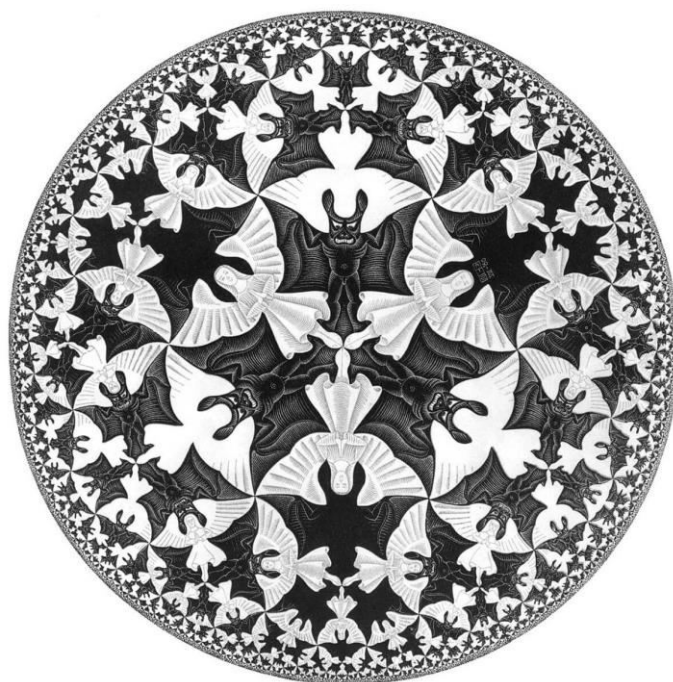


Kjærligheten til Gud i den kristne mystikkens teologi

- og dets etiske implikasjoner



Aslak Elias Simonsen

Veileder: Professor Marius Mjaaland

Fordypningsoppgave i teologi,

Universitetet i Oslo, Det teologiske fakultet .

Høstsemester, 2022.

Innledning

I denne oppgaven skal jeg finne ut av hvordan kjærligheten til Gud beskrives i den kristne mystikkens teologi. For så å trekke ut de etiske implikasjonene jeg synes er interessante og rimelige i forhold til forfatterenes intensjoner. Men jeg kommer også til å drøfte dette litt med deres resepsjonshistorie.

Som representanter for den kristne mystikken, har jeg valgt Dionysius av Areopagita, Meister Eckhart og Theresa av Avilla, der jeg bruker deres skrifter som kilder til å grave fram bilder, metaforer og semantiske beskrivelser av gudskjærligheten.

Jeg har gjort min egen oversettelse, av engelske oversettelser på Meister Eckhart og Dionysius Areopagita, og tar derfor ingen ansvar fra eventuelle tvilsomme oversettelser fra grunntekstene. Jeg har oversatt engelsken så ordrett som jeg fikk til.

Jeg vil da starte med et sitat fra Meister Eckhart: *«Et menneske burde ikke ha en gud som kun er et produkt av dets tanker og være fornøyd med det, - for hvis tankene forsvinner – gjør Gud det også.»* (Eckhart 1981, s. 253).

Den kristne mystikken representert ved disse tre forfatterne jeg nevnte over, er nettopp opplevelsesorienterte. Gud er ikke kun et tanke-konsept, men noe vi kan oppleve å bli ett med. Bevegelsen fra to til én, er det klassiske bilde på kjærlighetens virkning. Og det er denne bevegelsen fra to til ett, fra sjelens adskillelse - til enhet med Gud, *kaldt unio mystica*, som er den prosessen jeg skal beskrive med utgangspunkt i verkene til forfatterne nevnt over. Deretter skal jeg drøfte hva som kan være de etiske implikasjonene av denne gudsforeningen.

Jeg skal nå gjøre mitt beste for å oppsummere hovedtrekkene relevant til dette i tekstene til Dionysius Areopagita. Dionysius er kilden til noen av de mest virkningsfulle kristne tekstene gjennom historiens gang. Ettersom hans tekster ble populære og viktige i både øst og vest-kirken. Forfatterens navn er hentet fra Apostlenes Gjerninger og er tatt fra en konvertitt etter Paulus' tale ved Areopagita. Allerede på 1500 – tallet betvilte man tekstenes kobling til apostlene. Men det var først på slutten av 1800-tallet at teksten ble bevist å måtte ha en annen datering enn det første århundre. Dette ble vist av Hugo Koch og Josef Stiglmayr. De viste til flere ting som kan gi oss informasjon om tekstenes faktiske datering og opprinnelse. De påviste at skriftene forutsatte kjennskap til Proklos som døde på i år 485. Severus av Antiokia skal ha sitert Dionysius skrifter i 518, noe som dermed gir oss et grunnlag for når skriftene ble skrevet. I tillegg henviser Dionysius

til en syrisk-antiotisk messeliturgi som først ble innført i 476, som derfor både forsterker tidsberegningen, men også tekstenes geografiske opprinnelse (Johansen, 2008, 14).

Jeg skal aller først tegne opp den grunnleggende teologiske strukturen i Dionysius' univers. Her møter vi det himmelske hierarki, som forresten er der selve ordet hierarki opprinnelig kommer fra og som derfra spredde seg som begrepet vi kjenner til idag, som Johansen trekker fram: «Dionysios er den første til å innføre termen *hierarki* og han definerer den som 'en hellig orden, kunnskap og aktivitet som så langt som mulig søker enhet med Gud.' Hans hierarkilære er altså en utleggelse om forholdet mellom Gud og verden, spesielt om forståelsen av *formidlingen* mellom Gud og verden.» (Johansen, 2008, s. 5). Når Dionysius bruker dette ordet henviser han altså til en hellig orden, og denne orden strekker seg oppover mot det guddommelige lyset. Slik som beskrives i åpningsteksten til *Det Himmelske Hierarki*: «Hver god begavelse og hver perfekt gave kommer ovenifra, det kommer ned fra Lysets Far. Men det er noe mer. Inspirert av Faderen, sprer hver Lys-prosesjon seg selv generøst mot oss, og i sin enhets-skapende kraft, vekker oss opp og løfter oss opp. *Det tilbakevender oss til enheten og den guddommelige simplisiteten av Faderen som samler oss inn.* For som det hellige ord sier: 'fra ham og til ham er alle ting'.» (Dionysios, 1987, s. 145). Dette sitatet sammenfatter mye fundamentalt om strukturen til det himmelske hierarki. For det første så er det slik at alt det gode kommer ovenifra, fra en kilde som han kaller Lysets Far. Denne Lysets Far, vekker oss opp, og samler oss inn og *tilbake* til seg selv, med en *enhets-skapende kraft*. Fra dette skjønner vi at vi kommer fra denne kilden, at det gode og alle ting kommer fra denne kilden, at denne kilden operer med enhetskapende kraft og opererer gjennom lys-prosesjoner, og at alle ting og oss, skal tilbake til denne enheten, til dette guddommelige simple. *Bevegelsen er altså, fra Gud og til Gud.*

Målet er altså å bli ett med det guddommelige lyset, men som Dionysius sier i første kapittel av *Det Himmelske Hierarki*: «Uansett, *denne guddommelige strålen* kan kun opplyse oss ved å være oppløftende *skjult i en variasjon av hellig slør*, som Faderens Forsyn tilpasser til våre naturer som menneskelige vesener.» (Dionysios, 1987, s. 146). Disse hellige slørene er de hellig institusjonene: «*Han modellerte de på de himmelske hierarkier, og bekledd disse umaterielle hierarkiene, i mangfoldige materielle figurer og former* slik at de er på en måte som er passende for våre naturer...» (Dionysios, 1987, s. 146).

Videre forklarer han at vi mennesker nettopp forstår det transcendent gjennom det materielle og bruker et eksempel om hvordan det vakre i verden, er et tegn på en transcendent kjærlighet, eller yndighet. «*Orden og rang her nede* er et tegn på den harmoniserende ordningen mot det

guddommelige rike. Mottakelsen av den mest guddommelige eukaristen er et symbol på deltagelsen i Jesus. Og slik er det med alle de transcendent gaver som mottas *fra de himmelske vesener*, gaver som gis til oss gjennom et symbolsk modus.» (Dionysios, 1987, s. 146). Ved dette forstår vi hvordan de hellige institusjoner som det er rimelig å regne med referer til de kirkelige, er forordnet av Gud i variasjoner av hellige slør som skjuler den *guddommelige strålen*, som løfter oss opp, bringer oss tilbake og gjør oss ett med Gud. «Han gjorde dette fordi han brydde seg om oss, og fordi han ønsket at vi skulle bli gudlige. Han gjorde de himmelske hierarkiene kjent for oss. Han gjorde våre egne hierarkier et ministerielt kollegia-fellesskap ved disse guddommelige hierarkier ved assimilasjon, i den grad det er menneskelig mulig, til deres gudlike presteskap. Han åpenbarte alt dette til oss i hellige bilder i skriftene slik at vi kunne bli løftet opp i ånden opp gjennom det forståelige og det konseptuelle, fra hellige former og symboler til de simple høydene i det himmelske hierarki» (Dionysios, 1987, s. 147). Den grunnleggende strukturen i Dionysius teologiske univers er altså: *mennesket, de kirkelige hierarkier, sammen med de hellige tekster med sine hellige bilder og symboler, som er en forordning i etterlignelse av det himmelske hierarkiet der Gud er på toppen*. Spørsmålet som gjenstår er da selvfølgelig hva dette himmelske hierarkiet består av. Svaret er noe av det Dionysius er mest kjent for nemlig sine engler.

Det er disse englene som han også flere steder kaller for himmelske vesener, som danner hierarkier rundt Gud. Om dem sier Dionysius: «De har den første og det mest mangfoldige deltagelsen i det guddommelige og de gir også den mest forskjellige åpenbaringer av den skjulte guddommelighet. Det er grunnen til at de har preeminent rett til tittelen engel eller budbringer, siden det er de som som først får det guddommelige lys» (Dionysios, 1987, s. 157). Disse englene er delt inn i tre, trefoldige grupper. Der den første gruppen eller rangen er nærmest Gud og som utgjør ett hierarki, uten noen mellom seg og Gud. Dette er tronene, kaldt for kjerubene og serafene. (Dionysios, 1987, s. 160-161). Slik går det nedover til neste gruppe som består av *domener, guddommelige autoriteter og krefter* og siste gruppe består av *prinsipper, erkeengler og engler* og de utgjør det siste av det himmelske hierarki. Et sted leser vi at disse himmelske vesenene mottar lys og gir det videre. (Dionysios, 1987, s. 155). Antallet på englene er det umulig å vite: «Disse numrene, er enorme for oss, firedoblet og ganget med seg selv indikeres det klart at de himmelske skarene er utellbare. Så mange er de faktisk at den velsignede armeen av transcendent intelligente vesener overgår riket av fysiske tall.» (Dionysios, 1987, s. 181).

Og et godt bilde som Dionysius bruker på dette, denne bevegelsen av lysformidling er følgende: «Målet til et hvert hierarki, er da å gjøre vesener så like som Gud som mulig, og bli ett med ham. Et hierarki har Gud som sin leder i all deres forståelse og handling... Et hierarki bærer i seg selv Guds

merke. Hierarkiet forårsaker sine medlemmer til å bli *bilder av Gud i alle henseelser, til å bli klare og flekkløse speil, som reflekterer gløden av urlyset, i sannhet Gud selv.*» (Dionysios, 1987, s. 154). Som disse himmelspeil reflekterer de altså urlyset nedover, fra himmelen til jorden. Og som Dionysius sier et annet sted: «... de marsjerer for alltid mot høydene, fordi, som er tillat, *de dras til en konsentrasjon av en ufeilbarlig kjærlighet til Gud.*» (Dionysios, 1987, s. 157). Dette bringer oss over til Dionysius' kjærlighet til Gud. Hvordan snakker han om veien til gudsforeningen?

Dionsyios kjærlighet til Gud

Som vi var inne på var kirken og dens sermonier et bilde på det himmelske hierarki, og fungerer som hellige slør som dekker for Guds lys. Det er i dette teologiske landskapet at Dionysius kjærlighetsbevegelse mot gudsforeningen finner sted. Altså et ønske om å komme nærmere Lyset og bli ett med det. Denne beskrivelsen av at man kan få en indre visjon av det guddommelige lys, er et gjentakende bilde som dukker opp i tekstene til Dionysius. I beskrivelsen av hva som skal skje i *tider som skal komme* forklarer han for eksempel følgende: «I mest hellig kontemplasjon *skal vi igjen bli fylt med synet av Gud, skinnende i herlighet rundt oss*, som det en gang skinte rundt disiplene ved den guddommelige transfigurasjonen... på en måte, som vi ikke kan vite, skal vi bli forent med ham og ut av forståelse dratt avsted, *velsignede lykkelige, skal vi bli slått av hans gnistrende lyn.*» (Dionysios, 1987, s. 52-53). Et annet sted sier han følgende: «Så la oss strekke oss selv i bønn opp mot de høyere og gode Strålene av Gud. Se for deg en skinnende kjede som henger ned til oss fra den høyeste himmel til verden under seg. Vi tar tak i det og med den ene hånden og så den neste, å det virker som vi drar den ned til oss. Faktisk er den allerede der i høydene og der nede og istedenfor at *vi drar den til oss blir vi løftet opp til det brillante ovenfor, til den slående lyset fra disse strålene.*» (Dionysios, 1987, s. 68). Igjennom Dionysius' tekst, *De Guddommelige Navn*, virker det som for meg at Lys, er det bilde på Gud han bruker mest. Og han snakker alltid om at alle ting ønsker å bevege seg mot dette Lyset. Men han er fullt klar over at dette kun er et bilde på Gud: «Og hva med solens stråler? *Lyset kommer fra det Gode, og lyset er et bilde på det erketyriske Gode.*» (Dionysios, 1987, s. 74). Dionysius beskriver altså tingenes ønske om å forenes, med det som ligger bak det sinnets bilde av sol, stråler og lys. Og siden alt har sitt opphav i Gud, fører det til at: «*Alle ting lengter etter det*» (Dionysios, 1987, s. 154).

Og dette ønske om foreningen til sitt opphav, er nettopp en kjærlighetsbevegelse, som et sted beskrives med erotiske konnotasjoner. For han forklarer et sted at å bruke begrepet *begjær* om denne lengselen etter Gud, er passende og på sin plass: «I sannhet, noen av våre forfattere om hellige ting har tenkt at begrepet *begjær* er et mer guddommelig begrep enn kjærlighet. Den

guddommelige Ignatius skriver: 'Han som jeg begjærer etter har blitt korsfestet.' I introduksjonsskriftene vil du legge merke til at følgende er sagt om den guddommelige visdom: *Jeg begjærte hennes vakkerhet*» (Dionysius, 1987, s. 81). Mange lavstående menn forklarer han, forstår ikke denne setningen når det sies om ens forhold til Gud. «*Kjærlighet til deg kom over meg som kjærligheten til en kvinne*» (Dionysios, 1987, s. 81). «*Dette guddommelige begjæret bringer med seg ekstase, slik at elskerens tilhører den elskede og ikke seg selv.*» (Dionysios, 1987, s. 82). Og videre: «*Paulus var i sannhet en elsker, og som han sa: han var fra seg, for Gud, han eide ikke sitt eget liv men livet til den Æne, som han begjærte, som eksepsjonelt elsket.*» (Dionysios, 1987, s. 82). Til dette legger han også til at man kan lese videre om i et verk som en lærer med navn Hierotheus har skrevet som heter: Begjær/Lengsels-hymnene.

Det er verdt å nevne her at, Dionysius forklarer alt dette som i en *lærer-rolle*, og han henvender seg også i skriftene sine til Timoteus , som antageligvis er ment å være den samme Timoteus som Paulus' skriver til i de Bibelske brevene. Vi mangler derfor de subjektive og autobiografiske beskrivelsene til Dionysius Gudskjærlighet. Han sier aldri: *jeg elsker Gud, jeg lengter etter Gud, eller jeg skulle så gjerne vært ett med ham*. Når han snakker om dette er det heller alltid forklarende om hvordan han mener ting er og henger sammen. For eksempel: «*Og slik er det alle ting må lengte etter, må begjære, må elske det Vakre og det Gode.*» (Dionysios, 1987, s. 79). Han legger også til her at: «*Og vi må være så modige å påstå at også Årsaken til alle ting, elsker alle ting, sitt overskudd av godhet, det er fordi denne godhet lager alle ting, bringer alle ting til perfektion, holder alle ting sammen, og bringer alle ting tilbake*. Den guddommelige lengselen, er det Gode som søker det gode for det Godes skyld.» (Dionysios, 1987, s. 79). Men Dionysius går videre fra dette og forklarer at det er propert å kalle Gud selv for Begjær og for Kjærlighet: «*Hvorfor er det nå slik at teologer ofte referer til Gud som Begjær og som Kjærlighet, og noen ganger for den Begjærte og den Elskede?*» (Dionysios, 1987, s. 82-83). Dette forklarer han med at Gud nettopp i seg selv, er det Vakre og det Gode, det Æne, som er begjær i bevegelse, som flyter ut fra seg selv, og vender tilbake i kjærlighet til det Gode, som er ham selv.

Vi har nå sett hvordan Dionysius snakker om det skaptens lengsel, begjær og kjærlighet etter Gud, sitt opphav, og om hvordan han snakker om Gud som Lyset, som vi ønsker å komme nær ved, men også å bli ett med, der Gud virker på skapelsen med en enhetsskapende kraft. Men hva er denne Guden som Dionysius mener skapelsen ønsker å bli ett med? Til dette vil jeg først trekke frem et stitat fra Dionysius: «*Etter min mening ville det vært irrasjonelt og idiotisk å se på ordene istedenfor kraften av deres mening.*» (Dionysios, 1987, s. 80). Dionysius' Gud er ikke en Gud som kan gripes med ord. Altså Gud er ikke ordene, eller navnene som vi mennesker bruker om ham. Det er nettopp

dette teksten *De Guddommelige Navn* handler om og som jeg synes kommer svært godt fram ved dette litt lengre sitater: «*Ved å forstå alt dette, priser teologene det ved et hvert navn – og han er Den Navnløse...* Likevel på den andre siden gir de han mange navn, som for eksempel: Jeg er væren, livet, lyset, Gud, Sannheten. Disse samme vise forfattere, når de priser Årsaken til alle ting, er navn som er hentet fra alle ting forårsaket: god, vakker, vis elsket, Gudenes Gud, Herrenes Herre, Helligste av helligie, evig, eksisterende, Årsak til alle tider. De kaller ham kilden til liv, visdom, sinn, ord, viter, eier av all kunnskap på forhånd, kraft, mektig og Kongenes Konge, gammel av dage, den ikke-aldrende uforanderlige, frelsen, rettferdigheten og helliggjørelsen, redningen, den største av alt og likevel den ène i den stille bris. De sier han er i våre sinn, i våre sjeler, og i våre kropper, i himmelen og på jorda, ... han er også i og rundt og over verden, at han er over himmelen og over væren, at han er solen, stjernene og ilden, vannet, vinden, dugget, skyen erketypisk stein og fjell, *at han er alt, at han ikke er noen ting.*» (Dionysios, 1987, s. 55-56). Ved dette forstår vi at alle disse navnene og bildene på Gud kun er noe som peker på Guds ubegripelighet, mens ordene i seg selv skal ikke forvirres med guddommen.

Dionysius påpeker av den grunn hvordan det er passende, og til og med mer passende å negere disse bildene, og heller bruke bilder som er mer ulike Gud, enn de som er like Gud. «Siden negasjonsveien fremtrer å være passende til det guddommelige rike og siden positive affirmasjoner alltid er upassende til den skjulte og ubeskrivelige, vil en manifestasjon gjennom ulike former være mer korrekt brukt om det usynlige.» (Dionysios, 1987, s. 150). Å bruke bilder som ligner på Gud, vil kunne medføre misforståelser for de som ikke greier å løfte sinnet opp fra det vakre i det synlige. Videre forklarer han hvordan alt i skapelsen kan brukes som rettlede for guds-kontempleringen: «Og husk også, at det ikke er noe som mangler sin egen del i det vakre, for som skriften med rette sier: 'Alt er godt'. Alt kan derfor hjelpe til kontemplering... Noen ganger brukes bildene som er av laveste type, som en søt-luktende parfyme og hjørnestein. Noen ganger er bildebruken til og med tatt fra dyr, slik at Gud beskrives som en løve eller en panter, en leopard, eller en brølende bjørn. Legg da til hva som virker som det laveste og mest upassende av alt, for ekspertene i de guddommelige ting ga ham formen til en orm... *De ærer derfor de ulike formene slik at de guddommelige ting forblir utilgjengelige for det profane og slik at de med et virkelig ønske til å se de hellige bilder ikke kan dvele på dem som sanne.*» (Dionysius, 1987, s. 150-152). Med andre ord, er budet om å ikke ha noen bilder av Gud, noe av det som Dionysius holder opp som blandt det viktigste i å nærme seg kunnskapen om Gud. Og kunnskapen om Gud, er nettopp noe som skaper foreningen med Gud: «Hvis kunnskap forener den vitende med viten, mens ignoranse alltid er årsaken til forandring og det inkonsistente hos den ignorante, da, slik som skriften forteller oss, skal

ingenting separere den som tror på sannheten fra grunnen til den sanne tro og det er der han vil komme inn i eierskap av bærende, uforanderlig identitet.» (Dionysios, 1987, s. 110).

For å oppsummere: den første måten å forenes med Gud på for Dionysius kan beskrives ved å prøve å få en visjon av det guddommelige lyset, der sakramentene og det jordlige hierarkiet, fungerer som et møtepunkt mellom himmelen og jorden, som formidlere av dette lyset. Altså ved deltagelse i disse sakramenter og kirkens ritualer. Den andre er gjennom kontempleringen av de hellige bilder, både bilder som er like og ulike Gud, altså gjennom kunnskapen om Gud. Det finnes en til måte for Dionysius, som skaper gudsforening, som har noe med sjelens sirkelbevegelse, der den går i en spiral og forenes med det Gode å Vakre, ved å samle kreftene som ligger i sjelen. Dette kommer jeg ikke til å gå i dybden på, siden det er svært krevende å forstå hva han mener. (Dionysios, 1987, s. 78).

Den siste veien til gudsforening jeg vil trekke fram, som er i tett sammenheng av måte nummer to, er den han legger fram i skriftet: *Mystisk Teologi*. Spiren til denne tanken, ligger hele tiden å funkler gjennom skriftene hans, og spesielt i De Guddommelige Navn: «Men igjen, *den mest guddommelige kunnskapen om Gud, den som kommer gjennom ikke-viten, oppnås i en union langt forbi sinnet, når sinnet vender seg vekk fra alle ting, til og med fra seg selv, og da når det er gjort ett med de gnistrende stråler, og er blitt opplyst ved den ufattelige Visdoms dybde.»* (Dionysios, 1987, s. 109). Disse tankespirene får sin fulle blomstring i *Mystisk Teologi*. Og det er derfor der vi retter vårt fokus nå.

Denne relativt korte teksten åpner med en bønn til den treenige Gud. Første del lyder følgende: «Treenighet!! Høyere enn noe vesen, noen guddom, noen godhet. Kristnes ledsager, i himmelens visdom. *Led oss opp forbi det uvitende og lyset, opp til den lengste og høyeste tinde av mystisk skrift, der hvor Guds ords mysterier hviler simple, absolutte og uforanderlige, i det brillante mørke av skjult stillhet...»* (Dionysios, 1987, s. 135). Denne bønningen setter tonen for disse skriftene, Dionysius ber på vegne av seg selv og alle som leser dette, om at den treenige Gud skal lede de kristne opp til den høyeste og mystiske foreningen med seg selv. Det er særlig interessant å legge merke til at han ber om å bli ledet ikke bare forbi lyset, men også forbi det uvitende. Vi skal altså bevege oss inn i en tilstand som er forbi det vitende, men også forbi det uvitende. Teksten starter deretter med at Dionysius henvender seg til Timoteus og gir ham et råd: «Mitt råd til deg, er at når *du ser etter et syn av mystiske ting, så burde du legge fra deg alt sett og forstått, alt begripelig og forståelig, alt som ikke er og alt som er, og ved din forståelse lagt til side, strebe oppover så mye du kan imot unionen med ham som er hinsides all væren og all kunnskap.* Ved udelt og absolutt

forsakelse av deg selv og alt som er, forsaker alt og fri fra alt, vil du bli løftet opp til en *stråle av guddommelige skygge* som er over alt som er» (Dionysius, 1987, s. 135). Dette rådet til Timoteus, inneholder mye av hovedtematikken i resten av teksten. Det første som skal nevnes er at rådet antar på forhånd, et ønske om å få et syn av *mystiske ting*. Som vi har vært inne på tidligere, er dette en av bildene Dionysius bruker på unio mystica, *lengten etter synet av Gud*, som henger sammen med foreningen av *kjenneren og kjennskapen*, kunnskapen om Gud. Men for å vinne dette synet, må han legge fra seg all tidligere kunnskap, alt han har sett og forstått, for så å strebe oppover, altså en oppstigelse, der han ender opp med å forsake seg selv og alt som er, for så å gå inn i unionen med *strålen av den guddommelige skyggen*. Denne oppstignelsen, referer til Moses' oppstignelse av Sinai fjellet, der han ønsker å få et syn av Gud. Dette bilde på Moses' oppstignelse til fjellet for å møte Gud, som sjelens reise til Gudsforening er et svært gjentakende bilde i det som kom til å gjelde som den vestlige kristne spiritualiteten. Dette bilde knyttes da sammen Platons hulelignelse. Der målet er å nettopp vinne kunnskap om den virkelige verden, om det sanne: «Jeg insisterer på at du kan trekke ut de fundamentale lingvistiske byggesteiner for den vestlige kristne tradisjonen... spesielt at du kan trekke ut disse byggesteinene fra to fortellinger begge fundamentale i sin intellektuelle og religiøskulturelle respektive tradisjon: Hule-lignelsen, fra bok 7 i Platos Republikk, og fortellingen i Eksodus med Moses møte med Yaweh på Sinai-fjellet.» (Turner, 1995, s. 11). Det er i følge Turner Denys, faktisk Dionysius som introduserer denne sammenkoblingen mellom Hulelignelsen og fortellingen om Moses' oppstigning til den latinske kirken: «Da, er det ikke en overdrivelse å si at Denys oppfant denne sjangeren for den latinske kirken, og med sikkerhet, han formet språket, eller i det minste en stor del av det, og han lagde en teologi ut av disse to sentrale metaforer som det foruten ikke kunne vært den mystiske teologi som det ble: 'lys' og 'mørke', 'oppstigning' og 'nedstigning', Guds kjærlighet som *eros*. Dette er vokabulære til vår mystisisme: historisk skyller vi det til Denys, og han skylder det slik han så det til Plato og Moses.» (Denys, 1995, s. 13). Slik som i hulelignelsen må man legge fra seg alle de tidligere, forståelser og oppfattelser som kun er skygger på huleveggen sammenlignet med den virkelige verden utenfor hulen. Men i kontrast med hvilket bilde Dionysius så ofte bruker gjennom sine tekster om Gud, nemlig lyset, så kommer vi her forbi lyset, til *strålen til den guddommelige skyggen*. Som er et bildelig paradoks i seg selv. Og det er nettopp poenget.

For som vi leser videre: «Siden det er Årsaken til alt som er, burde vi tilskrive det alle affirmasjoner vi kan gi til alle vesener, og mer passende, burde vi negere alle disse affirmasjonene, siden det overskrider alle vesener.» (Dionysius, 1987, s. 136). Denne negeringen av affirmasjonene, og forsakelsen av all tidligere kunnskap beskrives i eksodus-metaforen som en renselse: «Det er ikke

uten grunn at den velsignede Moses er kommandert til først å rense seg og så skille seg fra dem som ikke har gjort det. Når hver renselse er gjort, hører han mangestemmede trumpeter. Han ser de mange lys, rene og med stråler strømmende i overflod. Da, stående adskilt fra mengden og og sammen med utpekte prester, dytter han seg framover til den guddommelige oppstigning.» (Dionysius, 1987, s. 136-137). Det følgende versene han kommer med her kan være vanskelig å forstå, men det han sier videre er følgende: «*Og likevel så møter han ikke Gud selv, men kontemplerer, ikke han som er usynlig men isteden hvor han hviler. Det betyr antar jeg at de helligste og høyeste av ting skimtet, med kroppens øye eller med sinnets øye kun er et rasjonal som forutsetter at alt dette ligger nedenfor den Ène Transcendente. Gjennom dem, er hans ufattbare nærvær vist, vandrende i høydene av disse hellige steder, som sinnet til slutt kan reise til. Men så bryter Moses fri fra dem, vekk fra hva som kan sees, og han stupet inn i det virkelig mystiske mørket av uvitenhet. Her fraskriver han alt som sinnet kan tenke på... han tilhører fullstendig han som er hinsides alle ting. Her er han verken seg selv eller noen annen, han er fullstendig forent til den komplett ukjente med en inaktivitet av kunnskap, og vet hinsides sinnet ved å ikke vite noe.*» (Dionysius, 1987, s. 137). Hvis jeg forstår ham riktig her, så er det slik at når vi mennesker reiser tankefjell opp mot Gud, så er det slik at *gjennom dem er Guds ufattbare nærvær vist* – der han vandrer i høydene av disse hellige steder som sinnet nettopp kan reise til. Men Moses bryter da fri fra disse, som en slags renselse nummer to, og stupet inn i det guddommelige mørke av uvitenhet og er fullstendig forent med Gud. Det er tydelig at dette er bilder brukt for å beskrive unio mystica, altså gudsforeningen. Men på hvilken måte er dette en beskrivelse av Dionysius' kjærlighet?

Det er tydelig ikke en direkte beskrivelse av lengsel og kjærlighetsfølelser. Men Turner Denys åpnet øynene mine for dette når han forklarer et sted: «Hvis det var gitt mer plass til Dionysius' teologi er nærværet av et rikt erotisk bildespråk, - som jeg har gitt andre steder – ville konklusjonen blitt den samme: det er sinnets oppstigning til negasjons-skalaene som drar det inn til skyen av uvitenhet, hvor det *ledes av sin egen eros etter kunnskap* – passerer den gjennom til mørkets union med lyset. Det er derfor *erosets kunnskap, lidenskapen og begjæret for visjonen av den Ène, som projikerer sinnet opp skalaen: det er dialektikken av viten og ikke-viten, som styrer den progresjonen*, - og dette gjøres ikke i de tradisjonelle metaforene av affektivitet, berørelse, smak, og lukt, men visuelle metaforer av lys og mørke, syn og dets fravær, som denne progresjonen beskrives med.» (Denys, 1995, s. 47). Dette er etter min mening et svært godt poeng, for denne bildebruken til Dionysius om Gud som strålende mørke, brilliant mørke, som både er kunnskap og ikke kunnskap osv, kan virke paradoksalt og derfor meningsløst. Men hvis vi lytter til Turners forklaring her, så kan man se på det som mennesket beskrivelse etter sin kunnskaps tørst etter Gud. Og kunnskapen om Gud er ikke et

statisk bilde man kan holde opp og si: *dette er Gud, dette er Guds navn, det Gud er*. Kunnskapen om Gud finner man som Turner Denys sier: som *dialektikken mellom viten og ikke-viden*. Med andre ord, kunnskapen om Gud kan aldri være rigid og statisk, men må alltid være denne oppstigelsesreisen til Moses, som ender i en union mellom lys og mørke, mellom negasjon og affirmasjon. Det er vanskelig å ikke trekke linjer til den sokratiske dialektikk, når man leser dette.

Til avslutning vil jeg da, trekke spesielt fram følgende at kunnskapstørsten *etter synet av Gud, om å kjenne Gud*, etter kunnskapen om Gud, den identifiserer Turner Denys i sitatet over som *erotisk*. Noe som også stemmer godt overens med det vi har lest tidligere om: Dionysius beskrivelse av sjelens begjær og lengsel etter foreningen med Gud. Jeg vil derfor si meg enig at denne tolkningen av Moses oppstigelse på fjellet, absolutt kan sees på som et uttrykk for Dionysius kjærlighet til Gud, selvom Mystisk Teologi ikke inneholder de tradisjonelle metaforene koblet til kjærlighet som affekt, berørelse, smak osv. Når Turner Denys identifiserer Dionysius' beskrivelse av sjelens oppstigelse i vitebegjæret etter Gud som *erotisk*. Kan vi faktisk se noen av skissene av noe slikt mer konkret i følgende beskrivelse: «Mitt argument reiser seg nå fra det som er nedenfra og opp til det transcendent, og *jo mer vi klatrer, jo mer fragmenterer språket, og når det har passert opp og forbi oppstigningen vil det bli helt og fullstendig stille, siden det endelig vil være ett med det ubeskrivelige.*» (Dionysios, 1987, s. 139). Menneskers sex kan nettopp beskrives opplevelsesmessig som *erotisk energi* som stiger nedenfra og oppover – og som ender i at bevisstheten i noen sekunder forsvinner som et resultat av den orgasmiske virkning. Sexen mellom to mennesker er også noe som knyttes til kjærlighetsunionen der nettopp to blir til ett. En union vi mennesker ofte kaller *guddommelig og ubeskrivelig*.

Til slutt vil jeg gjøre denne ettertanken, at søken og lengselen etter *visjonen* av Gud, henger sammen med *innsikt*, som igjen henger sammen med kunnskap, men også *mening*. Jeg vil derfor påstå at det er grunn for å forstå Dionysius' som et bidrag i å beskrive menneskets, sterke lengsel etter ikke bare å forstå virkeligheten, sannheten og Gud, *men også meningen med sitt liv*. Hva er så de etiske implikasjonene av Dionysius gudsforening? Det er dit vi beveger oss nå.

Etiske implikasjoner

Når vi skal snakke om etiske implikasjoner av Dionysius' teologi om gudsforeningen og kjærligheten til Gud. Er det ikke mulig å ikke ta hensyn til hele det teologiske byggverk som Dionysius' Gud befinner seg i. For å oppsummere dette byggverket siterer jeg Johansen: «1) CH

beskriver ni ordener av engler innordnet i et hierarkisk, triadisk system mellom Gud og menneske. Øverst kommer Serafer og Kjeruber, nederst og nærmest mennesket er erkeengler og engler. 2) *EH beskriver hvordan hierarkiet fortsetter i det jordiske med tre presteordener: biskop, prest og diakon, og om formidlingen av Guds virke»* (Johansen, 2008, s. 18). Det kirkelige hierarkiet har jeg som nevnt sagt før at er møte punktet mellom himmel og jord i Dionysisk tenkning og det er som Johansen skriver her at det også korresponderer med det himmelske hierarkiet i sin trefoldige struktur. Som vi også leste tidligere, brukte Dionysius bilde på det jordiske hierarki som med sitt virke fungerer som hellige slør som dekker for himmelens guddommelige lys. Ettersom etikk nettopp handler om, *hvordan handle*, snakker denne beskrivelsen av verden til mennesket med den etiske fordringen: at det skal søke dette møtepunktet mellom himmel og jord. Dionysius beskrivelse av skapelsens lengsel og kjærlighet etter Gud, vil trekke de søkende nettopp mot kirken og dens formidling av Guds rike på jorden. Historisk sett kan man argumentere for at det var nettopp noe av dette som den romerske kirken fant særlig appellerende med denne teksten, noe Johansen også kommer innpå i sin oppgave: «Skriftene fikk altså tidlig stor autoritet. Til tross for en del uortodokse idéer, unngikk de kjetterstempelet, noe som kan skyldes at læren om et gudsinntiftet og guddommelig legitimert hierarki hadde en viss "appeal" på pavestolen i Rom og verdslige ledere. Så tidlig som i 649 ble CA brakt fram i det lateranske konsil av paven i forbindelse med spørsmål og disputer ved lesningen av dem» (Johansen, 2008, s. 12). Ikke bare virker det en etisk fordring på søken etter kirken og dens sermonier, men også dens intellektuelle side, med kontemplering av hellig tekst. Noe vi også har vært inne på at ved Dionysius forklaring i De Guddommelige Navn på hvordan hellig skrift, gir oss hellige bilder som hjelper oss til å få et syn av Gud.

Det blir vanskelig å ikke snakke om etiske implikasjoner av Dionysius gudskjærlighet, uten å ta hensyn til hans forståelse av det onde i sitt teologiske system: «-gitt at det Vakre og det Gode er alt som er, hvordan er det at mengden av demoner ikke har noe ønske etter det og har et hang etter det materielle og er falt fra den engelske tilstand for lengselen etter det Gode? *Faktisk så blir det en årsak til det onde til seg selv, og er ansvarlig for den tilstanden i andre som vi karakteriserer for ondskap.* Hvordan er det at demoner viss opprinnelse ligger fult og helt i det gode dem selv ikke er formet som godhet?... Hva er det som gjorde dem onde? Hva er egentlig ondskap?... Ondskap kommer ikke fra det Gode... ondskap er ikke fullstendig ondt, men har noe av det Gode inni seg som evnegjør det til å eksistere i det hele tatt... ondskap i seg selv er en ødeleggende kraft, men er en produktiv kraft gjennom aktiviteten av det Gode... *Selvfølgelig kan vi ikke kalle det samme både godt og ondt i respekt av det samme...»* (Dionysios, 1987, s. 84-85). Kort oppsummert er hans syn,

at det onde ved sin eksistens – har del i det gode, men i respekt av din ødeleggende kraft er ondt. To bilder han bruker er at det onde, kun er et svakt ekko av det Gode, og at det er langt unna varmen, altså at det onde er det kalde. Mer konkret forklarer han: «Til og med de personene som ønsker den laveste formen for liv, ønsker fremdeles liv og et liv som ser godt ut for ham, derfor deltar han i det Gode, *i den grad han har et ønske for livet*» (Dionysios, 1987, s. 87). Det onde er som en sykdom på det gode, og eksisterer ikke – som noe i seg selv, slik som det Gode gjør. Det onde er bare noe som har *falt* fra det gode. Et annet begrep han bruker er at det er en svekkelse av harmoni og symmetri (Dionysios, 1987, s. 90) Videre forklarer han at det onde ikke er permanent, det er kun det Gode som er permanent. Det onde mangler evnen til å: «*holde fast på den originale kilden*» (Dionysios, 1987, s. 87). Også det onde er altså i en midlertidig tilstand, - og som han sier videre: «Og hvis alle ting skapt i tid har sin destinasjon for perfektjon – vil deres imperfeksjon ikke være fullstendig i ulikhet til naturen...ondskaperen i naturens domene er i strid med naturen» (Dionysios, 1987, s. 92). Videre forklarer han derfor at det ikke er kroppene våre som det er noe feil med, eller som er årsaken til ondskaperen i sjelen, og videre igjen: «Med sikkerhet, materien kan ikke være ond» (Dionysios, 1987, s. 92). Som vi ser har Dionysius et svært positivt syn på hele skapelsen og Guds verden. Han sier til og med et sted at: «Til og med når vi gjør noe feil, gjør vi det ut fra lengselen (etter det Gode), siden det ikke er noen som med vilje gjøre det onde for det ondes skyld. Derfor har det onde ingen substans... Vi må anta at det onde eksisterer som en tilfeldighet» (Dionysios, 1987, s. 94).

Så vidt jeg har sett – er det nettopp to hovedstrømmer av konsepter vi mennesker har bragt fram som en forklaring på det onde. Den ene er at det onde eksisterer nettopp som seg selv, og har et mål etter å gjøre det onde for det ondes skyld, smerte for smertens skyld. - Den andre forklaringskonseptet – er at det onde eksisterer som en dyp ignoranse. I den kristne tradisjon, er det mest fremtredende verset som illustrer det sistnevnte der: Jesus henger på korset, som i den kristne konteksten er svikten, torturen og drapet på det fult ut gode, sanne, og uskyldige – der Jesus da sier: *Tilgi dem for de vet ikke hva de gjør*. Den samme dynamikken gjør seg gjeldende her, da det aller ondeste – også blir til det beste som har skjedd og noen gang kommer til å skje, nemlig verdens frelse. Dionysius plasserer seg med dette godt inn i denne konseptuelle tanke-tradisjonen. Men hva slags etiske fordringer skaper et slikt syn på det onde?

Jeg har ikke funnet noe litteratur, som omhandler dette tema spesifikt. Jeg kan derfor ikke gjøre noe annet enn å appellere til fornuften og hva som virker som et sannsynlig resultat for meg. Det er åpenbart at ens syn på på det onde, er med å påvirke etiske handlinger og valg. Og det er derfor

rimelig å tenke seg at det blikket som øver seg opp til å se Gud og det gode i alt, og det onde kun som et fravær av det gode, som ignoranse i relasjon til det gode, vil ha en større aksept for andres livs-uttrykk. Dionysius skiller seg for eksempel klart og tydelig fra de som mener at kroppen og materien i seg selv er onde. Dermed er det også rimelig å anta at individets lidenskaper, drifter og følelser ikke knyttes til å være noe ondt, men heller mangler harmoni og symmetri i relasjon til det Gode. Jeg vil også påstå at det er mulig å utlede en etisk fordring fra dette, at fordømmelsen av andre teologiske tanker og verdenssyn vil sitte lengre inne. Nettopp fordi det vil fordre det blikket på andres tros-systemer som å kunne ut i ignoranse, og derfor fordre en samtale til opplæring, istedenfor en rask fordømmelse som den andres verdenssyn stammer fra en ond hensikt.

Å bevise at dette har vært den etiske implikasjonen som har skjedd historisk, er selvfølgelig en for stor oppgave undersøke nå. Til gjengjeld kan man også si at et slikt blikk på det onde, kan føre til nettopp en etisk fordring som fører til en forbausende naivitet overfor andres hensikter og intensjoner. Man kan definitivt lage en sak for at mennesker kan være i en psykisk tilstand der de ønsker å påføre smerte for smertens skyld, eller det onde for det ondes skyld. Selvom også dette er vanskelig å bevise, fordi man alltid kan si at vedkommende har en høyere god hensikt med det onde personen gjør uten å være klar over det – og derfor som Dionysius sier er onde i respekt av sin lokale kontekst – men likevel i konteksten av Gud som første-årsak ikke – *egentlig* er onde. Eller man kan si som Dionysius også nevner at: personen i sitt eget sinn, har en god baktanke i den onde handlingen. For eksempel kan man trekke fram ulike offentlige tortur-metoder som ble brukt før i tiden for eksempel den romerske korsfestelsen. Man kan si at den er en ond og en sort flekk på menneskets historie med rette, likevel kan man si at de som utførte de gjorde det med den tanken i hodet, at de skulle utføre en jobb som var integrert i et system som skulle holde orden i en sosial kontekst som ellers kunne brutt ut i hensynsløs masse-vold å kaos – og at det derfor i respekt av *den* intensjonen er godt, uavhengig av om den faktiske årsakskjeden er reel.

Den siste etiske implikasjonen jeg vil trekke fram fra Dionysius gudskjærlighet er knyttet til hans apofatiske teologi. Som vi har vært inne på er Guden til Dionysius utenfor hinsides tale og språk. Det er heller ikke urimelig ut ifra dette, å trekke den etiske fordringen at vi ikke skal sammenkoble Gud med ordene våre – og at vi derfor slett ikke skal tilknytte ordene våre en sterk sannhetsverdi. Med andre ord: *ordenes begrensning til å beskrive virkeligheten*. I en kristen kontekst som nettopp er Logos-sentrert, med definerte hellige skrifter som retningslinjer for troen kommer da med åpenbare utfordringer. Hvis det er slik at Gud transcenderer all tale og ord, som vi har sett at Dionysius flere ganger hevder. Hvorfor skriver han i det hele tatt om Gud? Hvordan kan han tro på

nytt av hellige skrifter? Svaret kan ligge litt i det som jeg siterte tidligere i fra fortellingen om Moses' oppstigelse: *Gjennom dem, er hans ufattbare nærvær vist*, - der han henviser til de *høyeste og helligste ting, skimtet med kroppen eller sinnets øye*. De Guddommelige Navn, symboler, det man ser med sinnet, men også det man ser med kroppens øye, alt dette kan brukes til å skimte den Ufattbares nærvær. Jeg er ikke alene om tolke Dionysius slik. Denys Turner, forklarer følgende: «Vi kan si at det 'flau' med teologien, er som den snakke-salige læreren, som i skam etter å ha snakket for mye i klasserommet, kollapser inn i flau stillhet. *God teologi, mener Denys har samme resultat, for det leder en til stillhet som kun er å finne på den andre siden av en generell lingvistisk flause*. Men den flausen må bli produsert, og strekke seg til det punktet – dette er essensen av det katafatiske: *det er nødvendig for teologien å snakke for mye*» (Denys, 1995, s. 22-23). Dionysius apell til kjærlighet og forening med den ukjente og transcendent Gud, kan føre nettopp til en etisk fordring til å utøve *katafatisk teologi*. Denys Turner definerer katafatisk teologi også et annet sted slik: «Katafatisk kan vi si er, det snakkesalige elementet i teologien, *det er det kristne sinn som bruker alle ressursene i språket, i et forsøk på å uttrykke noe om Gud, og når den anstrenger seg til å snakke bruker den så mange stemmer den kan*. Det er det katafatiske i teologien som forårsaker dens metafor-rike karakter, som forårsaker den til å låne vokabular ved analogier fra mange andre disipliner, enten fra vitenskap, litteratur, kunst, sex, politikk, loven, økonomien, familieliv, krigføring, lek, læring, psykologi, eller hva enn.» (Denys, 1995, s. 20).

Som nevnt over synes jeg at tolkningen om at den etiske implikasjonen av mystisk teologi munner ut i en oppfordring til å utøve katafatisk teologi er en god tolkning. Men det er selvfølgelig ikke slik at det kun er en forfatters intensjon med sin tekst, som nødvendigvis behøver å være den beste tolkningen – det er i hvert fall ikke den eneste tolkningen av Dionysius' Mystisk Teologi. Man kan med rette lese teksten som en kritikk av språkets evne til å si noe om Gud og virkelighetens ontologi. Noe man kan påstå at var Derridas tolkning. At Dionysius hadde en påvirkning på Derridas filosofi er noe Johansen nevner: «Virkningshistorien strekker seg fra middelalderen videre over den tyske idealisme hos Fichte, Schelling og Hegel og inn i moderne tid hvor den har fått fornyet aktualitet i Jacques Derridas negasjonstenkning». (Johansen, 2008, s. 3). Men som David E. Klemm trekker fram i boken: *Negation and Theology*: mente Derrida selv slett ikke at han med sin dekonstruksjon egentlig bedrev den klassiske kristne negative teologien: «Ifølge Derrida, tilhører negative teologi fremdeles det 'predikative eller juridiske rommet av diskurs til sin strenge proposjonale form.' Dekonstruktivism er i kontrast helt annerledes. *Den spør etter en annen syntax og overskrider ordnen og strukturern til den predikative diskurs.*' Derfor er ikke dekonstruksjon negative teologi.» (Scharlemann, 1992, s. 16). Likevel er det påfallende, at han insisterer på at

dekonstruktivisme ikke er negativ teologi, med tanke på at Dionysius' nettopp avslutter sin Mystiske Teologi med følgende utsagn om Gud: "Det er hinsides påstand og benektelse. Vi lager påstander og benektelser av hva som er ved siden av det, men aldri av det, for det er både hinsides enhver påstand, ved å være den perfekte unike årsak til alle ting, og ved sin preeminente simple absolutte natur, er den fri fra enhver begrensning, hinsides enhver begrensning, *det er også hinsides enhver benektelse.*" (Dionysius, 1987, s. 141). Hva enn som skulle være tilfelle med Derridas egentlige teologiske kobling til sin filosofi, - er det likevel slik at den etiske fordringen som ligger i hans dekonstruksjon, nettopp står i slående kontrast, til den etiske fordringen om å forsterke det kirkelige hierarki som hellige slør av det himmelske hierarki. I respekt av Dionysius' negative teologi og virkning på derridas filosofi om dekonstruksjon – vil nettopp den motsatte etiske fordringen gjøre seg gjeldende ved å dekonstruere de gjeldende hierarkiske strukturer. I tilfelle kan man si at det i Dionysius' kjærlighetsforening med den transcendentale Gud, ligger en etisk fordring både til å forsterke og solidifisere hierarkiske strukturer, men også dekonstruksjonen av dem.

Meister Eckhart

Jeg skal nå bevege meg over til Meister Eckhart, en av de mest kjente kristne mystikkerne. Han var en dominkaner munk og levde i Tyskland og ble født rundt 1260 nær Erfurt. Han ble anklaget for kjetteri, men var dødd når dette forholdet ble avklart og han ble erklært som kjetter. Han døde i 1327. Jeg skal følge samme analytiske struktur som jeg gjorde for Dionysius. Derfor skal jeg først skrive litt om Meister Eckharts teologiske grunn-arkitektur:

Kjerneprinsippene for å forstå Meister Eckharts teologi, ligger i begrepene *unum*, *bullitio*, *ebullitio* og *reditius*. Meister Eckhart er kanskje en av de teologene jeg har lest som er mest radikal når det kommer til synet på enhet, *unum*. Gud er absolutt èn, som en udifferensiert natur, en absolutt enhet. Som McGinn forklarer i sin teologiske oppsummering om Eckharts teologi at Eckhart påkaller en forståelse av Gud som best kan uttrykkes i en dialektisk begripelse av det: «... det transcendentale predikatet av *unum*, eller *Absolutt Ènhet* (Eckhart, 1981, s.32). Denne enheten bak det mangfoldige, er den egentlige virkelighet som vi alle deltar i. Likevel så finnes det mangfoldige og distinkte også, i hvertfall som en teologisk representasjon.

Bullitio også kalt *exitus* er et begrep som Eckhart bruker for den indre dynamikken i treenigheten før skapelsen. Denys Turner sammenligner Eckharts skapelsesfortelling med Dionysius' der han

identifiserer den som erotisk: «Skapelsen for Dionysius kan vi si at er den guddommelige eros i vulkanisk erupsjon. Det var i det trettende århundre at Meister Eckhart beskrev det indre livet til treenigheten som 'sydende og boblende', et *bullitio*, boblende av den evige livsenergien en energi av Guddommen til ulike Personer. Skapelsen *ad extra*, likevel, er det overflytende, det bobler over, *ebullitio*, av det indre livet og energien inn til alle ting som presist fanger et aspekt med Donysius forståelse av skapelsen. For Denys er skapelsen den erotiske utflyten av det den guddommelige godhet inn i alle ting, det er den guddommelige ekstase, der den Ène blir stående utenfor seg selv, i den mangfoldige differensieringen av den skapte verden, samtidig som den bevarer sin adskilthet, i sin selv-eksisterende Enhet.» (Turner, 1995, s. 29).

Altså *Bullitio* hos Meister Eckhart er en emanasjon med det vi kan si har assosiasjoner til det erotiske, der livsenergien bobler over, der det simple ène blir til treenigheten, men samtidig forblir seg selv. Denne skjulte enheten forblir – når treenigheten blir til. Og den har i sannhet aldri blitt til, for treenigheten var alltid der. Dette er et type paradoksalt språk som er gjennomgående i Meister Eckharts tekster. *Ebullitio* som han også kaller *effluxus* referer til selve skapelsen av verden og fallet etter at *bullitio* har funnet sted. (Eckhart, 1981, s.32) Faderen har talt Ordet og skapt alle ting i sin Sønn som er Ordet.

Det finnes til tross for enhet-tankegangen også her en form for hierarki i Meister Eckharts forståelse. McGinn forklarer dette slik at hierarkiet består av tre nivåer: eksistens, liv og intelligens. Hver av disse nivåene, har prinsipielt nivået over seg – i seg. Slik at eksistens har liv i seg, liv har intelligens i seg, og intelligens har Gud i seg. (Eckhart, 1981, s.41) *Ebullitio* blir også kalt for den første nåden. Og er når Guds bevegelse fra *bullitio* fortsetter og bobler over, noe som dytter utover som veller opp i seg selv, og først bryter seg ut totalt i seg selv, hver del i hver del – før den skyver seg selv framover og bobler over på utsiden (Eckhart, 1981, s. 37).

Reditus også kalt *refluxus* er den andre nåden. Det er det store kallet, det er Jesus' frelsende kjærlighet, inkarnasjon og handling - som trekker alle ting tilbake til seg selv, tilbake til Faderen til den simple grunn og *unum* som alt kom fra, og som alt deltar i. Denne nåden kaller Eckhart for den høyeste form for opplysning. (Eckhart, 1981, s. 45). Ved at Ordet tok på seg den menneskelige natur, ble alle adoptert til å bli Guds sønner. - Eckhart har et eget fokus når det kommer til inkarnasjonen. Det er ikke så mye slik at Ordet tok på seg en menneskelig personlighet i Jesus Kristus, som at Gud tok på seg den menneskelige natur i sin helhet. Som vi skal komme inn på seinere – legger dette opp til en etisk grammatikk der vi skal elske alle likt – for vi skal elske det

som er likt ved alle, altså den menneskelige natur – ikke det som er ulikt ved alle mennesker nemlig personligheten (Eckhart, 1981, s. 46). Reditus er da alle tings tilbakevendelse til Gud – som da har en korresponderende bevegelse tilbake til guddommen. På grunn av dette er det viktig å forstå at gudsforeningen også er en gjenforening (Eckhart, 1981, s. 51).

Vi har nå kort sett på de store linjene i Meister Eckharts teologi. Og vi skal gå spesifikt inn på dette som har med reditus å gjøre. For det er her Meister Eckharts gudskjærlighet får noen av sine mest unike teologiske og språklige uttrykk. Vi skal nå se på noen av de viktigste, og kjente åndelige konseptene og praksisene Meister Eckhart snakker om der denne tilbakevendelsen kan finne sted. Jeg vil på forhånd si, at det å representere Meister Eckharts teologiske tanker korrekt, er en svært vanskelig oppgave, fordi tekstene vi har av ham: er svært tankemessig komplekse. Men jeg gjør nå et forsøk.

Et av hovedtankestrømmene som renner igjennom Meister Eckharts teologiske landskap er hvordan man kan bli ett med Gud, *ja, fylt av Gud*, ved å bli fattig i ånden. Da Jesus snakket om alle former for velsignelser, var det nettopp det å være fattig i ånden som ble utpekt som det øverste og fremste (Eckhart, 1981, s. 282). Å være fattig i ånden, kobler nemlig Meister Eckhart til det å ikke være «emosjonelt» knyttet til eller avhengig av alt det skapte. Hvis vi forsaker alt som er eksternt for oss i denne verden her på jorden, vil Gud gi oss alt som er i himmelen. Men Meister Eckhart trekker det videre å sier at en mann er fri fra begjær til eierskap, som ikke misunner noen ting, som ikke vil ha noen ting for seg selv, av det eksterne til ham, og heller ikke Gud eller alle ting. Rent praktisk forklares dette likevel slik at den virkelig fattige ånden, er den personen som kan forlate alt som ikke er nødvendig for ham (Eckhart, 1981, s. 282). Et bilde han bruker på dette et annet sted, er hvordan et beger ikke kan inneholde to type drikker. Hvis begeret skal inneholde vin, må du først gjøre begeret tomt for vann, - begeret må være tomt og fritt. Hvis du skal motta Guds glede og Gud selv, må du på samme måte gjøre deg tom for alle de skapte ting. «*Lær å ikke elske, så du kan lære hvordan elske, trekk deg tilbake så du kan trekke til deg*». (Eckhart, 1981, s. 220). Å være fattig i ånden ifølge Eckhart innebærer ikke bare at man er løsrevet og fri fra alle skapte ting, men også sine bilder og sin kunnskap. Den som vil være fattig i ånden, må være fattig for all sin kunnskap, slik at han ikke vet noen ting, ikke noe om Gud, skapte ting eller seg selv (Eckhart, 1981, s. 201). Det er dette som er grunnen til at Meister Eckhart kan si det relativt kjente sitatet: «Så derfor la oss be til Gud om at han må *fri oss fra «Gud»...*» (Eckhart, 1981, s. 200). Denne tanken kan likevel oppsummeres slik: Å være tom for alle skapte ting, er å være full av Gud, og å være full av skapte ting er å være tom for Gud (Eckhart, 1981, s. 288). Men jeg må her tilføye, at Eckhart ikke ved

dette mener man skal ta avstand fra verden og de skapte ting: isteden ber han sine lesere og lyttere om at de skal elske Gud alene i de skapte tingene, og elske de skapte tingene i Gud. Den som elsker Gud: «han ville funnet sann, rettferdig og uforanderlig trøst overalt» (Eckhart, 1981, s. 213).

Dette konseptet om å være tom for verdens ting, knyttes opp mot kjærligheten til Gud og gudsforeningen: *«Å være naken, fattig, tom for alle skapte ting løfter sjelen opp til Gud. Likhet og hete stiger også oppover. Vi tilkjenner likhet i det guddommelige til Sønnen, hete og kjærlighet til Den hellige ånd. Likhet i alle ting, men mer og først og fremst i den guddommelige natur er fødselen av den Ène og likheten til den Ène, i den Ène og ved den Ène; det er begynnelsen og opphavet og blomstringen, gnistrende kjærlighet. Den ène er begynnelsen uten noen begynnelse.... Det er naturen til kjærligheten at det flyter og springer opp ut av to til èn. Èn som èn skaper ikke kjærlighet, to som to skaper heller ikke kjærlighet, to som èn skaper naturlig samtykkende, gnistrende kjærlighet»* (Eckhart, 1981, s. 221). Selvom deler av dette kan virke temmelig kryptisk, så er hovedtanken ganske tydelig: nemlig at ved å bli fattig, tom og naken for alle skapte ting, så løftes man opp til forening med Gud. Tanken her er også at ved å bli fattig og tom, blir man også lik Gud og på den måten blir man ett med den guddommelige natur. Et av de mest unike konseptene som Meister Eckhart operer med får vi også et eksempel av i dette sitatet, nemlig: fødselen av den Ène, fødselen av Guds Sønn i sjelen. Dette skal jeg komme tilbake til. Men først skal jeg gå enda litt videre å utdype samme tematikk.

Eckhart bruker nemlig også et annet ord for samme konsept: «abegescheidenheit», som jeg velger å oversette til norsk som *frakobling* (Eckhart, 1981, s. 47). Eckhart forklarer hvordan han nøye har studert både i hedenske tekster, så vel som i det gamle og nye testamentet og funnet at en dyd og praksis ligger over alt annet. Og at man gjennom den kan konformere seg selv til Gud, at man ved nåde kan bli det som Gud er naturlig, der menneske kan gjenskape gudsbilde det har i seg. Han finner ingen dyd bedre eller renere enn frakoblingen fra alle ting, fordi alle andre dyder har en relasjon til de skapte ting, mens frakobling er fri fra alle skapte ting. Her leser han også inn dette som det ène nødvendige Jesus sier til Martha: «Martha, hvem enn som ønsker å bli fri for bekymring og være ren må ha èn ting og det er frakobling» (Eckhart, 1981, s. 285). For Eckhart er frakobling større enn kjærlighet: «Og jeg priser frakobling som å være over all kjærlighet» (Eckhart, 1981, s. 286). Dette forklarer han fordi først og fremst: *«kjærlighet får meg til å elske Gud, mens frakobling får Gud til å elske meg»* (Eckhart, 1981, s. 286). Dette skjer som en nødvendighet av Eckharts teologiske metafysikk om Guds renhet og enhet, og som nevnt sier han at: *«det er fordi alt lengter etter å oppnå sitt naturlige sted... Derfor må Gud av nødvendighet gi seg selv til det hjerte*

som er frakoblet» (Eckhart, 1981, s. 286). Den andre grunnen er: «For det andre så priser jeg frakobling som å være over kjærlighet fordi kjærlighet oppfordrer meg til å lide alle ting for Guds kjærlighet, likevel leder frakobling meg til å der jeg er mottagelig for ingenting annet, foruten Gud.» (Eckhart, 1981, s. 286) Lidelsen gjør at man bryr seg og er knyttet til tingene som påfører en lidelsen, mens frakobling gjør en fri fra de skapte ting. Grunnen til dette forklarer han ved at frakobling er så nærme ingenting, at ingenting kan klamre seg til sjelen, - foruten om Gud, som ikke er noen ting og som er så simpel i sin natur, at han kan koble seg på og bli ett med sjelen (Eckhart, 1981, s. 286).

Videre forklarer han hvorfor frakoblingen også er større enn ydmykhet. Ydmykhet mener Eckhart har å gjøre med anhilingen av selvet, og frakoblings-praksisen gjør nettopp at man blir tom, og man gjør seg til ingenting – derfor kan heller ikke frakobling skje uten ydmykhet. «Perfekt frakobling ser ikke opp til noe, eller ned til noe, den er ikke under eller over noen skapte ting: den vil ikke være over eller under, *den vil eksistere ved seg selv, uten å gi glede eller sorg til noen, den vil ikke ha likhet eller ulikhet med noe skapt, ikke ønsker det seg det ene, eller det andre. Alt den ønsker er å være.»* (Eckhart, 1981, s. 286-287). Denne frakoblingen skaper ubeveglighet som en *klippe i vinden*. Når man gjør seg selv så tom som en tavle, det er først da Gud kan skrive på ens sjel opp i det høyeste. Frakoblingen er også fri fra all bønn, siden den ikke ønsker noe fra Gud, utenom en ting: å det er å bli lik med Gud som Eckhart kaller i slutten av sitt skrift om dette for den superb frakoblede. (Eckhart, 1981, s. 294). Ved frakobling gjør man sin sjel om til et hvilested for Gud, som gjør det mulig for den guddommelig inn-strømning. Eckhart forklarer med et sitat fra Siraks bok: «Hva er det Gud søker i alle ting?... Da svarer jeg: 'I alle ting søker jeg hvile'» (Eckhart, 1981, s. 294). Denne frakoblings-praksisen forener sjelen med Gud, og et sted beskriver han det slik: «Og når frakoblingen stiger opp til det høyeste sted, vet den ingenting av viten, den elsker ingenting av elsking, og fra lys blir det mørke. Til dette kan vi også legge til hva en lærer sa: 'De fattige i ånden er de som har forsaket alle ting for Gud, akkurat som de var hans, når vi ikke fantes'» (Eckhart, 1981, s. 292-293). Dette språket minner svært mye om Dionysius og han henviser også til ham, rett før han sier dette.

Den samme tematikken her, kommer fram i et kjærlighetsbilde mellom sjelen og Kristus. Meister Eckhart tar utgangspunkt i et vers der i Bibelen der det står at Jesus gikk opp til en liten by, der det var en jomfru som var en kone. Utfra dette utleder han at sjelen må være først som en jomfru, som er fri fra alle mentale bilder, uten eierskap eller begjær til noe slikt, men fri fra alt slik – ved å ikke knytte seg til noe i fremtiden, eller fortiden, til noe man har gjort, eller til noe man ikke har gjort,

men at man står fult ut i det nåværende øyeblikk fri og tom etter Guds kjæreste vilje: da er man en *jomfru* (Eckhart, 1981, s. 177). Men det holder ikke å være en jomfru, man må også være en kone, som bærer frukt. Kone er det mest edle navnet man kan gi til sjelen, ifølge Eckhart. For en jomfru som også er en kone, er fri fra all *avhengighet* samtidig som hun er bærer frukt – fra den samme grunn som Faderen bærer sitt evige Ord fram. Jesus er lyset som reflekterer det Faderlige hjertet og fra denne grunnen er denne jomfruen som er en kone forent med Jesus: «...og hun skinner og gløder med ham som èn i enhet, og som et rent klart lys i det Faderlige hjertet.» (Eckhart, 1981, s. 178-179). Her ser vi at Meister Eckhart bruker den klassiske kjærlighetsmetaforen mellom foreningen mellom mann og kvinne der de blir ett. Men det er typisk at Meister Eckhart drar dette videre, og sier at sjelen ikke bare er denne jomfruen som er en kone, men at i sjelen, så finnes det et sted som er denne lille byen som mottar Jesus. Dette er et sted i sjelen som ikke berøres av tid eller av kroppen: «Jeg har noen ganger sagt at det finnes en kraft i ånden som alene er fri. Noen ganger har jeg sagt det er en vakt for ånden, noen ganger har jeg sagt det er et lys av ånden; noen ganger har jeg sagt at det er en gnist. Men nå sier jeg at det verken er det ene eller det andre, og likevel så er det noe som er høyere og dette som himmelen er over jorden. Og derfor vil jeg nå gi den et finere navn enn jeg noen gang har gitt det før, og likevel et hvert fint navn, *hvilket ord vi enn bruker, så forteller de løgner, og er langt over dem.*» (Eckhart, 1981, s. 180) Dette stedet sier han er formløst og uten navn. Alle ord man bruker om det sier han er løgner: «Det er fri fra alle navn, den er bar for alle former, fult og helt tomt og fri, som Gud selv er tom og fri. Den er helt ut ett og simpel, som Gud er èn og simpel, og menneske kan ikke på noen måte se inn i det». (Eckhart, 1981, s. 180). Men han stopper ikke der, for denne lille byen er så i enhet, at ikke engang Gud kan se inn i det. For hvis Gud skulle sett inn i dette, ville det kostet ham alle hans egenskaper som personer, Han ville da ha sett inn i det, uten egenskaper: «*han er ikke Faderen eller Sønnen eller Den hellige ånd, og likevel er han noe som verken er det ene eller det andre*» (Eckhart, 1981, s. 181). Denys Turner forklarer hvordan denne frasen, verken det ene eller det andre, er en frase han har fra Dionysius' og som har hatt påvirkning på Eckhart: «Som Dionysius sier det: 'Han besitter ikke denne typen av eksistens, eller den andre', en frase som ser ut til å resonnerer godt i Eckharts ører.» (Turner, 1995, s. 163). Videre mener Turner at Eckhart mener det samme som Bonaventure mener i *Interarium*: «...Men dette vesen er ikke et partikulært vesen, som er et begrenset vesen, siden det er blandet med potensiale, heller ikke er analogt med væren, for det har den minste av handling fordi det i det minste eksisterer. Det blir da stående, den væren vi omhandler: *er det Guddommelige Veset*» (Turner, 1995, s. 164). Denne byen i sjelen som Eckhart snakker om er med andre ord Gud selv. Dette konseptet med at det i sjelen er en by som er Gud er noe som gjentar seg i Meister Eckhart sine skrifter, og det leder oss til den neste store konseptet som Eckhart bruker i sin beskrivelse av

sjelens tilbakevendelse og reditus til Gud, nemlig sjelens gjennombrudd til den guddommelige grunn.

Sjelens *store gjennombrudd til den guddommelige grunn*, henger altså sammen med alt dette over. Sjelens gjennombrudd er motstykket til skapelsen, *ebullitio*, altså reditus. Dette gjennombruddet forklarer Eckhart at er større enn da han *fløt* ut fra Gud, siden han da var en skapning og erkjente det. Mens i sjelens gjennombrudd, blir han fri fra sin vilje, fra Guds vilje fra alle hans gjerninger, og fra Gud selv, da er han over alle skapte ting, og han er verken Gud eller skapning: «Men jeg er det jeg var og hva jeg skal forbli fra nå og til evig tid. Da mottok jeg en impuls, som vil bringe meg opp over alle engler. Sammen med denne impulsen, mottar jeg en slik rikdom, at Gud, som han er Gud og som han utfører alle sine guddommelige gjerninger – ikke kan tilfredsstille meg. *For i dette gjennombruddet mottar jeg at jeg og Gud er ett.*» (Eckhart, 1981, s. 203). Dette henger sammen med frakobling og velsignelsen av de fattige i ånden. Det kan virke motstridende at han sier han er fri fra Guds vilje og fra Gud selv, men jeg vil påstå at det er rimelig å tolke dette som at han blir fri fra sitt guds bilde, og sitt bilde av guds vilje, og at han blir ett med den «skjulte» Gud.

Igjen finner vi et nytt bilde på det samme, men med et mye sterkere bilde på at dette har å gjøre med kjærligheten til Gud. Denne gangen går tankerekken fra først å forklare at Gud er et ord, men et ord som ikke er uttalt, - som ikke kan uttales (Eckhart, 1981, s. 204). Hvem enn som prøver å henge et navn på Gud – *det* er ikke Gud, sier Eckhart. Med en lignelse forteller han om han som i sin bønn prøvde å gi navn til Gud. Hans bror irettesatte ham da og sa: «vær stille, - du vanærer Gud.» «*Gud er hinsides navn, og hinsides natur.*» (Eckhart, 1981, s. 204). Likevel er det en sterk knytning mellom ord og Gud. For i Eckharts tankegang er uttaler Faderen sønnen i all sin kraft, og i ham uttaler han alle ting. Alle skapte ting er Guds tale. Og alle skapte ting ønsker å være et ekko av Guds ord i sin gjerning. Og det er her kjærlighetsbilde begynner å ta form. For Gud snakker til sjelen. Jo, mer vi stiger i vår forståelse, jo mer er vi ett med ham. Faderen snakker Sønnen i evighet og i enhet, og skyver ut i ham alle skapte ting. Og alle er kalt til å komme tilbake fra der de fløt ut. «*Hele deres liv og deres vesen er et kall og en reise tilbake til ham som de kom ut fra*» (Eckhart, 1981, s. 205). Det er da han henter ut noen vers fra Jeremia, der Herren strekker ut sin hånd og rører ved munnen hans. Sjelens munn er dens høyeste del, sier han, og når Gud har puttet sitt ord i sjelens munn, er det for Eckhart sjelens kyss: «der rører munn, munn» (Eckhart, 1981, s. 286). Det er en kjent sak at vi mennesker nettopp kysser og utforsker hverandres lepper og munn, for å finne ut av om man skal være partnere i sex, erotikk og i kjærligheten. Og ved å bruke kysset som et bilde på der sjelen møter Gud, grunnfester han også gudskjærligheten i menneskets opplevelse av tiltrekning og

kjærlighet for hverandre. Et annet sted bruker han også kysset mellom Gud og sjelen: «Herifra, fra Guds enhet og fra den ydmyke mannen, der kommer kysset, for dyden som kalles ydmykhet har en rot i den guddommelige grunn, der den er plantet, slik at dyden har sitt vesen kun i den evige og fra ingenting annet.» (Eckhart, 1981, s. 190)

Eckhart bruker, også et enda mer tydelig bilde på kjærligheten mellom sjelen og Gud gjennom ekteskaps-symbolikk. Han forklarer hvordan man i gudsforeningen skal la seg synke ned og ut fra seg selv og flyte inn til Guds væren, der du blir hans, og han blir din, der dere begge blir til ett: «min» (Eckhart, 1981, s. 207). Denne sammensmeltningen av «jeg» og «han» som blir ett, - skaper stor fruktbarhet. I dette bilde skjer denne foreningen gjennom at det settes på gullringer på sjelens seks krefter. Sjelens øverste krefter korresponderer til Treenigheten. Faderen er minne, Sønnen er forståelse, og Den hellige ånd er frivillighet. Og på denne kraften, sjelens frivillighetskraft: «På den skal du bære en gullring, det er, kjærlighet» (Eckhart, 1981, s. 208). Og et annet sted: «*du må ha en ring av gull, smidd med gull av guddommelig kjærlighet.*» (Eckhart, 1981, s. 207).

I avslutningen av et skrift kaldt Benedictus boken, forklarer han hvordan Gud leder den edle sjelen ut i ørkenen, og: «*der skal jeg snakke til hennes hjerte, èn med èn, èn fra èn, èn i èn, og i èn, èn for alltid. Amen.*» (Eckhart, 1981, s. 247). Også her, ser vi hvordan den menneskelige kjærlighetsmetaforen mellom mann og kvinne gjør seg gjeldende. Likevel har vi et sted der han bruker dette enda tydeligere, som et ekteskapsbilde. Kristus i sin primale renhet, kommer i begynnelsen ut fra sin bolig, fra det høyeste av alle steder, fordi han ville opphøye sin elskede, som Faderen hadde forlovet ham i evighet, slik at han kunne bringe henne tilbake igjen, til den opphøyde tilstanden der hun også kom fra. «*Se, kongen, kommer til deg.*» (Eckhart, 1981, s. 196). Det er grunnen til at han kom ut, med et hoppende ungt hjerte, og led sine lidelser for kjærligheten, men han gikk ikke ut, uten å ønske å komme tilbake igjen: tilbake til sitt kammer med sin brud: «*Dette kammeret er det stille mørke av den skjulte Faderen. Da han gikk ut fra det høyeste av alle steder, ville han gå tilbake igjen med sin brud til det reneste stedet av alle, og ønsket å åpenbare sin skjulte skjulte hemmelighet av sin skjulte guddommelighet, der han tar sin hvile med seg selv og med alle skapte ting.*» (Eckhart, 1981, s. 207). Her ser vi at bilde som brukes på gudsforeningen ikke bare er ekteskapet, men et monarkisk ekteskap: *det er kongen selv, som henter sin brud.* Bernhard McGinn understreker også hvordan disse sitatene fra Meister Eckhart har sitt ekko fra den klassiske kristne og jødiske mystikken som trekker sitt kjærlighetsspråk fra Solomos Høysang (Eckhart, 1981, s. 30).

Men det er likevel ikke slik at Meister Eckhart ser for seg at sjelen først er noe som er separert fra Gud, for så å bli ett med Gud. Sjelen har i sannhet, alltid vært ett med Gud – i hvert fall noe i sjelen har alltid hatt denne brennende *kraften* i seg som han kaller det et sted: «*I denne kraften gløder og brenner Gud uten ende i all sin rikdom og herlighet og med all sin glede.*» (Eckhart, 1981, s. 180). Denne kraften beskriver han et sted som et Guds frø: «Hvis vi den tas vare på ved en god og vis og produktiv arbeider, vil den vokse og bli bedre og vil gro opp til Gud, fom er frøet det er, og frukten vil bli som Guds egen natur... *Guds frø gror opp til å bli Gud*» (Eckhart, 1981, s. 241). Videre forklarer dette som at denne guddommelige grunnen er en fontene med levende vann, og hvis noen kaster jord over denne fontenen og skjuler den, så vil fontenen fortsette å leve, og hvis noen tar vekk jorden igjen, vil fontenen fremdeles være der, selvom den var skjult for oss tidligere. (Eckhart, 1981, s. 242). En annen metafor han bruker er kunstneren som lager figurer i tre og stein. På starten er figuren skjult, men etterhvert som kunstneren hogger vekk materiale, skinner figuren under, mer og mer fram. Og dette er ifølge Eckhart Guds frø, Guds natur, Guds bilde selv, - og det er når dette bilde kommer fram at Gud selv blir født i oss, som peker på èn av de kjærlighetsmetaforene som gjentas mest i Eckharts skrifter: nemlig fødselen av Guds sønn i sjelen. (Eckhart, 1981, s. 243).

Ifølge Bernhard McGinn var nettopp dette et av de mest kontroversielle punktene i Eckharts lære – som ikke kun var koblet til Eckharts bruk av dette konseptet alene. (Eckhart, 1981, s. 50). Ifølge McGinn har dette uttrykket et eldgammelt opphav i kristen spiritualitet. For eksempel er ideen om at Sønnens fødsel i sjelen skjer i den troendes hjerte under dåpen, noe som har dype røtter hos de greske fedrene, og for Gregory av Nyssa – hadde dette konseptet også en direkte assosiasjon til å formidle unio mystica mellom sjelen og Logos. (Eckhart, 1981, s. 50). Dette korresponderer også godt med Meister Eckharts forståelse av dette konseptet. Eckhart forklarer nemlig at Guds Sønn er Guds bilde som ligger skjult i oss: «'Selvom et menneske blir utsatt for alle mulige former for galskap, sorg og bekymringer, fremdeles forblir han i Guds bilde, og bilde i ham.' *Det sanne lys skinner i mørke, men vi er ikke klar over det.* (Eckhart, 1981, s. 243). Det sanne lyset er Sønnen: akkurat som når du pusser sølv: «...vil det gløde og skinne ut den mest rene beholder, *bildet, Guds Sønn i sjelen*» (Eckhart, 1981, s. 243).

Dette bilde om Guds Sønns fødsel i sjelen, er et annet kjærlighetsbilde på unio mystica. Her er bilde på kjærligheten mellom far og sønn. Det «edle» mennesket må nemlig gå ut og vekk fra alle bilder, og ut av seg selv, ut av alt, det må han gjøre forklarer Eckhart hvis han skal motta Sønnen: «... og bli til sønn i fanget og *i hjertet til Faderen*» (Eckhart, 1981, s. 243). Her ser vi hvordan også Eckhart trekker fram at han blir en sønn i farens hjerte, noe som understreker kjærligheten som er

knyttet til dette bilde, som lignelse på sjelens relasjon til Gud. Hvorfor dette ble trukket opp som et av hovedpunktene som kjetteri mot Eckhart er lettere å forstå når vi leser de sitatene der han gjør det tydelig at Sønnen fødsel, er det som gjør oss ett med Gud, så vi selv blir Guds enbårne Sønn: «Faderen føder sønnen i evighet, likestilt med seg selv: 'Ordet var med Gud, og Gud var Ordet' (Jn 1:1); det var det samme i den samme naturen. Likevel sier jeg mer: Han har gitt fødsel til ham i min sjel... Faderen føder sin sønn uten ende; og jeg sier mer: *Han gir fødsel til meg, sin Sønn*, han gir fødsel til meg som seg selv, og ham selv som meg og til meg som sitt vesen og natur. I den innerste kilden, der springer jeg ut i Den hellige ånd, der hvor det er ett liv, ett vesen og èn gjerning. Alt Gud gjør er ett, *derfor gir han meg sin Sønn fødsel, uten noen distinksjon... Fordi Faderen gjør èn gjerning, derfor er hans gjerning meg, sin Enbårne Sønn* uten noen forskjell.» (Eckhart, 1981, s. 187-188). Her mener ikke Eckhart at han spesifikt er Guds enbårne sønn, men så langt som vi blir ett med Gud, blir vi også ett med Kristus, på en slik måte at det ikke finnes noen distinksjon. Derfor sier han også et annet sted: «*Ved dette må vi forstå at vi må bli en enbårn sønn som Faderen har evig født*. Han trekker dette også enda videre, siden Sønnen også er ett med Faderen. I begynnelsen: «Her hadde jeg min evige hvile og søvn, i den evige Faders skjulte kunnskap, forblitt uten å ha blitt talt inni ham. Ut fra sin renhet fødte han meg fra evighet av sin enbårne Sønn, til det samme bilde av sin evige Faderlighet, *slik at jeg kunne bli Faderen og gi fødsel til ham som jeg selv er født av*.» (Eckhart, 1981, s. 194). Som Bernhard McGinn forklarer dette: «Langt fra å stoppe der, fører Eckhart sitt mot videre. Gitt identiteten til sjelens grunn og Guds grunn, må den rettfærdige mannen ta del i det indre livet til Treenigheten selv, det guddommelige *bullitio* selv.» (Eckhart, 1981, s. 51). Dette blir tydelig i Eckharts følgende uttalelser som McGinn også refererer til: «Gud handler slik: Han gir fødsel til sin Enbårne Sønn i den høyeste delen av sjelen. Og slik som han gir fødsel til hans Enbårne Sønn i meg, så gir *jeg* fødsel til ham igjen til Faderen.» (Eckhart, 1981, s. 294-295). Dette kan virke svært merkelig, men er i stil med hvordan Meister Eckharts ellers tolker enheten sjelen har med Gud. Nemlig i en slik grad at vi flere steder kan lese slike tilsynelatende forbausende utsagn: som for eksempel de som McGinn trekker fram: *at menneske er skaperen av himmelen* (Eckhart, 1981, s. 53), at den ydmyke har like mye kraft over Gud som omvendt, (Eckhart, 1981, s. 190), at mannen som er forent med Gud ikke blir gammel fordi han er i ett lys med Gud hvor det verken er lidelse, eller passeringen av tid (Eckhart, 1981, s. 179), et annet sted sier han også at: «*Og hvis jeg ikke hadde eksistert, ville heller ikke Gud eksistert*. Denne Guden er 'Gud', som jeg er årsaken til, hvis jeg ikke hadde eksistert, ville heller ikke Gud vært 'Gud'» (Eckhart, 1981, s. 203), og igjen: *Hvis mitt liv er Guds vesen, da må min eksistens, være Guds eksistens...*» (Eckhart, 1981, s. 187). Følgende var også brukt som et av anklagene av Biskop Johannes i bullen mot Meister Eckhart i 1329: «Hva enn som er propret til den guddommelige natur, alt det egner seg for den

rettferdige og guddommelige mann. På grunn av det, gjør denne mannen det som Gud gjør, og han skapte himmelen og jorden sammen med Gud, og han fødte det Evige Ord, og Gud ville ikke visst hvordan gjøre noe uten en slik mann» (Eckhart, 1981, s. 79).

Denys Turner forklarer at Eckhart er tilfreds med dette tilsynelatende paradoksale språket på grunn av at dette språket egentlig kun ender ut i at Meister Eckhart trekker trosartiklene fra Kalkedons bestemmelser om inkarnasjonen ut til sin logiske konklusjon: «For Eckhart har i sine ressurser den konseptuelle dialektikk, å demonstrere at det ikke er og ikke kan være noen kontradiksjon å si om en og samme person, at hun *kan være både guddommelig og menneskelig*. Dette kan man like godt si siden, muligheten for å si dette uten frykt for å si noen paradoksalt vås, *må være en nødvendighet for enhver kristendom som ikke rett ut har avvist Konsilet ved Kalkedon*. Og hva som kan bli sagt om Kristus kan ikke være motsiende å si om noe menneske... *For det er nå klart at Eckhart bruker om en menneskelig person ikke bare logikken, men også påstandene om den kristne troen om den inkarnerte Sønn*.» (Turner, 1995, 165-166).

Målet i Meister Eckharts teologi, er åpenbart sjelens gjenforening med Gud i kjærlighet. Et sted trekker han fram hvordan denne kjærligheten, driver ut all frykt, at den er i full tillit og at: «kjærligheten har tillit til alt som er godt.» (Eckhart, 1981, s. 265). De to hovedbildene som Meister Eckhart bruker om kjærlighetsbevegelsen mellom sjelen og Gud, er altså den mellom bruden og brudgommen, altså den romantiske kjærligheten. Det andre hovedbilde er den om sønnen som omslutes av Faderens kjærlighet, Sønnene, guds barn, *er i det Faderlige hjerte*. Men hva er de etiske implikasjonene man kan trekke fra Meister Eckharts unio mystica?

Drøfting av mulige etiske implikasjoner av Meister Eckharts kjærlighet til Gud.

For å drøfte dette spørsmålet vil jeg først ta utgangspunkt i Bernhard McGinns tolkning, for deretter å reflektere videre på McGinns poeng med bruk av henvisninger til Meister Eckharts tekster.

Den første etiske implikasjonen som ligger i Meister Eckharts Gudsforening, er den som angår Guds vilje. Siden vi er ett med Gud, er vi også ett med hans vilje, noe som nettopp fordrer at vi

lever i aksept og kjærlighet til den viljen: «Den perfekte konformiteten til Guds vilje springer fram fra innsikten i sjelens udistinkte union med den guddommelige grunn» (Eckhart, 1981, s. 58). Hva enn som skjer, skal vi derfor akseptere, og vi skal akseptere det som Guds vilje og som vår egen vilje. For å illustrere dette trekker Meister Eckhart fram et sitat fra både Seneca og en annen «hedensk filosof» som skal være det beste rådet til en som er i sorg eller ulykke : «'Det er for et menneske å akseptere alt som om han hadde ønsket det, og hadde spurt etter det; for du ville ha ønsket det, hvis du hadde visst at alt skjer etter Guds vilje, med hans vilje og i hans vilje' ... 'Leder, kommandant, Far og Herre av høyeste himmel, *jeg er klar for alt som er din vilje, gi meg viljen til å ville det samme som din vilje*» (Eckhart, 1981, s. 215-216). Men dette betyr ikke at Meister Eckhart ønsker at vi bare skal hvile og ikke bry om oss hva som skjer eller ikke skjer: «Den mannen som har Gud essensielt nærværende hos seg, griper Gud guddommelig, og til ham skinner Gud i alle ting... Hvis en mann elsker noe svært mye og med hele sitt hjerte, slik at ikke noe annet gir ham glede, kun det som han elsker , og det og ingenting annet, men det er alt han bryr seg om: I sannhet, hvor enn han er, med hvem han er, hva enn han gjør og foretar seg, det han elsker går ikke vekk fra hans sinn, og han finner bilde av det han elsker i alt, og jo mer nærværende det er, jo mer vil kjærligheten hans vokse og vokse. Han søker ikke hvile, fordi å ikke hvile, hindrer ham ikke. *En slik mann finner mye større glede hos Gud fordi han griper alt som guddommelig og som større en tingene i seg selv er... Et menneske kan ikke lære dette ved å løpe vekk, ved å forkaste ting og lukke seg selv inn i en sosial askese...*» (Eckhart, 1981, s. 253). Med andre ord, er Meister Eckhart ikke en som oppfordrer til at man skal trekke seg vekk fra verden, men heller lære seg å finne Gud i verden. - Likevel er det ikke slik at, han er direkte imot et tilbaketrukkent liv, - heller forklarer han det veldig tydelig slik: «*Men hvemen som virkelig i sannhet har Gud, han har ham overalt.*» (Eckhart, 1981, s. 251).

En annen implikasjon som kommer som et resultat av gudsforeningen som McGinn trekker frem, er Eckharts tanke om at man skal elske alt likt uten differanse: «Hvis kjærlighet betyr å bli udifferensiert i den Æne, må kjærlighetens handling også bli udifferensiert, og den kan da heller ikke skille mellom objekter» (Eckhart, 1981, s. 58). Dette kommer Eckharts tanke om at: «Gud ble ikke bare en mann – han tok på seg den menneskelige natur.» (Eckhart, 1981, s. 182). Resultatet av dette er nettopp at det fordrer følgende etiske holdning: «*Så lenge du tenker bedre om ditt eget folk enn du gjør om det mennesket som du aldri har sett, går du på avveie, og har aldri hatt et glimt av den simple grunn.*» (Eckhart, 1981, s. 182). Ideen her er altså at Meister Eckhart fordrer en etisk holdning der man retter sitt elskende blikk mot den menneskelige natur, og derfor alle mennesker, ikke bare sitt eget folk.

Den neste implikasjonen av Meister Eckharts gudsforening som Bernhard McGinn trekker fram, og som også ble et stort problem for dem som eksaminerte Meister Eckhart i Avignon og Cologne gjaldt bønnens rolle i den kristnes liv. Meister Eckhart hevdet nemlig her, at man ikke behøvde å be Gud om ting, for hvis man var ett med Gud, ønsket man jo nettopp hans vilje uansett hva den kom til å bli: «Hvis Gud og sjelen deler samme grunn, da er det på en måte dårskap eller umulig for sjelen å spørre om å få noe som helst fra Gud...» (Eckhart, 1981, s. 59). Eckhart oppsummerer ganske godt sine tanker rundt dette i sitt skrift om frakobling: «Men hjertet som er frakoblet, spør ikke om noe, heller ikke har det noe det skulle blitt fridd fra. Derfor er den fri fra all bønn, *og dets bønn er ingenting annet enn etterligningen av Gud*. Det er alt dens bønn består av.» (Eckhart, 1981, s. 292).

Den tredje etiske implikasjonen av Meister Eckharts forståelse av gudsforeningen, som jeg ønsker å trekke fram og som også McGinn trekker fram er livet som leves, uten et hvorfor: «Hvis vi spør om hva den indre holdningen eller stilen som beskriver det daglige liv til den rettferdige mann, kan Eckharts dypeste respons bli funnet i passasjene hvor han snakker om: 'livet uten et hvorfor': 'Hvis noen gikk rundt i tusen år og spurte livet: 'hvorfor lever du?' *Livet, hvis det kunne svare, ville sagt, 'jeg lever slik at jeg kan leve*'. Det er fordi livet lever ut fra sin egen grunn og springer fra sin egen kilde, og derfor lever den uten å spørre hvorfor det selv lever.', *Han som lever i godheten av sin natur lever i Guds kjærlighet; og kjærligheten har ikke noe hvorfor.*'» (Eckhart, 1981, s. 59).

Men hvorfor skulle foreningen med Gud føre til å fraværet av et hvorfor i livet? Man kan skjønne hvorfor livet ikke har noe hvorfor, det lever så det kan leve, men det er naturlig å tenke at Gud har et hvorfor. Det er her vi kommer inn på spørsmålet om Eckharts gudsbilde, som nettopp er fraværet av alle bilder. McGinn forklarer hvordan Eckhart operer med den skjulte Guden som den dype virkeligheten bak alt (Eckhart, 1981, s. 42, 40). Dette er ikke fremmed i kristen teologi, og vi har vært inne på Meister Eckharts tanker om dette tidligere, men for eksempel er vi også kjente med selvfølgelig Dionysius, men også den doble viljen i reformert teologi. Vi har Guds vilje som vi vil at skal skje på jorden, «La din vilje skje», og så har vi den predestinerende viljen før verdens grunnleggelse. Men for Eckhart er det ikke bare Guds øverste vilje som er skjult, det er Gud i seg selv som er skjult. Dette kommer fram fra ulike forbløffende uttalelser som dukker opp overalt i hans tekster. For eksempel allerede i hans kommentarer til Genesis, ser vi at han har en annen måte å tenke om Gud på enn det som regnes som tradisjonelt: «Så, da noen kom å spurte meg om hvorfor Gud ikke hadde skapt verden tidligere, *svarte jeg at han ikke kunne gjort det fordi han ikke eksisterte. Han fantes ikke før verden fantes*». (Eckhart, 1981, s. 85). Videre kan vi for eksempel

lese i Sermon 52 som omhandler den fattige mann: «Autoritetene sier at Gud er et vesen, et rasjonelt ett, og at han vet alle ting. *Jeg sier: at Gud verken er et vesen eller rasjonell, at han ikke vet verken det ene eller det andre.*» (Eckhart, 1981, s. 201). Igjen denne frasen han har lånt fra Dionysius. Et annet sted sier Eckhart: «Det guddommelige vesen er likt som ingenting, og i det finnes det verken noe bilde eller noen form.» (Eckhart, 1981, s. 187). Og igjen: «Du burde elske ham som en *ikke-Gud, en ikke-ånd, en ikke-person, et ikke-bilde*, men som han er, et rent, ublandet, klart 'Ett', separert fra all dualitet, og i det Æne burde vi evig synke ned, *ut fra noe til ingenting*. Må Gud hjelpe oss til det. Amen.» (Eckhart, 1981, s. 208). Hvis Gud er dette ingentinget, som Eckhart beskriver, gir det også mening at kunnskapen forsvinner i foreningen med Gud. Det er nettopp derfor jeg tror han skriver følgende i sin preken over den fattige mannen: «Videre, den fattige mannen vet ingenting. Noen ganger har jeg sagt at et menneske burde leve slik at han *ikke levde for seg selv eller for sannheten, eller for Gud: Heller, så burde han være så fri fra all kunnskap, at han ikke vet eller erfarer eller griper at Gud lever i ham*. For når et menneske er grunnfestet i Guds evige vesen, er det ikke noe separert liv i ham. Hva som levde der var han selv. Så jeg sier at et menneske burde bli satt så fri fra sin egen kunnskap som han var før han var til. La Gud gjøre hva han vil, og la menneske være fritt.» (Eckhart, 1981, s. 201). Og videre: «Derfor er Gud fri fra alle ting, *og derfor er han alle ting*. Hvem enn som vil være fattig i ånden, må bli fri fra all sin egen kunnskap, slik at han ikke vet noen ting, ikke om Gud eller skapte ting eller seg selv. (Eckhart, 1981, s. 201).

Å være ett med Gud, slik jeg tolker Meister Eckhart her: er at man blir ett med livets mysterium selv. Det evige spørsmålet om hvorfor det er noe istedenfor ikke noe, hvorfor lever livet? - blir bare svart med det affirmative: *Jeg er*, - eller som Eckhart formulerte det: *Jeg lever så jeg kan leve*. Noe som ligner på Guds navn i Eksouds: *Jeg er at jeg er*. Men det motsatte kan nesten se ut til å være tilfelle hvis man trekker fram andre sitater: der det kan se ut som han mener at Gud er evig tomhet, evig mørke, død og det motsatte av å leve slik som det kan se ut som han mener i del andre sitater? Et sted kaller han sin enhet med Gud for *den evige hvile og søvn i Faderens kunnskap*. (Eckhart, 1981, s. 194). Men nettopp dette, i Faderens kunnskap, maler et bilde om at det ikke er den rene døden Meister Eckhart har i tankene. Et annet sted beskriver han denne tilstanden i Gudsforeningen på følgende måte: «Den siste enden av væren, er mørke eller uvitenheten til den skjulte Gud, *der hvor dette lyset skinner i mørket som ikke forstår*.» (Eckhart, 1981, s. 192). Gud presenteres altså som tomhet, fri fra all kunnskap og forståelse, Guds skjulte mørke, men også som lyset som skinner i mørke. Og som Eckhart poengterer et annet sted: «Hvis jeg sier: *Gud er et vesen, så er det ikke sant, han er et vesen som transcenderer vesen, og en transcenderende ingenting...* Ikke prøv å forstå

Gud, for Gud er forbi all forståelse. En autoritet sier: *Hvis jeg hadde en Gud jeg kunne forstått, så ville jeg ikke ansett ham som Gud*» (Eckhart, 1981, s. 207). Og når man da blir ett med dette Gudsmysteriet, synker man også inn i livets mysterium som både kjærlighet og kunnskap har sitt opphav i, og lever livet nettopp uten et hvorfor: man lever for livets egen skyld, man lever så man kan leve. McGinn forklarer da også at når: «...sjelen blir ett med Gud og lever uten et hvorfor i den rene gleden av eksistensen. Dette er målet til menneskelivet, *høyden av Eckharts mystikk.*» (Eckhart, 1981, s. 60).

Til dette kan man si at Meister Eckhart gjør en kritikk av spiritualiteten og åndeligheten som søker etter. Noe Denys Turner også trekker fram: «Det er i Eckharts doktrine om frakobling, potensialet for kritikken av ego-tjenene spiritualitet, en spiritualitet av 'veier til Gud', som finner veier til og med i frakobling, og derfor mister Gud. Hvis det var en type ikke-frakobling som Eckhart fryktet mest over alle andre, for sitt potensial for åndelig ødeleggelse, så var det den åndeligheten der midlene erstattet målet. Dette sammen med andre grunner burde få oss til å stoppe opp, før vi svarer på spørsmålet: 'Hva er Eckharts vei?'. For dette er veien uten veier, eller heller: det er veien av alle veier, så lenge det er underlagt praksisen av frakobling... *Dette er ikke så mye en spiritualitet som en kritikk av spiritualitet. Det er praktisert ved de vanlige veier, og midlene i det kristne liv...*» (Turner, 1995, s. 185). Dette er nok grunnen til at McGinn legger fram nettopp dette at Meister Eckhart ikke er en som oppfordrer til å søke etter de store mystiske opplevelsene for å finne Gud. «Det burde nå være klart at å leve uten et hvorfor, ikke involverer noen radikal separasjon fra verden, eller å søke etter noen from for spesiell eller privilegert erfaring, heller ikke etter ekstase eller raptus.» (Eckhart, 1981, s. 60). Med dette forklarer McGinn hvordan Meister Eckhart derfor snur den tradisjonelle bruken av historien om Martha og Maria, der Martha anses for å representere det verdslige aktive livet, i kontrast til den mer fromme Maria, som lytter til Jesus ord. Eckhart mener isteden at det er Martha som er den som er nærmere Gud i denne fortellingen: «Så lenge vi befinner oss i dette livet, er det Marthas vei som bør foretrekkes til Marias', som er rådet til å reise seg opp å lære livet. *Martha er den typen sjel som i sinnet eller dypet av sin grunn forblir uforanderlig forent til Gud, men som fortsetter å oppsluke seg med det gode arbeidet i en verden som hjelper hennes nabo og som former henne til å bli nærmere og nærmere det guddommelige bilde*» (Eckhart, 1981, s. 60). Et sted understreker nettopp Eckhart hvor lite imponert han er over ekstatiske opplevelser: «*Jeg har sagt det før. Hvis en mann var i ekstase, som st. Paulus var, og som visste om en mann som var syk og som behøvde at han ga ham litt suppe, ville jeg ansatt det som langt bedre å legge fra deg din ekstase og ut av kjærlighet og ved det vise større kjærlighet ved å bry seg om den andre som er i nød*» (Eckhart, 1981, s. 258). Søken etter Gud gjennom ulike

praksiser kan derfor bli til et hinder for å finne ham – uten at han nødvendigvis er mot ekstaser, eller praksiser. Meister Eckhart sier også alt dette best når han sier: «*Jo, mer man søker deg, jo mindre finner man deg... Hvis du ikke søker ham, da vil du finne ham*» (Eckhart, 1981, s. 192).

Ved dette ser vi at Meister Eckhart med sin union med den skjulte, transcendent Gud, bringer det sakrale inn i det sekulære, inn i «livet som det er». For som Turner Denys med rette påpeker som et nøkkelbegrep for å forstå hvordan Meister Eckhart kan skrive så forbausende som han gjør om menneskets identitet med det guddommelige, nevner han noe Meister Eckhart har sagt i prologen som vi fremdeles har, til det ellers tapte skriftet Proposisjonsarbeidet: «*'Esse Deus est', - 'Å eksistere er Gud'. Legg merke til at det å si dette ikke er det samme som: 'Deus est Esse', som en måte å snakke om Gud, gledelig ville blitt akseptert av Thomas Aquinas. Formelen er ikke en karakterisering av Gud, men en definisjon av eksistensen*» (Turner, 1995, s. 163). For å bruke mine egne ord for å tyde dette, høres det nettopp ut som at det Eckhart sier: er at *det livsnære, er det som er det gudnære*. Det er et mørke av tomhet, uvitenhet, uten et hvorfor i gudsforeningen, men det er også foreningen med livet selv som ikke vet hvorfor det lever: det er foreningen med *Lyset som skinner i mørke, som ikke forstår*. Noe som også harmoniserer godt, med de andre sitatene jeg har trukket fram i denne drøftingen.

Før jeg går videre er jeg også nødt til å nevne hvordan Meister Eckhart har blitt brukt som en kritikk av metafysikken. Som Ian Almond nevner i sin artikkel som er en poststrukturell lesning av Meister Eckhart: «*Bidraget til Meister Eckhart... til det foregående er spesielt interessant for oss, ikke bare på grunn av dets originalitet, men også på grunn av parallellene den gir til Derridas egen tilnærming. Som vi skal se er ikke dette bare et spørsmål om like motiver, språk, intensjoner: muligheten for suksess eller ikke-suksess ved Eckharts forsøk på 'å tre utenfor' metafysikken kan også være Derridas'*» (Almond, 2002, s.1). Han tolker her altså Eckhart som å gjøre et forsøk på å tre utenfor metafysikken. Man kan forstå den tanken, når man tenker på nettopp store vektleggelse på frakobling, og frigjørelsen fra all kunnskap og alle bilder. Som vi har lest tidligere så insisterer Eckhart på dette, fordi han ikke ønsker at det skal komme noe i veien mellom sjelen og Gud. - Heller ikke våre indre bilder av Gud. Og Nietzsche plukker ham opp på akkurat dette, og siterer Eckhart i sin kritikk mot de han kaller for moral-predikantene i Den Muntre Vitenskapen, og som så vidt jeg vet også er den eneste gangen Nietzsche siterer en teolog med enighet i utsagnet: «*Er det ikke fristende i dag, med henblikk på moral, å si med Mester Eckhart: 'Jeg ber Gud om at Han befri meg fra Gud!'*» (Nietzsche, 2001, s.189). Nietzsches poeng er så langt jeg kan se at den moralen som forkynnes av «dagens» moralpredikanter er knyttet opp nettopp til det gudsbilde de

har. «Jeg vil ikke lage noen moral. Men til dem som gjør det, gir jeg dette råd: Vil dere frata de beste ting og tilstander all ære og verdi, skal dere rolig forstette som før med å ta dem i deres munn!... Sannelig, dere forstår dere på alkymiens omvendte kunst på det mest verdifulles aksjefall!» (Nietzsche, 2001, s. M 188-189). Jeg skal selvfølgelig ikke gå inn å gjøre en dyptgripende tolkning av Nietzsche ettersom det er vanskelig å forstå i hvilken grad han kritiserte moralen som et filosofisk konsept, eller om det var snakk om ulike typer moralsystemer som han la under sin kritiske penn. Men det er likevel tydelig for meg at Nietzsche slett ikke var noen nihilist, han mente nettopp at det kristne gudsbegrep, sto i direkte i fiendskap mot livet selv: «Det kristelige gudsbegrep – Gud som sykegud, Gud som edderkopp, Gud som ånd, - er et av de mest korrupte gudsbegreper som er blitt frambragt på jorden; kanskje fremstiller det lavmålet av gudetypens nedadgående utvikling. Gud utartet til motsigelse mot livet, *i stedet for å være dets forklaring og evige Ja! I Gud ble det erklært fiendskap mot livet, naturen, viljen til liv.*» (Nietzsche, 2003, A s. 20). Her kan man etter min mening faktisk se en forbausende likhet mellom, Nietzsches filosofi og Eckharts teologi, den øverste Gud, er det livsbekreftende, det evige Ja, til livet. Han utdyper dette også i Ecce Homo: «... og den høyeste livsbekreftelsen, som er født av fylde, av overflod, av et 'ja' uten forbehold, også til lidelsen, også til skylden, til alt problematisk og fremmed i tilværelsen selv... Det siste, glade, overstrømmende – overmodigste 'ja' til livet er ikke bare den høyeste innsikten, det er også den dypeste...» (Nietzsche, 2003, E, s. 61). Til og med i Nietzsches filosofi om Amor Fati: «Jeg selv har aldri lidd noe ved det; det *nødvendige* sårer meg ikke; *amor fati*, er min innerste natur» (Nietzsche, 2003, E, s. 111). Hvor likt er vel ikke dette til Eckharts forening med den guddommelige viljen? Det beste rådet han kunne gi til en som var i sorg eller fortvilelse var, nettopp *det innerste i sjelens fulle aksept av Guds vilje*. Og når Nietzsche snakker om Gudsrike, er det vanskelig å ikke se hvordan det ligner Eckharts og forsåvet også Dionysius' apofatiske teologi: «... for forkynneren av det 'glade budskap'... 'Guds rike' er ikke noe man venter på; det har intet igår og intet i overmorgen, det kommer ikke om 'tusen år' det er en erfaring i et hjerte; *det er overalt til stede, det er ingen steder...*» (Nietzsche, 2003, A s. 41). Her vil jeg også nevne at I Hinsides Godt og Ondt første gang den profetiske karakteren Zarathustra dukker opp i Nietzsches skrifter sier han følgende mystiske, svært apofatiske vers: «La oss feire vår begges sikre seier, Festenes fest: Vennen Zarathustra kom, gjestenes gjest! Nå ler verden, og *det fryktelige forheng revnet. Lyset og mørket feirer endelig bryllup...*» (Nietzsche, 2003, H, s. 111). Dette viser nettopp skjæringspunktet, mellom den apofatiske kristne mystikken, og kritikken av strukturer. Det er nok derfor ikke tilfeldig at all kritikkens far, Nietzsche lyder som en mystikker, når han skal snakke poetisk om sin litterære karakters profetiske hensikt.

Ved alt dette ser vi altså hvordan Meister Eckharts kjærlighet til Gud, inneholder en etisk fordring som kan fungere som en kritikk av de gudsbilder og metafysikk som vi mennesker lager av Gud, - som står i veien for *den faktiske foreningen med den sanne Gud*. Derfor finner også Nietzsche det passende å sitere ham når han skrev: «*Så derfor, la oss be til Gud at vi må bli fri fra Gud så vi kan forstå og glede oss over denne evige sannhet...*» (Eckhart, 1981, s. 200).

Theresa av Avilla

Når jeg nå går i gang med å se på Theresa av Avillas beskrivelse av kjærligheten til Gud i sin teologi, vil jeg si at mitt fokus, kommer mitt *hovedfokus til å være å beskrive hennes erfaringer i møte med gudsforeningen*. Hennes bok *Den Indre Borgen*, som jeg tar utgangspunkt er ikke bare fra et helt annet sted, århundre og kristendom, den katolske kristendommen, på 1500-tallet i Spania, men det er også en helt annen litterær sjanger, enn de tekstene jeg til nå har sett på av Dionysius og Meister Eckhart. Hun definerer seg på starten klart innenfor de filosofisk-teologiske rammene som tradisjonell kristen lære ved å si i sin åpningstekst til *Den Indre Borg* i en sterk kontrast til Eckhart: «Når det en gang er slik, er det ingen grunn til å trette seg ut med å forsøke å fatte denne borgens skjønnhet. *Fordi det er samme forskjell mellom den og Gud som mellom Skaperen og det skapte – sjelen er jo en skapning – er det nok at Hans Majestet har sagt at sjelen er skapt i hans bilde for at vi såvidt kan fatte dens store verdighet og skjønnhet.*» (Avilla, 2018, s.19). Likevel vil hennes språk rundt gudsforeningen på slutten av boken ikke være fullt så klar. Avillas, sjanger er dypt personlig og erfaringsnær, den er dedikert til hennes kloster-søstre, den er ikke kun full av det ytterste religiøse språk, som dyd, dødssynd, Djevelen og Gud, men også full av personlige følelser, som angst og fred, smerte og fryd, sorg og glede, nytelse og henrykkelse og det er særlig det erotiske kjærlighetspråket jeg kommer til å rette ekstra fokus på. Den er altså Teksten er i tillegg også full av bilder, og det er den overordnede bilde-arkitekturen vi skal se nærmere på nå, for å forstå hvilket erfaringslandskap hennes opplevelser befinner seg i.

Som tittelen på boken indikerer, er hovedbilde som en indre borg. Det var noe som kom til henne som en betraktning da hun ba Herren om å tale i hennes sted (Avilla, 2018, s.19). Avilla tenker at det er sjelens om er denne borgen: «Vi kan betrakte sjelen som en borg helt og holdent av diamant eller meget klart krystall; inne iden er det mange rom, likesom det i himmelen er mange boliger. Og når vi enker over det, søstre, så er den rettfærdige sjel intet annet enn et paradisi.» (Avilla, 2018, s.19). Sjelens vakre befatning, henger sammen med tanken om at sjelen er skapt i Guds bilde. Hun

mener videre at det er en stor synd og skam at vi ikke forstår oss selv og ikke vet hvem vi er: «Men all den rikdom som finnes i sjelen eller hvem som bor i den og hvilken ufattelig verdi den har – det tenker vi sjelden på; og det er grunnen til at vi unnlater å vie all vår omsorg til å bevare dens skjønnhet. Vi er bare opptatt av den simple innfatningen eller innhegningen rundt borgen, som er disse kroppene våre.» (Avilla, 2018, s. 20). Avillas tanke er at det er mange som oppholder seg på utsiden av borgen og at man burde gå inn i borgen. Og som hun legger til: «Det virker visst tøvete , *for hvis borgen er vår sjel, så er det klart at sjelen ikke kan tre inni borgen, som jo er den selv.* Det ville vært like dumt som å be noen gå inn i et rom hvor han allerede er. Men dere må forstå at det er mange måter å være der på. Det er mange sjeler som oppholder seg ytter ved festningsmuren der vaktpostene står, og som ikke er det minste interessert i å tre inn for å se hva som finnes i en så praktfull borg, eller hvem som bor der inne eller hva slags værelser den inneholder. Dere vil ha lest i enkelte bøker om bønn at sjelen rådes til å gå inn i seg selv; det er nettopp det det dreier seg om her.» (Avilla, 2018, s. 22). Bilde er altså at vi står utenfor borgen i landflyktighet, og at vi rådes til å begynne å tre inn i den: «La oss da tenke oss at denne borg, som sagt, har mange boliger: noen høyt oppe, noen lenger nede, noen i sidefløyene, og midt i sentrum av det hele ligger den fornemste av dem alle, *der meget hemmelighetsfulle ting finner sted mellom sjelen og Gud.*» (Avilla, 2018, s. 20). Et sted kaller hun denne borgen for: «denne *strålende og vakre borg, denne orientalske perle, dette livets tre som står plantet midt i selve livets levende vann som er Gud*» (Avilla, 2018, s. 25). Og i denne borgen forklarer hun at det er en million rom. Og selv om rommene er vakre, så har djevelen utplassert en legioner av onde ånder i disse rommene, og derfor kan sjelen fort bli offer for hans blendverk. Men mindre makt har han over de sjelene som: «... befinner seg nærmere det rom der Kongen bor.» (Avilla, 2018, s. 31). I borgen er det slik at: «... *selve solen skinner i dens midte*» (Avilla, 2018, s. 25). Denne borgen deler Avilla inn i syv boliger, der sjelen skal vandre gjennom disse boligene for til slutt å få møte og bli forent med kongen selv. Den skjulte tanken her at hennes sjel i foreningen med kongen selv blir en dronning i borgen. Men det er et langt stykke å gå, med de største prøvelser, fristelser og utfordringer. Og porten inn til borgen, er bønn og betrakning. (Avilla, 2018, s. 22). Hun forklarer så hvordan mange bare ber et par ganger om måneden, og ellers alltid er opptatt av verdslige affærer: «Men noen ganger faller de mer til ro, og det er en stor ting å lære seg selv å kjenne og se at de ikke går den veien som fører til porten. Til slutt trer de inn i de første rommene i nederste etasje, *men sammen med dem kommer det inn så mange ekle kryp at de hverken kan nyte borgens skjønnhet eller dens fred.*» (Avilla, 2018, s. 23). Dette er begynnelsen på sjelens reise gjennom borgen til den store guddommelige sol i den syvende bolig. Og er det erfaringslandskapet Avillas, oppevelser foregår i. Den videre teksten om dette kommer jeg til å dele

opp i de mørke erfaringene, og de lyse, mørke og lys er også en av hennes grunn-bilder for å beskrive hennes sjels-reise.

De tre første boligene, er i sannhet overvektige av «mørke» erfaringer. Særlig i disse, uttrykker en stor mengde selvforakt, når hun for eksempel snakker om Guds mange nådegaver «For ingen kan forstå dem alle, så mange som de er, og aller minst et *elendig* menneske som jeg.» (Avilla, 2018, s. 20). Og videre: «Det kan heller ikke være galt å se at det er mulig for en så stor Gud å sette seg i forbindelse, med så *illeluktende små mark her i denne vår landflyktighet...*» (Avilla, 2018, s. 20-21), «*For en synderinne som jeg er, kan det bety å falle enda lengre ned...*» (Avilla, 2018, s. 30). Hun beskriver også i denne sammenhengen de sjeler som lever i dødssynd: «Som jeg sa tidligere: hvor sort og illeluktende det er, det som strømmer ut fra sjeler i dødssynd.» (Avilla, 2018, s. 30). Hun mener ikke her, at hun eller hennes søstere, lever i dødssynd, så vidt jeg forstår, men hun nevner det som en fare som en sjel kan havne i. Det skal sies her at hun også advarer mot å ha for stort fokus på ens egen elendighet, og nevner at djevelen villeder folk på den måten: «O, Gud hjelpe meg døtre, hvor mange sjeler kan ikke djevelen ha skadet stygt på denne måten! De har trodd det var ydmykhet, alt dette og meget annet jeg kunne beskrive og det kommer av at vi ikke kjenner oss selv godt nok. Selverkjennelsen er blitt fordreid...» (Avilla, 2018, s. 30). Når du da kommer inn i første bolig i borgen, er det ikke så mørkt som en som lever i dødssynd, som man da kan tenke må være å leve et sted utenfor borgen. I den første boligen er det lys, men det er vanskelig for sjelen å oppfatte det: «Uten å være så mørkt og sort som når sen sjel befinner seg i dødssynd, er det på en eller annen måte dunkelt slik at lyset ikke kan sees og ikke er det rommets feil.. men det er fordi alle disse slanger og huggormer og giftige kryp som har kommet seg inn, hindrer en i å oppfatte lyset.» (Avilla, 2018, s.32).

Selvom det er mørkt i disse boligene kan man likevel høre Herren som kaller på sjelen: «Vår Herre et inderlig ønske om at vi skal elske ham... Han slutter ikke å kalle på oss gang på gang, for at vi skal nærme oss ham, og denne røst er så mild at den stakkars sjelen fortviler over ikke straks å kunne gjøre det han befaler. Dette er som sagt mer pinefullt enn å ikke å høre.» (Avilla, 2018, s. 38). Dette kallet hører sjelen gjennom gode prekener og gode bøker (Avilla, 2018, s. 38).

I disse boligene, er det også slik at det hun kaller for sjelskreftene, som er borgens beboere, for eksempel forstanden, driver krig mot sjelen: «Tvertimot later det til at våre gode, sanne venner og slektninger som sjelskreftene er, disse som vi alltid må leve med enten vi vil eller ei, at de fører krig mot oss som en hevn for den krig våre laster har ført med dem. 'Fred, fred', mine søstre, sa Herren

og formanet sine apostler gang på gang! Tro meg, hvis vi ikke har fred eller forsøker å finne fred i vårt eget hus, vil vi aldri finne den i fremmede. Må denne krigen snart ta slutt!» (Avilla, 2018 s. 42-43).

Et sted mens hun skriver om dette og minnes sitt eget liv nevner hun at hun også blir grepet av angst: «Når jeg skriver dette kjære døtre, så gripes jeg i sannhet av en slik angst at jeg ikke vet hvordan jeg kan skrive det eller hvordan jeg kan leve når jeg minnes dette, og det gjør jeg meget, meget ofte. Be kjære døtre, at Hans Majestet må leve i meg alltid, for hvis han ikke gjør det, hvilken trygghet kan da et liv ha som er så dårlig brukt som mitt?» (Avilla, 2018, s. 26). Videre formaner hun hvordan man må leve et liv tungt og besværlig, knuget av den jordiske elendighet, hvis man ikke gir avkall på seg selv. Likevel nevner hun noe håpefullt om at Herren en sjelden gang lar dem smake åndens fryd i de tredje boliger, men at han gjør det sjeldent for å vise sjelen hva som skjer i de øvrige boliger. (Avilla, 2018, s. 55).

Her nevner hun også hvordan hun har vært fortvilet over larmen av sine tanker. «For min del har jeg mange ganger vært ganske fortvilet midt i alle dette virvar av tanker... Jeg syntes på den ene side å se sjelskreftene anbragt hos Gud og samlet i ham. På den annen side lar meg tankene slik at jeg ble nesten gal.» (Avilla, 2018, s. 63). I en litt dunkel forklaring på hvordan lidenskaper kan blandes sammen med åndelig trøst, og at hun hadde hørt om enkelte som: «... føler brystet snøre seg slik sammen at de blir grepet av ukontrollerte bevegelser som er så voldsomme at blodet renner fra nesen og andre ubehagelige ting inntreffer.» (Avilla, 2018, s. 67).

Som jeg prøver å beskrive her, er de første boliger i Avillas indre borg, fylt med det jeg kaller for mørke erfaringer, og det er viktig og også huske her at denne sjelsreisen, hennes også er autobiografisk, altså at den også reflekterer hennes levde liv som var plaget av mye sykdom. Men det er også her i den fjerde bolig at guddommelige opplevelser finner sted: «Når så Herren ønsker og behager å skjenke oss en overnaturlig nåde, er virkningen den aller største fred og ro og sødme i det innerste av oss selv... Denne glede, denne fryd kjenner man ikke i hjertet slik som det jordiske – jeg mener da i begynnelsen, senere fyller de oss helt – for dette vannet flommer ut over alle boligene og alle sjelskreftene til det når kroppen; det er derfor jeg sa at det begynner i Gud og ender i oss. Og slik vil hele det ytre menneske virkelig nyte denne smak og sødme, hvilket de som får oppleve det vil få se.» (Avilla, 2018, s. 68). Her beskriver hun også det hun kaller for utvidelsen av hjertet: «For idet dette himmelske vann begynner å strømme ut fra den kilde jeg sier ligger i dyppet av vårt vesen, er det som om hele vårt indre utvider seg og blir større, og vi mottar åndelige gaver

det er umulig å beskrive... Den fornemmer en herlig duft, som om det i dens dyp fantes et fyrfat i hvilket man har kastet velluktende blader. ... og den duftende røken gjennomtrenger hele sjelen, og – som jeg tidligere har sagt – ofte tar kroppen del i det» (Avilla, 2018, s. 69). Vi legger merke til her at hun beskriver at kroppen også tar del i slike opplevelser. Det er altså noe plutselig innenifra, som sprer seg utover med kroppslige sensasjoner, og fornemmelser. Dette er et språk som kan minne om en beskrivelse om en orgasme, og det kommer fra en glede som har sitt opphav i Gud, det innerste i sjelen: «Men jeg mener at denne glede ikke fødes i hjertet, men et annet sted enda lenger inne, i noe som finnes dypt, dypt i sjelen. Jeg tror at det må være sjelens midtpunkt...» (Avilla, 2018, s. 69).

Det er fremdeles mye beskrivelser av mørke opplevelser, og ikke minst advarsler: «Djevelen kan forårsake mer skade, her fordi det her gjelder det overnaturlige» (Avilla, 2018, s. 81). Det er når vi begynner å bevege oss over i femte bolig, at sjelen begynner å gå i en forening med Gud, gjennom ulike bønnepraksiser som for eksempel hvilens bønn, og meditasjoner som jeg ikke kommer til å gå i detalj på her. Foreningen gjør at hun opplever å ikke behøve å gjøre kunstgrep for å oppheve tanken, for: «Den er ute av stand til å tenke selv om den ville.» (Avilla, 2018, s. 84). Her begynner hun også å føle en grunnleggende trygghet mot djevelen: «O hvilken lykkelig tilstand, når den forbannede ikke kan gjøre oss noe ondt!» (Avilla, 2018, s. 86). Her møter vi etterhvert også fortellingen om hvordan Kongen setter henne i sin vinkjeller: «Nå husker jeg hva jeg sa om det som vi ikke makter av oss selv, slik dere har hørt bruden si i Høysangen: 'Kongen førte meg til vinkjelleren', eller 'satte meg der, tror jeg det står... Hans Majestet må sette oss der, og han må tre inn i sjelens midte.» (Avilla, 2018, s. 89). Noe som henspeiler på nettopp det kongelige bryllupet i høysangen, og med åpenbare erotiske assosiasjoner. Hun snakker om hvordan Guds krenkelse og ulike pinefulle bekymringer selv etter mange års meditasjon ikke lenger trenger inn i deres innerste. Hun forklarer hvordan dette skyldes at: «..... Gud førte bruden inn i vinkjelleren og inngav henne kjærlighet Det er nettopp slik det skjer her: Sjelen har overgitt seg i Guds hender, og fylt av en uendelig kjærlighet har hun ingen annen tanke, intet annet ønske enn at Gud gjør hva enn han vil med den.» (Avilla, 2018, s. 96). Her i den femte bolig, møter vi også for første gang fortellingen om sjelen som slikeormen, som blir en kukong og forvandler seg til en liten hvit sommerfugl. Men den finner ingen hvile, det er langt igjen til syvende bolig.

Hun beskriver også hvordan dette bare er, møtepunkter mellom to forlovede, som finner ut om de vil ha hverandre: «Men slik er denne Brudgom at bare etter dette ene møte er sjelen nå mer verdig til å gi ham sin hånd som man sier.» (Avilla, 2018, s. 107). Hun kaller også dette åndelige bryllupet for en grov sammenligning men: «.jeg finner ingen annen som bedre mine tanker, enn ekteskapets

sakrament». (Avilla, 2018, s. 107). Her begynner hun også å beskrive det intense begjæret etter Brudgommen, som har blitt såret av ham, og sjelen er nå fast bestemt på at den ikke vil ha noen annen Brudgom. (Avilla, 2018, s. 113). Den har nå nådd inn til de sjettede boliger. Men det er også her hun nevner noen av de verste pinsler, før hun trer inn til de syvende.

Her må man tåle spott og spydigheter, fra dem man omgås: «De som hun trodde at var hennes venner trekker seg vekk fra henne, og er de verste til å glemme etter henne så det virkelig kjennes...hånsord og kjellsord av alle slag.» (Avilla, 2018, s. 114). Og videre: «Herren sender oss alvorlige sykdommer særlig når det medfører heftige smerter. Når smertene blir svært sterke synes de meg på en måte verste den verste prøvelse vi kan ha her på jorden – jeg mener av det ytre slaget . Nedbrytende på vårt indre så vel som på det ytre, de virker knugende på sjelen.» (Avilla, 2018, s. 116). Hun nevner også en hun kjenner som etter at Herren ga henne den nåden hun fortalte om: «...ikke kan si isannhetens navn athun har hatt en eneste dag uten smerter og andre former for lidelser, jeg mener da kroppslige, ved siden av plager av et annet slag.» (Avilla, 2018, s. 116-117). Hun avslutter denne passasjen med følgende: «O, om vi nå bare kunne beskrive de indre prøvelser, da ville de ytre forekomme oss små; men det umulig å gi en idè om hvordan de oppleves.» (Avilla, 2018, s. 117). Her nevner hun både indre tørke, så vel som melankoli og et sted sier hun: «Det er så mange ting som bekjemper den på en gang; *den fylles av en knugende angst som er så uutholdelig at jeg ikke vet noe annet å sammenligne den med enn de fordømtes lidelser i helvete, for ingen trøst er å finne i denne storm.* Søker man den hos skriftefaren, er det som om demonene iler ham til hjelp så han kan pine sjelen enda mer». (Avilla, 2018, s. 118). Hun nevner her også en historie om en som kommer i en slik tilstand og som vanligvis kunne lese meget godt, men da skriftefaren tok fram en bok på spansk: «forstod hun ikke mer av innholdet enn om hun ikke hadde lært en eneste bokstav; hennes forstand var ute av stand til å forstå» (Avilla, 2018, s. 118). Men Gud kan likevel hjelpe i en slik tilstand, som plutselig tar den bort, ved et eneste ord eller ved en tilfeldighet: «Da synes ingen skyer noengang å ha truet denne sjel, for nå flommer sollyset over den og fyller den med uendelig trøst.» (Avilla, 2018, s. 119). Videre forklarer hun at: «Det er disse prøvelser som gjør at den kan løftes i en høyere flukt. Den lille duen...Brudgommen øker dens brennende lengsel etter å bli fullstendig forenet med ham.» (Avilla, 2018, s. 122). Det er her hun begynner å snakke om impulser som springer ut fra sjelens innerste dyp: «...og som er så fine, så subtile at jeg ikke finner noen passende sammenligning» (Avilla, 2018, s. 122). Det begynner da å grense over til det erotiske når hun forklarer hvordan Brudgommens stemme som kaller virker så sterkt på sjelen at den: «fortæres av begjær» (Avilla, 2018, s. 123). Det er her hun også bruker et bilde på at kjærligheten er som en pine og en pil som trenger like inn i selve innvollene: «...og når hans om har såret sjelen trekker

pilen ut, kjennes som om invollene følger med, så brennede er dens kjærlighet til ham» (Avilla, 2018, s. 123). Men hun får også ord, far Brudgommen i sin sjel som skaper en: «dyp ro i sjelen, en andaktsfull og fredelig indre samling som får den til å prise Gud» (Avilla, 2018, s. 129). Hun bruker også mye tid på å forklare i dette kapittelet, hvordan søstrene kan skille disse opplevelsene, fra djevelens villfarelser. Der hovedsaken, er at de skal skape fred og ro, og et ønske om å gjøre gode gjerninger. Men også at man tåler lidelsene, i verden, til og med at de kan være ønskelige, hvis de er for Herrens skyld. Det er mange typer opplevelser hun nevner her som henrykkelser som fører til himmelen og noe hun kaller sjelens flukt. Disse opplevelsene er som smykker som Brudgommen gir til sjelen. (Avilla, 2018, s. 149). Men hun beskriver også her en smerte som følger med kunnskapen om Gud, som rammer sjelen så intenst at den bryter ut i høye skrik, på grunn av en smerte som sitter i det innerste av sjelen. (Avilla, 2018, s. 188). Hun forstår dette som at sjelen skal lutres før den kommer inn i den syvende bolig. Her tar hun også opp temaet om lengselen til å dø. Men pinen kan Herren ta bort: «Og det gjør han som regel ved hjelp av en stor henrykkelse eller visjon, der den sanne Trøster trøster og stryker sjelen slik at den vil leve, så lenge det er hans vilje.» (Avilla, 2018, s. 191-192). Her legger hun også til på slutten: «Nå ser dere, søstre, hvor rett jeg hadde da jeg sa at det kreves mot...» (Avilla, 2018, s.192). Hun snakker her om motet til å elske Herren.

Da er sjelen klar til å bli fullt forenet med Gud i det innerste av sjelen, i den syvende bolig, for å feire åndelig bryllup: «Dere er nå verdige søstre, til å la Brudgommen feire dette åndelige bryllup med deres sjeler.» (Avilla, 2018, s. 196). Nå skal de møte Rettferdighetens sol som hun kaller ham et sted (Avilla, 2018, s. 196), og: «Nå vil Gud fjerne skjellene fra våre øyne... Sjelen føres inn i denne bolig gjennom en intellektuell visjon, på en måte en fremstilling av sannheten, der den Allerhelligste Treenighet, alle tre Personer, viser seg for den omspent av flammer som en lysende klar sky og går rett inn i ånden. Det vi bekjenner oss til i troen, det forstår nå sjelen, kan man si, gjennom å ha sett det...» (Avilla, 2018, s. 198). Nå fjerner sjelen seg aldri vesentlig fra den innerste bolig, forklarer hun så om en som hadde opplevd dette og: «Således var det for henne som om sjelen på en måte var delt... Selvom sjelen naturligvis alltid er en enhet, er det jeg sier ingen innbilning.» (Avilla, 2018, 200). Det er en forskjell mellom sjelen og ånden: «Selvom de egentlig er ett, fornemmer man at de er delt på en så subtil måte at de av og til synes å virke på forskjellige vis...» (Avilla, 2018, 200). Hun forklarer dette nærmere ved følgende tre bilder: først som to vokslus som står så nære hverandre at flammene blir til én flamme. Det andre bilde er slik som himmelens vann faller ned og blander seg med vannet i bekken, man kan ikke skille dem. Det siste er som to åpne vinduer: «... og selvom det kommer fra to atskilte kanter, flyter det sammen til ett eneste lys.»

(Avilla, 2018, s. 203). Og: «For likesom vannet ikke kan skylle over oss uten at det kommer fra en kilde, forstår sjelen at det i dens indre er en som kaster disse piler og gir den nytt liv, og det finnes en sol som fra det innerste av sjelen sender sitt stroe lys ut over sjelskreftene. Sjelen fjerner seg ikke fra sitt midtpunkt, og mister heller ikke sin fred.» (Avilla, 2018, s. 204). Et sted bruker hun også bilde av Gud som en mor: «Det er slik at disse guddommelige bryst hvorfra Gud synes å gi liv og næring til sjelen, strømmer stråler av melk til styrke for alle som bor i borgene» (Avilla, 2018, s. 204). Den innerste boligen kaller hun nå et Guds tempel: «... der han alene og sjelen nyter hverandre i den dypeste stillhet.» (Avilla, 2018, 2012). Hun forteller om hvordan forstanden har sluttet å støye, og at hun: «... ikke lenger opplever alle disse henrykkelser – kanskje bare en sjelden gang – men da er det ikke med slik ekstase og om åndens flukt som jeg har omtalt tidligere, og nesten aldri andres nærvær, hvilket var ganske vanlig før.» (Avilla, 2018, s. 2012). Resultatet av dette er en dyp sjelfred til tross for livets vanskeligheter. «Jeg forsikrer dere, søstre at disse sjeler ikke skal mangle kors, men de blir ikke uroet av det og mister ikke sin fred.» (Avilla, 2018, s. 214).

Og om den lille hvite sommerfuglen som ikke fant noe sted å hvile kan vi nå si at: «... *den lille sommerfuglen døde i usigelig glede over å ha funnet ro og over at Kristus lever i den.*» (Avilla, 2018, s. 208). Med sommerfuglens død forklarer hun videre at sjelen glemmer seg selv i den grad at den faktisk ikke synes å være til: «Således bekymrer hun seg ikke over hva som enn måtte hende, men lever i en underlig glemsel, slik at hun som jeg har sagt, synes ikke å eksistere.» (Avilla, 2018, s. 208). Dette betyr, slett ikke at man ikke skal spise og sove som hun sier, eller forsømmer sine plikter, for hun har: «...en brennende lengsel etter å lide, men uten at dette uroer henne slik som før» (Avilla, 2018, s. 209). Og jeg avslutter med dette sitatet: «Nå tørster de så sterkt etter å tjene ham for at han skal bli lovprist, og etter kanskje å være til nytte for en og annens sjels åndelige vekst, at de ikke bare ikke ønsker å dø, men derimot å leve i mange år til...» (Avilla, 2018, 208).

Drøfting av mulige etiske implikasjoner av Theresa av Avillas kjærlighet til Gud.

De etiske implikasjonene av Avillas kjærlighet til Gud, kan man i hovedsak dele opp i to deler. Den første, er de etiske implikasjonene som oppfordres til før foreningen med sjelen og dens innerste

bolig i borgen. Her er det som vi leste først og fremst selverkjennelsen hun formaner til, flere ganger nevner hun viktigheten av å kjenne seg selv, og et sted sier hun: «Det er galskap å tenke at man kan tre inn i himmelen uten å tre inn i oss selv for derved å vinne selverkjennelse» (Avilla, 2018 s. 43). Sjelen er skapt av Gud, og i Guds bilde, den er som en krystallborg som glitrer i solen, og som selv har solen i sitt midtre. Hun klager derfor over alle som vandrer rundt utenfor borgen og aldri tar steget inn gjennom borgporten, der porten er betraktning, altså oppmerksomhet, og bønn, som for henne og nonne-ordren som hun tilhørte er mer enn bare tale til Gud, men også lytting etter kontakt med det innerste i sjelen. Gud kaller på sjelen, og sjelen kan høre stemmen fra sitt indre. Som vi har skjønnet igjennom beskrivelsen av hennes erfaringsreise, er det en svært mørk, smertelig og redselsfull reise. Men hun vinner til slutt en dyp fred, som ingenting på jorden kan ta fra henne, som også er en livsgnist til å leve, den fryktelige reisen er altså verdt å gå igjennom. Derfor sier hun nok på slutten: «Det er viktig for meg søstre at man ikke oppfatter sjelen som et mørkt sted.» (Avilla, 2018, s. 196). Nettopp fordi hun ønsker, at hennes søstre skal gå inn i den.

De neste etiske implikasjonene av kjærligheten og lengselen hun har etter Gud i det innerste av sjelsborgen, er de to hoved-dydene, som sjelen trenger på denne reisen. I all hovedsak er dette først og fremst sann ydmykhet. På starten som vi leste, vil hun skille dette klart fra et visst overfokus på ens egen elendighet, en falsk ydmykhet, eller fordreid selverkjennelse som hun kalte det, som de *trodde* var ydmykhet og som djevelen hadde brukt til å skade mange sjeler så stygt. Formaningen om ydmykhet er noe som strømmer gjennom hele verket hennes: «Av ham og hans helgener kan vi lære den sanne ydmykhet.» (Avilla, 2018, s. 31), «...tørken skal være en kilde til ydmykhet og ikke til uro som er det djevelen vil...» (Avilla, 2018, s. 50), og noen ganger går over til et direkte imperativ: «Han har sine grunner og vi skal ikke blande oss i det. *Først gjør vi det som kreves i de foregående boliger, så ydmykhet, ydmykhet!*» (Avilla, 2018, s. 70).

Den andre etiske implikasjonen som er fremtredende som et resultat av gudslengselen er mot. Den er noe vi først støter på når vi er i den sjetten boligen, og nærmer oss Herren, hvem som helst mener vel at man ikke behøver mot her, når man skal forenes med Brudgommen: «Ja, det tror jeg nok er riktig når det gjelder en jordisk konge, men gjelder det den himmelske, sier jeg dere at det kreves mer mot enn dere kan fatte.» (Avilla, 2018, s. 136). Etter vi hørte om de vanvittige, skremslene og pinslene i den sjetten boligen, forklarer hun også som sitert tidligere: «Nå ser dere, søstre, hvor rett jeg hadde da jeg sa at det kreves mot...» (Avilla, 2018, s. 192).

Det er altså i hovedsak disse tre etiske implikasjonene jeg mener det er rimelig å trekke ut fra Avillas lengsel etter gudsforening: *søken etter selverkjennelse, ydmykhet og mot*. Men hva er de etiske implikasjonene av sjelens kjærlighetsforening med Gud i det innerste kammer? Som vi har

sett hos, Dionysius og Eckhart, medfører ikke gudsforeningen så mye konkrete gjerninger eller dyder, så mye som det impliserer en type modus å være i. Her er man i ett med Gud, lys i lys, vann i vann, for å bruke Avillas språk, samtidig som det også er en formørkelse, en glemsel, en død som hos den hvite sommerfuglen, der hun beskrev som vi leste, å *leve i en underlig glemsel*. Som Galik sammen med sine medskribenter trekker frem i sin artikkel om den mystiske døden, i Teresa av Avillas spiritualitet: «Vi tror at en av de mulige tolkningsrammene kan bli satt i Jungs' dybdepsykologi. Carl Gustav Jung skilte mellom den empiriske Meg og den temperamentale Meg-selvet. Den empiriske Meg er, tror han, formet gjennom den menneskelige ontogenese. Likevel er denne 'meg', ikke en uavhengig substans, men avhengig av Selvet, som Jung... tolket som et Guds-bilde inni oss.» (Galik, Modrzejewski, Tolnaiová, 2022, s. 597). De mener her altså, at man kan finne i dybdepsykologien et empirisk 'meg', som hviler på et indre selv som Jung kaller for det indre gudsbilde. Videre forklarer de følgende om den mystiske død: «Likevel, denne prosessen er åpenbar og radikal i mystikerene, fordi mens de fremdeles er i live reiser de gjennom 'helvete av underbevisstheten', sinnet til en mystiker finner en enhet med selve basis-strukturen – Gud. Mystisk død er da 'døden' eller handlingen av å frakoble seg fra det empiriske Meg, med sine smaker og, lidenskaper, og legger det empiriske Meg fullstendig tomt. På den måten, er den menneskelige bevissthet frigjort, og identifiserer seg med den dypere base, Selvet, eller la oss si med Gud – ikke noe begrenset 'meg' kan nå den ubegrensede Gud. Etter den mystiske døden, vil bevisstheten fremdeles holde sine bond med kroppen, det temporalt skapte 'meg', men uten elementet av avhengighet, *siden slike strukturer er beseiret og en høyere åndelig posisjon er nådd.*» (Galik, Modrzejewski, Tolnaiová, 2022, s. 597-598). Som de bemerker i starten av denne artikkelen følger dette mønsteret det arketyperiske mønsteret av liv, død og oppstandelse, og er nettopp selve senteret og kjernen av kristendommen (Galik, Modrzejewski, Tolnaiová, 2022, s. 594).

Jeg mener derfor at man kan trekke en etisk implikasjonen fra Teresa av Avillas, gudskjærlighet at man skal søke å gjenta dette arketyperiske mønsteret som ligger i den kristne fortelling, for å oppnå det Galik og sine medskribenter kaller for en høyere åndelig posisjon. At Avilla følger en slik overordnet struktur styrkes også av at lidelsene øker betraktelig, før hun går inn i den syvende bolig der den hvite sommerfuglen finner sin hvile og dør, der hun beskriver et nytt liv, en ny væren. Denne nye væren, eller høyere åndelige posisjonen, mener jeg at best kan beskrives, ved ikke bare en dyp sjelefred til tross for lidelsene, *men også at livet til tross for de lidelser, smerter og redsler det måtte innebære likevel er verdt å leve*. Der man drives av en mening som gjør at alt dette er verdt og holde ut, og mer enn det, en vilje til å leve slik som Avilla sa det: «Nå tørster de så sterkt etter å tjene ham for at han skal bli lovprist, og etter kanskje å være til nytte for en og annens sjels

åndelige vekst, *at de ikke bare ikke ønsker å dø, men derimot å leve i mange år til...»* (Avilla, 2018, 208).

Konklusjon

Jeg har nå skrevet om det ulike kjærlighetsspråket som er blitt brukt av disse tre kristne mystikkerne, Dionysius Areopagita, Meister Eckhart, Theresa av Avilla, som jeg lar stå som representanter for den kristne mystikk. For så å trekke ut de etiske implikasjonene jeg synes var interessante å trekke fram, og som jeg synes var rimelige trekke ut, der jeg noen ganger også drøfter disse tolkningene med sekundærlitteratur. Min konklusjon gjennom dette arbeidet, er at de kristne mystikkerne, tror på at det finnes noe i oss mennesker, som de kaller Gud. Et ord, de bruker lang tid på å filosofere over, der deres hovedbilder er lys og mørke, liv og død, tomhet, fylde, Godhet – men hinsides godt og ondt, Sannhet, Kjærlighet og enhet. De tror også at vi mennesker kan forenes, med dette navnløse, transcendent og at det har en livsforvandlerkraft, som gir oss lyst til å leve til tross for lidelsen det innebærer. Denne foreningen, blir særlig omtalt som et kongelig bryllup, kjærlighetslengselen, og med språk som har erotiske undertoner. Denne kjærligheten blir også noen ganger omtalt som en mor som ammer sitt spedbarn, og som sønnen som holdes i Faderens hjerte.

Som forsiden av oppgaven valgte jeg derfor Eschers *Angels and Demons*, nettopp fordi det oppsummerer den kristne mystikkens forsøk på å gripe eksistensen: som engler og demoner, det falske og det ekte, det gode og det onde, smerte og nytelse, sorg og glede, endelighet og uendelighet, det lyse og det mørke: Jeg avslutter derfor med å henvise til Eckhart som sa: at man deltar i *lyset i mørket som ikke forstår, livet som lever så det kan leve uten et hvorfor*. Som også henger sammen med guds navn slik jeg forstår det, som ikke kunne si noe mer til Moses om sitt navn: *Jeg er at jeg er*.

Litteraturliste:

1. Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, Paulist Press, 1987.
2. Meister Eckhart, *The essential sermons, commentaries, treaties and defense*, Paulist press, 1981.
3. Avilla, Theresa, *Den Indre Borgen*, Efrem Forlag, 2018.
4. Johansen, Annikken Marie. *Dionysios Areopagitens hierarkilære*. Masteroppgave, Universitet I Oslo, 2008.
5. Turner, Denys, *The darkness of God: negativity in Christian mysticism*, Cambridge University Press, 1995.
6. Scharlemann, Robert P., *Negation and Theology*, Univeresity Press Virginia, 1992.
7. Almond, Ian, *Negative Theology, Derrida and the Critique of Presence: A Poststructuralist Reading of Meister Eckhart*, Ercies University, 2002.
8. Nietzsche Friedrich, *Den Muntre Vitenskapen*, Spartacus forlag 2003.
9. Nietzsche Friedrich, *Antikrist*, Spartacus forlag 2003.
10. Nietzsche Friedrich, *Hinsides Godt og Ondt*, Spartacus forlag 2003.
11. Gálik, Slavomír, Tolnaiová, Sabína Gáliková, Modrzejewski, Arkadiusz, *Mystical Death in the Spirituality of Saint Teresa of Ávila*, 2022, Published online: <https://doi.org/10.1007/s11841-020-00763-y>

