkvenih struktur

Uradno srednjeveško krščanstvo je v glavnem širilo agendo ženske ontološke sekundarnosti na račun ženske grešne narave in levji delež bremena za padec človeštva v izvirni greh še vedno pripisovalo ženski. Posledično je bilo javno govorjenje, nastopanje in poučevanje v Cerkvi ženskam prepovedano. Po drugi strani pa je srednjeveška Cerkev vzporedno kultivirala tradicijo in misel ženske enakovrednosti v luči svetosti in delovanja Svetega Duha. Vidik delovanja Svetega Duha kot »delodajalca enakih možnosti« je torej srednjeveškim ženskam omogočal, da se dvignejo onkraj moško normativnih omejitev ter kot opolnomočene s Svetim Duhom razglašajo svoja videnja in kot prerokinje posredujejo od Boga dano modrost.² Mistiki/mistikinke pa niso le oponašali kreativne moči Boga, ampak so si prejeta Božja sporočila predvsem prizadevali posredovati Cerkvi in družbi. Prav slednje pa je v mizoginem srednjeveškem svetu pred mistikinje postavljalo težko oviro. Tudi Elizabeth Alvil-da Petroff ugotavlja, da številne avtorice srednjeveške mistične literature

² R. Radford Ruether, *Visionary Women, Three Medieval Mystics*. Fortress Press, Minneapolis 2002, str. viii.

izkazujejo izrazito pomanjkanje samoavtoritativne moči in strokovnega izrazoslovja, s katerim bi opisale duhovne resnice in polemizirale o njih.³

Žensko delovanje in udejstvovanje, bodisi v vlogi mistikinj ali prerokinj, je bilo postavljeno pod oster drobnogled takratnih cerkvenih hierarhičnih avtoritet in osredinjeno vzdolž predsodkovne srednjeveške norme: *vse besede in vsa dejanja žensk morajo biti obravnavana in opazovana z nezaupljivim očesom.*⁴ V tem srednjeveškem duhu ženske torej niso mogle biti javne Cerkevne učiteljice, lahko pa so bile prerokinje in mistikinje. Mistična videnja so bila po mnenju Elizabeth Alvilda Petroff takrat družbeno priznana aktivnost in pot, ki je ženski omogočila, da se osvobodi konvencionalnih ženskih vlog in se uveljavi v religijskem polju.⁵ Veljalo je prepričanje, da lahko Bog v prelomnih časih izjemoma spregovori skozi ženske ter tako Cerkvi in družbi tistega časa posreduje nujno sporočilo. Podobno sta tudi Hildegarda iz Bingna⁶ in Ivana Orleanska⁷, dve pomembni mistikinji krščanskega srednjega veka, bili

³ E. A. Petroff, *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism*. Oxford University Press, New York 1994, str. 4.

⁴ V. Lagorio, »The Continental Women Mystics of the Middle Ages: An Assessment,« v Elder R. (ur.): *The Roots of the Modern Christian Tradition, Cistercian Publications*, Kalamazoo 1984, str. 72.

⁵ E. A. Petroff, , *op. cit.*, str. 6.

⁶ Hildegarda iz Bingna (1098–1179), mistikinja, redovnica in cerkvena učiteljica, je bila izredna ženska in prva na mnogih področjih. Kot otrok imenitnega rodu je bila po tedanji navadi (deseti otrok) v redovniško življenje posvečena že zelo zgodaj. V času, ko je le malokatera ženska znala pisati, je ustvarila pomembne teološke razprave in vizionarske spise; ko je le malo žensk uživalo spoštovanje, je ona svetovala škofom, papežem in vladarjem. Zdravila je s pomočjo naravnih snovi, pisala naravoslovne razprave in spise o zdravilnih lastnostih in uporabah rastlin, živali, dreves in kamenin. Bila je prva skladateljica. Ustanovila je cvetoč in dejaven samostan benediktink v Rupertsbergu pri Bingenu, kjer so redno uprizarjali njene glasbene igre in je do smrti delovala kot opatinja. Veljala je za »čudo 12. stoletja«: bila je izjemno nadarjena umetnica, pesnica, zdravnica (naravoslovka) in mistikinja. Videnja »žive luči«, ki jih je imela že pri treh letih in jih je kasneje zapisala v svojih znamenitih spisih, so jo spremljala vse življenje, in enako velja za dar preroštva. Med številnimi deli, ki jih je napisala, je najpomembnejša njena mistično-vizionarska trilogija: dogmatični vodnik *Scivias, Knjiga življenjskih zaslug* (nauk o npravnosti in kreposti), *Knjiga božjih del* (mistična kozmologija). 10. maja 2012 jo je papež Benedikt XVI. imenoval za svetnico in jo kasneje razglasil tudi za cerkveno učiteljico.

⁷ Ivana Orleanska (1412–1431), znana tudi kot Devica Orleanska, je živila v razdobju stoletne vojne med Anglijo in Francijo. Ivana je bila pobožna, dobro vzgojena, skromna, preprosta in sramežljiva deklca. Že pri trinajstih letih je nekega dne zaslišala glas, ki jo je spodbujal k zglednemu življenju in k čim pogostejšim obiskom cerkve. V njem je prepoznala glas nadangela

prepričani, da je, paradoksalno, prav ženska tista, ki lahko s pomočjo mističnih izkušenj izkorenini in preobrazi pomehkuženost, ki naj bi zaznamovala njun čas. Čeprav številni zgodovinarji 12. stoletje na splošno označujejo kot čas duhovnega in znanstvenega preporoda, kot obdobje rasti in razcveta ter geografske, demografske in arhitekturne ekspanzije, pa Hildegarda nasprotno svoj čas označi kot obdobje padca in propada ter ga opiše kot »womanish«⁸, tj. kot čas, ki mu primanjkuje kreposti.⁹

Hildegarda iz Bingna in Ivana Orleanska sta bili izbrani načrtno, saj spričo razlik v njunih mističnih izkušnjah in posledicah, ki so jih te izzvale, predstavljata nasproti stoječi si polarnosti. V njunih likih, mističnih spoznanjih in delovanjih se tako po eni strani zrcali izjemna

Mihaela. Leta 1429 jo je glas vedno pogosteje spodbujal, naj gre v Francijo in jo osvobodi Angležev, zato se je 6. marca pojavila na dvoru v Chinonu in omahljivemu kralju Karlu VII. dejala: »Plemeniti kralj, ime mi je Ivana Devica in nebeški Kralj me pošilja, da osvobodim Orleans in te popeljem v Reims, kjer boš kronan in maziljen. Po nalogu Gospodovem ti izjavljam, da si kraljev sin in pravnomočni dedič Francije!« Poldrugi mesec kasneje se je Ivana na belem konju in v viteški bojni opravi podala v boj za osvoboditev domovine. Vojake je spodbujala h krščanskemu življenju, sama pa je kazala tako moralno moč, da so jo vsi nehote spoštovali in ubogali. Kmalu je Angleže pregnala izpred Orleansa ter osvobodila vso osrednjo in vzhodno Francijo. 17. julija je kralja že spremljala v Reims na kronanje in s tem izpolnila svojo nalogo. Ime zmagovalke pri Orleansu je opajalo tisoče novih bojevnikov in njihova srca ogrela za idejo o popolni osvoboditvi domovine. Ko je ljudstvo hotelo osvoboditi Pariz, je kralj Karl VII. pod vplivom reimskega nadškofa z Angleži podpisal sramotno premirje. Ivana zase ni iskala ničesar, čutila pa je, da ne sme odnehati, dokler domovina ne bo svobodna, zato se je spomladi leta 1430 vrnila na bojišče. Dosegla je še nekaj uspehov, pri izpadu iz mesta Compiègne pa so jo zajeli Angleži. Začelo se je zadnje leto njenega življenja, leto ponižanja, trpljenja in najvišjih žrtev. Postavili so jo pred sodni zbor, ki ga je vodil škof Peter Cauchon, ki ga je osvobodilna vojska pregnala k Angležem in se je hotel nad Ivano maščevati. Ker za obsodbo pred svetnim sodiščem ni bilo nobene podlage, je prišla pred cerkveno, in sicer zaradi krivoverstva in čarovništva. Krivična in mučna sodna razprava, ki je sledila, se je vlekla pet mesecev, dokler Ivana ni bila 29. maja 1431 razglašena za nepoboljšljivo grešnico in obsojena na smrt na grmadi. Obsodbo so izvršili 30. maja 1431 v Rouenu. Nekaj več kot osemnajstletna Ivana je pred smrtjo glasno molila za vse navzoče. Izdihnila je z Jezusovim imenom na ustnicah, s trdnim zaupanjem, da je njena daritev Bogu pogodu. Čez nekaj let je bila sodba preklicana, leta 1920 je bila razglašena za svetnico iz zavetnico Francije.

⁸ To označbo je Hildegarda uporabila v eni od svojih zadnjih bitk s prelati v Mainzu, ki so skušali kaznovati njeno opatijo, ker je Hildegarda nasprotovala njihovi zapovedi, naj zavrže mrtvo telo na ozemlju opatije pokopanega moškega, ki je bil eskardiniran. Takrat jim je v luči s strani Boga podeljene duhovne avtoritete spregovorila kot Božja ženska bojevница. Glej: R. Radford Ruether, op. cit., str. 15–16.

⁹ A. Obermeier in R. Kennison, »The Privileging of Visio over Vox in the Mystical Experiences of Hildegard of Bingen and Joan of Arc«, *Mystics Quarterly*, 23, 1997, str. 140.

moč in vplivnost, po drugi strani pa se v potrditvi oz. zavrnitvi njunega delovanja s strani hierarhičnih cerkvenih struktur odraža globoka različnost in oddaljenost njunih usod.

Če je bila Hildegarda rojena v premožni družini in je bila v času, ko je svoja videnja prelila v pisno obliko, nadpovprečno izobrazena redovnica srednjih let, je bila Ivana Orleanska nepismeno, mlado in revno dekle iz majhne kmečke vasice. Ne glede na razlike v družinski, izobrazbeni, časovni in krajevni pogojenosti pa je obe povezoval skupen cilj: poslanstvo, da z mističnimi izkušnjami spremenita »napake« oz. pomanjkljivosti njunega časa in prostora. Ključna razlika v njunem doživljanju pa se kaže predvsem v načinu interakcije z Bogom, ki je potekala bodisi preko glasu bodisi preko vizualne podobe.

V Hildegardinem času, tj. v 12. stoletju, je uradna cerkvena hierarhija privilegirala krščanski srednjeveški model mistične izkušnje kot vizualne podobe Boga, *visio Dei* ali Božjega prikazovanja. Ta model mistične izkušnje je prevzela tudi izobrazena Hildegarda in tako v svojih mističnih izkustvih dajala prednost vizualnim prikazovanjem pred glasovnimi sporočili in kasnejši intelektualni razlagi le-teh. V tem pogledu sodi Hildegarda po Avguštinovi hierarhični klasifikaciji videnjskih izkustev v polje imaginarno-intelektualnega mističnega izkustva, saj je svoja mistična izkustva zapisovala (*Scivas* (1141–51), *Liber vitae meritorum* (1158–63) in *Liber divinatorum operum* (1163–73)). Vsak zapis o vizijah je sestavljen iz dveh delov: najprej vsebuje opis videnja oz. mistične izkušnje, ki jo je imela, in nato še alegorično razlago. Avguštini je videnjske mistične izkušnje razdelil v tri kategorije: intelektualne, duhovne in telesne. Intelektualne izkušnje veljajo za najčistejše in najbolj neposredne ter se uvrščajo na sam vrh izkustvene lestvice, saj jih mistik/mistikinja ne zazna s telesnimi očmi, temveč z notranjimi očmi duše.¹⁰ Telesna videnja, ki pa potekajo preko telesnih oči,¹¹ so zato po Avguštinovi klasifikacijski lestvici uvrščena na najnižje mesto. Tudi mistične izkušnje Ivane Orleanske ustrezajo takrat splošno sprejeti Avguštinovi klasifikaciji, vendar pa Ivana slušno prejetih mističnih sporočil ni zapi-

¹⁰ P. Agaësse in A. Signac (prevod), *Augustine: De genesi ad litteram libri duodecim*. Desclée de Brouwer, Paris 1972, 12.10.21.

¹¹ P. Agaësse in A. Signac, *op. cit.*, 12.7.17.

sala, ampak jih je posredovala zgolj ustno. To je njena mistična izkustva v polju srednjeveške mistike uvrščalo med manj kredibilna. Mistična izkustva Ivane Orleanske so dejansko zapisali šele njeni eksekutorji (inkvizitorji), ko so raziskovali njihovo verodostojnost.

Samokategorizacija mistikinj v okvir s strani hierarhičnih cerkvenih oblasti sprejetih mističnih izkušenj se je gibalala v polju med videnjem in slišanjem, med zapisom in gesto. Vprašanje avtentičnosti in sprejetosti mistikinje v Cerkvni okvir pa je bilo zaznamovano zlasti s patriarhalnimi, ekleziastičnimi pričakovanji in normami, ki so igrale ključno vlogo pri vprašanju, ali je bila mistikinja s strani Cerkvene hierarhije srednjega veka spoštovana in priznana ali obsojena in izobčena (kaznovana). Vsi ti dejavniki so pri dihotomnem paru Hildegarde iz Bingna in Ivane Orleanske še posebej razvidni.

Status mistike se je v religijskem polju srednjeveškega krščanstva spreminjal. Tako je denimo pomembno dejstvo, da je mistika v Hildegardinem času doživljala razcvet in bila deležna Cerkvenega odobravanja. Jo Ann McNamara namreč ugotavlja, da je mistika od 12. do 14. stoletja v glavnem pridobivala na statusu, medtem ko je konec 14. in v 15. stoletju doživela precejšen zaton in padec. To naj bi bilo posledica dejstva, da je mistika najprej (v obdobju njene statusne rasti) krščanski hierarhiji pomagala pri iskanju in prepoznavanju heretikov in herezije, kasneje pa je status heretika doletel tudi njo samo in je bila v krščanskem religijskem polju prepoznana za »krivo vero«.¹²

Hildegarda je pri svojih mističnih izkušnjah poudarjala videnja (*visio Dei*) ter jih opisovala in zapisovala v izvrstnem, teološko korektnem retoričnem jeziku svojega časa. Kot redovnica je ustrezala notranjim ekleziastičnim normam in se je o svojih mističnih izkušnjah vseskozi previdno posvetovala z moškimi kolegi.¹³ In če je bila Hildegarda kot mistikinja s strani Cerkvene hierarhije svojega časa deležna velikega sprejemanja in priznavanja, predstavlja Ivana Orleanska njen protipol, njeno diametralno nasprotje. Ivana je pri svojih mističnih izkušnjah

¹² J. A. McNamara, »The Rethoric of Orthodoxy: Clerical Authority and Female Innovation in the Struggle with Heresy,« v: Wiethaus, U. (ur.): *Maps of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics*. Syracuse University Press, Syracuse 1993, str. 9–27.

¹³ V pismih kolegu Bernardu Hildegarda večkrat izraža skrb in bojazen pred herezijo in si vseskozi prizadeva za eklezialno potrditev svojih mističnih izkušenj.

poudarjala razodetje preko glasu (*via inferior voice*), svojih doživetji ni nikoli zapisala in jih prav tako ni zagovarjala z ustrežno teološko retoriko: bila je laikinja in goreča vernica, ki pa se je od podpore in priznanja cerkvenih struktur polagoma odmikala, dokler je te niso naposled obsodile na smrt. Medtem ko je Hildegarda v starosti 81 let umrla za varnimi zidovi samostana, katerega ustanoviteljica in opatinja je bila, pa je bila Ivana Orleanska kot mistikinja obsojena herezije in pri devetnajstih sežgana na grmadi.

To dvojno Cerkevno prakso v odnosu do posameznih mistikov in mistikinj slikovito opiše W. T. Jones:

Cerkev kot institucija je mistike imela za odpadnike: za disidente, zdrharje, ki povzročajo težave ustaljenemu, strukturiranemu redu sistemskih procedur in zavračajo avtoriteto institucije vsakokrat, ko ta pride v navskrižje z njihovimi notranjimi vizijami. Številke, avtoritete, tradicije, ki so se uveljavile znotraj ustaljenega reda, vse to nima v primerjavi z notranjim doživetjem in prepričanjem mistika prav nobene teže. Če je mistike preveč, se lahko poruši še tako trdna institucija. Zato ne preseneča, da je Cerkev skozi zgodovino na mistike budno pazila, jih skušala držati na vajetih ter jih občasno uporabila za samorevitalizacijo. ... Cerkev je običajno do takšnih posameznikov zavzela preprosti stališči: bodisi jih je kanonizirala bodisi jih je izključila in proglasila za krivoverce. Nikakor pa jih ni mogla ignorirati.¹⁴

Primeri Hildegarde iz Bingna in Ivane Orleanske zgovorno pričata o obeh praksah, le da je v primeru Ivane Orleanske Cerkev pravzaprav zavzela obe skrajnosti: najprej jo je izključila, jo opredelila za krivoverko ter jo obsodila na smrt, kasneje pa jo je proglasila za svetnico.

Izpraznjenje in mistično doživetje enosti: mikro- in makrokozmos odnosov

Videli smo torej, da srednjeveška prerokinja in mistikinja avtoritete nima v svojem imenu, ampak le v imenu Boga, tj. kot tista, skozi katero in po kateri se kljub njeni »ženski šibkosti«¹⁴ oglašča Bog. Hildegarda iz Bingna je uradno zapovedano podrejenost ženske sicer sprejela, a jo je

¹⁴ W. T. Jones, *Medieval Mind: A History of Western Philosophy*. Harcourt, Brace, Jovanovich, New York 1969, str. 56.

takoj, ko avtentičnost skoznjo izraženega Boga več ni bila pod vprašanjem, uporabila ne kot oviro, ampak kot koristen pripomoček, s katerim je odločno opozarjala na svetopisemska načela, kot je to, da *veter veje, koder hoče* (Jn 3:8), in da si je Bog *izbral tisto, kar je v očeh sveta noro, da bi osramotil modre, in tisto, kar je v očeh sveta slabotno, da bi osramotil tisto, kar je močno* (1 Kor 1:27).

Po Hildegardi predstavlja to samozanikanje splošno človeško stanje. Kajti vsi ljudje so, kot pravi, »prah prahu, umazanija umazanije«: v ustvarjenem telesu in brez Božje vsepoživljajoče moči niso nič drugega kot v grešnost pogreznjena »prah in blato«. ¹⁵ V tem smislu človek (tako ženska kot moški) ne more pričakovati, da bi govoril resnico ali živel svetost življenja brez procesa samoizpraznjenja. Samoizpraznjenje je po mnenju Hildegarde tisti predpogoj, ki človeku omogoči, da ga Bog izbere in uporabi za orodje svoje milosti.

Hildegarda v pismu mlajši kolegici mistikinji Elizabeti iz Schöna-va zapiše, da mora vsak kristjan, najsi moški ali ženska, ki želi postati orodje in posrednik Božje besede ter izkustveno spoznati Boga, najprej samega sebe izprazniti sleherne samovolje in želje. To pomeni, da se mora slehernik, če naj bo Bog »vse v vsem« in deluje skozi in preko njega, popolnoma izprazniti in »izničiti«. ¹⁶ Ustvariti mora vakuum, ki kot živa praznina utripa v neskončnem ritmu ustvarjenega in uničenega. Za Hildegardo je Božja beseda *življenje, bivanje, duh, vso bohotno zelenje, vsa ustvarjalnost. Ta Beseda se udejanja v vsaki stvarjenini*. ¹⁷

Ko govorimo o odpovedi sebi in svetu kot podlagi za mistično spoznavanje Boga skozi prizmo ženskega mističnega imaginarija, ne moremo mimo ugotovitev sodobne procesne in poganske feministične teologinje Carol P. Christ, ki bi jo vsekakor lahko uvrstili med vplivnejše sodobne poganske mistikinje. Avtorica namreč ugotavlja, da ima praznina v očeh moške in ženske teološke dediščine često povsem različen pečat in vrednost. Moški mistiki svoje mistično iskanje začnejo z izkušnjo praznine, do katere jih pripelje spoznanje, da sta zunanja moč in spoštovanja vreden družbeno-ekonomski položaj, zgolj privida

¹⁵ *Cinis cineris et putredo putredinis*. Glej: Scivias Patrologia Latina, vol. 197, 383A.

¹⁶ R. Radford Ruether, *op. cit.*, str. 11–12.

¹⁷ Spirituality Practice, »Quotations by Hildegard of Bingen«, <http://www.spiritualityandpractice.com/books/features.php?id=20274>, 20.10.2013.

oz. iluziji. Prav to pa je v popolnem nasprotju s situacijo, s katero je po Christovi zaznamovana povprečna ženska v svoji vsakdanji izkušnji zapostavljenosti: ženske namreč nikoli niso imele tistega, česar so se moški mistiki želeli osvoboditi.¹⁸

Hildegarda iz Bingna je podala nekaj temeljnih iztočnic za razumevanje mikro- in makrokozmičnih odnosov med Bogom, kozmosom, človeškimi in nečloveškimi bitji ter naravo odnosov, ki jih lahko deloma zasledimo v sodobni poganški mistiki¹⁹ kakor tudi v polju onkraj mističnega, v teozofiji sodobnega teološkega ekofeminizma.²⁰ Zato si na kratko oglejmo nekaj temeljnih značilnosti mikro- in makro-kozmičnih odnosov v Hildegardinem *Liber divinatorum operum*. Kozmos obstaja v Bogu, je njegov mikrokozmos. Celotni univerzum je kompleksen sistem medsebojno prepletenih plasti in mrež različnih kozmičnih odnosov: človeška narava je makrokozmos človekovega telesnega obstoja; kozmos je makrokozmos človeške narave; Bog je makrokozmos kozmosa. Vsaka plast prebiva v objemu druge, podobno kot so v človeškem telesu različni mišični, živčni in endokrini sistemi zaobjeti drug v drugem

¹⁸ C. P. Christ, *Diving Deep and Surfacing, Women Writers on Spiritual Quest*. Beacon Press, Boston 1995, 18.

¹⁹ Sodobna poganška mistika, ki se sicer v celoti giblje in razvija onkraj meja institucionalizirane religijske sfere, vsebuje v svojem mističnem jedru izrazito implikacijo o integralni povezanosti vsega z vsem ter izkušnjo temeljne enosti in povezanosti z Boginjo. Imaginarij sodobne ženske poganške mistike je osredinjen predvsem na odnos in dojemanje oz. čutenje Boginje. Glej: C. P. Christ, *Rebirth of the Goddess*. Routledge, London, New York 1997, 2.

²⁰ Teološki ekofeminizem razume življenje kot medsebojno soodvisno povezano mrežo odnosov, zato v tem kontekstu ne najde prostora nobena hierarhična nadvlada človeka nad naravo, nobena vrsta dominacije. Zdrav, harmoničen ekosistem, ki vključuje tako človeške kot tudi nečloveške prebivalce, mora vzdrževati in ohranjati svojo pestro, enakovredno raznolikost. Teološke ekofeministke ponazarjajo povezavo med Bogom in svetom z različnimi simboli. Pri tem se zatekajo tudi k ženskim personifikacijam narave in božanskega (predvsem predstavnice poganškega ekofeminizma oz. ekoteologije). V pojmu *Gaja* tako prepoznavajo princip Božanskega in jo zato imenujejo Zemlja-Božanska mati. V celotnem stvarstvu vidijo eno telo, ki v sebi združuje različne ekosisteme, množstvo različnosti, ki je združeno in povezano v medsebojnem sožitju v enosti. V tem stvarstvu je torej vsaka ženska in vsak moški najprej človek. In ravno v luči enakovredne človečnosti in medsebojne soodvisne povezanosti se skriva lepota in veličina občestva, ki ga ekofeministke označujejo s pojmom *biotično občestvo* (biotic community). Zavedanje soodvisnosti in medsebojne povezanosti vseh človeških in nečloveških bitij, narave, okolja ... je glavni razlog, zakaj ekofeministke postavljajo ekocentrični egalitarianizem za osnovno in izhodiščno točko etike medosebnih odnosov.

Glej: N. Furlan Štante, »Biotska soodvisnost: iz perspektive teološkega ekofeminizma,« v: Furlan Štante, N. in Škof, L. (ur.): *Iluzija ločenosti*. Annales, Koper 2012, str. 105–121.

in so eden od drugega odvisni. Ta analogija ima vidne in jasne omejitve, a hkrati tudi nezanemarljivo odliko: je organska in ne mehanicistična.

Vse stvari so soodvisni deli kozmične realnosti. Gre za zavedanje o enosti in medsebojni povezanosti vseh stvari in pojavov, za izkušnjo sveta pojavnosti kot manifestacijo temeljne enosti. Človek je božje delo *par excellence*. Božja milost in človekova svobodna volja sta po Hildegardi osnovni gonili in krmili toka življenja. Del vsakega od nas so osnovne sile kozmosa, ki morajo, če naj pride do odrešenja, ostati v harmoničnem ravnovesju. Hildegarda poveže organsko naravo ljudi in univerzuma v celoto. Njena dela izražajo globoko integralni vidik medsebojne povezanosti božjega, kozmičnega, človeškega in zemeljskega. Bistvo je v sozvočju harmonične povezanosti in delovanja posameznih sfer. Podobno kot Platon in ostali grški misleci vidi tudi Hildegarda med človekovo in kozmično dušo globoko harmonijo. Odsev te harmonije je zaznaven v glasbi, matematiki in krepostih. Makro-/mikrokozmičen odnos je v obilju vsega in je vseobsegajoč ritem vseh odnosov. Po mnenju Dennisa Doylea je v mnogih Hildegardinih zapisih in mističnih izkustvih mogoče zaslediti misel, da je ta svet le senčna odslikava idealnega onstranskega sveta.²¹

Zaključek

Pretrës življenja in del dveh tako različnih mistikinj, kot sta Hildegarda iz Bingna in Ivana Orleanska, slikovito ponazarja primer dveh skrajnih načinov, s katerima je srednjeveška Cerkev pristopala k opredeljevanju in označevanju posameznih mistikinj in mistikov: šlo je bodisi za sprejemanje bodisi za radikalno odklanjanje. In če je Hildegardi uspelo še za življenja pridobiti podporo institucionalne Cerkve, je Ivano doletelo ravno nasprotno: najprej eksekucija in šele nato (po smrti) beatifikacija. Ženska mistika je poleg opisanih skrajnosti dodatno zaznamovana še z marginalnostjo in inferiornostjo ženske izkušnje, z izrazito čutnostjo, mističnim klicem ljubezni in kozmologijo medsebojne povezanosti. Vse to predstavlja okvir njene univerzalne svojstvenosti,

²¹ D. Doyle, »Vision Two of Hildegard of Bingen's Book of Divine Works: A Medieval Map for a Cosmic Journey«, *Pacifica* 20, 2007, str. 152–161.

ki se giblje med marginaliziranostjo in pripoznanostjo znotraj institucionalnega religijskega polja. Mistične izkušnje Hildegarde, ki govorijo o pomenu človekovega izpraznjenja kot o predpogoju za sprejetje in doživetje Boga in Njegovega (z vidika poganke mistike: Njenega, tj. Boginjinega) sporočila, mistično izkustvo enosti ter medsebojna povezanost mikro- in makrokozmosa, vse to je podlaga številnim sodobnim religijskim institucionalnim (mistika teološkega ekofeminizma) in neinstitucionalnim oblikam ženske mistike (poganška ženska mistika). V tej točki lahko vidimo transkonfesionalno jedro ženske mistike v ožjem²² pomenu besede in sodobnih vej ženske mistike v širšem pomenu besede – pomenu, ki sega onkraj meja religijskega institucionaliziranega okvira.

B i b l i o g r a f i j a

1. Agaësse, P. in Signac, A. (prev.) (1972), *Augustine: De genesi ad litteram libri duodecim*. Desclée de Brouwer, Paris, št. 12.10.21.
2. Christ, C. P. (1995), *Diving Deep and Surfacing, Women Writers on Spiritual Quest*. Beacon Press, Boston.
3. Christ, C. P. (1997), *Rebirth of the Goddess*. Routledge, London, New York.
4. Fella, A. (2013), *Les Femmes Mystiques, Histoire et Dictionnaire*. Robert Laffont, Paris.
5. Furlan Štante, N. (2012), »Biotska soodvisnost: iz perspektive teološkega ekofeminizma,« v: Furlan Štante, N. in Škof, L. (ur.): *Iluzija ločenosti*, Annales, Koper, str. 105–121.
6. Jones, W. T. (1969), *Medieval Mind: A History of Western Philosophy*. Harcourt, Brace, Jovanovich, New York.
7. Lagorio, V (1984), »The Continental Women Mystics of the Middle Ages: An Assessment,« v Elder R. (ur.): *The Roots of the Modern Christian Tradition, Cistercian Publications*, Kalamazoo, str. 71–90.
8. McNamara, J. A. (1993), »The Rethoric of Orthodoxy: Clerical Authority and Female Innovation in the Struggle with Heresy,« v: Wiethaus, U. (ur.): *Maps*

²² Pojem mistika zaobjema v ožjem pomenu besede nauk o verskih skrivnostih kot sestavnem delu religij, v širšem pomenu pa religiozni in filozofski nauk o dojetju nadnaravnih resnic s kontempliranjem (s poudarkom na ekstatičnem/kontemplativnem nauku o združevanju človeške duše z Bogom ali Boginjo).

of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics. Syracuse University Press, Syracuse 1993, str. 9–27.

9. Obermeier, A. in Kennison, R. (1997), »The Privileging of Visio over Vox in the Mystical Experiences of Hildegard of Bingen and Joan of Arc«, *Mystics Quarterly* 23, str. 137–166.

10. Petroff, A. E. (1994), *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism*. Oxford University Press, New York 1994.

11. Radford Ruether, R (2002), *Visionary Women, Three Medieval Mystics*. Fortress Press, Minneapolis.

12. Scivias Patrologia Latina, let. 197, 383A

13. Spirituality Practice, »Quotations by Hildegard of Bingen«, <http://www.spiritualityandpractice.com/books/features.php?id=20274>, 20.10.2013.

14. Sveto Pismo (1996), Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov, Ljubljana, Svetopisemska družba Slovenije.