

A keresztény misztika néhány problémája

GÖRFÖL TIBOR

1976-ban született. A PPKE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Intézetének oktatója. Legutóbbi írását 2013. 7. számunkban közzöltük.

Ma már semmi rendkívüli nincs abban, hogy a keresztény misztika lényegéről, formáiról, történelmi szerepéről és mai jelentőségéről szóló fejtegetések éppen a rendkívüliséget, éppen a rendkívüli jelenségeket igyekeznek távol tartani attól a területtől, amelyhez rendszerint elsősorban az általánostól, a bevettől, a mindenki számára elérhetőtlől élesen eltérő tapasztalati és gondolati tartalmakat szokás kapcsolni. Ha az általános vélekedés szerint a misztika főnév körébe utalható vagy a misztikus jelzővel illelhető jelenségek a rendkívüliségüknél fogva csak a kiválasztottak (vagy önmagukat kiválasztók) szűk körű kisebbségének vannak fenntartva, akkor a közelmúlt teológiai útkeresése inkább ezzel ellentétes meggyőződések alapján tájékozódik. Az élményszerű elragadtatások, különleges üzenetek meghallása, a látomások, az emberi testtel összefüggő szokatlan jelenségek (a testből előtörő látható fény, a lebegés, a táplálkozástól való hosszas tartózkodás, a több helyszínen megvalósuló párhuzamos jelenlét) többnyire a misztika kísérőjelenségének számít, és a hangsúlyok máshová helyeződnek. Abban, hogy a misztika mára nagymértékben részévé vált mindannak, ami a kereszténység talaján mindenki számára nyitott és elérhető, legalább három fontos tényező játszott szerepet.

**Misztérium —
misztikus — misztika**

Az első ilyen tényező talán nyelvtörténetinek nevezhető. Miután a misztikával összefüggő nyelvi elemek vizsgálata során az elmúlt században nyilvánvalóvá vált, hogy maga a misztika kifejezés jellegzetesen újkori alkotása a nyugati kereszténységnek, egyre többen hívták fel a figyelmet arra, hogy eredetileg csupán a *misztikus* jelző létezett, és mindannak a jelölésére volt használatos, ami a kereszténységben képviselt, hirdetett és megjelenített *misztériummal* függ össze. Ennek értelmében a misztikus minőség mindannak sajátja, ami az üdvösség történelmének belső lényegére, mindenekelőtt magára Jézus Krisztusra vonatkozik.¹ A kifejezésnek ezzel a történelmi meghatározottságával magyarázható, hogy a keresztény ókorban és középkorban a latin nyelvbe közvetlenül átvett *mysterium* jelentéstartalma is mindig megőrzött valamit az eseményyszerűségéből, s az inkább állandóságot jelölő *sacramentummal* szemben mind a Szentírás valódi, mély, krisztológiai értelmét, mind pedig Jézus Krisztus egyszeri valóságának történelmi megjelenítődését, az Eucharisziát ki tudta fejezni — a megtestesülés misztériuma és Jézus Krisztus misztikus teste az első

¹Louis Bouyer: *Mysterion. Du mystère à la mystique.* O. E. I. L., Paris, 1986.

²Henri de Lubac: *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*. Cerf, Paris, 2009, 47–66. (Œuvres complètes XV).

keresztény évezredben nyelvileg is elválaszthatatlan volt egymástól.² Ez az objektív tartalom pedig máris relativizálja mindannak a jelentőségét, ami a szubjektív tapasztalat körébe tartozik.

A második fontos fejlemény a múlt század első évtizedeihez vezet vissza minket, amikor is a mai viszonyokhoz képest mérhetetlenül kiterjedt és gazdag megértési kísérletekre került sor a keresztény misztikával kapcsolatban, elsősorban teológiai téren. Azok a kérdések, amelyek ekkor terítékre kerültek, a mai napig figyelmet érdemelnek. A viták főként a jezsuita Augustin-François Poulain talán minden egyéb gondolatmenetnél nagyobb hatást gyakorló, a század első évében megjelent könyvének³ felvetései körül bontakoztak ki. Amellett, hogy Poulain világosan megkülönböztette az Istennel kialakuló valódi misztikus egységet a nyomában fellépő esetleges rendkívüli jelenségektől, az ember belső életének két szakasza között is éles különbséget feltételezett: meggyőződése szerint az imádság első négy stádiuma egészen más szférához tartozik, mint a következő négy foka, s ezért a misztikára szóló hivatás nem egyetemes a kereszténységben, hanem csupán néhányaké (a határvonal két oldalán elhelyezkedő kontemplatív formának, a szerzett és a beöntött szemlélődésnek a megkülönböztetése amúgy a mai napig jelen van a misztikára irányuló reflexiókban).

Keresztény élet és misztika

Miután szabályos ellenállási mozgalom bontakozott ki a katolikus teológiában ezzel az elitszerűnek tűnő szemléletmóddal szemben, a misztikát általános és mindenkire érvényes keresztény útként felfogó értelmezésnek egészen radikális formában adott hangot Anselm Stolz, a fiatalon elhunyt német bencés, aki nemcsak megelégtelt, hogy a misztika kapcsán különböző állapotok pszichológiai vizsgálata tolszik előtérbe, de az egész keresztény misztikát is a nagy újszövetségi témakörökhöz igyekezett rendelni (a Krisztusban élt élethez vagy a paradicsomi állapot helyreállításához).⁴ A keresztény életnek és a misztikának ez az újszövetségi alapú összekapcsolását Stolz ráadásul az egyházi struktúrákban (főként a liturgiában és az Eucharishtiában) horgonyozza le, s ezért állíthatja például, hogy a misztika lényegében egyenértékű annak megtapasztalásával, hogy az ember részese az isteni élet áramának, amely a szentségekben válik hozzáférhetővé. Aki ilyen megállapításokkal találja szembe magát, abban joggal merülhet fel a kérdés, hogy akkor mégis miben különbözik a misztika az általános keresztény élettől. Meglepő módon a század második felének mérvadó teológusai azzal a válasszal szolgálnak erre a kérdésre, hogy végső soron semmiben.

Nem lehetünk elég hálásak azért, hogy a közelmúlt legkomolyabb teológiai szellemei beható figyelmet szenteltek a misztika és a kereszténység kapcsolatának. A segítségükkel világosabbá váltak olyan összefüggések, amelyek korábban homályban maradtak, és megkérdőjeleződött olyan beidegződések létjogosultsága, amelyeket nem volt szokás bírálattal illetni. Elég csak emlékezetbe idézni Karl Rahner-t, aki már a hatvanas évektől arra figyelmeztetett, hogy az

³Augustin-François Poulain: *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*. Beauchesne, Paris, 1901.

⁴Anselm Stolz: *Theologie der Mystik*. Pustet, Regensburg, 1936.

⁵Karl Rahner: *A jövő egyházának spiritualitása.* (Ford. Görfői Tibor.) Vigilia, 2012. december, 891–899, itt: 896.

⁶Karl Rahner: *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit.* In uő: *Schriften zur Theologie.* III. kötet. Benziger, Köln etc., 1964⁶, 329–348, itt: 343.

Misztika és krisztológia

egyház jövője attól függ, valódi misztikusok lesznek-e a tagjai, feltéve persze, hogy „nem különös parapszichológiai jelenségeket értünk misztikán, hanem Isten valódi, az egzisztencia középpontjából fakadó megtapasztalását”.⁵ Mivel pedig Rahner szemében az istentapasztalat elkerülhetetlen velejárója az emberi létezésnek, a keresztény misztikában az a tapasztalat válik kifejezetté, amely nem kifejezett formában mindenütt megvalósul, ahol emberek léteznek. Ezzel párhuzamosan Rahnernek már korán célja volt, hogy a misztikát kiszabadítsa az egyoldalúan (bár jogosan!) világmegtágadó aszkézis keretei közül, és megnyissa a magában a világban lehetséges istentapasztalat teljes körére. Ily módon egyrészt eleget tett a saját spirituális gyökereiben rejlő igényeknek, vagyis annak, amit a világhoz fűződő pozitív viszony szentignáci misztikájának nevez, másrészt a misztika értelmezését Isten és a világ sajátosan keresztény viszonyára alapozza, arra a tényre, hogy a világtól való eltávolodás még nem feltétlenül jelent Istenhez való közeledést, és a világ megtágadása még nem feltétlenül eredményezi Isten „meghódítását”.⁶

Bár úgy tűnhet, hogy az ilyen jellegű megállapítások lehozzák a misztikát az égből a földre, a kiterjedt történeti tájékozottsággal is rendelkező Rahnerrel sok mindent elárul, hogy a hagyományos misztikus szókészlet számos eleme visszaköszön az írásaiban. A szeretet extázisáról, a felfoghatatlan titokba kinyúló emberi extázisról beszél, s ezzel ugyanúgy a hagyomány talaján fejt ki újszerű elképzeléseit, mint nagy kortársa, Hans Urs von Balthasar, aki azonban főként a sajátosan keresztény misztika jegyeinek kidomborítására törekedett. Noha fájdalmasan igaz, hogy nagy veszteségére a keresztény teológia a mai napig nem tudott és nem akart mit kezdeni azzal, amit Balthasar a szentek metafizikájának nevezett és a nagy misztikusok tanításának végső lényegeként tárt fel (teológiai esztétikájának nagy-szabású történelmi kötetei bőségesen betekintést nyújtanak ebbe a világba), elsősorban mégsem a misztikusok tapasztalatainak tanbeli jelentőséget tulajdonító, megragadóan újszerű látásmódja a legjellemzőbb, hanem az, hogy magának Jézus Krisztusnak a létformáját, az életét és a tapasztalatát teszi meg minden misztika alapvető kritériumának. Ennek szellemében állítja, hogy a keresztény tökéletesség szempontjából nem az Istennel való tapasztalat a mérvadó, hanem a (krisztológiai formájú) engedelmesség, amely teljesen átalakítja mindazt, amit a misztikus hagyomány jelentős része a tökéletesség és a felemelkedés útjáról gondolt. Ebben a távlatban a rendkívüli („misztikus”) adományok például az engedelmesen elfogadott egyházi küldetések részleges összetevőiként jelennek meg, amelyek fontosak, de nem a legfontosabbak, az egyéni tapasztalat intenzitása pedig teljesen elveszíti a jelentőségét, s az elhagyatottság, a tapasztalathiány mélyén ugyanolyan szoros egység létezhet Istennel, mint az egység intenzív tapasztalataiban.⁷

A misztika krisztológiai kritériumrendszerének egészen más jellegű formája mutatkozik meg az új évezred elején abban a nyitott

⁷Hans Urs von Balthasar: *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik.* In uő: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV.* Johannes Verlag, Einsiedeln, 1974, 298–324.

A „nyitott szem” misztikája

⁸Johann Baptist Metz:
*Mystik der offenen
Augen. Wenn Spiritualität
aufbricht.* Herder,
Freiburg – Basel – Wien,
2011, 57. és 59.

Elitizmusellenes tendenciák

⁹Hans Urs von Balthasar:
*Schwester im Geist.
Therese von Lisieux und
Elisabeth von Dijon.*
Johannes Verlag,
Einsiedeln, 1990⁴, 322.

A misztika meghatározására irányuló törekvések

szem misztikájáról alkotott felfogásban, amely Johann Baptist Metz nevéhez fűződik. Ennek a hangsúlyozottan kifelé, mások felé forduló misztikának kifejezett célja, hogy ellenállást fejtsen ki az élet fenyegető banalizálódásával szemben, s úgy járja át magát a hétköznapi életet, hogy az igazi „misztikus összefüggésnek”, a Jézus Krisztus szenvedése és az emberek szenvedéstörténete között létesült „látható paktumnak” szerezzen érvényt. Más szóval a nyitott szem misztikája a szenvedőkkel vállalt egység jegyében áll, s ezért végképp nem valamiféle elit magánügye, hanem olyan hétköznapi misztika, amely mindenkinek kötelessége.⁸

Könnyen lehet, hogy az elmúlt évtizedek teológusainak okfejtéseit látva valaki aggódva tekint végig a könyvespolcán sorakozó misztikus szövegeken, és azt kérdezi magától, hogy mégis mit tettek a teológusok a keresztény misztika gazdag hagyományával. Mindekelőtt alighanem azon voltak, hogy a misztikáról rajzolt képet valóban kereszténnyé tegyék, és ennek a keresztény képnek adjanak egyetemes jelentőséget. Rahner misztikájának belső kiindulási pontja Jézus Krisztus halála — és innen jut el az általános istentapasztalat misztikájához. Balthasar van annyira józan szellem, hogy készségesen elismeri a keresztény és a nem keresztény misztika közötti strukturális hasonlóságokat — és ezzel együtt jut el a keresztény kritériumokhoz. A misztika általános hozzáférhetőségének újabb keletű hangsúlyozásában ugyanakkor egy harmadik tényező is fontos szerepet játszik, mégpedig az elmúlt század legérettebb lelkeségi gyümölcseinek elitizmus-, sőt misztikaellenes tendenciái.

Elsősorban Lisieux-i Terézről van szó, akiről meggyőző értékelés szerint „nem állítható, hogy nem lépte volna át a szűkebb értelemben vett misztika határát, és személyes kis útján ne következtek volna be rendkívüli jelenségek”,⁹ ám a rendkívüliséget nemcsak hogy nem tartja fontosnak, de még érveket is keres amellett, hogy a pusztán hit fontosabb mindenféle látásnál és elragadtatásnál, s főként életének utolsó hónapjaiban kifejezetten elutasító gesztusai vannak a misztikára vonatkozó hagyomány keresztény felfogásával kapcsolatban. Ezen túlmenően Teréz a tapasztalathiány vagy a negatív tapasztalat képviselőjeként is meghatározóvá vált az utána következő évtizedekre nézve, és a nagy kármelita misztikától eltérő kis útja szintén az általános és átlagos keresztény élethez, vagy legalábbis az általános és átlagos keresztény élet körülményeihez közelítette a keresztény lelkeséget.

Sokféle következményük volt ezeknek a módosulásoknak. Természetesen először is a korábbiakhoz képest nagyobb fejtörést okozott, hogy keresztény szempontból egyáltalán miben határozható meg a misztika lényege. A definiálási kísérleteknek magától értetődően se végük, se hosszuk, és a misztika körülhatárolásának problémája nemcsak elméleti síkon okoz nehézségeket, hanem a misztika történetének bemutatására is hatással van. Az érdeklődők jelenleg két nagyszabású misztikatörténeti áttekintést vehetnek kézbe, az amerikai Bernard McGinn és a német Kurt Ruh többkö-

¹⁰Bernard McGinn:
*The Foundations
of Mysticism. Origins
to the Fifth Century.*
Crossroads, New York,
1991, XIX.

¹¹Vö. Saskia Wendel:
*Christliche Mystik. Eine
Einführung.* Topos
Taschenbücher, 2011², 13.

Korábbi meggyőződések relativizálódása

tetes munkáit, s mivel a két szerző más-más módon fogja fel vizsgált tárgyának lényegét, a nagyfokú egyezések ellenére is eltérő szerzőket és szövegeket tárnak az olvasó elé. McGinn Isten jelenlétének közvetlen tudatát veszi alapul,¹⁰ a részben magyarul is olvasható Ruh az Istennel megvalósuló egység tapasztalatát, s ezért az előbbi például fontosnak tartja a látomásokban részesülő középkori alakokat (Hildegard von Bingen, Joachim a Fiorét), az utóbbi szót sem ejt róluk. És hogy még kuszább legyen az összkép, a történészek elvi alapjait nyomban kikezdi az elméleti szerzők: egyesek az isteni jelenlét tudatának fogalmát tartják megfoghatatlanul általánosnak, mások azt emelik ki, hogy az egység tapasztalata nem része a misztika minden formájának.¹¹

Mindenesetre a teológiai változások több olyan meggyőződést is relativizáltak, amelyek bizonyos történelmi időszakokban vagy bizonyos misztikus iskolákban magától értetődőnek számítottak. Ha ugyanis a misztika Jézus Krisztus egész életének alapvető törvényeihez (az engedelmességéhez vagy a halálához) rendelődik, és az egész keresztény élettel válik azonos kiterjedésűvé, akkor egyáltalán nem biztos, hogy helyesek azok az elgondolások, amelyek a jézusi élet valamilyen részleges szempontját vagy a misztikus út előre kiszámítható folyamatát domborítják ki.

Így érheti bírálat azt a keleti egyházban mérvadó törekvést, amely a tábor-hegyi fény meglátására irányul: a Palamasz Gergely nyomdokain járó misztika egyetlen epizódot állít a középpontba, szinte megfélelvezve arról, hogy Jézus életének kevésbé fényes eseményei is vannak, sőt az egész tábor-hegyi jelenetnek a szenvedésről váltott szavak alkotják a lényegét.¹² Így válhatnak relatívvá a misztikus úton belül jól elkülöníthető és kiszámítható egymásutánban következő szakaszok, nemcsak a megtisztulás, a megvilágosodás és az egyesülés hármasságja, de azok a felemelkedési sémák is, amelyek oly nagy számban születtek a keresztény misztika története során.¹³ Attól, hogy a misztikához fűződő látványos jelenségek mind történelmi összefüggésben, mind elvi szinten relativizálódtak, és a misztika magában a keresztény hit belső szférájában kapott helyet, egyenes út vezetett ahhoz, hogy megkérdőjeleződött gyakran erőteljesen (sokszor harsányan) hangoztatott kettősségek, polaritások tarthatósága: a misztikát sok mindennel szembe szokás állítani, de nem biztos, hogy helyesen.

¹²Hans Urs von Balthasar:
*Zur Ortsbestimmung
christlicher Mystik,*
i. m. 315.

¹³Karl Rahner:
*Über das Problem des
Stufenweges zur
christlichen Vollendung.*
In uő: *Schriften zur
Theologie III,* i. m. 11–34.

A misztika és a tanítás

A legnyilvánvalóbb polaritások közé tartozik a misztika (mint közvetlen tapasztalat) és a tanítás (mint elméleti struktúra) kettőssége. A misztikus tapasztalatot és a teológiai absztrakciót azonban már csak azért is naivitás élesen szembeállítani, mert jelentős csúcspontjain a keresztény misztika rendszeresen összefonódott elméleti erőfeszítésekkel (Nüsszai Szent Gergely), a filozófiai hagyomány felhasználásával (Eckhart mester) és a skolasztikus teológia egész szellemi világával (Keresztes Szent János). Ezen túlmenően a keleti egyház „misztikus teológiájáról” írt legendás könyvében Vlagyimir Losszki annak a meggyőződésének ad hangot, hogy az egyházi tanítás a ki-

nyilatkozott igazság olyan belső tapasztalatát fejezi ki, amelyre minden egyes hívő ember szert tehet, s ezért nem feltételezhető el-lentét a dogma és a misztika között, sem teológia nem létezik misztika nélkül, sem misztika teológia nélkül, a keresztény dogma egész története egyetlen misztikus középpont (az Istennel megvalósuló egy-ség) köré szerveződik, amely a tannak és a tapasztalatnak egyaránt célpontja.¹⁴ De az is elképzelhető, hogy egy-egy teológiai szemlélet-mód, sőt egy-egy rendszeres dogmatika maga is misztikus természete-tűnek nevezhető. A sajnálatos módon jobbára elfelejtett Matthias Joseph Scheeben olykor szenvedélyes hangú korai munkái és tárgyila-gos hangvételű monumentális dogmatikai kézikönyve minden to-vábbi nélkül beilleszthető lenne a keresztény misztika történetébe, mivel egész gondolkodásmódjának a természet és a természetfeletti egyesülése az alapja. Scheeben nem arrogáns, amikor leszögezi, hogy a keresztény vallásosság tartalmi elemei nem „engedhetők át egysze-rűen az aszkétáknak és az igehirdetőknek”, mert a „tudományos” (va-gyis elvont teológiai) reflexió „szebb és emelkedettebb” elgondolá-sokra tud rávilágítani velük kapcsolatban, mint a „vallásos érzület”.¹⁵ És ha valaki az isteni jelenlét tudatát veszi alapul, mit mondjon Karl Barth, aki ugyan szemernyi kétséget sem hagyott a misztikát illető ne-gatív véleménye felől (elég csak elolvasni dogmatikája második rész-kötetének misztika és ateizmus című szakaszát),¹⁶ a második világ-háború után tartott rövid dogmatikai előadásainak teremtéstani részében viszont arról beszél, hogy Isten létének keresztény tudata nem Isten, hanem a világ létezését tünteti fel problémásnak (az a „nagy keresztény probléma, hogy Istenen kívül létezik a világ, hogy Isten mellett és Istenen kívül *mi is létezzünk*; ez pedig rejtély”).¹⁷ Én nem félnék attól, hogy minden misztikaellenessége ellenére Karl Barth-nak is helyet adjak a keresztény misztika történetében.

A misztika és az intézmény, a hagyomány

A tanítással és a teológiával összefüggő polaritáshoz hasonlóak lennének elmondhatók a misztikának az intézményhez vagy a ha-gyományhoz fűződő kapcsolatáról. Senki sem vitathatja, hogy jócs-kán voltak olyan szereplői a keresztény misztika történetének, akikre az egyházi intézmény gyanús szemmel nézett (Loyolai Ig-nác), elítélést mondott ki (Eckhart mester), vagy akár kinkeserves halált szabott ki büntetésül (Marguerite Porete). A misztikusok nagy része azonban ennek ellenére is a struktúrákon belül tudott maradni. A tapasztalataik persze azzal a következménnyel jártak, hogy sok minden megváltozott körülöttük és sok mindent meg akartak vál-toztatni maguk körül, egyebek mellett az intézményi kereteket is, de ez mindig velejárója a hiteles keresztény tapasztalatnak: a keresz-tény hitnek a változatlanul van dolga, s a változatlanul egyszerűen az a természete, hogy időről-időre mindent megváltoztat, amivel kapcsolatba kerül. Éppen ezért olvasható a misztika története a struk-túrák folyamatos megváltozásának történeteként is. A folyamatos új-donság és megújulás misztikus kategóriája különösen jól megfi-gyelhető Eckhart mesternél, akinél „az újdonság kategóriája kikerül

¹⁴Vladimir Lossky: *Essai sur la théologie mystique de l'église d'orient* (1944). Cerf, Paris, 2005 (lásd az egész első fejezetet).

¹⁵Vö. Hans Gasper: *Mystik in der Neuscholastik. Überlegungen zu Matthias Joseph Scheeben (1835–1888)*. In Paul Imhof (szerk.): *Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung*. Echter, Würzburg, 1990, 194–216.

¹⁶Vö. Alfons Kemmer: *Die Mystik in Karl Barths „Kirchlicher Dogmatik“*. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 7 (1960) 3–25.

¹⁷Karl Barth: *Dogmatik im Grundriß*. TVZ, Zürich, 2013¹¹, 61.

¹⁸Alois M. Haas:
Aktualität und Normativität Meister Eckharts. In
uő: *Mystik als Aussage*.
Erfahrungs-, Denk- und
Redeformen christlicher
Mystik. Suhrkamp,
Frankfurt am Main, 1997²,
336–410, itt: 344.

¹⁹Harry Oldmeadow:
A Christian Pilgrim in India.
The Spiritual Journey of
Swami Abhishiktananda
(Henri Le Saux). World
Wisdom, Bloomington,
2008, 20–22.

Történelmi és rendszeres megkülönböztetések

²⁰Josef Sudbrack: *Mystik
im Dialog*. *Christliche
Tradition, Ostasiatische
Tradition, Vergessene
Traditionen*. Echter,
Würzburg, 1992, 101.

²¹Peter Dinzelsbacher:
*Mittelalterliche
Frauenmystik*. Schöningh,
Paderborn, 1993.

²²Louise Nelstrop et al.:
Christian Mysticism.
*An Introduction to
Contemporary
Theoretical Approaches*.
Ashgate, Aldershot, 2009.

²³Harald Walach:
Notitia experimentalis Dei

az élményszerűség területéről, és magának a létnek lesz a határoz-
mánya”, vagyis „maga a lét lesz új, amely a változatlan örökkévaló-
ságban történik meg”, s a misztika annak a tanúja, hogy „az örökké-
valóság hatást fejt ki az időben”: „az embernek csupán — hatalmas
és mindent eldöntő átalakulási folyamat során — észre kell ven-
nie”.¹⁸ Mennyire jellemző, hogy egy olyan rendhagyó misztikus,
mint az élete második felét Indiában töltő Henri Le Saux, még az
utolsó hónapjaiban is behatóan érdeklődött a világegyház ügyei
iránt és még az utolsó hónapokban is órákat töltött az Eucharisztia
bemutatásával, amely nélkül nem tudott volna élni!¹⁹

Mivel sem a definíciós törekvések, sem a szokványos polaritá-
sok nem vezetnek igazán messzire, másféle megkülönböztetésekkel
próbálkoznak, akik meg szeretnék világítani a keresztény misztika
világát. Ezen a ponton tagolások végeláthatatlan sorával kerülünk
szembe. Alapvető kategóriává léphetnek elő a történelmi korszakok
(ilyen a középkori vagy a kora újkori misztika megkülönböztetése),
a filozófiai hagyományok (elkülöníthető a platonikus szellemű és a
platóni hatástól független misztika), elválasztható egymástól az af-
fektív (és többnyire nem platonikus: Mechthild von Magdeburg) és
a spekulatív (többnyire platonikus színezetű: Nicolaus Cusanus)
misztika, alapul vehetők a szerzetesrendek hagyományai (ennek ér-
telmében létezik ciszterci, ferences vagy karthauzi misztika), lehet
tájékozódni országok szerint (az angol misztika jól elkülöníthető az
itáliaitól), szembeállítható a keleti és a nyugati kereszténység misz-
tikája, természetesen a mai nagy kérdés, hogy miként különböztet-
hető meg a keresztény és a nem keresztény misztika (ezzel foglal-
kozik például Josef Sudbrack, akinek belső elköteleződésről és tudós
felkészültségről tanúskodó könyve azonban némi csalódást kelthet
az olvasóban, aki azt hallja, hogy a hiteles misztikának világszerte
pusztán a szüntelen nyitottság és a folyamatos túlemelkedés a kri-
tériuma²⁰), s egyre többen próbálják kiemelni a férfitől eltérő női
misztika sajátos vonásait,²¹ de akár még ezen belül is különvá-
lasztva a beginák és a kolostorban élő szerzetesnők tapasztalati koz-
moszát. Mások azt igyekeznek kideríteni, hogy egyáltalán hányfé-
leképpen közelíthető meg a misztika. Egy újabb bevezetés szerint
például a misztika felfogható történelmi tértől és történelmi időtől
független valóságként (perennialista iskola), a saját történelmi ko-
rába szervesen beépülő szellemiségként (kontextualista iskola),
nyelvi eseményként és a tetet középpontba helyező jelenségként.²²

Hogy a történelmi és rendszeres megkülönböztetések mennyire
csalókák lehetnek, azt kiválóan példázza Hugo de Balma, a 13. szá-
zadi karthauzi esete, akihez a bevett történetírás fordulópontot,
tudniillik a misztika affektív dimenziójának egyoldalú térnyerését
kapcsolja. A szinte teljesen ismeretlen kilétű Hugo de Balma, a
Theologia mystica vagy *Viae Sion lugent* címen ismert — tapasztalati
istenismeretre elvezetni kívánó²³ — misztikus értekezés szerzője,
aki művében a megtisztulás, a megvilágosodás és az egyesülés hár-

– *Experiential Knowledge of God. Hugh of Balma's Mystical Epistemology of Inner Experience.* Salzburg, 2010 (Analecta Cartusiana 98:2).

²⁴A levél és a többi vonatkozó dokumentum megtalálható: Edmond Vansteenberghé: *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la Théologie mystique au XV^e siècle.* Aschendorff, Münster, 1915 (reprint: Analecta Cartusiana, 35/17, 1992).

²⁵Bernard McGinn: *Visions and Visualizations in the Here and Hereafter.* Harvard Theological Review, 98 (2005), 227–246, itt: 233.

²⁶A problémáról lásd Dennis D. Martin nagy-szerű és érzékeny elem-zéseit: *Introduction.* In uő (szerk. és ford.): *Carthusian Spirituality. The Writings of Hugh of Balma and Guigo de Ponte.* Paulist Press, New York – Mahwah, 1997, 1–66, főként 19–25.

A keresztény misztika receptív természete

mas dionüszioszi sémájára alapozza a spirituális élet bemutatását, azért is élénk érdeklődést vált ki a misztikatörténészek körében, mert a 15. század egyik nagy misztikaelméleti vitája ahhoz a skolasztikus modorban taglalt kérdéshez kapcsolódik, amelyet Hugo az értekezéséhez illesztett függelékben elemez. A kérdés lényege, hogy az emberi lélek vajon az értelem előzetes és kísérő jellegű tevékenysége nélkül, tisztán affektív erőfeszítéssel is felemelkedhet-e az Istennel való misztikus egységre. Pontosan ezt a problémát állította aztán valamikor 1452 szeptemberében a tegernseei bencés kolostor apátja, Kaspar Aindorffer a korban óriási tekintélynek számító Nicolaus Cusanus elé, aki szeptember 22-én kelt válaszlevelében²⁴ az értelem végső megfeszítését hangsúlyozó programot vázol fel, szemben a karthauzi szerző állítólagos tiszta affektivitásával.

Hugo nevéhez a misztikatörténetben azóta is a misztikus fel-emelkedés minden intellektuális mozzanatot nélkülöző, tisztán affektív értelmezését szokás kapcsolni, azt az „affektív dionüszionizmust”, amely szemben áll Cusanus és a tegernseeiek felvilágosult, „intellektuális dionüszionizmusával”.²⁵ A kérdésben Hugo mellett állást foglaló karthauzi Vinzenz von Aggsbachot pedig a művelt intellektualistákhoz képest faragatlan és jámbor vidékinek szokás elkönyvelni, jóllehet pontos elemzéssel kimutatható, hogy valójában az eldugott karthauzi kolostorban született meg a kérdés helyes értelmezése, mivelhogy az affektivitásnak Hugo csupán a misztikus fel-emelkedés *egyik* szakaszával kapcsolatban tulajdonít döntő jelentőséget, s a művéhez kapcsolt skolasztikus *quaestio* is a szöveg egész gondolatmenetéből csak az *egyik* mozzanat összefoglalását nyújtja. A mára nagyrészt elfeledett Vinzenz von Aggbach volt az, aki helyes értelmezéssel nem azonosította az egész kontemplatív utat a *theologia mysticával*, hanem annak csak az egyik, tisztán affektív részéhez kapcsolta, míg a kontempláció egészén belül nagyon is tulajdonított szerepet az értelemnek.²⁶

Ha ennyire sokrétű és ennyire sokféleképpen közelíthető meg a keresztény misztika problémaköre, akkor végül milyen biztos támpontok maradnak a tájékozódni kívánók előtt? Három tényező valószínűleg minden kételytől mentesen középpontba állítható: először is a keresztény misztika receptív és negatív (azaz tagadásra alapuló) természete, másodsorban kifejeződésre és cselekvésre irányuló pozitív tendenciája, harmadsorban pedig krisztológiai természete.

Az emberi aktivitás szerepe természetesen soha nem iktatható ki, az erőfeszítések paradox módon azonban mindenekelőtt a saját cselekvés felszámolására, a teljes receptivitás kialakítására irányulnak. A befogadásnak (vagy a misztika klasszikus nyelvén: az isteni dolgok elszenvedésének) az elsőbbsége ugyanúgy hozzátartozik az extatikus és a látomásos misztikához, mint az efféle tapasztalatoktól inkább tartózkodni kívánó „sötét” útnak, Keresztes Szent János mindenről lemondó felemelkedési sémájának. A misztikusok mindig befogadnak valamit, és a receptivitásuk mértékének kibonta-

kozása kíséri — felfelé, lefelé, befelé vagy kifelé vezető — útjukat. Az aktív emberi technikák és a kegyelemnek köszönhető befogadás rendszeresen hangoztatott éles elválasztása azonban még így is mesterkéltnek tűnik: a keresztény tapasztalat terén minden hiteles „technika” a receptivitás megvalósításának szolgálatában áll, máskülönben semmi létjogosultsága nincsen.

Passzivitás

Az isteni valósággal szemben kialakítandó passzivitás, az egyéni és személyes tulajdonságok, elképzelések, vágyak és életszervező tervek elvetése esetenként szabályos misztikus szenvedéstanba torkollhat. Legnemesebb képviselőinél ez a szenvedélmélet azonban sohasem torzul „szentimentális dolorizmussá” vagy „a szenvedéskeresés aszketikus programjává”, hanem éppen a vigaszt nyújtó vallási tapasztalásról való lemondás jegyében áll: Tauler szerint például az embernek kínok közepette kell belehullania a saját semmisségébe, mert „ahol Isten a neki megfelelő módon akar cselekedni, ott semmi másra nincs szüksége, csak a semmire; a semmi minden másnál alkalmasabb arra, hogy szenvedőlegesen befogadja Isten cselekvését”.²⁷ Ez a receptív passzivitás a forrása annak, amit negativitásnak, a tagadás misztikus kultiválásának nevezhetünk. „Történelmi és teológiai szempontból ugyanis egyaránt megmutatkozik, hogy a negatív mozzanat elválaszthatatlan a valódi keresztény misztikától. Az fejeződik ki benne, hogy Isten nemcsak annál több, ami megismerhető és elmondható róla, de annál is, ami megtapasztalható és misztikus módon felismerhető vele kapcsolatban.”²⁸ *A Megnemismert felhője* című értekezés ismeretlen angol szerzője kemény „munkának” (*trauayle*) nevezi ugyan azt, ami a misztika csúcán történik, de csak „vak látást”, mezítelenséget és nemtudásban megvalósuló tudást (*knowyn bi vnknowyng*) ígér az embernek, akinek el kell szenvednie, hogy Isten az elsődleges cselekvő (*chief worcher*).²⁹

²⁷Alois M. Haas:
„Die Arbeit der Nacht”.
*Mystische Leiderfahrung
nach Johannes Tauler.*
In uő: *Mystik als Aussage*,
i. m. 411–445,
itt: 428. és 443.

²⁸Josef Sudbrack:
Mystische Spuren.
*Auf der Suche nach der
christlichen Lebensgestalt.*
Echter, Würzburg,
1990, 304.

²⁹Wolfgang Riehle:
*Englische Mystik im
Mittelalter.* Beck,
München, 2011, 234sk.

Kifejeződésre és cselekvésre irányulás

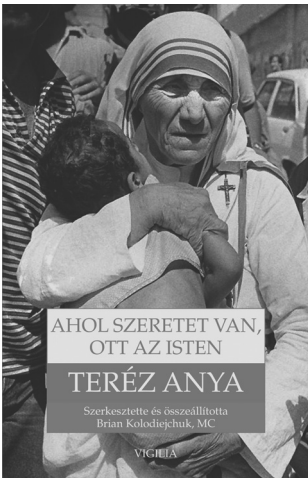
A keresztény misztika nem a szótlanság misztikája, már csak azért sem, mert amit tudunk róla, azt írásba foglalt tapasztalati beszámolókból és értekezésekből tudjuk. A kimondhatatlan tapasztalat vagy ismeret tehát nem marad meg a kimondhatatlanságban, hanem szóbeli kifejeződésre tör. Hogy is lehetne másként, ha a kereszténység a Szó, az Ige eseményeként fogja fel magát? Még ha Keresztes Szent János a csendet nyilvánítja is Isten elsődleges nyelvéné, költeményeken és költeményekhez írt kommentárokon keresztül vezet el ahhoz az isteni csendhez, amelyet az ige forrásának tart. Ezzel függ össze egyrészt a klasszikus német és spanyol misztikának az a mérész és meghökkentő gesztusa, amellyel Isten belső életének eseményszerűségét az ember belső életébe helyezi, vagy másként fogalmazva az embert aktív résztvevőjévé teszi a belső isteni életnek: az Igével egyesült és az Ige megszületéséhez terepet kínáló misztikus beszélő maga is lehelője lesz a Léleknek. És akik nem teszik magukévá ezt a mérész (de a keresztény misztika csúcseitől elválaszthatatlan) elgondolást, még azoknál is egyértelmű a misztika cselekvésbe torkolló dinamikája. A belső élet passzivitását oly tiszt-

tán és világosan hangsúlyozó Avilai Szent Teréz szerint a misztikus imádság magaslatain óhatatlanul cselekvésnek kell megszületnie, az egyéni „tulajdonságok” nélküli mezítelenséget propagáló Eckhart mester pedig a visszájára fordítja a Mártáról és Máriáról szóló perikópának a kontemplatív Máriát magasabb rendűnek elkönyvelő hagyományos értelmezését. A „misztikus cselekvés” mások, az elveszettek és a keresztény tapasztalattól elzártak javát szolgálja. Főként az újkori misztikus tapasztalatok ismeretében nehéz nem hinni Hans Urs von Balthasarnak, aki szerint „a misztika helyettesítő áldozat, amelyet az egyházi közösség mutat be, olyan irányban, amely csak Jézus Krisztus passiója lehet: a világtól elszakadva (...) az út-talanság sötétjébe, mégpedig a bűnösért, aki ebbe az elveszettségbe zárkozva tengődik, s most segítő kezet nyújt neki valaki”.³⁰

³⁰Hans Urs von Balthasar:
Gelebte Kirche: Bemanos.
 Johannes Verlag,
 Einsiedeln, 1988³, 275.

Krisztológiai meghatározottság

A szó meghatározó szerepe és a megváltás szolgálatában álló cselekvés magától arra a pontra mutat, amely a legfontosabb a keresztény misztika szempontjából. Természetesen a krisztológiai meghatározottságról, Jézus Krisztus történelmi és örök személyének jelentőségéről van szó. A nagy keresztény misztika soha nem volt független Jézus történelmi egzisztenciájától, és jézusi természete belső logikával szentháromsági struktúrájává alakította. Másféle misztikát a kereszténység soha nem fog ismerni, de mivel a keresztény misztikában alapvetően Jézus történelmi tapasztalatának szintén történelmi leképződése megy végbe, szükségképpen együtt jár vele az a minden kulturális és vallási határhoz újfajta nyitottsággal viszonyuló jézusi alapállás, amelynek a 21. században — saját szentháromsági természetének megértése mellett — más hagyományokkal kezdeményezett kapcsolatfelvételre kell sarkallnia.



A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

TERÉZ ANYA

Ahol szeretet van, ott az Isten

Ez a könyv bizonyos fokig folytatása a *Jöjj, légy a világosságom!* című könyvnek. Ott Teréz Anya elsősorban példaként és modellként áll előttünk, itt a szerepe főleg a tanítóé és a vezetőé. A könyv az eddig legteljesebb gyűjteményét adja Teréz Anya gondolatainak, tanításainak, tematikus rendben összegezve őket. Tömör összefoglalást találunk arról, amit ő hitt és tanított az emberi életnek azokról az alapvető kérdéseiről, amelyek különösen is fontosak napjainkban. Reméljük, hogy szeretetének példája és bölcs szavai sokakat segíteni fognak abban, hogy több szeretetet vigyünk a világunkba, és azt egy kicsit jobbá tegyük.

Ára: 3.800 Ft