

MERI HEINONEN

Sukupuoli ja ilmaisun rajat myöhäiskeskiajan kristillisessä mystiikassa

Miesmystikot Friedrich Sunder ja Heinrich Suso sukupuolittuneiden normien vahvistajina ja rikkojina

Saksalaiset Friedrich Sunder ja Heinrich Suso olivat kansankielellä kirjoittaneiden mystikoiden joukossa poikkeuksia juuri sukupuolensa suhteen, sillä sydänkeskiajalla alkaneesta kansankielten eli vernakulaarien esiinmarssista huolimatta latina säilyi miesmystikoiden pääasiallisena kirjoituskielenä vielä vuosisatojen ajan. Meri Heinonen pohdii Sunderin ja Suson kirjojen perusteella niitä rajoja ja toisaalta vapauksia, joita mystinen ilmaisu kirjoittajille asetti ja tuo esille sukupuolen merkityksen näiden rajojen piirtämisessä ja rikkomisessa.

■ Kristillisen mystiikan perinne oli ennen sydänkeskiaikaa varsin miespainotteinen. Lähes kaikki ennen vuotta 1100 tunnetut mystikot ovat miehiä ja mystinen kirjallisuus perustui ennen muuta Raamatun ja muiden keskeisten kristillisten tekstien tulkintaan, ei niinkään ”mystisiin kokemuksiin”.¹ 1100-luvulta lähtien Euroopassa yleistyti uuden uskonnollisen innostuksen kans-

sa rinnakkain niin sanottu elämyksellinen mystiikka, jonka edustajista enemmistö oli naisia. Hildegard Bingeniläinen (n. 1098–1179) kuului vielä vanhaan monastiseen perinteeseen, mutta jo seuraavalla vuosisadalla huomio alkoi kiinnittyä uuden mystiikan harjoittajiin ja heidän usein näyttäviin kokemuksiinsa.²

Caroline Walker Bynumin klassikon asemaan noussut teos *Holy Feast and Holy Fast – the Religious Significance of Food to Medieval Women* julkaistiin vuonna 1987. Bynum korosti tutkimuksessaan ruumiillisten kokemusten merkitystä naisten uskonnolli-

1. Mystiikan pohjautumisesta raamatuntulkintaan ks. Grace M. Jantzen (1994) 'Feminists, Philosophers, and Mystics', *Hyppatia* 9:4, 188–189. Vaikka kristillisessä traditiossa korostettiin keskiajallakin sielun periaatteellista sukupuolettomuutta ja naisen ja miehen tasaveroisuutta Jumalan silmissä ja pelastuksessa, häilyivät ajatukset sukupuolten erilaisista oikeuksista, olemisen ja ilmaisemisen tavoista myös mystisen kirjallisuuden taustalla määrittäen niin naisten kuin miesten tapoja ja tekoja. Toisinaan mystinen kirjallisuus avasi kirjoittajilleen mahdollisuuden sukupuolittuneista käytännöistä irrottautuneeseen ilmaisuun ja rajojen ylitykseen, mutta kenties vielä useammin vastaan tulivat sukupuolijärjestelmän raamit, joiden sisäpuolella oli parasta pysytellä.

2. Vaikka kristillinen perinne korostaa Franciscus Assisilaisen roolia ensimmäisenä stigmaatikkona, olivat monet keskiajan stigmaatikoista naisia ja naisten uskonnolliseen elämään liittyi monia julkisia piirteitä erilaisten 'esiintymisten' muodossa. Ks. esim. Mary A. Suydam and Joanna E. Ziegler (1999) (toim.) *Performance and Transformation. New Approaches to Late Medieval Spirituality*, Hampshire: MacMillan Press Ltd. ”Uuden mystiikan” tai ”elämysmystiikan” esiinnoista hyvä yleisteos on Bernard McGinn (1998) *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200–1350). Vol. III of The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, New York: The Crossroad Publishing Company, ks. myös Maiju Lehmiö-Gardner (2006) *Kristillinen mystiikka: Läntinen perinne antiikista uudelle ajalle*, Helsinki: Kirjapaja.

selle elämälle keskiajalla ja sitä, että naiset hankkivat hengellistä auktoriteettia juuri fyysisillä hartaudentarjoamisen muodoilla.³ Varsin monen keskiajan naispyhimyksen elämään liittyvät ruumiillisten harjoitusten ohella mystiset kokemukset, jotka vahvistivat heidän julkista rooliaan ja antoivat heille mahdollisuuden julistaa Jumalan sanaa ”armosta” (*ex beneficio*).

Bynumin teos synnytti uusien tutkimusten tulvan, joka kohdistui naisten uskonnolliseen elämään ja sen eri muotoihin keskiajalla. Viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana useat tieteelliset julkaisut ovat keskittyneet naisten hurskauteen ja pohtineet esimerkiksi mystikkouden naisille tarjoamia vaikutusmahdollisuuksia. Mystiset kokemukset on nähty naisten keinona saavuttaa keskiaikaisessa yhteiskunnassa puheoikeus uskonnollisissa kysymyksissä tilanteessa, jossa esimerkiksi pappeus ”viran puolesta” (*ex officio*) oli rajattu naisten ulottumattomiin.

Toisaalta mystisten kirjoitusten on huomattu avanneen naisille uudenlaisia ilmaisun tapoja heidän omaksuessaan erilaisista kirjallisista perinteistä uudenlaisia rooleja. Esimerkiksi 1200-luvulla vaikuttanut begiini Hadewijch käytti hyödykseen maallista rakkausrunoutta ja asetti itsensä rakastavan ritarin hahmoon kuvaten Jeesusta feminiinisenä rakastettuna. Tämä valinta antoi Hadewijchille mahdollisuuden esittää itsensä aktiivisena ja tasavertaisena hahmona suhteessa Jumalaan.⁴

Miesmystikoiden tekstit sen sijaan ovat saaneet huomattavasti vähemmän huomiota ja heidän mystiikkansa luonne ja ilmaisukeinotensa sukupuolittuneet muodot eivät ole kiinnostaneet moniakaan tutkijoita. Näkisin kuitenkin, että myös miesten ja heidän kirjoittamiensa tekstien tarkastelu sukupuolen huomioonottavasta näkökulmasta on olennaista ja kertoo paljon vallinneesta sukupuolijärjestelmästä asettaen samalla naisiin kohdistuneen tutkimuksen hieman uudenlaiseen valoon.

Artikkelini pääkohteet ovat kaksi saksalaista miesmystikkoa, Heinrich Suso (1295/1300–63) ja Friedrich Sunder (1254–1328). Heidät on kuvattu feminiinisiksi miesmys-

tikoiksi yhdessä Johannes Taulerin, Jan van Ruysbroeckin ja Richard Rollen kanssa. Näitä kaikkia miehiä yhdisti yhtäältä toimiminen naisten uskonnollisen elämän ohjaajina ja toisaalta kirjoittaminen kansankielillä perinteisen latinan sijaan.⁵ Onkin perusteltua kysyä, missä määrin kirjoittajien oletettu ”feminiinisyyttä” liittyy kieleen ja niihin kirjallisiin konventioihin, jotka olivat tyypillisiä vernakulaarille teologialle, jonka Bernard McGinn on nähnyt syntyneen juuri 1200-luvulta lähtien monastisen ja skolastisen teologian rinnalle.⁶

Samoin sillä tosiasialla, että kyseiset miehet vaikuttivat nimenomaan naisten uskonnollisina ohjaajina, oli todennäköisesti vai-

3. Caroline Walker Bynum (1987) *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley: University of California Press. Ks. myös esim. seuraavana ilmestynyt Laurie Finken artikkeli, Laurie Finke (1988) 'Mystical Bodies and Dialogics of Vision', *Philological Quarterly* 67, 439–449. Saksassa samantyyppisistä teemoista oli kiinnostunut 1980-luvulla Peter Dinzeltacher. Ks. erityisesti Peter Dinzeltacher (1981) *Vision und Visionlitteratur im Mittelalter*, Stuttgart: Anton Hiersemann sekä Peter Dinzeltacher ja Dieter R. Bauer (1985) (toim.) *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern bei Stuttgart: Schwaebenverlag AG.

4. Aiheesta yleisemmin ks. Barbara Newman (1995) *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 140–141. Hadewijchista erityisesti Breuer Wilhelm (1987) 'Philologische Zugänge zur Mystik Hadewijchs. Zu Form und Funktion religiöser Sprache bei Hadewijch', teoksessa Margot Schmidt ja Dieter R. Bauer (toim.) *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart Frommann-Holzboog, Stuttgart, 103–121, erit. 114; Newman (1995) 153–158; Kurt Ruh (1993) *Geschichte der abendländischen Mystik. Zweiter Band: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit* München: Verlag C.H. Beck, 169–170; Saskia Murk-Jansen (1996) 'The Use of Gender and Gender-related Imagery in Hadewijch', teoksessa Jane Chance (toim.) *Gender and Text in the Later Middle Ages*, Gainesville: University of Florida Press, 54–55; Barbara Newman (2003) *God and the Goddesses. Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 169–181.

5. Bynum (1987), 102–105; Ursula Peters (1988a) 'Frauenliteratur im Mittelalter? Überlegungen zur Trobairitzpoesie, zur Frauenmystik und zur feministischen Literaturbetrachtung', *Germanisch-Romanische Monatsschrift, NF* 38, 46–47; Theresa Heimerl (2002) *Frauenmystik-Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Darstellungen von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg*, Münster: LIT-Verlag, 288.

6. McGinn (1998), 19–26.

kutusta heidän ilmaisutapoihinsa. He saivat vaikutteita naisten hurskauselämästä, ja vastasivat omilla teksteillään naisten kokemuksiin, pyyntöihin ja uskonnollisessa elämässä esittämiin haasteisiin.⁷

Tarkastelen tässä artikkelissa Friedrich Sunderin ja Heinrich Suson kirjoja nimenomaan naisiin kohdistunutta tutkimusta vas- ten ja pyrin pohtimaan niitä rajoja ja toisaalta vapauksia, joita mystinen ilmaisu kirjoit- tajille asetti ja tuomaan esille sukupuolen merkityksen näiden rajojen piirtämisessä ja rikkomisessa.

Näiden kysymysten taustalla vaikuttaa myös laajempi keskustelu siitä, missä mää- rin mystikot noudattivat mystiikan kirjallisia perinteitä ja missä määrin tietyt historialliset tilanteet ohjasivat heidän ilmaisuaan ja va- lintojaan esimerkiksi juuri sukupuolitettujen rajojen määrittelyssä?⁸ Kysyn, oliko mies- ja naismystikoiden ilmaisukenttä samalla ta- voin rajattu ja vapaa, vai asettivatko yhtääl- tä kirjalliset konventiot ja toisaalta historial- liset tilanteet nais- ja mieskirjoittajat erilai- seen asemaan.

Friedrich Sunder ja Heinrich Suso

Friedrich Sunder ja Heinrich Suso vaikutti- vat 1200-luvun lopulla ja 1300-luvulla sak- sankielisessä Euroopassa. He huolehtivat naisten uskonnollisesta elämästä erityisesti dominikaaninunnien yhteisöissä. Friedrich Sunder oli viralliselta asemaltaan seurakun- tapappi, mutta hän ei toiminut tavanomai- sissa seurakunnallisissa tehtävissä, vaan oli niin kutsuttu *klosterkaplan* eli luostaripappi dominikaaninunnien luostarissa Engeltha- lissa.⁹

Periaatteessa dominikaaniveljien tuli huolehtia alaisuuteensa asetettujen nais- luostarien papillisista tarpeista eli pitää messuja, jakaa ehtoollista, kuunnella rippejä ja antaa sielunhoitoa. Käytännössä veljien innokkuus tähän työhön vaihteli kuitenkin suuresti ja monissa nunnaluostareissa jat- kettiin vanhoja käytäntöjä, jotka olivat pe- räisin yhteisöiden syntyajoilta.¹⁰ Engelthal oli monien muiden dominikaaniluostarien tapaan entinen begiiniyhteisö, jossa sielun- hoitajana oli toiminut naisten itsensä valit-

sema pappi. Tämä käytäntö jatkui, kun luostari liitettiin dominikaanien sääntökun- taan.

Engelthalissa kirjoitetun sisarkirjan mu- kaan nunnien yhteisö syntyi, kun domini- kaanisaarnaajan sanat koskettivat hurskaa- seen elämään sitoutuneiden naisten jouk- koa, joka pyysi Adelheid Rotterin -nimistä naista ryhtymään johtajakseen. Adelheid oli ollut Unkarin nuoren prinsessan Elisabethin palveluksessa kiertelevänä muusikkona, mutta hylännyt syntisen elämänsä ja tehnyt parannuksen. Vuonna 1243 Ulrich von Kö- ningsteinin lahjoitus naisten yhteisölle teki luostarin perustamisen taloudellisesti mah- dolliseksi ja jo seuraavana vuonna yhteisö liitettiin dominikaanien sääntökuntaan ja vastuu sen hengellisestä ohjauksesta siirret-

7. Naisten ja miesten välisestä yhteistyöstä ja toimin- nasta on tullut aivan viime vuosina entistä tutkitumpi ala erityisesti Yhdysvalloissa. Ks. erityisesti John Coak- ley (2006) *Women, Men, and Spiritual Power. Female Saints and their Male Collaborators*, New York: Colum- bia University Press sekä artikkelikokoelma Catherine M. Mooney (toim.) (1999) *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

8. Erityisesti Saksassa keskustelu keskiajan uskonnol- listen tekstien käytöstä menneisyyden tutkimuksen lähteenä on korostanut kirjallisten konventioiden mer- kitystä ja sitä, että tekstit kertovat suhteellisen vähän yksittäisistä historiallisista tilanteista. Ks. Esim. Peters (1988a); Ursula Peters (1988b) *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*, Tübingen: Niemeyer; Peter Dinzelbacher (1988) 'Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters', *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 117, 1–23. Ks. keskustelusta myös Frank To- bin (1999) 'Henry Suso and Elsbeth Stagel: "Was the Vita a Cooperative Effort?"', teoksessa Catherine M. Mooney (toim.) *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, Philadelphia: University of Pennsyl- vania Press, 124–128; Meri Heinonen (2007) *Brides and Knights of Christ: Gender and Body in Later Me- dieval German Mysticism*, Turku: PhD dissertation, 8–11.

9. Tiedot Friedrich Sunderista perustuvat teokseen Friedrich Sunder, *Gnadenleben, Das Gnaden-Leben des Friedrich Sunder, Klosterkaplan zu Engelthal* Teoksessa Siegfried Ringler (toim.) (1980) *Viten- und Offen- barungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*, München: Artemis Verlag.

10. Susanne Bürkle (1999) *Literatur im Kloster. Histori- sche Funktion und rhetorische legitimation frauen- mystischer Texte des 14. Jahrhunderts*, Tübingen: Francke Verlag, 73–74; Gertrude Jaron Lewis (1996) *By Women, For Women, About Women: The Sister-books of fourteenth-century Germany*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 117.

tiin Regensburgin dominikaanikonventille – viisi vuotta myöhemmin kaksi paavillista kirjettä vahvistivat, että luostari kuuluu dominikaanien vastuulle.¹¹ Engelthalin historia on varsin tyypillinen saksankielisen alueen dominikaaninunnaluostarille. Naisten yhteisöt muotoutuivat usein naisten oman toiminnan tuloksena ja niillä ei alkuun ollut institutionaalisia siteitä miesten sääntökuntaan. Tyypillisesti myös vastuu toiminnasta säilyi naisilla virallisen sääntökuntaan liittämisen jälkeenkin.¹²

Engelthalin sisarkirjan mukaan yhteisön ensimmäinen *klosterkaplan* oli rikas pappi nimeltään Uschlack. Hän vaikuttui naisten hurskaasta elämäntavasta niin, että jätti syntisen elämänsä ja pyysi päästä yhteisön papiksi.¹³ Vaikka on varsin todennäköistä, että sisarkirjan tarina papista on vain kirjallinen *topos*, se kertoo myös todellisuudesta. Beגיניyhteisöillä oli omia pappeja, jotka naiset olivat hyväksyneet ohjaajikseen ja jotka jatkoivat yhteisön palveluksessa institutionaalista muutoksista huolimatta.

Kertomus rikkaasta Uschlack-papista on mielenkiintoinen myös siksi, että esimerkiksi Susanne Bürkle, joka on tutkinut Engelthalin yhteisöä, on ehdottanut, että Friedrichin sukunimi Sunder olisi elisio sanoista *sündige priester* (syntinen pappi). Sunderista kerrotaankin *Gnadenlebenissä*, että hän oli elänyt maailmallista elämää nuorena ja että hän katui erityisesti sitä, että ei nuoruudessaan ollut elänyt neitsyenä, pappina tai uskonnollisen yhteisön jäsenenä.¹⁴ Engelthaliin liittyvistä muista lähteistä tunnetaan kuitenkin Friedrich-niminen pappi ja mikä vielä olennaisempaa, myös muita henkilöitä, joiden nimi on ollut Sunder/Sunter. Tämä antaa aiheen olettaa, että kyseessä on ollut alueella käytetty sukunimi, ja että Friedrich Sunder -niminen henkilön on todella toiminut Engelthalissa.¹⁵

Tietomme dominikaaniveli Heinrich Susosta eivät ole kovin paljon paremmat kuin Friedrich Sunderista, vaikka Suso kirjoitti useita teoksia ja saavutti myös mainetta erityisesti naisten uskonnollisena ohjaajana. Hänen teoksistaan kuuluisin on latinankielinen *Horologium Sapientiae*, joka käännettiin jo keskiajalla lukuisille kansankielille,

ja josta on säilynyt yli neljäsataa keskiaikaista kopiota.¹⁶

Suson tuotannon pääpaino oli kuitenkin saksankielisissä kirjoissa. Hän kirjoitti teokset *Büchlein der Wahrheit* ("Kirjanen totuudesta") sekä *Büchlein der ewigen Weisheit* ("Kirjanen ikuisesta viisaudesta"), joka oli *Horologium Sapientiae* eräänlainen prototyyppi. Näiden teosten lisäksi Susolta tunnetaan kirjekokoelmia sekä *Leben* tai *Vita* -nimellä tunnettu teos, jonka hän kirjoitti 1360-luvun alussa kootessaan kirjoistaan yhteisjulkaisun nimeltä *Exemplar*.¹⁷

Suson *Lebeniä* pidettiin pitkään ensimmäisenä saksankielisenä omaelämäkertana, mutta tästä kunniasta teos on saanut luopua. *Leben* kertoo ikuisen Viisauden palvelijasta, joka on dominikaaniveli. Teoksessa annetaan myös ohjeita dominikaaninunnalle, joka oli veljen hengellinen tytär. Vaikka *Lebeniä* ei olekaan syytä pitää Suson suoranaishenä elämäkertana, on selvää, että se pohjasi Suson omiin kokemuksiin domini-

11. Engelthal *Schwesternbuch*, teoksessa Karl Schröder (toim.) (1871) *Der Nonne von Engelthal Büchlein von der Gnaden uberlast*. Tübingen: Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, 1–2.

12. Aiheesta laajemmin ks. Lewis (1996) ja aihepiirin klassikko Herbert Grundmann (1961) *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegungen im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Anhang Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*. Darmstadt. Naisten roolista uskonnollisten yhteisöiden synnyssä ja vaikutuksesta sääntöihin ks. Maiju Lehmijoki-Gardner (2004) 'Writing Religious Rules as an Interactive Process: Dominican Penitent Women and the Making of Their Regula', *Speculum* 79, 660–687.

13. Engelthal *Schwesternbuch*, 7.

14. Bürkle (1999), 132, n229; *Gnadenleben*, 395.

15. Bürkle 1999, 132; Siegfried Ringler (1980) *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*, München: Artemis Verlag, 156–157.

16. Karl Bihlmayer (1961) 'Einleitung', teoksessa Karl Bihlmayer (toim.) *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*. Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, Frankfurt am Main: Minerva G.m.b.H., 3*–26*.

17. Suson elämästä ja tuotannosta antaa hyvän yleiskuvan Bihlmayerin (1961) ohella Frank Tobin (1989) 'Introduction' teoksessa Frank Tobin (toim.), *Henry Suso, The Exemplar, with two German Sermons*, New Jersey: Paulist Press, 13–59.

kaanina ja naisten hengellisen elämän ohjaajana.¹⁸

Naisille asetetut rajat miesten kirjoituksissa

Suson *Leben* antaa varsin mielenkiintoisen kuvan siitä tilanteesta, joka vallitsi uskonnollisen elämän piirissä 1300-luvun saksankielisessä Euroopassa. Naisten kasvava uskonnollinen innostus asetti sääntökuntien edustajat tiukoille, sillä naiset vaativat aiempaa aktiivisemmin uskonnollisia palveluksia ja esimerkiksi oikeutta liittyä jo olemassa oleviin sääntökuntiin. Toisaalta katolinen kirkko oli huolissaan naisten uskonnollisesta elämästä ja etenkin sen liian vapaista muodoista kuten begiineistä ja muista puolivirallisista yhteisöistä, joiden suhde kirkon instituutioihin oli epämääräinen. Naisten maallikkoyhteisöt eivät noudattaneet klauusuuria kuten nunnaluostarit, vaan naiset elivät ”maailman” keskellä kerjäläisveljien tapaan.

Vuonna 1312 Viennen konsiili kielsi begiinien elämäntavan, joskin todella hurskaille naisille varattiin mahdollisuus yhteisölliseen elämään myös jatkossa. Käytännössä tämä tarkoitti saksankielisessä Euroopassa sitä, että begiiniyhteisöt muuttuivat dominikaaninunnien suljetuiksi luostareiksi, kuten kävi Engelthalin yhteisölle. Nykyisen Belgian alueella sen sijaan begiinitalot säilyttivät ominaispiirteensä, mutta kasvoivat usein suuriksi ja paikallisten aatelisten tukemiksi itsenäisiksi yhteisöiksi, eräänlaisiksi pieniksi kaupungeiksi.¹⁹

Henrich Suson kirjassa on nähtävissä se vastuu, joka dominikaaneilla oli naisten uskonnollisesta ohjauksesta ja etenkin siitä, että naisten vapaampi elämäntapa kitkettiin pois ja naiset suljettiin luostareihin. Suson *Lebenissä* naisille suositellaan elämää nimenomaan suljetussa yhteisössä.²⁰ Friedrich Sunderin kirjassa vastaava ajatus on esitetty epäsuorasti mutta itsestään selvästi. Sunder korostaa luostarin merkityksellisyyttä esimerkiksi sillä, että lähes kaikki hänen mystiset kokemuksensa tapahtuvat luostarin alueella ja erityisesti sen kirkossa. Toisaalta Sunder eksplisiittisesti toteaa naisten ja miesten välisen eron ja sen, että naisten

tehtäviin kuuluvat lähinnä rukoukset, joita suoritettiin luostarin muurien suojissa. Miellelle sen sijaan kuuluivat julkisemmat ja myös arvokkaammat toimet kuten saarnaaminen, rippien kuunteleminen ja messujen pitäminen.²¹

Etenkin 1300-luvun puolivälistä alkaen mielipiteet naisten ankaraa askeesia, hurmostiloja ja mystisiä kokemuksia kohtaan alkoivat muuttua. Vaikka monet papit, munkit ja veljet edelleen ihailivat naisten eläytyvää hurskautta, suhtautui yhä useampi kirkon edustaja niihin torjuvasti. Esimerkiksi Mestari Eckhart, mutta myös monet muut papit, kritisoivat naisten fyysisiä harjoituksia ja erityisesti ruumiillista Kristuksen seuraamista.²² Tämä sama tendenssi näkyy

18. Suson *Leben*-teoksen tulkintahistoriasta ja nykykeskustelun tilasta ks. Heinonen (2007), 43–47; Tobin (1999), 118–135; Bernard McGinn (2005) *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany. Vol IV of The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, New York: The Crossroad Publishing Company, 201–204; Werner Williams-Krapp (1992) 'Nucleus totius perfectionis. Die Altvaterspiritualität in der „Vita“ Heinrich Seuses' teoksessa Johanne Janota, Paul Sappler, Friedrich Schanze, Konrad Vollmann, Gisela Vollmann-Profe & Hans-Joachim Ziegler (toim.) *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger I*, Tübingen: Max Niemayer Verlag, 405–421; Werner Williams-Krapp (2004), 'Heinrich Suso's 'Vita' between Mystagogy and Hagiography', teoksessa Annele B. Mulder-Bakker (toim.) *Seeing and Knowing. Women and Learning in Medieval Europe*, Leiden: David Brown Book Co, 35–47.

19. Ernst McDonnell (1954) *The Beguines and Beghards in Medieval Culture. With Special Emphasis on the Belgian Scene*, New Brunswick: Rutgers, 218–223; Walter Simons (2003) *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200–1565*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press; Robert Lerner (1972) *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press, 46–47.

20. Heinrich Suso, *Leben* teoksessa Karl Bihlmayer (toim.) *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*. Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, Frankfurt am Main: Minerva G.m.b.H., XXXIV, 70–74; XXXVIII, 115; XLI, 135–137. Ks. myös Heinrich Suso, *Briefbüchlein* teoksessa Karl Bihlmayer (toim.) *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*. Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, Frankfurt am Main: Minerva G.m.b.H., IV, 369–372.

21. *Gnadenleben* 398, 399–400.

22. Ulla Williams ja Werner Williams-Krapp (2003), 'Die Dominikaner im Kampf gegen weibliche Irrtümer: Eberhard Mardachs <Sendbrief von wahrer Andacht> (mit einer Textedition)' Teoksessa Hans-Joachim Behr, Igor Lisový & Werner Williams-Krapp (toim.) *Deutsch-Böhmische Literaturbeziehungen Germano-Bohemica; Festschrift für Václav Bok zum 65.*

Heinrich Suson *Lebenissä*, jossa ikuisen Viisauden palvelija kieltää hengelliseltä tyttäreltään äärimmäisen askeesin tämän sukupuoleen vedoten.²³ Ikuisen Viisauden palvelija sen sijaan saattoi osoittaa omaa miehkkyyttään ja hurskauselämänsä vakavuutta hyvin äärimmäisillä harjoituksilla.²⁴

On melko selvää, että *Lebenissä* Suson tavoitteena oli naisten julkisen ja näyttävän uskonnollisen elämän rajoittaminen. Askeettisista harjoituksistaan ja erilaisista mystisistä kokemuksistaan kuulut naiset herättivät innostusta ympäröivässä yhteiskunnassa ja tätä innostusta haluttiin kirkon piirissä hillitä, sillä sen pelättiin toimivan kasvu- alustana Vapaan hengen harhaopin tapaisille liikkeille.²⁵

Vielä selvemmin pyrkimys naisten uskonnollisen elämän ohjaamiseen ja kontrolliin näkyi 1400-luvulla, kun monet Saksan alueen dominikaani- ja fransiskaanimunna- luostarit joutuivat ”reformaation” kohteiksi. Luostareissa korostettiin paluuta alkuaikojen ihanteisiin ja tiukkaan sääntöjen noudattamiseen. Luostareissa myös kopioitiin ja levitettiin runsaasti sisarkirjoja ja mystisiä tekstejä, joiden toivottiin innostavan nunnia soveliaaseen hurskauselämään.²⁶

Huomionarvoista tässä toiminnassa on se, että miesreformaattorit usein editoivat varhaisempia tekstejä, ja esimerkiksi lukuisia luostareita uudistaneen Johannes Meyerin tiedetään kirjoituttaneen uudelleen sisarista kertovia tekstejä niin, että ne sisälsivät vähemmän tarinoita näyistä, ruumiillisista harjoituksista ja muista epäilyttäväistä aiheista.²⁷ Nunnaluostareiden uudistuksissa korostuivat naisten tyypilliset tehtävät kuten rukoileminen ja liturgiaan osallistuminen, ei aktiivinen ja julkinen toiminta avoimessa yhteisössä ja huomion herättäminen askeetsilla tai mystisillä kokemuksilla.

On mahdollista, että tämä pyrkimys näkyy myös Friedrich Sunderin *Gnadenlebenissä*, jonka ainoa säilynyt kopio on vuodelta 1451 ja tehty Inzighofenin luostarille reformaatiotarpeita ajatellen. Kirja ei sisällä juuri lainkaan kuvauksia askeesista ja erilaista harjoitteista, vaikka teoksen esipuheessa, joka on eräänlainen minielämäkerta Sunderista, viitataan hänen harjoituksiin-

sa ja ankaraan paastoonsa, ja esimerkiksi hänen tapaansa käyttää jouhipaitaa ja kieläytyä lihansyönnistä.²⁸ Tekstistä on mahdollisesti karsittu pois liian fyysinen aines, joka olisi voinut innostaa naisia Kristuksen konkreettiseen ruumiilliseen imitointiin.

Mystinen rakkaus: naisten vapaus ja miehisen ilmaisun rajat

Miesten teksteissä ei kuitenkaan ollut kyse yksinomaan naisille asetetuista rajoista vaan sukupuoliin liitetyt ajatukset ja olemisen tavat rajoittivat myös miehiä. Näyttää selvältä, että naisilla oli tietystä mielessä miehiä paremmat mahdollisuudet kuvata suhdettaan Jumalaan käyttämällä eroottisen rakkauden fyysistä kieltä.

Kristillisessä perinteessä yksi yleisimmistä tavoista kuvata mystistä yhtymistä tai unionia on ollut heteroseksuaalinen rakkaus ja avioliitto. Tämä kuvakieli ja tapa puhua Jumalan ja ihmisen suhteesta käyttäen vertailukohtana ihmisten välistä rakkautta perustuu tulkintoihin, jota kristillisessä traditiossa on tehty Laulujen laulusta Origenestä alkaen.²⁹

Geburtstag, Hamburg: Verlag Dr. Kovaè, 167–169; Thomas Bestul (1996) *Texts of Passion: Latin Devotional Literature and Medieval Society*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 153; Otto Langer (1985) 'Zur dominikanischen Frauenmystik im spätmittelalterlichen Deutschland', teoksessa Peter Dinzelsbacher Dieter R. Bauer (toim.) *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern bei Stuttgart: Schwabenverlag AG, 341–346. Kristuksen imitaatiosta ja sen merkityksen kasvusta ks. Giles Constable (1995) *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought: The Interpretation of Mary and Martha. The Ideal of Imitation of Christ. The Orders of Society*, Cambridge: Cambridge University Press; Walter Haug ja Burghart Wachinger (1993) (toim.) *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

23. *Leben* XXXV, 107.

24. Ks. Esim. *Leben* IV, 15–16; XVI, 41–44; XVIII, 48; XXXI, 91; XLIV, 151–152.

25. Vapaan Hengen harhaopista ks. Lerner (1972).

26. Petra Seegets (2001) 'Leben und Streben in spätmittelalterlichen Frauenklöstern', teoksessa Berndt Hamm & Thomas Lentz (toim.) *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis*, Tübingen: Mohr Siebeck, 24–44.

27. Jeffrey Hamburger (1998) *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York: Zone Books, 427–468.

28. *Gnadenleben* 391.

29. Laulujen laulun traditiosta kristillisessä perinteessä ks. E. Ann Matter (1992) *The Voice of My Beloved. The*

Origeneen mukaan Raamatun eroottiset tarinat kuvaavat ihmisen ja Jumalan tai kirkon ja Jumalan välistä rakkautta. Se oli luonteeltaan puhtaasti hengellistä, mutta sen kuvaamiseen oli käytetty maallisen rakkauden kieltä. Varhaiskeskiajalla yleistyneen tulkinnan mukaan taas Laulujen laulun morsian oli neitsyt Maria ja sulhanen Jumala. Käytännössä nämä kolme tulkintamallia elivät läpi keskiajan ja saattoivat esiintyä samankirjoittajan teksteissä rinnakkain.³⁰

Tapa tulkita Laulujen laulu nimenomaan ihmisen sielun ja Jumalan väliseksi rakkaudeksi yleistyi 1100-luvulta lähtien. Samaan aikaan naisten innostus uskonnolliseen elämään kasvoi ja Laulujen laulusta ryhdyttiin tekemään myös kansankielisiä käännöksiä juuri naisyhteisöjä varten. Ennen sydänkeskiaikaa Laulujen laulun traditiota olivat mystiikassa käyttäneet lähinnä mieskirjoittajat, jotka olivat pyrkineet tulkitsemaan Raamatun tekstiä, mutta 1200-luvulta lähtien naisten osuus mystikoiden joukossa kasvoi ja samalla Laulujen laulun eroottinen perinne alkoi femininisoitua.³¹ Tämän seurauksena Jumalan morsiammuudesta alkoi tulla naisten yksinoikeus ja Laulujen laulun sanastoa, kuvastoa ja tunnelmia ryhdyttiin käyttämään omien kokemusten kuvaajina.³²

Jo varhaiskristillisyydessä neitsyyttä oli markkinoitu erityisesti naisille ja heitä oli kutsuttu Kristuksen morsiamiksi, mutta sydänkeskiajalta lähtien Kristuksen hahmon ihmisyyden painottuessa alettiin korostaa hänen asemaansa uskonnollisten naisten sulhasena ja puolisona entistä konkreettisemmin. Sydänkeskiajan naisille suunnatussa uskonnollisessa kirjallisuudessa asetettiin vastakkain maallinen ja hengellinen avioliitto ja Kristus esitettiin vaihtoehtona lihalisille sulhasille.³³ Kristuksen morsiammuudesta tuli ominaisuus, joka liitettiin ennen muuta nunniin ja muihin uskonnolliselle elämälle omistautuviin naisiin.

Tämän seurauksena myös ajatus sielun ja Jumalan välisestä rakkaudesta alkoi sydänkeskiajalla muuntua ja raja uskonnollisen naisen ja rakastavan sielun välillä hämärtyi. Vaikka mystikot edelleen puhuivat rakkauskokemuksissaan sielusta, joka useissa eu-

rooppalaisissa kielissä on feminiininen (esim. latinan *anima*, saksan *die Seele*), sekoittui tämä rakastava sielu yhä useammin uskonnolliselle elämälle omistautuvien naisten persoonaan siitäkin huolimatta, että varhaisemmassa traditiossa morsian oli edustanut niin miesten kuin naisten sielua.³⁴

Toki sydän- ja myöhäiskeskiajalla myös uskonnolliset miehet saattoivat puhua sielunsa suhteesta Jumalaan rakkauden kielellä, mutta oli huomattavasti yleisempää valita Jumalan soturin (*miles Christi*) tai ritarin rooli kuten esimerkiksi Heinrich Suso teki.³⁵

Song of Songs in Western Medieval Christianity, Philadelphia: University of Pennsylvania Press; Friedrich Ohly (1958) *Hobelied-Studien: Grundzüge einer Geschichte der Hobeliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. Myös Kirjeessä efesolaisille esitetään ajatus, jonka mukaan aviomiehen tulee rakastaa vaimoaan samalla tavoin kuin Kristus rakasti seurakuntaa. Kirje efesolaisille 5:25–26.

30. Matter (1992), 22–25; 123.

31. Matter (1992); Stephen D. Moore (2000) 'The Song of Songs in the History of Sexuality', *Church History* 69, 328–349.

32. Gordon Rudy (2002) *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, New York: Routledge, 54–56.

33. John Bugge (1975) *Virginitas; An Essay in the History of Medieval Ideal*, Hague: Martinus Nijhoff, 66–67, 78–79, Peter Dinzelsbacher (1986) 'Sozial- und Mentalgeschichte der Liebe im Mittelalter', teoksessa Ulrich Müller (toim.) *Minne ist ein swaerez Spiel: Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter*, Göppingen: Kümmerle Verlag, 83, Bella Millett (1982) teoksessa Bella Millett (toim.) *Hali Meidhad.*, Oxford: Oxford University Press, xxxiv–xxvii, Newman (1995), 31–33, Hildegard Elisabeth Keller (2000) *My Secret is Mine. Studies on Religion and Eros in the German Middle Ages*, Leuven: Peeters, 24ff.

34. Hyvä esimerkki tästä naishahmoisen sielun ja todellisten uskonnollisten naisten sekoittumisesta on traktaatti *Christus und die minnende Seele* ("Kristus ja rakastava sielu"), joka periaatteessa kuvaa sukupuolista vapaan sielun suhdetta Jumalaan, mutta joka käytännössä sekoittaa ruumiillisen uskonnollisen naisen ja naisen hahmoisen sielun keskenään. Ks. Keller 2000, 186–229, 253–262. Sielun feminiinisydestä uskonnollisessa kirjallisuudessa laajemmin ks. Jeffrey Hamburger (1990) *The Rothschild Canticles. Art and Mysticism in Flanders and the Rhineland circa 1300*, New Haven: Yale University Press.

35. Bugge (1975), 66–67, 78–79; Walter Blank (1993), 'Heinrich Seuses 'Vita'. Literarische Gestaltung und pastorale Funktion seines Schriftums', *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 122, 299–307; Gisela Baldus (1966) *Die Gestalt des "dieners" im Werke Heinrich Seuses*. Inaugural-Dissertation zur Er-

Hildegard Elisabeth Keller on puhunut tämän kehityskulun kohdalla seksuaalisoinemisesta, jonka seurauksena Kristuksen hahmo muuttui aiempaa maskuliinemmaksi ja morsiammuudesta tuli naisten yksinoikeus.³⁶ Tämä muutos näkyy myös Heinrich Suson *Lebenissä* ja erityisesti hänen latinankielisessä teoksessaan *Horologium Sapientiae*. Näissä teksteissä Suso kuvasi ikuisen Viisauden palvelijan, joka oli dominikaaniveli, maskuliinisenä hahmona ja tämän rakastetun eli ikuisen Viisauden feminiinisenä. Sen sijaan uskonnolliset naiset olivat sulhasensa Kristuksen rakastettuja morsiamia tai puolisoita.³⁷

Kuten Barbara Newman on todennut, Suson teksteissä inhimillinen ja kärsivä Jeesus edustaa Jumalan maskuliinisuutta ja taivaallinen ikuinen Viisaus hänen feminiinisyttään.³⁸ Newmanin argumentointi perustuu ensisijassa Suson latinankieliseen kirjaan *Horologium Sapientiae*, mutta sama periaatteellinen jako on nähtävissä myös *Lebenissä*, jossa uskovon sukupuoli määrittää Jumalan sukupuolisen luonteen. Kärsivä Kristus on *Lebenissä*kin selvästi maskuliininen ja sellaisena uskovalle miehelle jäljittelyn, ei rakkauden kohde.

Tämä varsin hienovarainen jaottelu, jossa Jeesuksen kahtalaisuus ihmisenä ja Jumalana saa myös sukupuolittuneen luonteen ihmisyyden edustaessa hänen mieheyttään ja jumalaisuuden naiseuttaan, antaa aiheen olettaa, että Suson kirja oli tarkoitettu niin naisille kuin miehillekin. *Lebeniä* on kansankielisyyden vuoksi pidetty ensisijassa naisille suunnattuna teoksena. Mielestäni Suson pyrkimys noudattaa tiukkaa sukupuolijakoa ja tarve tuoda esiin naisten ja miesten uskonnollisen elämän eroavaisuuksia niiden näennäisestä samankaltaisuudesta huolimatta, kertovat kuitenkin kohderyhmästä, johon kuului uskonnolliselle elämälle omistautuneita naisia ja miehiä.³⁹

Varamalla Jumalan ritarin ja maskuliinisen rakastajan roolin miehille, Suso mahdollisesti kritisoi naisten uskonnollisessa kirjallisuudessa ottamia ilmaisullisia vapauksia. Todennäköisempää kuitenkin on, että hän pyrki ylläpitämään sukupuolten välisiä raja-aitoja ja hylkäsi siksi perinteisen, suku-

puolen vaihtamiseen perustuneen tulkinnan feminiinisen sielun ja maskuliinisen Jumalan rakkaudesta ja esitteli miehille mystisessä kirjallisuudessa ”uuden” vaihtoehdon – feminiinisen Jumalan rakastamisen.

Suson pyrkimykseen tarjota miehille aiemmasta traditiosta poikkeava mahdollisuus kuvata suhdettaan Jumalaan vaikutti todennäköisesti edellä kuvattu seksuaalisoinumisprosessi. Samasta sukupuolittuneiden ilmausten käyttöön liittyneestä selkeyttämispyrkimyksestä kertoo esimerkiksi Suson tapa hyödyntää Marian hahmoa hänen kuvatessaan miesten uskonnollisia harjoituksia heteroseksuaalisen rakkaussuhteen valossa.⁴⁰

Kirjoittaessaan ikuisesta Viisaudesta ja tämän palvelijasta Suso otti avukseen ritarirunouden kuvaston kuten monet naismystikotkin. Hän esitti palvelijan kokemattomana nuorukaisena, jonka ihana rouva vietti rakastajakseen ja jonka tähden palvelija joutui kärsimään ankaria koettelemuksia.⁴¹ Suso liitti tähän suhteeseen eroottisia ulottuvuuksia vertaamalla ikuista Viisautta pantteriin, joka houkuttelee toisia eläimiä makealla tuoksullaan,⁴² mutta kuvasi rakkaussuhdetta varsin hillityin sanakääntein verrattuna moniin aikalaismystikoihin.

Tässä hän itse asiassa noudatti maallisen rakkausrunouden konventioita. Rüdriiger

langung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln, 87–88.

36. Keller (2000).

37. *Leben* XLI, 137; XLII, 142; XXVI, 78–79. Ks. myös Heimerl (2002), 192–195.

38. Barbara Newman (2002) ‘Henry Suso and the Medieval Devotion to Christ the Goddess’, *Spiritus. A Journal of Christian spirituality* 2:1, 7–9; Newman (2003), 209–211.

39. Suson naisyleisöstä ks. Hamburger (1998), 240–252; Williams-Krapp (2004). Ks. Sara S. Poor (2001) ‘Mechthild von Magdeburg, Gender and the ‘Unlearned Tongue’’, *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 3, 215–221, joka antaa mielenkiintoisen näkökulman kielten ja yleisön suhteeseen kritisoiden yksinkertaistettuja argumentteja esimerkiksi latinan ja koulutetun yleisön ykseydestä.

40. Suso esimerkiksi kirjoitti ikuisen Viisauden palvelijan tavasta kukittaa neitsyt Marian patsas samalla tavalla, kun maalliset miehet kukittivat rakastettunsa. Ks. *Leben* VIII, 26–27; XXXVI, 111.

41. Suson ritarikuvastosta ks. Baldus (1966), erityisesti 75–77.

42. *Leben* III, 12.

Schnell on kiinnittänyt huomiota siihen, että saksalaisessa *Minne*-laulu -perinteessä miesten suuhun ei asetettu rakkautta tai eroottista suhdetta yksityiskohtaisesti kuvaavia sanoja. Seksuaalisuuteen liittyvät teemat tuotiin esiin naishahmojen äänellä, vaikka kaikki tunnetut *Minne*-laulujen kirjoittajat olivat miehiä. Schnell on arvellut tämän johtuvan siitä, että runoissa miehet puhuivat yleensä julkisessa tilassa ja naiset taas yksityisessä. Tästä syystä miehille ei ollut soveliaista puhua ääneen seksuaalisuuteen ja rakkauteen liittyvistä teemoista, vaikka keskiaikaisessa kontekstissa laajemmin oli itsestään selvää, että mies oli seksuaalisesti aktiivinen osapuoli, ei nainen.⁴³ Näyttäisikin siltä, että kirjallinen traditio, yhdessä kristillisessä perinteessä tapahtuneiden muutosten kanssa, ohjasi Suson ilmaisua hänen kertoessaan Jumalan ja ihmisen sielun välisestä suhteesta.

Rajanylityksiä

Hieman toisenlaisen näkökulman ihmisen sielun ja Jumalan välisen rakkauden temaattikkaan tarjoaa Friedrich Sunderin *Gnadenleben*. Susosta poiketen Sunder ei pyrkinyt kirjassaan rajaamaan miehisen ja naisellisen uskontoelämän muotoja omiksi kategorioikseen vaan esitti tulkinnoissaan jopa poikkeuksellisia sukupuolisia rajanylityksiä. Näistä ensimmäinen ja varsin ilmeinen oli Neitsyt Marian keskeinen asema Sunderin hengellisessä elämässä.⁴⁴

Neitsyt Marialla oli tärkeä osa monien keskiajan mieskirjoittajien teksteissä ja kirjoittajat korostivat mielellään Marian esikuvallista merkitystä nöyryydessä, siveydessä ja vastaanottavaisuudessa armolle. Miehet eivät tosin yleensä asettaneet Mariaa esikuvaksi itselleen tai toisille miehille vaan uskonnollisen elämän valinneille naisille, erityisesti nunnille. Naisten teksteissä ja kokemuksissa Marialla oli huomattavasti pienempi rooli kuin miesten vastaavissa, mutta heille Maria oli Jeesuksen ohella myös varteenotettava esikuva ja imitaation kohde.⁴⁵

Friedrich Sunder kirjoitti huomattavan paljon Mariasta ja useimmista muista mieskirjoittajista poiketen asetti Jumalan äidin

Jeesuksen rinnalle oman imitaationsa kohdeeksi. Sunder esimerkiksi koki mietiskelyn aikana niin Jeesuksen kuin Marian kipuja⁴⁶ ja yhdisti tässä kohdin selvästi naisellisen ja miehisen ilmaisun ja kerronnan keinoja.

Myös puhuessaan Jumalan ja sielun välisestä rakkaudesta Sunder omaksui arkailematta ajatuksen rakastavan sielun ja Jumalan välisestä eroottisesta suhteesta ja kuvasi omaa feminiinistä sieluaan suhteessa maskuliiniseen Jumalaan. Hänen kertomuksensa sielun ja Jumalan yhtymisestä onkin suorasukaisuudessaan varsin ainutlaatuinen. Sunderin mukaan pieni Jeesus pyysi äitiään valmistamaan vuoteen, jotta poika ja hänen rakastettu puolisonsa voisivat tuntea nautintoa. Kun vuode oli valmis ja koristeltu hyveiden kukin, astui Jeesus vuoteeseen ja äiti yhdisti sielun ja poikansa. Tässä unio-nissa tai yhtymisessä he nauttivat toisistaan ilossa syleillen, suudellen ja nauraen.⁴⁷

Sunderin tarina noudattelee pääpiirteis-sään maallisia avioliittorituaaleja ja kysees-

43. Rüdiger Schnell (1999) 'Frauenlied, Manneslied und Wechsel im deutschen Minnesang', *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 128, 127–184; Günther Schweikle (1995) *Minnesang*. 2., korrigierte Auflage. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 182–195.

44. Johanna Thali (1997) 'vil herczliebe kúngin. Die Bedeutung Marias in der Gnadenvita des Engelthaler Klosterkaplans Friedrich Sunder', teoksessa Eckhart Conrad Lutz (toim.) *Mittelalterliche Literatur im Lebenszusammenhang*. Freiburg: Ehemals Universität Verlag, 265–315.

45. Kuten lukuisat tutkimukset todistavat Jeesus oli myös naisille ensisijainen jäljittelyn kohde, ei Maria. Miesten antamista ohjeista huolimatta naiset eivät laajemminkaan asettaneet esikuvikseen ensisijassa oman sukupuolensa edustajia vaan monesti mallit olivat pyhiä miehiä. Caroline Walker Bynum (1986) '...And Woman His Humanity': Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages', teoksessa Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell & Paula Richman (toim.) *Gender and Religion: On the Complexity of the Symbols*, Boston: Beacon Press, 257–288; Catherine M. Mooney (1999) 'Imitatio Christi or Imitatio Mariae? Clare of Assisi and Her Interpreters', teoksessa Catherine M. Mooney (toim.) *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 61–66, 70–71; Bestul (1996), 119–124; Grete Lüers (1923) *Marienverehrung mittelalterlicher Nonnen*, München: Verlag von Ernst Reinhardt.

46. *Gnadenleben* 424–425.

47. *Gnadenleben* 415–416. Sunderin kirjallisista vaikutteista ks. Ringler (1980), 259–260 ja Hamburger (1990), 109.

sä on niin sanottu vuoteeseen johdattaminen, joka oli olennainen osa avioliittoon liittyviä muodollisuuksia niin saksan- kuin ruotsinkielisissäkin Euroopassa. Vuoteeseen johdattamisessa morsian sanamukaisesti ohjattiin sulhasen vuoteeseen hääväen silmien alla. Tämän jälkeen pari peiteltiin ja ainakin teoriassa seurasi avioliiton täytöntöönpano.⁴⁸

Sunderin kuvaama vuoteeseen johdattaminen implikoi varsin selvästi seksuaalista kanssakäymistä, sillä hänen mukaansa Jeesus päätti nautintonsa sielun kanssa halunsa mukaan ja kehotti sitten taivaan hovin väkeä jatkamaan juhlaa.⁴⁹ Friedrichin sielu kuvattiin tässä kohtauksessa selkeästi feminiinisenä ja seksuaalisesti passiivisessa suhteessa maskuliiniseen Jeesukseen.

Tämä on erityisen mielenkiintoista siksi, että eräissä kohdin samaa teosta Friedrichin sielun feminiinisyyttä kyseenalaistetaan. Sunderin *Gnadenleben*issä Friedrichin sielu kuvataan pääasiallisesti naisellisena hahmona, jonka kohtalosta Friedrich ruumiina ja sieluna (miehenä) ei ollut edes tietoinen, jollei joku, esimerkiksi Neitsyt Maria, tehnyt hänelle tiettäväksi sielun kokemia nautintoja ja ihmeitä.⁵⁰ Tässä mielessä Friedrich Sunder oli omaksunut varsin selvästi ajatuksen, jonka mukaan Jumalan ja ihmisen syvään kohtaaminen tapahtui ainoastaan sielullisella tasolla, vaikka ihminen itsessään oli sielun ja ruumiin muodostama erottamaton kokonaisuus.⁵¹ Lisäväriä tähän tulkintaan tuo kuitenkin se tosiasia, että joissain kohdin *Gnadenleben*iä sielu kuvataan maskuliinisena.

Friedrichin sielu valittiin taivaassa niin kuninkaaksi, papiksi kuin paaviksikin ja näissä yhteyksissä siihen myös viitattiin, toisin kuin yleensä, maskuliinisella pronomiilla.⁵² Sielun sukupuoli ei siis ollut itsestään selvästi feminiininen vaan Friedrichin ”todellinen” – ruumiin ja sielun yhteisyydessä määrittyvä sukupuoli – saattoi tulla esiin tämänkaltaisissa kohtauksissa. Tämä loi tietynlaista lisäpainetta niihin episodeihin, joissa sielun feminiinisyyttä oli ilmeistä. Tällainen kohta *Gnadenleben*issä on Friedrichin kuvaus Jeesuksen syntymästä hänen sieluunsa jouluna ja sitä seuranneet tapahtumat.⁵³

Kristuksen syntyminen ihmisen sieluun oli teema, joka esiintyi taajaan dominikaanien opetuksessa ja aiheesta saarnattiin niin veljille, nunnille kuin maallikoillekin juuri joulun aikaan. Pojan syntyminen ihmisen sieluun konkretisoi omalta osaltaan ihmisen ja Jumalan yhtymistä ja unionia. Sielun jumalallistuminen oli ollut yleinen aihe dominikaanien saarnoissa jo 1200-luvun alkupuolella, mutta erityisesti Mestari Eckhart keskittyi omassa saarnatoiminnassaan ja teksteissään Pojan syntymään sielussa.⁵⁴ Eckhartin saksankieliseen tuotantoon kuuluu esimerkiksi jouluun sijoitettu saarnojen sarja, joka keskittyy Sanan ikuiseen syntymään ihmisen sielun perustassa (*grunt*). Vastaavasti Eckhartin oppilaalta Johannes Taulerilta tunnetaan samaan teemaan keskittyviä joulusaarnoja.⁵⁵

Myös Friedrich Sunder koki Jeesuksen syntymän omaan sieluunsa ehtoollisella

48. Vuoteeseen johdattamisesta osana avioliiton solmimisen prosessia ks. Mia Korpiola (2004) *Between Bethroal and Bedding. The Making of Marriage in Sweden, ca. 1200–1600*, Vantaa: PhD dissertation, erityisesti 33–38. Korpiolan mukaan ruotsalaisissa konteksteissa vuoteeseen johdattaminen oli olennainen osa avioliittorituaalia, ei niinkään itse akti avioliiton täytöntöönpanossa, vaikkakin vuoteeseen johdattamisen ja huomenlahjan katsottiin osoittavan liiton täytöntöönpanon.

49. *Gnadenleben* 416.

50. *Gnadenleben* 402–403, 414–416, 421, 427–428.

51. Sielun ja ruumiin suhteesta keskiajan ajattelussa ks. erityisesti Caroline Walker Bynum (1995) *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York: Columbia University Press, 291–319 ja mystisen yhtymisen tapahtumapaikasta Lüers (1966), 25–29; Alois Maria Haas (1996), *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 176; McGinn (2005), 232.

52. *Gnadenleben*, 405, 406.

53. *Gnadenleben*, 415–416.

54. Ringler (1980), 247–248, 264–265; Hugo Rahner (1935) 'Die Gottesgeburt: Die Lehre der Kirchenvater von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 59, 333–418; McGinn (2005), 171–178.

55. Eckhart, *Predigten* 101, 102, 103 ja 104 teoksessa Josef Quint et alia (toim.) Meister Eckhart, *Deutsche Werke IV*, Stuttgart: W. Kolhammer Verlag; Bernard McGinn (2001) *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, New York: Crossroad Publishing Company, 53–70; Johannes Tauler, *Predigten. Vollständige Ausgabe*, Georg Hofmann (toim.), Freiburg in Breisgau: Verlag Herder KG, I–V, 13–39.

juuri jouluna ja Jeesus jopa nimitti Friedrichin sielua hengelliseksi äidikseen (Marialle varattiin ruumiillisen äidin rooli). Syntymänsä jälkeen Jeesus pyysi äitiään eli Friedrichin sielua ruokkimaan hänet samaan tapaan kuin hän itse oli ruokkinut Friedrichin ruumiillisesti eukaristian aikana. Jeesus konkretisoi ruokkimista pyytämällä Friedrichin sielua imettämään häntä ensin oikeasta ja sitten vasemmasta rinnastaan. Jälkikäteen Jeesus selitti, että tämä keskinäinen ruokkiminen oli ollut osoitus heidän molemminpuolisesta rakkaudesta.⁵⁶

Jeesus-vauvan imettäminen oli yleinen teema monien naisten mystisissä kuvauksissa. Esimerkiksi dominikaaninunna Margaretha Ebner huomasi Jeesus-vauvan huuilien liikkuvan, kun hän piti tätä sylissään.⁵⁷ Myös sisarkirjoissa puhuttiin Jeesus-lapsen imettämisestä ja monissa nunnaluostareissa oli joulun aikaan käytössä pieniä Jeesus-vauvaa kuvaavia patsaita ja vuoteita, joissa lasta pidettiin. Nämä hurskausesineet todennäköisesti edesauttoivat mystisten kokemusten syntyä, mutta ne myös konkreetisoivat abstraktia ajatusta Kristuksen syntymisestä ihmisen sieluun.⁵⁸

Friedrichin *Gnadenleben*issä esittämä selitys vastavuoroisesta rakkaudesta antoi todennäköisesti teologisen selityksen monien naisten kokemuksille, sillä naisten kirjoittamissa teksteissä Jeesuksen ruokkimisen merkitystä ei yleensä pohdittu tarkemmin. Esimerkiksi Margaretha Ebnerin kokemuksille antoi laajemman hengellisen selityksen hänen ohjaajansa seurakuntapappi Heinrich Nördlingeniläinen, joka liitti Margarethan kokemukset juuri Kristuksen syntymiseen ihmisen sielussa.⁵⁹

Vaikka Friedrich monessa suhteessa liittyikin naiselliseen kirjoittamistraditioon ja toi omassa tekstissään esiin naisille tyypillisiä hurskauselämän muotoja, oli hänen kirjoituksissaan miesten teksteille tyypillistä teologista pohdintaa ja selittämistä siitä huolimatta, että hän ei todennäköisesti ollut saanut erityisen hyvää koulutusta vaan oli ”kristillisen opin” suhteen suunnilleen samalla tasolla kuin monet nunnat.⁶⁰

Onkin mielenkiintoista havaita, että Sunder edustaa asemansa ja sukupuolensa takia

sukupuolittuneiden ilmaisuiden rajapinnalla liikkuvaa poikkeuksellista kirjoittajaa. Hän yhdistää kirjassaan niin feminiinisiä kuin maskuliinisia elementtejä ja tuntee selvästi sympatiaa esimerkiksi naiselliseksi määritettyjä kokemuksia ja hartaudenharjoittamisen muotoja kohtaan. Hänellä ei myöskään ole vaikeuksia asettaa maskuliinista hahmoaan feminiiniseen rooliin, vaikka tietty mieheyden oletus selvästi näkyy kirjoitusten taustalla. Lisäksi Sunder sitoutuu oppineeseen maskuliiniseen perinteesen⁶¹ pyrkiessään antamaan erilaisille kokemuksilleen aina myös sisäisen eli teologisen selityksen.

Sunderin tekstissään osoittama tapa yhdistellä naisellisen ja miehisen ilmaisun ja hurskauselämän muotoja oli kuitenkin varsin poikkeuksellista ja se herätti todennäköisesti myös ihmetystä, etenkin kun kirjoittajana oli mies. Naisten tietty maskulinisointuminen kuului kristilliseen perintee-

56. *Gnadenleben* 415, 416.

57. Margaretha Ebner, *Offenbarungen*, teoksessa Philipp Strauch (toim.) (1966) *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur geschichte der Deutschen Mystik*. Amsterdam:Verlag P. Schippers N.V., 89–90.

58. Jeesus-patsaista ja pienistä vuoteista ks. Elisabeth Vavra (1985) 'Bildmotiv und Frauenmystik – Funktion und Rezeption', teoksessa Peter Dinzelbacher & Dieter R. Beuer (toim.) *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern bei Stuttgart: Schwabenverlag AG, 206–217; Ulinka Rublack (1994) 'Female Spirituality and the Infant Jesus in Late Medieval Dominican Convents', *Gender & History*. 6:1, 37–57. Jeesus-vauvasta naisten mystisissä kokemuksissa yleensä ks. Lüers (1923), erityisesti 51–52.

59. Heinrich von Nördlingen, *Briefe*, teoksessa Philipp Strauch (toim.) (1966) *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur geschichte der Deutschen Mystik*. Amsterdam:Verlag P. Schippers N.V., IX, 182, XXXVIII, 233–235.

60. Nunnien ja muiden uskonnollisten naisten koulutuksesta ja teologisesta tietämyksestä ks. Beatrice Acklin-Zimmermann (1993) *Gott im Denken Berühren. Die Theologischen Implikationen der Nonnenviten*, Freiburg: Universität Verlag Freiburg, 36–42. Olen keskustellut Friedrich Sunderin koulutuksesta suhteessa naiseen yksityiskohtaisemmin väitöskirjassani, ks. Heinonen (2007), 112–113; 126–127.

61. Oppineisuuden ja maskuliinisuuden suhteesta ks. Ruth Mazo Karras (1997) 'Sharing Wine, Women and Song. Masculine Identity Formation in the Medieval European Universities' teoksessa Jeffrey Jerome Cohen & Bonnie Wheeler (toim.) *Becoming Male in the Middle Ages*, New York: Garland Publishing, 187–202.

seen,⁶² mutta miesten kohdalla feminiinisen roolin valitseminen ei ollut ongelmatonta.

Tämä näkyy Sunderin kohdalla esimerkiksi Jeesuksen imettämisestä kertovan tarinan lopussa. Jo kertaalleen tulkittua tapahtumaa selitetään tekstissä vielä toteamalla, että Jumalan täytyy joskus kertoa ihmisille ruumiillisella tavalla se, mitä sielun ja Jumalan välillä tapahtuu, koska muuten he eivät voisi sitä ymmärtää.

Sunderin teoksen editoineen Siegfried Ringlerin mukaan näyttää siltä, että kyseinen selitysosa ei ole Friedrichin itsensä kirjoittama, vaan myöhemmän toimittajan tekemä lisäys.⁶³ Tämä antaa aiheen olettaa, että toimittaja oli kokenut Sunderin kuvauksen miehen sielusta, joka imettää Jeesusvauvaa, problemaattisena ja pitänyt siksi tarpeellisena selittää episodit ja sen vertauskuvallisuutta vielä uudemman kerran.

Kuten edellä esitetystä käy ilmi keskiajan mystiikan kirjoittajat olivat varsin tietoisia sukupuolittuneista ilmaisista, toimimisen ja tekemisen tavoista. Kristillinen mystiikka

toimikin tilana, jossa sukupuolten välisiä rajoja voitiin sekä vahvistaa että murtaa. Tarkasteltaessa rinnakkain yksittäisiä kirjoittajia tulee esiin, miten kirjalliset konventiot, kuten esimerkiksi mystiikan oma perinne mutta myös maallinen runous, loivat kentän, jonka sisällä mystikot toimivat. Kirjoittajien erilaiset elinympäristöt ja se historiallinen tilanne, jossa he kirjoittivat vaikuttivat kuitenkin heidän valintoihinsa. Useimmiten miehet katsoivat sukupuolten välisen rajan selkiyttämisen olevan tarpeellista, mutta toisinaan mystiikka tarjosi – myös miehille – mahdollisuuden ylittää sukupuolittuneet rajat ja tuoda esiin tavallisuudesta poikkeavia ilmaisun tapoja. ■

62. Naisneitsyiden sukupuolisesta statuksesta käytiin keskustelua varhaiskristillisyydessä ja neitsytnaisia saatiin pitää esim. kunniamiehinä tai kolmannen sukupuolen edustajina. Ks. esim. Ruth Mazo Karras (2005) *Sexuality in Medieval Europe: Doing unto Others*, London: Routledge, 32–33.

63. Ringler (1980), 217; Hamburger (1990), 108–109.