

**Frode Helberg**

**Stillhetens musikk**

En idéhistorisk analyse av  
Thomas Merton som mystiker

Masteroppgave i idéhistorie  
Institutt for filosofi, ide- og  
kunsthistorie og klassiske språk  
Universitetet i Oslo  
Høsten 2007



## **Forord**

Denne oppgaven er et resultat av en tidlig interesse for filosofiske og idéhistoriske problemstillinger knyttet til identitetsforståelse i henholdsvis moderne og post-moderne perspektiver.

Paradoksalt nok endte jeg opp med en oppgave som i større grad forholder seg til *før-moderne* forståelsesrammer og tilnærminger til identitet. Fra et ikke-religiøst ståsted har det vært både utfordrende og lærerikt å forholde seg til et så religiøst tekstmateriale som det Thomas Mertons mystikk og øvrige forfatterskap har å by på.

Takk til min veileder Jan-Erik Ebbestad Hansen for å ha introdusert meg for Thomas Merton, og en stor takk til Ingrid for inspirasjon, lange diskusjoner og uvurderlig bistand.

Oslo, 9. november 2007

Frode Helberg

# INNHold

<b>I</b>	<b>Introduksjon</b>	<b>8</b>
1.1	Thomas Mertons liv og forfatterskap	8
1.2	Denys Turner og <i>The Darkness of God</i>	11
1.3	Problemstilling, oppgavestruktur og kildemateriale	12
<b>II</b>	<b>Fra mystisk teologi til erfaringsorientert mystikk</b>	<b>15</b>
<b>2.1</b>	<b>Hovedelementer i kristen mystikk</b>	<b>15</b>
2.1.1	Tradisjon og historie	15
2.1.2	Kontemplasjon	16
2.1.3	Sondringen mellom nærvær og fravær – det apofatiske og det katafatiske	17
<b>2.2</b>	<b>Den kristne spiritualiteten – kontinuitet eller brudd?</b>	<b>19</b>
2.2.1	Den negative dialektikken i det apofatiske – de ”to nivåer”	19
2.2.2	Turners oppfatning av den mystiske tradisjonen	21
2.2.3	En ny spiritualitetsforståelse	23
<b>III</b>	<b>Thomas Merton og kontemplasjonen</b>	<b>26</b>
<b>3.1</b>	<b>Kontemplasjonens struktur</b>	<b>26</b>
3.1.1	Å ”kjenne og berøre”	26
3.1.2	Det ’indre’ og det ’ytre’ selvet	28
3.1.3	Kontemplasjonens psykologi – anima, animus og pneuma	28

<b>3.2</b>	<b>Merton og det apofatiske</b>	<b>31</b>
3.2.1	Den kontemplative	31
3.2.2	De første faser i kontemplasjonen	32
3.2.3	Guds dans i tomheten – negasjonenes negasjon	34
<b>IV</b>	<b>Kjærlighet, mysterium, subjektivitet</b>	<b>37</b>
<b>4.1</b>	<b>Merton og kjærlighetsmystikken</b>	<b>37</b>
4.1.1	Den mystiske kjærligheten i kristendommen	37
4.1.2	Den skjulte kjærlighetsgrunnen	40
4.1.3	Kristusmysteriet	41
<b>4.2</b>	<b>Subjektiviteten og det apofatiske</b>	<b>43</b>
4.2.1	Det kartesianske jeget og det ”post-kristne” mennesket	43
4.2.2	Kritikken av kvietismen	46
4.2.3	Det absurde	48
4.2.4	Individualismen og det irrasjonelle	50
4.2.5	Merton og eksistenstenkningen	51
<b>V</b>	<b>Sjelens mørke natt – og erfaringsspiritualiteten</b>	<b>55</b>
<b>5.1</b>	<b>Sjelens mørke natt</b>	<b>56</b>
5.1.1	Johannes av Korset	56
5.1.2	De mørke netter	58
<b>5.2</b>	<b>Erfaringen og selvet</b>	<b>62</b>
5.2.1	Moralen og ”det asketiske jeget”	62
5.2.2	Selvet og den spirituelle egoismen	64
5.2.3	Det apofatiske øyeblikk	67

<b>VI</b>	<b>Tradisjon, erfaring og kontekst</b>	<b>69</b>
6.1	Arven fra Dionysios og Augustin	69
6.2	Debatten mellom Stace og Katz	71
6.3	Merton – mellom tradisjon og konvensjon	73
6.4	”Rene” mystiske erfaringer?	76
6.5	Problemet med åpenbaringen	77
<b>VII</b>	<b>Avslutning</b>	<b>79</b>
7.1	Oppsummering og refleksjoner	80
7.2	Det apofatiske som dekonstruksjon?	82
	<b>Litteratur</b>	<b>87</b>



# I

## Introduksjon

*Vårt dypeste jeg beror hverken på kjærlighet eller erkjennelse, men på at det er noe i sjelen som kjærlighet og erkjennelse springer ut av.<sup>1</sup>*

Meister Eckhart (ca. 1260 – ca. 1328)

Åndelighet. Guddommelighet. Mystikk. Mysterium. Kontemplasjon. Meditasjon. Alt dette er ord og begreper som Vestens moderne mennesker omgir seg med. Men hva innebærer egentlig en ”mystisk erfaring”? Hva er disse begrepenes ontologiske opphav, og på hvilken måte kan *vår* forståelse av begrepene sies å skille seg fra en førmoderne forståelse av dem? Det innledende sitatet, hentet fra den tyske dominikaneren og skolastikeren Meister Eckhart (ca. 1260 – ca. 1328), kan fungere som inngangsport til denne oppgaven, idet den illustrerer noe av det helt sentrale i den vestlige, kristne mystikken.

Idéhistorisk sett representerer franskmannen Renè Descartes (1596-1650) et vendepunkt i filosofisk og erkjennelsesteoretisk sammenheng, i og med hans fremholdelse av det *tenkende jeget* som utgangspunkt for all vitenskapelig erkjennelse. Med dette har han også i stor grad bidratt til en moderne identitetsforståelse som utelukker metafysiske forklaringsmodeller i og på vår menneskelige væren. Det finnes imidlertid også nåtidige uttrykk for at en slik forståelse er begrenset. Som Stein Mehren sier: ”...uten andre kilder til jeg-dannelse enn tankens refleksjoner av seg selv, blir jeget bare et bilde som taper seg selv i rader av speilbilder, med et mørkt okkulerende

---

<sup>1</sup> Mehren, Stein, *Det forseglede budskap*, Aschehoug 1992, s. 25.



punkt innerst inne; det sorte hullet, bevissthetens blinde flekk, tanken som ikke kan gripe seg selv.”<sup>2</sup> Det er i en slik tilnærming til identitetsforståelse at en også finner videreføring og forvaltning av det en kan betegne som førmoderne spiritualitet og teologi i vår tid. I det tyvende århundre kan kanskje trappistmunken, mystikeren og poeten Thomas Merton sies å være den som i størst grad har bidratt til en slik videreføring.

Denne oppgaven ønsker å tilnærme seg Merton som mystiker, og drøfte ham i lys av Denys Turners distinksjon mellom førmoderne og moderne forståelser av mystikken.

*Hva innebærer Thomas Mertons mystikk, og i hvor stor grad og på hvilke måter representerer den en apofatisk dialektisk mystikkforståelse?*

Utgangspunktet for problemstillingen er en antakelse om at Merton, som representant for det tyvende århundres mystikere, kan illustrere det Turner betegner som en *moderne* tilnærming til og forståelse av mystikk. Det kan derfor være hensiktsmessig å først redegjøre for hvem Thomas Merton var, for så å presentere hovedtrekkene i Turners teori. Videre følger en presisering av problemstillingen, samt en gjennomgang av oppgavestruktur og kildemateriale.

## **1.1 Thomas Mertons liv og forfatterskap**

Thomas Merton ble født i Prades i Frankrike i 1915, på terskelen til en tid preget av store politiske, sosiale og kulturelle omveltninger. Foreldrene, australske Owen Merton og amerikanske Ruth Jenkins, var begge kunstnere, og faren oppnådde etterhvert en viss suksess som neo-impresjonistisk maler. Moren døde imidlertid av kreft da Thomas var seks år gammel, og faren da han var fjorten. Oppveksten var derfor preget av opphold på ulike internatskoler og hos slektninger. Da han var nitten flyttet han til USA for å studere litteratur ved Columbia University i New York.

Studietiden var preget av et aktivt sosialt og politisk engasjement. Som erklært marxist ble han medlem av det kommunistiske studentpartiet, hvor han opererte under partinavnet Frank Swift. Han utviklet videre en sterk forkjærlighet for litteratur, og leverte i 1939 sin masteravhandling om den romantiske poeten William Blake. Dette året konverterte han også til katolisismen; en handling som skulle prege og definere rammene for mesteparten av hans videre liv. En av de viktigste inspirasjonskildene for hans konvertering var angivelig Gisons *The Spirit of Medieval Philosophy*.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Ibid., s. 25.

<sup>3</sup> King, Ursula, *Christian Mystics – Their Lives and Legacies Throughout the Ages*, London & New York 2004, s. 229.

For Merton representerte katolisismen en mulighet for forening mellom hans dyptgående sensitivitet for den sansbare verden og hans intellektuelle nysgjerrighet,<sup>4</sup> og ikke lenge etter konverteringen vurderte han å bli prest. Han gjorde et forsøk på å bli tatt opp i fransiskanerordenen, noe han lyktes med. Planene ble imidlertid skrinlagt etter å ha kastet et tilbakeblikk på sitt tidligere liv; Merton følte seg ikke verdig nok. Det var først i 1941, da han oppsøkte trappistklosteret Gethsemani i Kentucky, at Merton fant seg til rette. Her ble han etterhvert tatt opp i den svært konservative *cistercienserordenen*.

Cistercienserordenen betraktes som den strengeste religiøse orden innenfor den katolske kirke, og på 1950- og 1960-tallet fikk Merton problemer med klosterfelleskapet og dets krav om taushet og askese. Særlig problematisk var hans omfattende forfatterskap, som også innebar utbredt kontakt og omgang med omverdenen. Hans selvbiografi *The Seven Storey Mountain* solgte over en million eksemplarer og ble oversatt til 28 språk. Han opprettholdt også litteraturinteressen, og var en aktiv leser og kritiker av tenkere som Heidegger, Sartre, Camus og Levi-Strauss. Videre studerte han asiatisk religion, og ble spesielt interessert i Zen-buddhismen og viktigheten av å promotere dialog mellom øst og vest. Etter flere møter i 1968, hyllet Dalai Lama ham for å ha en mer gjennomgående forståelse av buddhismen enn noen annen kristen tenker han hadde møtt. Paradoksalt nok dør Thomas Merton i en ulykke i Bangkok i 1968, etter å ha deltatt på en økumenisk konferanse. Dette var en av hans sjeldne reiser ut av Gethsemani-klosteret og USA etter at han ble munk tidlig på 1940-tallet.

Det kan være vesentlig å understreke at det foreligger et slags ideologisk skille i Thomas Mertons liv og forfatterskap. Den yngre, katolske munken som skriver selvbiografien og bestselgeren *The Seven Storey Mountain* og *Seeds of Contemplation* på 1940-tallet, er en langt mer rigid og konservativ katolikk enn den Merton som på 1960-tallet utvikler et mer liberalt og tolerant perspektiv. I forordet til førsteutgaven av *Seeds of Contemplation* fra 1948 skriver Merton at boken er av den sorten som ”skriver seg selv automatisk innenfor et klostres fire vegger”. Etterhvert konfronteres han imidlertid med flere og alternative teologiske og filosofiske perspektiver, eksempelvis protestantiske teologi, østlig mystikk og ateistisk eksistensialisme. Engasjementet for ikke-religiøse problemstillinger og den øvrige korrespondansen med omverdenen ble også mer omfattende på 1960-tallet, noe som skiller Merton fra tidligere epokers erklærte mystikere. I 1962 kom det følgelig en oppfølger til hans første verk; *New Seeds of Contemplation*. *Seeds* og *New Seeds* kan på mange måter betraktes som to forskjellige verker. Woodcock fremholder i forbindelse

---

<sup>4</sup> McNerny, Dennis, *Thomas Merton: The Man and His Work*, Cistercian Publications Consortium Press, Washington, D.C. 1974, kap. I, ss. 1-7.

med bøkene at ”*New Seeds* was in fact the work of a changed author with a changed view of his subject and the world”.<sup>5</sup>

Denne oppgaven vil i hovedsak konsentrere seg om Mertons senere forfatterskap, og i tilnærmingen til hans mystikk fremstår derfor *New Seeds of Contemplation* som et sentralt verk. Thomas Merton er her grunnleggende opptatt av det moderne menneskets fremmedgjøring fra seg selv, noe som for ham innebærer en fremmedgjøring fra Gud. Som forklaring på problemer i sin samtid, det være seg krig, raserelaterte ideologier, identitetsproblematikk, vold eller intoleranse, fremholdt Merton at nåtidens menneske ”har blitt fremmedgjort fra sitt indre selv, som opprinnelig befinner seg i Guds bilde.” Mertons perspektiv baserer seg således på en destillering av den ”beste tenkning”, noe som er fremtredende også i andre filosofiske og teologiske perspektiver. Denne oppgaven forsøker å tilnærme seg dette perspektivet i lys av en teoretisk innfallsvinkel på distinksjonen mellom klassisk mystikk og den moderniteten Merton selv virket innenfor. Dette fremstår som særlig interessant fordi hans forfatterskap kan sies å være et av de mest fremtredende eksemplene på hvordan den mystiske erfaringsspiritualiteten blir tenkt igjennom på nytt i lys av modernitetens utfordringer.<sup>6</sup>

## 1.2 Denys Turner og *The Darkness of God*

I boken *The Darkness of God – Negativity in Christian Mysticism* fra 1995 stiller Denys Turner en rekke grunnleggende spørsmål ved moderne forsknings forståelse og fortolkning av den vestlige mystiske tradisjonen. Hans hovedanliggende er spørsmålet om hva som kan sies å karakterisere den mystiske idétradisjonen, og i hvor stor grad det finnes det et brudd i denne tradisjonen. Har tilnærming til og opplevelse av mystikk endret seg fra middelalderens mystikere og frem til i dag? Turner hevder at det eksisterer et skille mellom den førmoderne og den moderne mystikken, og at dette bunner i en orientering vekk fra den apofatiske dialektikken som rådet i middelaldersk teologi. Han fremholder at den moderne forståelsen av mystikk skiller seg grunnleggende fra denne dialektikken, i og med dens sterke fokus på det enkelte selvets *mystiske erfaring*. Videre hevder Turner at mye av moderne forskning rundt Vestens mystikk overser noen grunnleggende faktorer som kan sies å ha dannet grunnlag for mystikken i middelalderen. Ifølge Turner tar ikke denne litteraturen tilstrekkelig i betraktning det fundamental-ontologiske rammeverket som var utgangspunktet i en middelaldersk kontekst, hvor den *dialektiske prosessen* i religionen var det helt vesentlige element i mystikken. Selv om moderne mennesker kan ha arvet de språklige metaforene

---

<sup>5</sup> Woodcock, George, *Thomas Merton, Monk and Poet – A Critical Study*, Canongate, Edinburgh 1978, s. 93.

<sup>6</sup> Hansen, Jan Erik Ebbestad, *Den levende kjærlighets flamme – kristen mystikk fra Augustin til våre dager*, Gyldendal, Oslo 2000, s. 225.

fra mystikerne i middelalderen, mangler man de nødvendige forutsetningene for å forstå dem riktig. Dette skyldes ifølge Turner at moderne mystikk og forståelser av den mystiske erfaringen kun forholder seg til ett av to nivåer, mens det sentrale i den apofatiske mystikken er dialektikken mellom *to* nivåer: Det første nivået innebærer å negere imaginære forestillinger om det guddommelige, for slik å forberede en 'sjelelig tømning' av selvet. Dette er nivået for selve *askesen*. Målet er en mystisk forening (*unio mystica*) med det guddommelige i det *andre* nivået, hvor det finner sted en negasjon av *selve negasjonen*. Resultatet er en opphevelse av selve forskjellen, hvor det ikke lenger finnes et 'jeg', et 'selv' eller en 'Gud for meg'. Turners poeng er at moderne mystikk og fortolkninger av det apofatiske kun ser ut til å kretse rundt det første nivået. Han mener derfor at det bruddet som fant sted i den mystiske idétradisjonen i senmiddelalderen innebærer at den mystiske erfaringen nå sidestilles med 'selvets erfaring av det guddommelige'. Dette gjør oss ifølge Turner ute av stand til å gripe selve kjernen i den apofatisk orienterte teologien.

Hvordan forholder så Thomas Merton seg til denne distinksjonen?

### **1.3 Problemstilling, kildemateriale og oppgavestruktur**

Som nevnt innledningsvis er oppgavens problemstilling basert på spørsmålet om *hvor* det er rimelig å plassere Thomas Merton som mystiker i den apofatiske idétradisjonen, og undersøkelsen av dette tar sitt utgangspunkt i Denys Turners skille mellom et førmoderne og en moderne kristen spiritualitetsforståelse. Hva slags spiritualitet er det som presenteres hos Merton, og hvordan revitaliserer han den mystiske tradisjonen i lys av modernitetens utfordringer?

Opgaven vil besvare problemstillingen både ved å analysere Mertons egne tekster, samt ved å forholde seg til sekundærlitteratur. Det finnes idag mye litteratur om Thomas Merton. Det kan derfor være vesentlig å klargjøre denne oppgavens plassering i Merton-forskningen. Av den eksisterende litteraturen er mye biografisk orientert, og flere bøker forholder seg også til Merton som litterær forfatter. Enkelte fokuserer også utelukkende på hans mystikk. Det kan derfor sies at det er mange måter å tilnærme seg Merton og hans forfatterskap på. Som nevnt innledningsvis var Merton i tillegg til å være forfatter og mystiker, også katolsk cisterciensermunk, poet og fredsaktivist. En rekke forhold berøres derfor ikke i denne oppgaven; problemstillingen setter de nødvendige rammer for utvelgelse av både tekster og fokus forøvrig.

Mitt hovedmål er, med utgangspunkt i en idehistorisk og idesystematisk tilnærming, å forholde meg til hvordan Thomas Merton som *mystiker* kan plasseres i forhold til en vestlig, kristen apofatisk idétradisjon. Hovedanliggendet er som problemstillingen illustrerer å besvare spørsmålet om hvorvidt Merton representerer en moderne tilnærming til en slik tradisjon eller om han har

sterkere bånd til den klassiske apofatiske dialektikken fra de kristne mystikerne. Jeg vil i første rekke konsentrere meg om de av Mertons skrifter som på en mest mulig adekvat måte kan fortelle noe om ham som kristen mystiker. Det verket som i denne sammenheng er særlig relevant er det nevnte *New Seeds of Contemplation* fra 1962. Andre relevante verk, i tillegg til sekundærlitteraturen, er *Contemplation in a World of Action* og *Zen and the Birds of Appetite*. I sistnevnte verk får man, i tillegg til en diskusjon om Zen-buddhismens forhold til kristendommen, en god del informasjon om Mertons bilde av den kristne spiritualitetens problemer i det moderne, og dette er vesentlig som grunnlag for argumentasjonen i et senere kapittel. I forbindelse med øvrige mystikere er både tekster og fortolkninger av disse sentrale, og litteraturen presenteres fortløpende ved introduksjon i oppgaven gjennom fotnotehenvvisninger.

Det rent biografisk-historiske blir noe nedtonet, det samme gjør Mertons forhold til østlig filosofi og mystikk. Dette er ikke det samme som å si at hans forhold til Østens religioner er lite relevant, snarere tvert imot. Denne oppgavens tilnærming til Merton er imidlertid å plassere ham i forhold til en kristen tradisjon. Det finnes mye litteratur også om Mertons forhold til andre religioner. Foruten Stenqvists *NU – är verklig* og Carrs *A Search for Wisdom and Spirit* kan blant annet nevnes Gunnar Mælands avhandling *Enhet med Gud – fellesskap med hverandre?* og Hart/Burtons *The Asian Journal of Thomas Merton*, samt Mertons egne *Zen and the Birds of Appetite*, *Mystics and Zen Masters* og *The Way of Chuang-Tzu*.

I det følgende vil kapittel **II** danne et idè- og begrepsmessig bakteppe for oppgaven ved å presentere de ontologiske og historiske hovedelementene i den kristne mystikken. Videre følger en redegjørelse av Turners tilnærming til bruddet i den mystiske idètradisjonen, og dette bruddets implikasjoner for forståelsen av det apofatiske. Dette genererer et fokus på Thomas Mertons metodiske tilnærming til mystikken, nærmere bestemt hans forhold til det dialektiske i kontemplasjonen. Dette er fokus i kapittel **III**. Kapittel **IV** diskuterer Mertons forståelse av selve Gudsbegrepet – i denne sammenheng hans forhold til den kristne kjærlighetsmystikken og Kristusmysteriet, samt hvordan dette relaterer til subjekt/objekt-forholdet i et moderne perspektiv. Kapittel **V** fokuserer videre på Mertons forhold til den katolske mystikeren Johannes av Korset (1542-1591), og hvilke implikasjoner Johannes' begrep om *sjelens mørke natt* har i diskusjonen om skillet mellom den førmoderne, apofatiske teologien og en mer moderne *mystikk*. Hva slags likheter eksisterer mellom Johannes og Merton, og hvordan belyser relasjonen Mertons posisjon? Denne diskusjonen utleder kapittel **VI**, som på bakgrunn av de foregående kapitler forsøker å drøfte og besvare den overordnede problemstillingen. Dette gjøres i lys av debatten mellom Walter Stace og

Steven Katz, og ved å diskutere hvordan Mertons mystikkforståelse forholder seg til hva som genererer en mystisk 'erfaring'. Her er mystikkens forhold til språklige og kulturelle kontekster sentral. Avslutningsvis vil kapittel **VII** oppsummere oppgavens hovedtrekk, samt antyde hvilke implikasjoner disse har for en eventuell videre drøfting.

# II

## Fra mystisk teologi til erfaringsorientert mystikk

Det sentrale i all kristen mystikk er at den henviser til et møte med *det andre*. Dette *andre* er en guddommelig kraft eller makt som er mer omfattende enn det enkelte jeget.<sup>7</sup> Det finnes imidlertid både historiske og innholdsmessige variasjoner av tilnærming til og forståelse av mystikk, og i det følgende vil det bli redegjort for sentrale hovedlinjer og distinksjoner innenfor den kristne spiritualiteten. Deretter presenteres det teoretiske utgangspunktet for oppgaven, som er Denys Turners tolkning og oppfatning av den mystiske tradisjonen.

### 2.1 Hovedelementer i kristen mystikk

#### 2.1.1 Tradisjon og historie

Den etymologiske opprinnelsen av ordet mystikk er det greske verbet *myein* (*myo*), som betyr ”å lukke øyne og munn”. Men det er først på 1600-tallet at ordet *mystikk* dukker opp som et eget substantiv. Dette refererer nå til en særegen kristen troserfaring, hvor det teologisk-ontologiske rammeverket som omfavnet mystikken i middelalderen dels har blitt brutt ned. Mystikken blir skilt ut som et eget religiøst område, idet kristne miljøer bruker mystikken i kampen mot tidens opplysningsbølge. Den kristne troserfaringen blir slik stilt opp mot det som oppfattes som snever

---

<sup>7</sup> Hansen, *Den levende kjærlighets flamme*, s. 13.

rasjonalitet og intellektualisme.

Det finnes kanskje et slags underliggende paradoks i selve det å snakke om eksistensen av en ”mystisk tradisjon”. For det første utgjør ’mystikk’ i seg selv noe skjult i den enkeltes indre liv, og konsekvensene av dette er innlysende nok; mystikken må være lite kommuniserbar. Om det i det hele tatt finnes ”metodologiske” fellesnevner i formidlingen av en mystisk tradisjon, så kan det hevdes at disse ligger tett opp til et metaforisk og nærmest poetisk språk; lys, mørke, natt, sjel, sol. Til tross for komplikasjonene har altså en slik tradisjon blitt overlevert og formidlet. Faktisk er den en av de best bevarte av kristendommens tradisjoner, og langt eldre enn den institusjonaliserte kristendommen.

Den mystiske tradisjonen springer hovedsaklig ut av tre idéhistoriske røtter; jødedom, kristendom og nyplatonisme. Dessuten fant elementer fra de mange mysteriekultene innen hellenismen også veien inn i den tidlige kristendommen. Eksempelvis kan vi finne sterke elementer av ”kontemplative mystiske erfaringer” i Johannesevangeliet og hos Paulus. Disse kan ha blitt inspirert av kontemplative grupperinger i Alexandria som eksisterte omkring tidspunktet for korsfestelsen, samt av de tidlige gnostikerne. Den kanskje mest innflytelsesrike av de tidlige kontemplative var nyplatonikeren Plotin, hvis tanker, praksis og lære ble revidert og videreformidlet gjennom Augustin og Dionysios Areopagiten. Dionysios var gjennom hele den kristne middelalderen en autoritet, og hans skrifter og lære var nesten ansett og vektlagt på linje med åpenbaringen og evangeliene. Blant hans mest sentrale ideer var forestillingen om det ”guddommelige mørke” og om den kontemplative søken som en *via negativa*, en negasjonens vei.<sup>8</sup> Dionysios stod, i motsetning til Augustin, hovedsakelig for en *intellektuell* tilnærming til *via negativa*, mens Augustins hovedanliggende var kjærligheten, troen og innvendigheten. Det var særlig gjennom disse at et varig konsept ble introdusert i kirken; nemlig det mystiske og guddommelige møtet med det opprinnelige; Det Ene, Altet eller Gud.

### 2.1.2 Kontemplasjon

Ordet *mystica* ble først opptatt i kristen språkbruk på 500-tallet e. Kr., men før den tid ble termen *contemplatio* anvendt på det fenomen som i dag kalles mystikk. Dette er den latinske termen for det greske *theoria*, som betyr å ’iaktta’ eller ’betrikte’. Ordet har i seg selv en lang historie i den gresk-romerske verden. Platon skriver som kjent om ’det kontemplative livet’ som en kjærlighet til visdom eller som en filosofisk søken etter sannhet. I den tidlige kristendommen blir ordet kontemplasjon forbundet med det stille og ensomme livet; et liv fullstendig tilviet bønn og lesing av

---

<sup>8</sup> Ibid., ss. 50ff.



hellige skrifter. Origenes og Augustin snakker begge om motsetningen mellom to ulike levesett, eksemplifisert ved distinksjonen mellom den tause Maria Magdalena og den mer aktive Marta. Den anger- og syndfulle Maria Magdalena sitter i stillhet ved Jesu føtter, betraktende, fylt av kjærlighet til ham. Den aktive Marta blir derimot ansett som en slags annenrangs kristen. Maria blir således et forbilde for den kristne fullkommenhetsstreben; hun er *kallet til fullkommenhet*. De mer handlingsorienterte, slik som Marta, er kun kallet til frelse. Dette forblir et tradisjonelt kristent syn helt til begynnelsen av 1300-tallet. Med Thomas Aquinas (1225-1274) endres bildet noe. Thomas taler om et ”blandet” liv, hvor det også er av avgjørende betydning at man deler fruktene fra kontemplasjonen med andre. Det er bedre at lyset *spreer lys* enn at det bare står og brenner. Dessuten hadde Jesus selv valgt et aktivt liv fylt med prekener, helbredelse og undervisning. Man kan ifølge Aquinas ikke kun forholde seg til det abstrakt guddommelige; den sanne kontemplative må være i stand til like fullt å se det guddommelige *i menneskene rundt seg*.<sup>9</sup> Som de neste kapitlene vil berøre, er Thomas Merton her på linje med Aquinas: ”The highest vocation in the Kingdom of God is that of sharing one’s contemplation with others and bringing other men to the experimental knowledge of God that is given to those who love Him perfectly”.<sup>10</sup>

I vår tid har begrepet kontemplasjon utviklet seg til å bli nokså vagt, og det kan i utgangspunktet romme mange ulike erfaringer og praksiser. Snakker man om kontemplasjon, snakker man i neste omgang gjerne om meditasjonsteknikker, healing og new-age. Merton påpeker i denne sammenheng at kontemplasjon ”(...) can become almost a magic word, or if not magic, then ’inspirational’, which is almost as bad”.<sup>11</sup>

### 2.1.3 Sodrningen mellom nærvær og fravær

#### – det apofatiske og det katafatiske

Kontemplasjon henviser derfor til den grunnleggende aktivitet i den mystiske kristne spiritualiteten, som videre kan deles inn i to hovedtilnærminger; den *apofatiske* og den *katafatiske*. Disse baserer seg på to tilsynelatende ulike tilnærminger til gudsbegrepet, selv om Denys Turner i noen grad kritiserer en for sterk distinksjon mellom apofatisk og katafatisk mystikk.<sup>12</sup> Den apofatiske orienteringen, også kalt den ”negative teologi”, har sine røtter helt tilbake til Platon. Den platonske metafysiske tenkningen har generelt sett hatt en avgjørende innflytelse på hele den vestlige kristne tradisjonen. I dialogen *Parmenides* definerer Platon det absolutte prinsipp eller *det Ene* som noe

---

<sup>9</sup> Johnston, William, *Se – med kärlekens öga*, i svensk oversettelse ved Björn Sahlin, Proprius förlag, Stockholm 1994, ss. 26ff.

<sup>10</sup> Merton, Thomas, *New Seeds of Contemplation*, Shambhala, Boston & London 2003, s. 275f.

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. x (preface).

<sup>12</sup> Se 2.2.1 (under).

som befinner seg utenfor tid og utenfor væren. Det kan derfor aldri gjøres til gjenstand for objektive beskrivelser (*logos*), kunnskap (*episteme*), oppfatninger (*doxa*) eller persepsjoner (*aisthesis*). Man kan altså ikke vite noe om det; bare si hva det *ikke er*. Dette absolutte eller Ene, som er selve kjernen i den platonske metafysikk, kan dog manifestere seg som en direkte, begrepsløs *intuisjon* i den filosofiske sjel. Eksempler på dette er Det Skjønne i Symposion-dialogen og Det Gode i Staten-dialogen.<sup>13</sup> Selv om Parmenides-dialogen gjennom århundrer var ansett som et viktig uttrykk for den uendelige visdommen i Platons tenkning, har flere nåtidige filosofer og fortolkere avskrevet den gjennom å anse den for enten å være en metafysisk gåte, et rent filosofisk narrespill, eller i beste fall en øvelse i logisk tenkning. Andre har anerkjent dialogen som en av de helt sentrale kildene i mystikkens historie.<sup>14</sup>

Det apofatiske tilnærmer seg Gudsbegrepet på samme måte som Platon definerer det absolutte: man kan bare si noe om Gud ved å si hva Gud *ikke er*. Man opererer derfor ikke med et konkret språklig begrep eller en objektiv forestilling som kan referere direkte til Gud. Det apofatiske definerer derfor Gudsbildet gjennom *negasjoner*. Negativ teologi inngår da også i det grunnleggende kristne språket. Et eksempel er spenningen mellom enhet og mangfold i treenighetslæren, og Guds vesen som befinner seg utenfor *begge* disse kategoriene.

Som en slags motsetning til den apofatiske tilnærmingen står den *katafatiske*, også kalt den ”positive” teologien, som opererer med ulike former for objektive forestillinger om hva Gud *er*. Dette er basert på en forståelse av at det menneskelige språk og begrepene vi benytter skal kunne si noe reelt om det uutsigelige, noe de aller fleste mystikere, uansett tradisjon eller tilhørighet, mener er møtet med eller foreningen med Gud. I katafatiske tekster blir møtet med Gud manifestert gjennom en rekke suksessive, mer eller mindre håndgripelige erfaringer av noe guddommelig. Tilhengere av den apofatiske orienteringen innvender mot dette at språket, og dets begreper, er *tidsbegrenset*, og at en begrepsliggjøring gjør Gud til noe objektivt; til en hvilket som helst annen ”ting”, og at denne objektiviseringen opphever Guds uendelighet.

Mot den apofatiske orienteringen innvendes det videre at den hviler på en problemtendens i sin tilnærming til Gud. Marie-Louise Ramnefalk påpeker i sitt verk *Mystik – en kärlekshistoria* at denne problemtendensen er fundert i et grunnleggende konfliktbasert forhold mellom Skaper og Skaperverk.<sup>15</sup> Dette fordi apofatikere i utgangspunktet anser alt jordisk som egentlig underordnet, og derfor må kvitte seg med alle positive, begrepslige, menneskeskapte påstander om Gud. Som en

---

13 McGinn, Bernard, *The Presence of God – A History of Western Christian Mysticism* (Vol. I), SCM Press Ltd., London 1992, ss. 31ff.

14 Ibid., ss. 31ff.

15 Ramnefalk, Marie Louise, *Mystik – en kärlekshistoria*, Ordfront Förlag, Stockholm 1997, s. 25.

innvending mot dette kan det fremholdes at den katafatiske, positive teologien i større grad må ta med seg en del en del spekulativt ”jordisk smuss” i sine bestrebelsers på å skulle si noe om Guds egenskaper, fordi dette gjøres ved å henvise til selve skaperverket.

Forskjellen mellom det apofatiske og det katafatiske berører slik også en annen vesentlig distinksjon innenfor den kristne mystikken, nemlig den mellom *fravær* og *nærvær*. Simone Weil, mystiker og filosof i det tyvende århundre, illustrerer i denne sammenheng den apofatiske tilnærmingen ved å fremholde at ”mens kontakten med mennesker er gitt oss gjennom en form for *nærvær*, er kontakten med Gud derimot kjennetegnet ved en form for *fravær*, og fraværet blir derfor mer nærværende enn nærværet”.<sup>16</sup> Dette kan synes som en noe radikal variant av den apofatiske orienteringen, men setningen illustrerer likevel hvordan orienteringen kan hevde et fravær og et nærvær på samme tid.

## **2.2 Den kristne spiritualiteten – kontinuitet eller brudd?**

Den kristne mystikkens historiske grunnlag, og særlig distinksjonene mellom begrepene apofatisk og katafatisk, faravær og nærvær, danner et hensiktsmessig utgangspunkt for å forstå Denys Turners tilnærming til tradisjonen. I hvor stor grad er det snakk om et brudd i overgangen fra middelaldersk til ”moderne” kristen spiritualitet, og hva innebærer i så fall dette bruddet?

### **2.2.1 Den negative dialektikken i det apofatiske – de to nivåer**

I boken *The Darkness of God – Negativity in Christian Mysticism* fremholder Denys Turner at moderne mystikk og mystikkforskning overser kompleksiteten i det apofatiske. Begreper som ’innvendighet’, ’oppstigning’, ’enhet med Gud’ og ’lysende mørke’ kan tilsynelatende bety det samme for oss som for skribentene i en middelaldersk kontekst. Disse begrepsmetaforene er virkningshistorisk nedarvet innenfor den kristne tradisjonen, og er lett gjenkjennelige. Kontekstene de befinner seg i er simidlertid så ulike, hevder Turner, at den moderne forståelsen av dem tenderer å snu hele bildet av det mystiske i middelalderen opp-ned. Vår bruk av mystikkmetaforer som lys og mørke er forbundet med en slags forventning og et ønske om å oppnå en *guddommelig opplevelse* eller en *mystisk erfaring*. Og det er i denne sammenheng den middelalderske, nyplatonske dialektikken er av sentral betydning.

Det sentrale i Turners resonnement er at det fantes en avgjørende distinksjon mellom *to nivåer* i den apofatiske dialektikken i middelalderen, noe som kan ha gått tapt i den moderne

---

16 McGinn, I, s. xix.

persepsjonen av den. Mens vår forståelse av metaforene på ulike måter har å gjøre med ”mystiske opplevelser” eller ”mystiske erfaringer”, var den middelalderske dialektikkens bruk av disse metaforene tett knyttet til en *kritikk* av nettopp slike ”erfaringer”:

”Whereas we seem to have ‘psychologized’ the metaphors, the Neoplatonic mediaeval writer used the metaphors in an ‘apophatic’ spirit to play down the value of the ‘experiential’; and that, therefore, whereas it would come naturally to the contemporary, ‘psychologising’ mind to think of ‘the mystical’ in terms of its characterizing *experiences*, the mediaeval mind thought of the ‘mystical’, that is to say, the ‘hidden’ or ‘secret’, wisdom as being what the Author of *The Cloud of Unknowing* called a ‘divinity’ which is ‘hidden’ precisely *from experience*.”<sup>17</sup>

Dersom dette stemmer, kan man ifølge Turner hevde at den middelalderske mystiker nærmest bedrev en form for *anti-mystikk*. Problemet oppstår idet man forventer at en slik ”mystisk erfaring” eller ”forening” skal være synonymt med *erfaringen av selve negasjonen*. Turners poeng kan illustreres med et par modeller. Den middelalderske apofatiske dialektikken, med sine to nivåer, vil da kunne se slik ut:

## MIDDELALDERENS APOFATISKE DIALEKTIKK

### NIVÅ 1

*Utgangspunkt for dialektisk prosess*

*(Erfarende subjekt)*

↓

Objekt

↓

Negasjon av objekt

↓

↓

↓

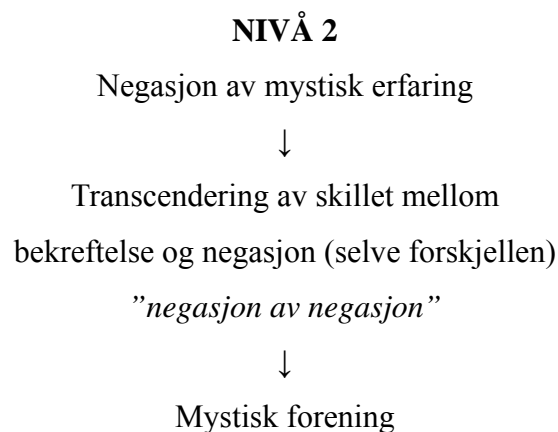
Mystisk erfaring

På det første nivået fungerer negasjonen som den kontradiktoriske motsetningen til det som erfares og eventuelt er positivt gitt (*katafatisk*). Den første negasjonen av dette baner vei for en enda rikere

---

<sup>17</sup> Turner, Denys, *The Darkness of God – Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press 1995, s. 4.

forståelse av Gud (eller objektet), noe som fører til en sterkere, mer overbevisende negasjon på neste trinn. Slik beskrives sjelens vei til Gud på en oppstigende skala i et dialektisk og hierarkisk ordnet mønster; fra flere ord til færre, fra kompleksitet og rikdom til ren enkelhet, fra tale til stillhet. Dette medfører etter hvert et språklig sammenbrudd – en negasjon som overskrider *selve* forskjellen, en negasjonenes negasjon. Det er dette som skjer på nivå to. På dette nivået forekommer også en negasjon, men man vet ikke lenger hva negasjonene ”negerer”, fordi negasjonen mellom likhet og forskjell oppheves. Det dialektiske prinsippet brytes derfor ned:



Turner beskriver det slik: ”...in the highest, apophatic negations, we know only what affirmations we deny; but we know nothing of what our denials affirm”.<sup>18</sup>

### 2.2.2 Turners oppfatning av den mystiske tradisjonen

Turner er i utgangspunktet skeptisk til moderne litteratur om mystikk som fokuserer på eksistensen av et reelt og avgjørende skille mellom det man kaller apofatisk og katafatisk mystikk. Det finnes ingen *motsetning* mellom en katafatisk og en apofatisk mystikk, hevder han. Den moderne misforståelsen oppstår fordi vi altfor ofte glemmer at det finnes to nivåer<sup>19</sup> i den mystiske teologien.

”Above all those differences are improperly understood as those between ‘cataphatic’ and ‘apophatic’ spiritualities. They are more properly understood as expressive of different and freely optional styles within a common, overarching discourse and practice.”<sup>20</sup>

Han understreker dermed at det finnes en kontinuitetsbærende tradisjon innenfor den kristne

---

<sup>18</sup> Ibid., s. 271.

<sup>19</sup> Se 2.2.1 (over).

<sup>20</sup> Turner, s. 257.

mystikken, med et fullstendig teologisk-ontologisk rammeverk, som bryter sammen ved inngangen til en moderne mystikk kretsende rundt *erfaring*. Selv om vi fra et moderne perspektiv kan se klare forskjeller mellom forfatteren av *The Cloud of Unknowing* og Bonaventura når det gjelder spirituell tilnærming, mener Turner disse forskjellene bare er tilsynelatende. Videre er de ikke avgjørende fordi forskjellene hører hjemme på det *første* nivået i den apofatisk-mystiske teologien, om vi tar forfatterens egen kontekst i betraktning. Begge disse mystikerne opererer innenfor samme rammeverk. Selv om Bonaventura fokuserte på en slags kristosentrisk tilnærming, mens *Cloud*-forfatteren og Eckhart konsentrerte seg om apofatiske negasjoner av det imaginære, påpeker Turner at både Bonaventura og Eckhart her opererer på *første-nivå*. På det første nivået er ikke Eckharts negasjoner av det imaginære mer ”apofatiske” enn de er ”katafatiske”, og slik sett står ikke Eckhart i motsetning til Bonaventura. Alt avhenger ifølge Turner av ordvalg og språklig innhold:

”...in either case, these qualities of affirmativeness and negativity are first-order qualities, relating to the concrete imagery of a spiritual style and practice of prayer, not to be confused with second-order negations of the negations, which is the truly apophatic dialectic, and is the common possession of them all.”<sup>21</sup>

Videre kritiserer Turner bestrebelsene på å påvise at det finnes en kontinuitet mellom mystikerne i middelalderen og vår tids persepsjon av dem. I forskningen rundt den vestlige mystikken er man i for stor grad opptatt av å konstruere en slags kanon av mystikere i ’historien om mystikken’, hevder Turner. Han eksemplifiserer denne praksisen ved å henvise til Bernard McGinns forståelse av den mystiske tradisjonen:

”McGinn’s discussion is nonetheless within the context of the debate as to what *counts* as mysticism, as if there were something about the ’mystical’ which distinguishes it as a form of consciousness from ordinary religious experience. At least to this extent, his discussion presupposes the existence of a distinct phenomenon of ‘the mystical’ and he engages in that discussion with the explicit purpose of defining the precise range of his comprehensive survey of ‘Western Christian Mysticism’. In short, McGinn’s preoccupation is once again with criteria, definition and canon.”<sup>22</sup>

Turners kritikk av McGinn understreker hans hovedpoeng om at det eksisterer et radikalt *brudd* i den kristne spiritualitetsforståelsen, og at dette bruddet har sitt utspring i senmiddelalderen. Det er imidlertid ikke bare teologien og mystikken som skiller lag – minst like viktig er det at det i forståelsen, og selvsagt også delvis i praktiseringen, av mystikk skjer en dreining vekk fra en negasjonsdialektikk som opererer på to nivåer innen den apofatiske teologien, til en mer subjektiv

---

<sup>21</sup> Ibid., s. 257.

<sup>22</sup> Ibid., s. 265.

og ”erfaringsorientert” tilnærming, hvor disse to nivåene blir til ett. Hva har så dannet grunnlaget for forskjellen mellom vår tids oppfatning av det apofatiske i mystikken, og de middelalderiske mystikernes forståelse og praktisering av den?

### 2.2.3 En ny spiritualitetsforståelse

Det pre-kartesianske verdensbildet begynte å slå sprekker ved utgangen av middelalderen, i takt med fremveksten av voluntarismeproblemet. Til grunn for den gamle verdensanskuelsen lå et gjennomgående platonisk-dualistisk perspektiv, hvor verden primært fremsto som metafor, som symbol, bilde, *representasjon*. Dette innebærer at man anså det som umulig at det som var usynlig kunne representeres gjennom annet enn det som var synlig. I forbindelse med en diskusjon av Bonaventura og Hugh av St. Victor påpeker Turner at naturen, historien, Skriften – alt var representasjoner av det guddommelige: ”a complex of symbolic representations of the divine, a universe whose reality is sacramental. In essence, all the visible world is sacrament of the invisible”.<sup>23</sup> Dette var ikke primært et teologisk premiss for virkelighetsforståelse; teologien innrettet seg bare etter hvordan verden i utgangspunktet faktisk så ut: ”The world’s character of being created means that it *is* symbol, representation, image. That is its reality and its truth”.<sup>24</sup> Åpenbaringen av Kristus blir i et slikt perspektiv *den* hermeneutiske nøkkelen og det redskapet man kan lese naturens og Skriftens bok med.

Det moderne verdensbildet etter Descartes har beveget seg vekk fra dette perspektivet – verden fremtrer jo i første rekke som *subjektive erfaringer* – ofte erfaringer av et mekanisk system bestående av interagerende årsaker og deres etterfølgende effekter.<sup>25</sup> Turner påpeker at dette også hadde implikasjoner for det man på moderne vis etterhvert begynte å betegne som ”mystikk”. Han hevder det kan settes spørsmåltegn ved om mystikken, slik vi leser den i modernitetssammenheng, har noen direkte forbindelseslinje til den klassiske apofatiske tradisjonen overhodet. Dette fordi de gamle metaforene fra det apofatiske, mystiske elementet i teologien nå er bragt inn i en mer subjektiv, individuell erfaringstilnærming hvor de blir tatt ut av sin opprinnelige sammenheng. Den apofatiske dialektikken blir som nevnt dermed snudd på hodet: der hvor en tidligere endte opp med en *kritikk* av erfaringene og i en negasjon av selve negasjonene med henblikk på en forening med noe guddommelig, blir metaforene og negasjonene nå anvendt og lest mer konkret og direkte i ”erfaringer”. Det blir derfor problematisk, hevder Turner, at metaforene, slik som ’blendende lys’, ’guddommelig mørke’ og ’sjelelig natt’, selv antas å skulle beskrive reelle mystiske foreninger. En

---

<sup>23</sup> Ibid., s. 107.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid., s. 104.

adekvat forståelse og fortolkning av mystikk avhenger således av det komplekse, underliggende middelalderparadigmet hvor verden i seg selv *er* representasjon.

Turners hypotese ser dermed slik ut:

”(This) mediaeval tradition... ..disappears when the dialectic is detached from the metaphoric, leaving the metaphoric discourse stranded, as it were, in isolation, minus its underpinning hierarchy of ontology and epistemology. What emerges from the decline of the apophatic tradition is no longer a true dialectic, but rather a two-term, anti-intellectualist, experientialist ‘voluntarism’, in which the second order is collapsed into the first order and the metaphors of negativity are reduced to the standing of some mere first-order negative metaphors.”<sup>26</sup>

En overskridelse eller *mystisk forening* derfor ikke finne sted, hevder Turner. Modellen nedenfor illustrerer dette forholdet:

MODERNITETENS ”ERFARINGSORIENTERTE” FORSTÅELSE  
AV DET APOFATISKE

**KUN ETT NIVÅ**

*Utgangspunkt for dialektisk prosess*

("Erfarende subjekt")

↓

Objekt

↓

Negasjon av objekt

↓

Eventuelle nye objekter, negasjon av objekt

↓

Erfaring, opplevelse

”Mystisk forening”

Turner mener det finnes eksempler på at også enkelte av mystikerne i senmiddelalderen merket en gryende tendens til å miste grepet om den apofatiske dialektikken, noe de anså som problematisk. Den ukjente forfatteren av *The Cloud of Unknowing* illustrerer ifølge Turner dette ved å understreke betydningen av det dialektiske:

---

<sup>26</sup> Ibid., s. 272.



”And from all this we were able to observe a possibility – no mere logical possibility either, but a development which the *Cloud* Author feared as a real spiritual deformation: this is the possibility that the constructive *imagery* of an apophatic spirituality should itself become detached from the dialectics of that apophaticism and should, in consequence, be non-dialectically cashed out in the first-order values of religious experience itself. This literalism of the spirit could be – for the *Cloud* Author is – a kind of spiritual positivism. I have called it ‘experientialism’.<sup>27</sup>

I det som kan betegnes som modernitetens persepsjon av det apofatiske er det siste og avgjørende nivået gått tapt – erfaringen av det mystiske er noe som befinner seg *i selve* negasjonen av objektet som er gjenstand for negasjon.

Forfatteren av *The Cloud* var bekymret for at det spirituelle i kristendommen skulle bevege seg vekk fra en apofatisk negativ teologi til det som kan kalles en mer ”erfaringsorientert mystikk” med et psykologisk fokus på selvet. Turner hevder at dette i stor grad har funnet sted, og at det apofatiske dermed er snudd på hodet. Dette kan ifølge Turner også bidra til å forhindre en adekvat tilnærming til middelaldersk mystikk.

Hvordan forholder så Thomas Merton seg til Turners skille mellom en moderne og en før-moderne persepsjon av det apofatiske? I det følgende presenteres og diskuteres Mertons relasjon til kontemplasjonen og den kontemplative metoden.

---

<sup>27</sup> Ibid., s. 249. ”Erfaringsorientert mystikk” er min oversettelse av det Turner kaller ”*experientialism*”.

# III

## Thomas Merton og kontemplasjonen

*”It is as if in creating us God asked a question, and in awakening us to contemplation He answered the question, so that the contemplative is at the same time, question and answer.”<sup>28</sup>*

Kontemplasjon er for Merton en prosess hvor man oppdager Guds virkelighet, seg selv og verden. Forutsetningen for dette er ifølge Merton en erkjennelse av den iboende utilstrekkeligheten i alle forsøk på verbaliseringer, imaginære forestillinger og legemliggjørelser av det guddommelige. Et av hans anliggender i *New Seeds of Contemplation* (heretter *New Seeds*) fra 1962 er å vise hvordan kontemplasjonen er en *praksis*, og at det derfor er vesentlig å avgrense begrepet fra andre og lignende beskjeftigelser.

Kontemplasjonen er et utgangspunkt og et kjerneområde i hele Thomas Mertons forståelse av mystikk. Det kan derfor være hensiktsmessig å studere hva den kontemplative metoden innebærer for Merton, og hvilke faser som inngår i hans forståelse av en mystisk forening. Videre er det sentralt å diskutere hvorvidt Merton kan hevdes å representere en apofatisk mystikktilnærming basert på to nivåer.

### 3.1 Kontemplasjonens struktur

#### 3.1.1 Å kjenne og berøre

I *New Seeds* fremholder Thomas Merton ganske umiddelbart at kontemplasjon er noe som ikke lar seg definere:

---

<sup>28</sup> Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. 4.

”For contemplation... ..cannot even be clearly explained. It can only be hinted at, suggested, pointed to, symbolized. The more objectively and scientifically one tries to analyze it, the more he empties it of its real content, for this experience is beyond reach of verbalization and of rationalization. Nothing is more repellent than a pseudo-scientific definition of the contemplative experience”.<sup>29</sup>

George Woodcock presiserer denne tankegangen i sin Merton-biografi ved å hevde at den mystiske erfaring er umulig å beskrive eller forklare på vitenskapelig vis, fordi den ved siste stadium er en erfaring som ”verken kan være intellektuell eller fysisk”.<sup>30</sup> Språket kommer med andre ord til kort i selve beskrivelsen av kontemplanjonen.

Hvordan kan man så vite noe om kontemplanjonen og hva den innebærer? William Johnston argumenterer i denne sammenhengen for en avklaring av hva som defineres som legitim viten. Han skiller videre mellom *erfaringsmessig* viten og *teoretisk* viten, hvor den erfaringsmessige har forrang for den teoretiske. Man kan ifølge Johnston ikke nå frem til Gud gjennom tanke og abstraksjon. Den erfaringsmessige viten sammenstilles med det å *kjenne* og *berøre*, noe som bare kan erverves gjennom en slags *kjærlighet*.<sup>31</sup> Det intuitive er også meget sentralt hos Merton, selv om intellektuell øving utgjør et viktig stadium på veien mot sann kontemplanjon. Merton skiller seg dermed fra den voluntarismen Turner mener å finne i den kristne spiritualiteten i senmiddelalderen, eksempelvis hos forfatteren av *The Cloud of Unknowing*. Her blir det intellektuelle negasjonssystemet hos Dionysios redusert til et negasjonssystem hvor det avgjørende er distinksjonen mellom ’the knowing of intellect’ og ’the knowing of loving’, og hvor sistnevnte har forrang på en oppstigende hierarkisk skala.<sup>32</sup>

Merton stiller seg i rekken av mystikere hvor det å ”kjenne og berøre” er helt avgjørende i forholdet til Gud. Det kan derfor hevdes at Mertons tilnærming skiller seg fra en intellektuelt fundert, dialektisk negasjonsteknikk slik den finnes hos Dionysios, hvor målet hele tiden er å bekrefte og negere konkrete forestillinger om Gud eller det guddommelige med henblikk på en endelig negasjon av negasjonen. Videre sier Merton at kontemplanjonen består av en form for ”ren og jomfruelig kunnskap”, som er fattig på konsepter og fornuft.<sup>33</sup> Beskrivelser av den kan derfor basere seg på bruk av metaforer, symboler og bilder, noe som gjør at tilnærmingen til den ligger nærmere en form for kunstnerisk-poetisk metode.

---

<sup>29</sup> Ibid., s. 7.

<sup>30</sup> Woodcock, s. 92.

<sup>31</sup> Johnston, s. 21f.

<sup>32</sup> Turner, s. 256f.

<sup>33</sup> Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. 6.

### 3.1.2 Det 'indre' og det 'ytre' selvet

Thomas Merton distingverer videre mellom det illusoriske, overflatiske jeget og det han betegner som den virkelig indre personen. Det ytre selvet er en psykologisk karakter som danner en maske for det indre, skjulte selvet. Dette er også et spørsmål om forgjengelighet, uforanderlighet og evighet: "Of the inmost self, there is neither biography nor end".<sup>34</sup> Det ytre selvet kan ifølge Merton eie, nyte og oppnå, men "...in the end all its possessions, joys and accomplishments are nothing, and the outer self is, itself, nothing: a shadow, a garment that is cast off and consumed by decay".<sup>35</sup> Av dette følger også at kontemplasjonen slett ikke skal bestå i ulike forsøk på å oppleve visjoner, transer eller komme i kontakt med okkulte krefter. Den er i det hele tatt ikke et forsøk på at jeget skal *oppnå noe*. Alt som er et forsøk på å oppnå noe er et uttrykk for jegets bestrebelser på å være i besittelse av noe. Dette anses ikke som negativt i seg selv, men det har ifølge Merton ingenting med kontemplasjon å gjøre. Kontemplasjonen er en gave som blir *gitt* til en gjennom Guds *agape*: "It is not we who choose to awaken ourselves, but God who chooses to awaken us".<sup>36</sup> Gaven er altså en utvidet bevissthet om det virkelige i alt som er virkelig. Den består ikke i psykiske fenomener eller mentale tomrom, som enkelte meditasjonsteknikker henviser til. Kontemplasjonen kan sies å være en *livaktig* bevissthet (*awareness*) om uendelig væren, som oppstår gjennom bevisstheten om vår egen tidsbegrensede væren.<sup>37</sup>

I sin tilnærming til *selvet* sier Merton at en ikke kan identifisere det ytre selvet med kroppen og det indre selvet med sjelen, fordi både kropp og sjel er ufullstendige størrelser. Det indre selvet er ikke bare en *del* av oss, men vår hele og fulle virkelighet. Egoet er derimot en konstruksjon som "har" kroppen og deler av vår sjel i besittelse. Dette er ifølge Merton en konsekvens av at det har "overtatt det indre selvets funksjoner" som en følge av det han betegner som menneskets fall. Det ytre egoet eller selvet må imidlertid ikke nedvurderes, fremholder Merton. Det er skrøpelig og hjemsoekt av metafysisk fattidom, men ikke ondt. Det vesentlige er at dette selvet ikke isolerer seg i en livsløgn som forneker det indre selvets eksistens. Han sier videre at: "...all that is poor deserves mercy".<sup>38</sup> Det ytre selvet vil alltid være velsignet med Kristi nåde og kjærlighet, hevder Merton, dersom det ikke forhindrer det indre selvets eksistens.

### 3.1.3 Kontemplasjonens psykologi – anima, animus og pneuma

Merton er grunnleggende opptatt av å frigjøre kontemplasjonen fra enhver psykologisk betraktning.

---

<sup>34</sup> Ibid., s. 286.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Ibid., s. 12.

<sup>37</sup> Ibid., s. 3ff.

<sup>38</sup> Ibid., s. 301f.

Woodcock påpeker imidlertid i sin Merton-biografi en forbindelse mellom Merton og psykoanalytikerne. I en passasje i *New Seeds* er Merton ivrig etter å understreke at kontemplasjon på ingen måte må forbindes med noen form for *entusiasme*. Det dreier seg slett ikke om ulike former for ekstase, hevder Merton, eller den emosjonelle intensiteten som ofte forbindes med religiøse opplevelser. Han sier om slike opplevelser at "(...) they are not the work of the 'deep self', only of the emotions, of the somatic unconscious. They are a flooding up of the Dionysian forces of the 'id'".<sup>39</sup>

Merton snakker videre om forholdet mellom 'det ubevisste', 'det bevisste' og 'det overbevisste':

"We tend to imagine ourselves as a conscious mind that is "above" and a subconscious mind that is "below the conscious". This image tends to be misleading. The conscious mind of man is exceeded in all directions by his unconscious. There is darkness not only below our conscious reason but also above it and all around it. Our conscious mind is by no means the summit of our being. Nor does it control all the rest of our being from a point of eminence. It merely controls some of the elements that are below it. But our conscious mind may in turn be controlled by the unconscious that is "beyond" it, whether above or below. However, it should not be controlled by what is below, only by what is above. Hence the important distinction between the animal, emotional and instinctive components of our unconscious and the spiritual, one might almost say the "divine," elements in our superconscious mind."<sup>40</sup>

Det eksisterer en rekke begrepsmessige sammenhenger mellom denne inndelingen og det freudianske systemet med *id*, *ego* og *superego*. Det freudianske 'ego' kan se ut til å være forholdsvis analogt til Mertons begrep om det bevisste, "falske" jeget eller selvet, som er ytre og sosialt bestemt. Freud ofret imidlertid ingen plass til Gud i dette trekløveret.<sup>41</sup> Selv om Merton anvender mye av den freudianske terminologi, benytter han seg likevel av et eget begrepsapparat når det gjelder forståelsen av bevissthetens, eller sjelens, natur og struktur, og han har sin egen tredeling av menneskesinnet. Her benytter han seg av den gamle greske distinksjonen mellom *anima*, *animus* og *pneuma* (eller *spiritus*).<sup>42</sup> *Anima* er det animalske i sjelen; instinktens og emosjonenes sfære. *Anima* kan sies å være analogt til det underbevisste, en sfære hvor mennesket kun fungerer som en psykofysisk organisme. *Anima* er samtidig forstått som et feminint og passivt (dionysisk) prinsipp i mennesket. *Animus* er den opplyste fornuften, det aktive (apollinske) prinsippet. Dette er samtidig et maskulint prinsipp; en aktiv intelligens som skal lede og kommandere *anima* (det feminine prinsippet). *Animus* er analogt til Adam, mens *anima* er analogt

---

<sup>39</sup> Ibid., s. 12.

<sup>40</sup> Ibid., s. 140f.

<sup>41</sup> Woodcock, s. 98.

<sup>42</sup> Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. 142ff.

til Eva.

Ifølge Merton er det imidlertid ikke slik at mennesket kun består av et maskulint og et feminint prinsipp. Det finnes et tredje prinsipp, som for Merton bestemmer og definerer menneskets naturlige og egentlige tilstand. Dette prinsippet befinner seg ikke bare *i* menneskets natur. Det er ”mennesket løftet opp fra sin natur og forent i Gud”. Dette prinsippet er *spiritus* eller *pneuma*. Woodcock påpeker derfor at Mertons begrep om ’det ubevisste’ i menneskets psykologi har *to* dimensjoner; det underbevisste (subconscious) og det overbevisste (superconscious). For Freud er det ubevisste, dype selvet forbundet med det undertrykte og det irrasjonelle i det underbevisste, mens det overbevisste er relatert til konvensjoner og kultur. Disse skaper til sammen den dynamikk som definerer det bevisste jeget. For Merton er imidlertid det ’dype selvet’ ikke analogt til det underbevisste, men det *overbevisste*. Det underbevisste er som nevnt analogt til *anima*, og omfatter menneskets dyriske, emosjonelle og instinktive krefter. Ifølge Merton er det det overbevisste (*pneuma*) som er menneskets *egentlige*, dypeste selv. Det overbevisste rommer sannheter ved menneskelivets mysterium som i seg selv er for reelle og innlysende til at fornuften og tenkningen (*animus*) er i stand til å gripe dem. Det overbevisste, som kjernen i menneskets spirituelle væren, er således målet i all kontemplasjon:

”In this superconscious realm of mystery is hidden not only the summit of man’s spiritual being (which remains a pure mystery to his reason) but also the presence of God, Who dwells at this hidden summit, according to traditional metaphor. Faith then brings man into contact with man’s own inmost spiritual depths and with God, Who is “present” within those same depths.”<sup>43</sup>

For Merton hører ekstatiske religiøse opplevelser og visjoner til de instinktive og animalske kreftene i mennesket, og dette er krefter som verken har passert intellektuell kontroll eller gjennomgått spirituell utvikling. Et rent følelsesdyrkeri, en instinktivt preget livsførsel eller en orgiastisk religion har derfor lite eller ingenting med et spirituell liv å gjøre. Imidlertid kan heller ikke et fullt ut *rasjonelt* liv være fullstendig spirituell. Merton hevder at det er et typisk moderne feilgrep å redusere menneskets spiritualitet til mentalitet. Det moderne plasserer ifølge Merton hele det spirituelle livet i den fornuftsbaserte, rasjonelle *animus*. Derfor reduseres spiritualiteten til ’tenkning’ – til verbalisering og rasjonalisering. En slik spiritualitet vil alltid være mangelfull, hevder Merton, og fremholder et mål om *forening* mellom de tre. Dersom disse dimensjonene er riktig ordnet, rekonstruerer de også bildet av den Hellige Treenighet:

”Man is ”spirit” when he is at once *anima*, *animus*, and *spiritus*. But these three are not numerically distinct.

---

<sup>43</sup> Ibid., s. 141f.

They are one. And when they are perfectly ordered in unity, while retaining their own rightful qualities, then man is reconstituted in the image of the Holy Trinity.”<sup>44</sup>

Og videre:

The “spiritual” life is then the perfectly balanced life in which the body with its passions and instincts, the mind with its reasoning and its obedience to principle and the spirit with its passive illumination by the Light and Love of God form one complete man who is in God and with God and from God and for God. One man in whom God is all in all. One man in whom God carries out His own will without obstacle.”<sup>45</sup>

Den fulle kontemplanjonen forutsetter dermed en balanse mellom anima, animus og pneuma. Hva innebærer så dette for Mertons relasjon til det apofatiske?

## 3.2 Merton og det apofatiske

I de to innledende kapitlene av *New Seeds* snakker Merton om hva kontemplanjon er og om hva den ikke er. Allerede her benytter han negasjoner for å nærme seg en beskrivelse av kontemplanjonen; han beskriver den gjennom å forsøke å avgrense den fra hva den *ikke* er.

### 3.2.1 Den kontemplative

Den sanne kontemplative er for Merton et menneske som lever i en tilstand av ”des-illusjonerhet”, noe som innebærer at man har oppdaget virkeligheten *bak* illusjonene som dominerer og okkuperer verden. Des-illusjonerhet innebærer videre for Merton at man har oppdaget Gud som alle tings *urgrunn*, og at man samtidig innehar en radikal åpenhet til det guddommelige nærvær i alle ting. Mertons ”metode” er derfor til stadighet å utelukke alle mulige illusoriske forklaringsforsøk på det han anser for å være tre kjernesporsmål for alle sanne kontemplative: hva eller hvem er *Gud*? Hvem er *jeg*? Og hva er *virkelig*?

#### 1) Hvem er Gud?

Merton hevder at jo nærmere mennesket kommer Gud, desto mindre er det i stand til å se. Det å vandre fra lys til mørke, fra sikkerhet til usikkerhet, innebærer samtidig at mennesket *vokser* i sitt forhold til Gud. Dette er typisk for hele hans apofatiske tilnærming. Videre er det for Merton avgjørende at kontemplanjonen er en gave fra Gud. Dette er et premiss for at kontemplanjon

---

<sup>44</sup> Ibid., s. 143.

<sup>45</sup> Ibid.

overhodet kan finne sted. Det er Guds nåde og velvillighet, *ikke* menneskelig aktivitet og streben, som genererer kontemplasjonen. Velviljen og nåden fordrer imidlertid *troen*. I troen hviler mennesket i Gud selv, hevder Merton, og ikke i påstander om Gud: "If nothing that can be seen can either be God or represent Him to us as He is, then to find God we must pass beyond everything that can be seen and enter into darkness".<sup>46</sup>

## 2) *Hva er virkelig?*

Selvets virkelighet, verdens virkelighet og Guds virkelighet åpenbares ifølge Merton i kontemplasjonen. Dette fordi vi i denne tilstanden ser tingene *slik de er* heller enn slik vi har skapt dem eller ønsker de skal være. Gud og verden kan derfor ikke være separerbare, hevder Merton, fordi kontemplasjonen erkjenner Guds nærvær i alle ting og enheten i alt det skapte. Videre får den mennesket til å utforske den sansbare verden for slik å se bak illusjonene om autonomi og uavhengighet. Dette genererer en utforskning av konsepter og forestillinger om Gud, sier Merton, som igjen gis slipp på fordi kontemplasjonen åpenbarer en Gud som er hinsides menneskelige forsøk på beskrivelse og representasjon.

## 3) *Hvem er "jeg"?*

"It is true to say that for me my sanctity consists in being myself and for you sanctity consists in being *your* self and that, in the last analysis, your sanctity will never be mine and mine will never be yours, except in the communism of charity and grace".<sup>47</sup> Videre sier Merton: "For me to be a saint means to be myself. Therefore the problem of sanctity and salvation is in fact the problem of finding out who I am and of discovering my true self".<sup>48</sup> Her henviser igjen Merton til distinksjonen mellom det indre og det ytre selvet, hvorav det indre avhenger av det ytres erkjennelse av det indres eksistens.

### **3.2.2 De første faser i kontemplasjonen**

Merton omtaler gjennom hele *New Seeds* kontemplasjonens faser, og beskriver tre mulige begynnelseer til kontemplasjon.

Den første innebærer det Merton betegner som *sjelelig tømning*, hvor bilder, begreper og forestillinger om Gud forsvinner. Dette karakteriseres som et blaff av innsikt, og forekommer

---

<sup>46</sup> Ibid., s. 131.

<sup>47</sup> Ibid., s. 33.

<sup>48</sup> Ibid.



relativt sjeldent.

Den andre og vanligste veien til kontemplasjon er den Merton definerer som en *ørken av tørrhet*. Denne manifesterer seg i mennesket som en udefinerbar og plagsom indre uro som mennesket likevel trekkes mot fordi et fredfullt nærvær enses. Merton hevder at denne tilstanden etterhvert vil få mennesket til å hvile i stillhet, fordi Gud åpenbærer seg i et lys som er smertefullt for hele menneskets sanseapparat. Dette fordi det foregår en kamp, hevder Merton, mellom Guds lys og menneskets eget mørke av manglefullhet og selviskhet.

Den tredje mulige begynnelsen er en *quietud sabrosa*. Denne kjennetegnes ved at den troende opplever en stillhet preget hvile og nytelse. Nytelsen har imidlertid ingenting med tilfredsstillelse av sanser, fantasi eller intellekt å gjøre, fremholder Merton. Det er derimot snakk om en opplevelse av kjærlighet, som ikke kan forklares av ytre omstendigheter. Denne type stillhet kan ifølge Merton oppleves i nattverden.

Felles for de tre begynnelsene er ifølge Merton at de er kjennetegnet av en tomhet som ikke kan være subjektivt fundert. Han fremholder i denne sammenheng:

”Nevertheless, since it is God Himself Who directly produces this effect and makes Himself known by it, without any other intermediary, the experience is more than purely subjective and does tell you something about God that you cannot know in any other way.”<sup>49</sup>

Det kan være verdt å merke seg at Merton ofte anvender ordet erfaring når han snakker om kontemplasjon. Det kan imidlertid ikke utledes at han dermed representerer det Turner betegner som ”erfaringsorientert” mystikk. Mertons bruk av ordet henviser til og illustrerer det første stadiet i det apofatiske, noe de fleste mystikerne i middelalderen også gjorde. Erfaringer av Guds nærvær er naturligvis også tilstedeværende når forskjellen mellom et ’jeg’ og en ’Gud’ fremdeles ikke er opphevet. De mystiske erfaringene er likevel ikke et mål i seg selv for Merton.

Kontemplasjonen kan ikke finne sted så lenge en definerer en opplevelse ut i fra at et *selv* som subjekt opplever Gud som virkning, hevder Merton. Så lenge det overhodet er mulig å snakke om et jeg som erfarer, sanser eller fornemmer noe, er sin kontemplasjon bevisst eller i det hele tatt besitter en ”åndelighet”, blir mennesket ifølge Merton værende i en verden av begjær, streben, ufullkommenhet og mangfold. En slik subjekt/objekt-tankegang forhindrer således den virkelige mystiske foreningen.

---

<sup>49</sup> Ibid., s. 284.

### 3.2.3 Guds dans i tomheten – negasjonenes negasjon

Denys Turner fremholder at sentrale mystikere som Dionysios Areopagiten, Augustin, Bonaventura, Eckhart, forfatteren av *The Cloud of Unknowing* og Johannes av Korset, har en sentral fellesnevner; nemlig billedliggjøringen av et guddommelig lys kombinert med fremstillingen av et guddommelig mørke, som sammen planter et "uvitenhetens mørke" i sjelen. Det finnes imidlertid ingen konkrete eksempler på systematiserte formuleringer av distinksjonen mellom de to nivåer i det apofatiske hos forfatterne. Turner hevder likevel at "...it seems that this distinction is necessary, and that even if it is not a distinction made *as such* by any of our authors, it is one implied in all distinctions they do make. We, at least, need it if we are to read the mediaeval apophatic tradition adequately".<sup>50</sup>

Distinksjonen en nødvendig forutsetning for forståelse, hevder Turner, fordi det samme negasjonsapparatet opererer på begge nivåer. Det kan synes problematisk å vurdere hva som er hva i denne sammenhengen. Metaforer som 'innvendighet', 'ytre' og 'oppstigning' er sentrale i alle forfatternes beskrivelser av "sjelens vei til Gud", på *begge* nivåer. Det vesentlige er at:

"...the imagery of 'divine darkness' is employed *both* to describe the product of the ascending scales of affirmations and denials as the soul, like Moses, climbs the mountain to God; *and* also to describe the *excessus* by which the soul transcends and surpasses the contradiction between affirmation and denial, and so transcends the distinction between 'similarity and difference' itself, passing beyond all language into oneness with God."<sup>51</sup>

Hos Thomas Merton er også forståelsen av kontemplasjonen kompleks, og det er ikke enkelt å utlede en helhetlig orientering av hans tilnærming til den. Følgelig er det også vanskelig å begrunne at hans tilnærming presenterer en konkret formulert distinksjon mellom nivåene i det apofatiske. Min påstand er imidlertid at Mertons forståelse av kontemplasjonen gjennomgående handler om *to nivåer* av negasjon. Dette kan begrunnes ved å gjengi et utdrag hvor Merton beskriver det meditative:

"Now you ask about my method of meditation. Strictly speaking, I have a very simple way of prayer. It is centred entirely on attention to the presence of God and His will and his love. That is to say that it is centered on faith by which alone we can know the presence of God. One might say this gives my meditation the character described by the Prophet as "being before God as if you saw Him". Yet it does not mean imagining anything or conceiving a precise image of God, for in my mind this would be a kind of idolatry. On the contrary, it is a matter of adoring Him as invisible and infinitely beyond our comprehension, and realizing Him as all. My prayer tends very much to what you call *fana* (*annihilation, kenosis*). There is in my heart this great thirst to recognize totally the nothingness of all that is not God. My prayer is then a kind of praise rising up out of the center of Nothing and Silence. If I am still present to 'myself' this I recognize as an obstacle. If He will

<sup>50</sup> Turner, s. 252.

<sup>51</sup> Ibid., s. 253.

He can then make the Nothingness into total clarity. If He does not will, then the Nothingness actually seems itself to be an object and remains an obstacle. Such is my ordinary way of prayer, or mediation. It is not 'thinking about' anything, but a direct seeking of the Face of the Invisible. Which cannot be found unless we become lost in Him who is Invisible.”<sup>52</sup>

Han sier altså at “i mitt hjerte tørster jeg etter å gjenkjenne intetheten ved alt som ikke er Gud”. Intetheten er egentlig ensbetydende med at naturlige evner og anlegg blir ”nøytralisert” eller gjort ”rene” som en direkte virkning av Guds kjærlighet til menneskene, hans *agape*. Til dette kan det stilles spørsmålsteget ved om det da ikke er snakk om en form individuell erfaring av selve intetheten, *selve* negativiteten?

Dersom det er slik at Merton virkelig opererer på to nivåer, må det finnes et springende punkt hvor et jeg som erfarer noe som helst blir til noe annet enn et *erfarende jeg* hvor entiteten jeg fremdeles er et subjekt, og hvor Gud fremdeles fremstår som objekt. Dette finnes, og er beskrevet svært godt i de avsluttende kapitlene av *New Seeds*. Her snakker Merton om overgangen til den fullendte kontemplasjon:

”From our side of the threshold this darkness, this emptiness, look deep and vast – and exciting. There is nothing we can do about entering in. We cannot force our way over the edge, although there is no barrier.

But the reason is perhaps that there is no abyss.

There you remain, somehow feeling that the next step will be a plunge and you will feel yourself flying in interstellar space.

WHEN the next step comes, you do not take the step, you don't know the transition, you do not fall into anything. You do not go anywhere, and so you do not know the way by which you got there or the way by which you come back afterward. You are certainly not lost. You do not fly. There is no space, or there is all space: it makes no difference.

The next step is not a step.

You are not transported from one degree to another.

What happens is that the separate entity that is *you* apparently disappears and nothing seems to be left but a pure freedom indistinguishable from infinite Freedom, love identified with Love. Not two loves, one waiting for the other, seeking for the other, but Love Loving in Freedom.”<sup>53</sup>

Det kan synes som om Merton her beskriver et annet nivå av det apofatiske i kontemplasjonen. Jeg vil argumentere for at han her forsøker å beskrive en opphevelse av *selve forskjellen*. Den guddommelige kjærligheten i fullendt kontemplasjon er ifølge Merton det motsatte av en individuell kjærlighetserfaring, fordi jeget opphører å eksistere i erfaringen. Det er dermed ikke

---

<sup>52</sup> Henderson, David, *Carl Jung and Thomas Merton – Apophatic and Kataphatic Traditions in the 20th Century*, *Studies in Spirituality*, 13/2003. (Se note 34).

<sup>53</sup> Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. 288f.

snakk om to kjærligheter som venter på eller ønsker hverandre, men en kjærlighet som er uatskillelig fra det han betegner som den rene frihet. Kjærlighetsbegrepet er altså tett knyttet til et frihetsbegrep for Merton.

I det følgende forfølges denne tanken i kapitlet om Mertons forhold til subjektivitet og kjærlighetsmystikk.

# IV

## Kjærlighet, mysterium, subjektivitet

Thomas Merton blir ofte karakterisert som en kristen *kjærlighetsmystiker*, i og med at han i sin apofatiske tilnærming legger avgjørende vekt på kjærligheten. Kan en dermed utlede at hans mystikk manifesterer en apofatisk negasjonsprosess hvor erfaringen av negasjonen blir til negasjonen av *selve* erfaringen, eller kolliderer den egentlig i en mer moderne og erfaringsbasert ”kjærlighetsopplevelse”, hvor subjektet er sentrum for en kjærlighetserfaring? Dersom Mertons tankegang rundt Gudsmøtet tilsvarer de ’førmoderne’ kristne mystikers orientering, hva er det så ved Mertons *unio mystica*-forståelse som kan sies å skille seg fra en *erfaring av selve negativiteten*, i dette henseende ’Guds fravær’? Kristusmystikken betoner Mertons sterke *personalisme*, men hvilken forbindelse har dette til hans forståelse av subjektiviteten?

I tilnærmingen til disse spørsmålene kan det være hensiktsmessig å se nærmere på det kristne kjærlighetsbegrepet, hvilken posisjon dette tradisjonelt har hatt i mystikken, samt hvordan Thomas Merton forholder seg til begrepet og tradisjonen.

### 4.1 Merton og kjærlighetsmystikken

#### 4.1.1 Den mystiske kjærligheten i kristendommen

”The story of the Christian mystics is one of an all-consuming, passionate love affair between human beings and God. It speaks of deep yearning, of burning desire for the contemplation and

presence of the divine beloved”.<sup>54</sup> Slik beskriver Ursula King den mystiske kjærligheten i kristendommen. Begrepet kjærlighet er generelt sentralt i den kristne mystikkens historie. Det rommer imidlertid et ganske annet innhold enn vår naturalistiske oppfatning av begrepet, som ofte er forankret i freudianske termer om libido og biologisk driftsliv.

De aller mest kjente passasjene som omhandler den kristne kjærligheten er å finne i Johannesevangeliet, hvor Jesus ved sitt siste måltid sier til disiplene: ”elsk hverandre slik jeg har elsket dere”. Delingen av brødet og feiringen av fellesskapet i nattverden åpenbarer en guddommelig sannhet om foreningen av ånd og materie. Materien blir et *sakrament*, et slags instrument for Ånden. De kristne mystikerne har til alle tider hentet næring fra denne sakrale spiritualiteten, som uttrykkes i ordene:

”I am that living bread which has come down from heaven: if anyone eats this bread he shall live for ever. Moreover, the bread which I will give is my own flesh; I give it for the life of the world.... Whoever eats my flesh and drinks my blood dwells continually in me and I dwell in him”.<sup>55</sup>

I Joh. 14:20 finnes dessuten de eskatologiske ordene: “Den dagen skal dere forstå at jeg er i min Fader og dere i meg og jeg i dere”. Dette er også en beskrivelse av den kristne mystiske forening; menneskene som er i Kristus, Kristus som er i Faderen, og alle som er i Faderen og i hverandre.

En annen vesentlig distinksjon i kristen og mystisk tenkning rundt begrepet kjærlighet, er den mellom *eros* og *agape*. Filosofiprofessor Alan Soble skriver følgende om forholdet i introduksjonen til sin bok *Eros, Agape and Philia*:

“Eros is acquisitive, egocentric or even selfish; agape is a giving love. Eros is an unconstant, unfaithful love, while agape is unwavering and continues to give despite ingratitude. Eros is a love that responds to the merit or value of its object; while agape creates value in its object as a result of loving it... Finally, eros is an ascending love, the human’s route to God; agape is a descending love, God’s route to humans... Philia is caught between eros and agape.”<sup>56</sup>

Den kristne *agape* forstås altså som den givende, betingelsesløse kjærlighet. Agape ”skaper verdien i sitt objekt som et resultat av å elske det”. Dertil er agape forstått som *nedstigende*, i motsetning til *eros*, som er *oppstigende*. Den kristne kjærlighetsforståelsen bærer imidlertid også preg av en innflytelse fra den platonske *eros*-tanken. Platon forstod *eros* som en *daimon* mellom gud og menneske. Kjærlighet som *eros* er et *begjær* etter det skjønne, det gode og det sanne; et begjær som

---

<sup>54</sup> King, s. 4.

<sup>55</sup> Gjengitt i King, s. 14.

<sup>56</sup> Soble, Alan, *Eros, Agape and Philia – Readings in the Philosophy of Love*, Paragon House Publishers, USA 1993.

først blir tilfredsstilt når det forenes med noe objektivt og absolutt; med noe som er utenfor en selv. I kristen kontekst ble *eros* formidlet som kjærligheten til Gud. De kristne identifiserte dette som menneskets lengsel og streben mot det absolutte.

For mystikerne er det likevel et problem forbundet med det platonske *eros*, fordi det indikerer at mennesket i sin lengsel etter det evige og uforgjengelige er fanget i sin egen selvtilstrekkelighet. Det står således i et slags motsetningsforhold til *agape*-forståelsen i Det nye testamentet. Augustin forener derfor disse begrepene i den såkalte *caritas-syntesen*, som baserer seg på at Gud må komme det lengtende mennesket i møte med sin *agape*. Denne tanken ble avgjørende for mye av den kristne mystikken i middelalderen.<sup>57</sup>

*Rhinen-mystikerne* i Tyskland, fremfor alt den velkjente Meister Eckhart (ca. 1260 – ca. 1328), og senere også Jan van Ruusbroec og Johannes Tauler, var svært engasjerte i den samtidige teologiske debatten. Disse kombinerte den tradisjonelle nyplatonske kontemplasjonsforståelsen med grundig analyse og refleksjon, inspirert av de store skolastikerne Bonaventura og Thomas Aquinas. Samtidig var de inspirert av de mange kjærlighetsorienterte middelaldermystikerne og spesielt *beginene*, representert først og fremst ved Hadewijch fra Antwerpen og Mechthild fra Magdeburg. Beginene utgjør et godt eksempel representanter for ”brudemystikk”; møtet mellom den elskende brud og Kristus som den guddommelige brudgom. Men selv om Rhinen-mystikerne var inspirert av disse, tok de likevel avstand fra deres ekstasisk orienterte (og ofte erotiske) skildringer av selve kjærlighetsmøtet. Eckhart fungerte i sine eldre dager som åndelig veileder for beginene, og formidlet en mystisk fromhet som skulle føre til en tømning av bevisstheten og en distanse til driftsimpulser og sanseinntrykk. Dette kommer godt frem i Eckharts *Preken over Matteus evangelium 5,3*.<sup>58</sup> Rhinen-mystikernes tenkning er i Tyskland kjent som *Wesensmystik* (værensmystikk), mens beginenes ofte betraktes som *Liebesmystik* (kjærlighetsmystikk). Distinksjonen mellom Gud slik han fremstår for oss og Gud-selv som *selve væren*; opphavet og urgrunnen for tilværelsen, er Meister Eckharts idé.<sup>59</sup> Ifølge Eckhart avhenger innsikt i sjelens ultimate grunn av selvfornektelse og adskillelse fra verden og dens billedliggjøringer. Dette fordi innsikten er avhengig av kunnskap om en billedløs og formløs Gud, en *Deus nudus*. Eckharts skrifter var svært dualistisk orienterte og dypt forankret i nyplatonismen, samtidig som han var opptatt av den endelige forening. For Eckhart åpenbarer Gud seg for en *hvem*, en person. Men *bak* denne åpenbaringen eller manifestasjonen finnes *Gud-selv*, Guds ”grunn”. Gud-selv er i denne

---

<sup>57</sup> Hansen, Jan Erik Ebbestad (red.), *Vestens mystikk*, De norske Bokklubbene AS 2005, s. xxxv.

<sup>58</sup> Ibid., s. 117f.

<sup>59</sup> King, ss. 108ff.

tilnærmingen dermed udifferensiert og forut for alle distinksjoner; en evig enhet som ikke språket kan uttrykke.

Kjærlighetsbegrepet i den kristne mystikken er også ofte forbundet med *angst*. William Johnston henviser i denne sammenheng til en eksistensiell angst som har sitt utspring i menneskets frykt for å være separert fra helheten.<sup>60</sup> Han fremholder at denne angsten er den opprinnelige årsak for all annen angst. På samme måte er mennesket i besittelse av en eksistensiell lengsel, som igjen forårsaker alle andre lengsler. Dette er ifølge Johnston nært forbundet med den eksistensielle angsten, fordi det dreier seg om en lengsel etter helhet og en *kjærlighet* til den: ”Detta är den mänskliga varelsens kärlek til helheten, delens kärlek till det hela, det skapades kärlek til skaparen”.<sup>61</sup> Johnston kaller dette *eksistensiell kjærlighet*. Han henter i denne sammenheng et eksempel fra C. G. Jung om at hele kjærlighetens utvikling, fra de basale lengsler og frem til et endelig og mystisk stadium, kan symboliseres ved en kjærlighetens utviklingshistorie: Den kan være *erotisk* eller biologisk (symbolisert ved Eva), *romantisk* (symbolisert ved Helena av Troja), *from* (symbolisert ved Jomfru Maria) og endelig *mystisk* (symbolisert ved *Sapientia* eller Visheten). Ingen av disse stadiene er nødvendigvis negative, men i dette perspektivet betraktes utviklingen fra erotisk til mystisk som en prosess hvor menneskets kjærlighet *vokser*.

For å erkjenne det siste stadiet må man likevel gi avkall på den eksistensielle lengselen, fordi denne lengselen inneholder pasjoner i form av begjær og åndelige behov. Dette forhindrer fullstendig frihet, ifølge mystikerne. Det mystiske stadiet representerer slik en frigjøring fra alle behov, også de såkalt åndelige. Det kan sies at det er snakk om en flertrinns stige hvor hvert trinn er legitime og nødvendige. Det endelige målet er imidlertid å oppheve alt som har å gjøre med *behovet* for noe. Mystikken kan slik sies å representere et motsatt kjærlighetsbegrep enn det naturalistiske, hvor irrasjonelle drifter, begjær og behov er sentralt. En fullkommen kjærlighet skal ifølge mystikerne frigjøre oss fra utelukkende å elske vårt ”eksterne” selv.

#### 4.1.2 Den skjulte kjærlighetsgrunnen

Det er denne fullkomne kjærligheten Thomas Merton henviser til når han i de avsluttende kapitlene av *New Seeds* snakker om den fullendte kontemplasjon. Dette henger sammen med hans tilnærming til kontemplasjonen forøvrig, og utleder en oppfatning om at den guddommelige kjærligheten er det *motsatte* av en individuell kjærlighetserfaring. Den guddommelige kjærligheten er noe som skjer med den kontemplative når han står overfor en fullendt *unio mystica*, i det den entiteten som er et

---

<sup>60</sup> Johnston, s. 169.

<sup>61</sup> Ibid.



*jeg* fullstendig forsvinner fra erfaringen. Det som står igjen er ifølge Merton *ren frihet*, uatskillelig fra uendelig frihet, kjærlighet identifisert med Kjærlighet. Dette betraktes som virkeliggjøringen av Gud, og er ifølge Merton *perfeksjonen av all ydmykhet*. Dette fordi det som kan betraktes som stolthet forsvinner når et illusorisk *jeg* forsvinner. Det er ikke engang mulig å være stolt av den gleden man opplever i en slik erfaring, hevder Merton, og sammenligner det med å være ”stolt over at luften er fri til å puste inn”. Han fremholder videre at det ikke er Gud som gjennom sin *agape* handler med den kontemplative som subjekt og fyller vedkommende med kjærlighet. Det er heller ikke han som handler av kjærlighet til Gud. Imidlertid kan den mystiske foreningen betraktes som en *Gud som lever i Gud* og som identifiserer et skapt liv med sitt eget:

”...it becomes overwhelmingly important for us to *become detached from our everyday conception of ourselves as potential subjects for special and unique experiences, or as candidates for realization, attainment and fulfillment*. In other words, this means that a spiritual guide worth his salt will conduct a ruthless campaigning against all forms of delusion arising out of spiritual ambition and self-complacency which aim to establish the ego in spiritual glory. That is why a St. John of the Cross is so hostile to visions, ecstasies and all forms of “special experience”. That is why the Zen Masters say “If you meet the Buddha, kill him”. ”<sup>62</sup>

Mertons skarpe skille mellom *person* og *individ* kan også sies å være tett knyttet til hans forståelse av kjærligheten, noe som henger sammen med hans personalistiske orientering til mystikken. Det tryggeste kjennetegnet på en sann person er ifølge Merton at hun står i et *kjærlighetsfylt* forhold til andre mennesker. I essaysamlingen *Disputed Questions* fra 1960 skriver han blant annet at kjærlighet kun er mulig mellom *personer*.<sup>63</sup> En person oppfatter seg selv som subjekt i motsetning til et individ, som oppfatter både seg selv og andre som objekter. Dessuten karakteriseres personen av en søken etter livsmening.

Kjærlighetsbegrepet er altså sentralt hos Thomas Merton. Den betraktes både som mål og forutsetning for det spirituelle livet.

#### **4.1.3 Kristusmysteriet**

I Thomas Mertons symbolikk fremheves ikke forholdet mellom brud og brudgom som det sentrale bildet, slik det ofte ble gjort av middelaldermystikere som Bernard av Clairvaux og beginene. Hos Merton er det snarere forholdet mellom Faderen og hans barn som utgjør den symbolske fremstillingen. Merton hevder at ”...life in Christ is life in the mystery of the Cross”<sup>64</sup> og videre at

---

<sup>62</sup> Merton, *Zen and the Birds of Appetite*, New Directions, New York 1968, s. 76f.

<sup>63</sup> Stenqvist, Catharina, *NU – är verklig – Thomas Merton och kontemplativa erfarenheter*, Catharina Stenqvist & Studiekamratens förlag, Bjärnum 1996, s. 182.

<sup>64</sup> Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. 166.

“...all mystical experience is communicated to men through the Man Christ”.<sup>65</sup> Ifølge Merton er det altså i Kristus at selve *urmysteriet* befinner seg og det er dette som utgjør selve grunnlaget for spiritualiteten i kristendommen. Han er videre metaforisk når han i *New Seeds* snakker om at når solens stråler blir konsentrert i et forstørrelsesglass, skaper dette et lite brennende punkt av ild som kan sette fyr på et stykke papir eller et tørt løv. Forstørrelsesglasset er analogt til mysteriet *Kristus*, som gjennom inkarnasjonen konsentrerer all Guds sannhet og guddommelighet til et slikt punkt at menneskenes *ånd* blir i stand til å føle flammen fra Guds uendelige *agape*. Alt som er guddommelig og overnaturlig blir på denne måten gjort tilgjengelig for et menneskelig fattbart utgangspunkt. Det er i Kristus at Gud og menneskene ikke lenger er separert fra hverandre, men blir *udelelig forent*.

Dette ”lille brennende punkt av ild” er en nøkkelmetafor for hva Merton opplever som det aller viktigste i den kristne spiritualiteten. Selv om et vanlig startpunkt for kontemplasjonen er en Kristustro sprunget ut av en refleksjon rundt Jesu liv og lære, betyr ikke dette at imaginasjonen av Kristus som menneske er nødvendig for en sann kontemplativ erfaring. Ifølge Merton er troen på Kristus alene tilstrekkelig for kontemplasjonen. Han hevder at all opplevelse av Gud kommer til mennesket gjennom Kristus, og at dette er noe en sann kontemplativ ikke kan betvile: ”Faith in Christ, and in the mysteries of His life and death, is the foundation of the Christian life and the source of all contemplation: and about this there can be no issue”.<sup>66</sup>

Den kristne mystikken har ofte blitt kritisert for å overse Kristusmysteriet, fordi den kan sies å ”hopper over” Kristus som noe *mellom* Gud og mennesket, og heller fokuserer på det direkte, umiddelbare forholdet mellom menneske og Gud.<sup>67</sup> Nestorios, patriark i Konstantinopel 428-431, så i Kristus ”menneskeligheten som guddommelighetens ansikt” og ”guddommeligheten som menneskelighetens ansikt”. Han understreket imidlertid Kristi menneskelige natur sterkt, blant annet ved å kalle Maria ’Kristusføderske’ i stedet for ’Gudsføderske’. Dette var oppsiktsvekkende, og hele den nestorianske kristologi ble fordømt ved kirkemøtet i Efesos i 431 og ved møtet i Kalkedon i 451. I Kalkedon fordømtes også den såkalte monofysittiske lære (gresk: *mono physis*), som bygget på en oppfatning om at den guddommelige natur gjennomtrengte Kristus i så stor grad at man etter inkarnasjonen kun kunne snakke om *én* natur. Man fant så en formulering som fastholdt de to naturer som likeverdige bestanddeler i én vesenshet, og fordømte samtidig både den nestorianske og den monofysittiske lære.

Det som i ettertid er blitt kalt det nestorianske problem er at man oppfatter Kristus som

---

<sup>65</sup> Ibid., s. 153.

<sup>66</sup> Ibid., s. 155.

<sup>67</sup> Bailey, Raymond, *Thomas Merton on Mysticism*, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York 1975, s. 72.

bestående av *to separate natures*, både som 'Gud' og som 'menneske forent med Gud'. Merton understreker dette problemet, og fremholder vesentligheten av ikke å dele opp Kristus i en distinksjon mellom et menneske og en guddommelig person. Dette fordi Merton betrakter Kristus som en enhet som på samme tid er Gud og menneske, og derfor utgjør en enhet som ikke kan oppløses eller adskilles språklig. Det nestorianske problem oppstår ifølge Merton som et resultat av at Kristus som person forveksles med en "Kristus-natur": "To love Him merely as a *nature* would be like loving a human friend for his money or his conviviality. We do not love Christ for what He has but for *Who He is*."<sup>68</sup> Han understreker dermed den personalistisk orienterte tilnærmingen til den kristne kontemplasjon.

Hvordan forholder så dette seg til hans øvrige tilnærming til subjektet og den moderne religionsforståelsen?

## 4.2 Subjektiviteten og det apofatiske

Thomas Merton argumenterer kritisk mot den *subjektivismen* han mener dominerer den moderne kristne religionsforståelsen. Denne kritikken er tett forbundet med hans kritikk ("negasjon") av erfaringen, hans sterke kristne personalisme og hans skepsis for en individuell, pragmatisk tilnærming til kristendom og mystikk. Som Catharina Stenquist påpeker i *NU – är verklig*: "Hans jag-uppfattning kan till och med uppfattas som förutsättningen för hela hans tänkande, i varje fall för tankarna kring den kontemplative erfarenheten".<sup>69</sup> I det følgende presenteres denne tilnærmingen, først i henvisning til det kartianske jeget, deretter i lys av hans kritikk av kvietismen.

### 4.2.1 Det kartesianske jeget og det "post-kristne" mennesket

Merton har klare oppfatninger om hva han anser som galt med den moderne bevissthet, og det som for ham fremtrer som "moderne" kan sies å ha nær tilknytning til det kartesianske, *erfarende jeget* (cogito). I spirituell sammenheng representerer Descartes' filosofi et vesentlig skille i vestlig tenkning. Den kristne bevissthet har ifølge Merton etter dette fjernet seg mer og mer fra sitt opprinnelige, i takt med den øvrige vestlige tenkning. I verket *Zen and the Birds of Appetite* beskriver han det 'moderne problemet' på følgende måte:

"Modern man, in so far as he is still Cartesian (he is of course going far beyond Descartes in many respects), is a subject for whom his own self-awareness as a thinking, observing, measuring and estimating "self" is

---

<sup>68</sup> Stenqvist, s. 156.

<sup>69</sup> Ibid., s. 179.

absolutely primary. It is for him the undubitable "reality", and all truth starts here. The more he is able to develop his consciousness as a subject over against objects, the more he can understand things in their relations to him and one another, the more he can manipulate these objects for his own interests, but also, at the same time, the more he tends to isolate himself in his own subjective prison, to become a detached observer cut off from everything else in a kind of impenetrable alienated and transparent bubble which contains all reality in the form of purely subjective experience."<sup>70</sup>

Merton legger altså ikke skylden for det moderne problem på Descartes alene, men anvender den kartesianske, tenkende, subjektive bevisstheten som en metafor for å illustrere hva han mener har gått galt. Dette er sentralt for Merton fordi han også hevder det berører kristendommen som religion. Woodcock påpeker også dette når han sier om Merton at han "remarked on how far the new notions of space which science forced upon our minds invalidated "the traditional religious imagery by which we represent to ourselves our encounter with God"". <sup>71</sup> Den kristne erfaringsspiritualiteten har slitt med å finne sin plass innenfor det nye vitenskapsfunderte paradigmet.

Det er på bakgrunn av et slikt perspektiv at Merton uttaler at det moderne (eller "post"-moderne) mennesket har problemer med å betrakte det kristne som et reelt alternativ til et gjeldende areligiøst og fremmedgjort verdensbilde. Det er dette han henviser til som det tyvende århundres spirituelle krise i Vesten.

"Christianity must be profoundly concerned with twentieth-century man, with technological man, "post-historic" man, indeed with what is sometimes called "post-Christian" man. In the Church there can be no "post-Christian" man, no more technological pagan. There is only man redeemed by Christ."<sup>72</sup>

Det "post-kristne" mennesket kan slik sies å forfekte en kristendom som er sekularisert, aktivistisk, revolusjonær og fremfor alt *anti-mystisk*. Merton spør seg selv om hva denne nye kristne bevisstheten egentlig består i. Representerer den en tilbakevending til en "ur"-kristendom? Hvordan skiller den seg fra den kristendommen som har preget den vestlige tanke helt siden Augustin og Dionysios Areopagiten?

Merton påpeker en radikal *diskontinuitet* i den kristne bevisstheten fra dens tidlige begynnelse og frem til i dag. De første kristne opplevde seg selv som "de siste mennesker", hevder Merton, og var rede til å tre inn i det nye tusenårsriket i løpet av deres egen levetid: "They experienced a new life

---

<sup>70</sup> Merton, *Zen and the Birds of Appetite*, s. 22.

<sup>71</sup> Woodcock, s. 116.

<sup>72</sup> Merton, *Contemplation in a World of Action*, George Allen & Unwin Ltd., London 1971, s. 32.

of liberation ”in the Spirit” and the perfect freedom of men who received all from God as pure gift, in Christ, with no further responsibility to ”this world” than to announce the glad tidings of the ”imminent” reestablishment of all things in Christ”.<sup>73</sup> Videre påpeker han at denne eskatologien hos de første kristne etterhvert utviklet seg til en metafysikk, noe som medførte at de kristne sannheter ble mer statiske enn dynamiske. Dessuten utviklet de seg i retning av å inkludere *mystiske erfaringer* fundert i et teologisk rammeverk. Denne nye metafysikken var inspirert av hellenisme og orientalisme, samt Platon og senere Aristoteles. Det mystiske møtet med Gud i Kristus og i hans Kirke gjennomgikk ifølge Merton en forandring; fra å være en *dynamisk hendelse* ble det til en *statisk* erfaring av *væren*; erfaringen av en *handlende, nådig Gud* ble til erfaringen av at frelsen ligger i *selve Guds natur og væren*. Den ontologiske værensmystikken (*Wesensmystik*) hos Eckhart og Rhinen-mystikerne på 1300-tallet er en direkte følge av denne utviklingen. Under den protestantiske reformasjonen ville så lutheranerne tilbake til en mer dynamisk og karismatisk kristendom, slik de mente den var for de første kristne. Den metafysiske og statiske stabiliteten som ble hevdet preget katolisismen ble dermed forkastet.<sup>74</sup> Ifølge Merton må den protestantiske reformasjonen ta en god del av skylden for at kristendommen som *spirituell religion* etter hans mening i dag går hånd i hånd med en kartesiansk og pragmatisk orientert subjektivism.

I *Vestens Tenkere* skriver Einar Molland om Augustin at han ”...står moderne mennesker nærmere enn f. eks. Luther, som er oss et årtusen nærmere i tid”.<sup>75</sup> Augustins religiøse hovedproblem var ifølge Molland *skepsis* og *tro*. Luthers problem var til sammenlikning av det mer pragmatiske slaget; å finne svar på spørsmålet om ”hvordan *jeg* skal få en nådig Gud”. For Augustin var problemet mer eksistensielt ladet, og ligner påfallende modernitetens religiøsitetproblemer; ”hvordan kan jeg *tro* på en Gud”?

Mertons poeng, som Molland illustrerer, er at både forholdet mellom det sekulære og det kristne, og kristendommen i seg selv har forandret seg. Dette har ifølge Merton påvirket hvordan mystikken blir betraktet: ”If mysticism is summarily identified with the ”Hellenic” and ”Medieval” Christian experience, it is more and more rejected as non-Christian”.<sup>76</sup> Dette medfører videre at en moderne kristen bevissthet også vil være skeptisk overfor *andre* spiritualiteter; man regner de orientalske religionene som hellenistiske, før-moderne og middelalderske og forkaster dem på grunn av deres henfallenhet til det statiske og metafysiske, noe kristendommen tilsynelatende har overvunnet. Det ”post-kristne” mennesket bærer preg av en slik forutinntatthet, hevder Merton, da

---

<sup>73</sup> Merton, *Zen and the Birds of Appetite*, s. 18.

<sup>74</sup> *Ibid.*, s. 18ff.

<sup>75</sup> Molland, Einar, ”Augustin”. I: Eriksen, Trond Berg (red.), *Vestens tenkere*, bd. I, Aschehoug, Oslo 1998, s. 230.

<sup>76</sup> Merton, *Zen and the Birds of Appetite*, s. 20.

det anvender kristendommen i et overordnet pragmatisk henseende og har mistet kontakten med alle dens forbindelser til selve *spiritualiteten*. Med det kartesianske *cogito* som utgangspunkt for den vestlige Gudsforståelsen, er det nærmest uunngåelig at Gudsforståelsen endres, sier han, og argumenterer:

”It is this kind of consciousness, exacerbated to the extreme, which has made inevitable the so called ”death of God.” Cartesian thought began with an attempt to reach God as object by starting from the thinking self. But when God becomes object, he sooner or later “dies,” because God as object is ultimately unthinkable. God as object is not only a mere abstract concept, but one which contains so many internal contradictions that it becomes entirely nonnegotiable except when it is hardened into an idol that is maintained in existence by a sheer act of will.”<sup>77</sup>

Den kartesianske bevissthet har fanget seg selv, fordi Gud aldri kan være objekt for den fornuftsbaserte tanke eller for en menneskelig subjektivitet. Kritikken av det kartesianske jegets forrang som fundament, utgangspunkt og premissleverandør for spiritualitet er gjennomgående i hele Mertons forfatterskap. Dette gjelder også hans forhold til subjektivismen og subjektivitet, og til eksistenstenkningen, som er fokus i neste del. Dette er videre relevant i diskusjonen om hans forhold til kontemplasjonen, som jeg vil argumentere for er en orientering basert på *to nivåer* i det apofatiske.

#### 4.2.2 Kritikken av kvietismen

Med henvisning til Mertons forståelse av *innadrettetheten* i det mystiske, samt hans refleksjoner rundt ’den skjulte kjærlighetsgrunnen’, påpeker Catarina Stenquist at han kan sies å komme svært nær Eckharts begrep om *deus nudus*.<sup>78</sup> Samtidig virker det som om Merton involverer selve kjærlighetssubstansen i dette begrepet på en langt dypere måte enn i den mer intellektuelle, distanserte tilnærmingen Stenqvist hvder finnes hos Eckhart. Merton gir i 1960 denne beskrivelsen av seg selv i et brev til en prest:

”Det är sant att jag har varit mycket mer benägen för det slags ’kontemplation’ som ser in i grunden av sitt eget vara, Rehntaditionen, Johannes av Korset osv. Min personliga kallelse tycks vara ensamhet och reflekterande: men man lär sig under åren som går, att gå bortom gränserna för en inkrökt och subjektiv upptagenhet av det egna ’inre’ (ugh)”.<sup>79</sup>

Hva ligger det i dette? Eksisterer det ikke en motsetning mellom et slikt perspektiv og det

---

<sup>77</sup> Ibid., s. 22f.

<sup>78</sup> Se henvisninger til Eckhart i 4.1.1.

<sup>79</sup> Gjengitt i Stenqvist, s. 155 (hentet fra *Seeds of Destruction*, 1964).

perspektivet han forøvrig anlegger? Han er også her opptatt av å betrakte kontemplasjon som det å ”se inn i den innerste grunnen, kjærlighetsgrunnen”. Samtidig sier han at han etterhvert har lært seg at kontemplasjon også handler om det å overgå grensene for en ”opptatthet av sitt eget indre”.

Stenqvist hevder det ikke er noe motsetningsforhold mellom dette. Når Merton snakker om ”den skjulte kjærlighetsgrunnen”, snakker han samtidig om subjektiviteten, som for ham består i at Gud *er i* mennesket og i alle ting. Kan man ut fra dette hevde at Mertons mystikk er panteistisk? Stenqvist understreker at hun ikke ville benyttet en slik betegnelse på Merton. Dette fordi han påpeker at Gud ikke er *identisk* med tilværelsen og mennesket slik den eller det *er*, men Han *finnes i* tilværelsen, og i menneskets innerste grunn. Slik sett er mennesket en *del* av Guds væren, men ikke identisk med Gud. Stenqvist mener på bakgrunn av dette at Mertons mystikk er har flere moderne trekk, i og med at den er så antroposentrisk orientert. Merton er i det store og hele mer opptatt av å beskrive mennesket og menneskets *forhold* til Gud enn å forsøke å uttrykke hvem Gud *er*.<sup>80</sup>

Merton finner da heller ikke noe galt med selve ordet ’subjektivitet’, men sier om ordets innhold at:

”Contemplation, on the contrary, is the experiential grasp of reality as *subjective*, not so much ”mine” (which would signify ”belonging to the external self”) but ”myself” in existential mystery. Contemplation does not arrive at reality after a process of deduction, but by an intuitive awakening in which our free and personal reality becomes fully alive to its own existential depths, which open out into the mystery of God. For the contemplative there is no *cogito* (“I think”) and no *ergo* (“therefore”) but only *SUM, I AM*.”<sup>81</sup>

Stenquist påpeker at det Merton *egentlig* kritiserer og forneker er en subjektivt orientert *kvietisme*: ”Han tar avstand ifrån en subjektiv *erfarenhet* av subjektiviteten, men inte från *subjektiviteten själv*”.<sup>82</sup>

Kvietismen er en mystisk-filosofisk retning som mer eller mindre insisterer på intellektuell stillhet og indre passivitet som nødvendige og avgjørende betingelser for perfeksjon og forening med Gud. I kvietismen er psyken fullstendig inaktiv i en tilstand av ”stillhet”; subjektet tenker ikke lenger og har ingen egen vilje. Det forblir passivt mens Gud handler gjennom det. Kvietismen har et nært slektskap med panteismen og blir ofte betraktet som en slags falsk eller overdrevet mystikk, som i ytterste konsekvens kan medføre moralsk sammenbrudd. Dette fordi den inneholder elementer som tar høyde for at menneskelige handlinger kan ”samarbeide” med det guddommelige.

Thomas Merton er svært kritisk til denne mystiske retningen. Kvietisten, sier han,

---

<sup>80</sup> Ibid., s. 155f.

<sup>81</sup> Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. 10.

<sup>82</sup> Stenqvist., s. 155.

etterstreber et falskt ideal om total tilintetgjørelse av sjelen og forsøker å tømme seg selv for all kjærlighet og kunnskap, med henblikk på en ”ren” erfaring i en ”renset” og tom bevissthet. Kvietistens mål innebærer ifølge Merton å forbli totalt uvirksom i et spirituelt vakuum som er blottet for bevegelse, tanke og kjærlighetshandlinger. Kvietisten snur seg dermed vekk fra Gud for å konsentrere seg om seg selv og en form for naturlig kjærlighet. Alt han egentlig ønsker seg, hevder Merton, er trøst, personlig lykke og tilfredsstillelse.<sup>83</sup> Videre fremholder han at et menneske som kun søker Gud for å unnsnippe helvetet, eller betrakter sakramentene som forsikringsinvesteringer, er engasjert i religiøse fantasier. Kvietismen er for Merton derfor et typisk eksempel på en pervertert spiritualitet som har sitt pragmatiske grunnlag i menneskets *jeg*, og i dette jegets påstatte ”religiøse erfaring”.

### 4.2.3 Det absurde

Thomas Merton var videre opptatt av forestillingen om det *absurde* ved eksistensen, og dette har derfor en viktig posisjon i hans tenkning. Han hadde dyp empati med Albert Camus, og uttalte at han var ”en som mitt hjerte var enig med”.<sup>84</sup> Han betraktet Camus som mer ydmyk enn eksempelvis Sartre. I *Conjectures of a Guilty Bystander* sier Merton at ”den ateistiske eksistensialist fortjener min respekt, fordi han aksepterer sin ærlige fortvilelse med stoisk verdighet”. Videre sier han at ”fortvilelsen gir tanken et genuint innhold, fordi den uttrykker en erfaring – konfrontasjonen med tomheten”.<sup>85</sup> Både Camus’ og Sartres tanker er likevel utenkelige utenfor en kristen tradisjon, fremholder Merton, selv om de begge forneker den institusjonaliserte kristendommen. På hvilken måte?

I *Opprøreren* skriver Camus at dersom vi ikke *tror* på noe, kunne vi like godt passe ilden i krematoriene som å vie oss til stell av spedalske.<sup>86</sup> Camus hadde ikke hatt noe som helst med kristendom eller annen institusjonalisert religion å gjøre. Et av kjernepunktene i hans tenkning var at hvert enkelt menneske hadde en oppgave: å anerkjenne seg selv som et vesen dømt til døden og til aldri å få vite hvorvidt ens eget liv hadde hatt noen som helst betydning. Ifølge Camus er religion kun et fenomen som bidrar til å fjerne mennesket fra ”den klare, opplyste kjærligheten til dets livs betingelser”. Camus *fornektet* altså religion på grunnlag av det han betraktet som menneskets egentlige livsoppgave; å anerkjenne det absurde ved mennesket og sverge troskap til dets begrensninger og betingelser i verden.

Det interessante er at Thomas Merton *aksepterer* religionen på de *samme* premissene. Han

---

<sup>83</sup> Se Bailey, s. 96f.

<sup>84</sup> Gjengitt i Woodcock, s. 116.

<sup>85</sup> Ibid. (min oversettelse).

<sup>86</sup> Camus, Albert, *Opprøreren*, i norsk oversettelse ved Bernt Vestre, Aschehoug, Oslo 1995.



kunne derfor anerkjenne Camus' problem, og samtidig være uenig i løsningen. En ateist som Camus vil hevde eksistensen som *gjennomgripende* absurd. Merton derimot, heller mot oppfatningen om det absurde som noe *tilsynelatende* – noe som bygger på overflatiske realiteter snarere enn å ligge til grunn for den samme virkeligheten. Dette har nær sammenheng med hans øvrige mystiske orientering. For Merton er det menneskelige liv i utgangspunktet fundert på en uendelig meningsdybde. Det å hevde at det finnes en slik urgrunn av mening er imidlertid *ikke* det samme som å hevde at vår *menneskelige* væren er meningsfull. Merton betrakter tilværelsen som absurd så lenge den hviler på en *overflatisk* tilnærming til eksistensen eller livet. En overflatisk tilnærming innebærer et liv fylt av meningsløshet, og det er faktisk kun *troen* som kan gjøre mennesket i stand til å innse det faktum at det finnes en meningsgrunn som hele tilværelsen og eksistensen hviler på. McInerney gir i sin Merton-biografi en god illustrasjon av denne sammenhengen mellom tro og eksistens:

“If modern man sees the world as absurd, he has to be told by the man of religion that he is right, but, further, that what he sees is not all there is. To accept the world as absurd, to accept the fact that there are many things in life which cannot be rationally explained or brushed aside with smiling assurances that everything is just fine, is not to deny God, but perhaps a necessary concomitant of the most important way of affirming him.”<sup>87</sup>

For Merton er det ikke kun ateisten eller det ikke-religiøse mennesket som er dømt til å stå ansikt til ansikt med absurditeten og meningsløsheten, dette gjelder også den troende. Den største form for tro er den som ikke gir avkall på sin lengsel etter lys selv når alt rundt en er forstummet i et bunnløst mørke, sier Merton. Han påpeker videre at menneskets konfrontasjon med det absurde slettes ikke utgjør noe nytt i historien, eller at det i våre dager utelukkende kan betraktes som et ”modernitetsfenomen” forårsaket av en fremmedgjøringsprosess. Dette er en misforståelse – møtet med eksistensens absurditet er noe som har dype røtter i en kristen mystisk tradisjon. Forskjellen er at mystikken møter denne absurditeten gjennom tro og ikke fortvilelse. Merton gir i denne sammenhengen et historisk eksempel med henvisning til Johannes av Korset.<sup>88</sup> Erfaringen av intet i kontemplasjonen, i det Johannes betegner som *sjelens mørke natt*, er ifølge Merton en mulighet som kan lede mennesket til forening med sitt iboende guddommelige jeg. Dette forutsetter imidlertid at absurditeten møtes med *tro* og ikke resignasjon. Og det er her mennesket kan velge, hevder Merton.

Hvordan ser Merton så på det handlende subjekt og valgfrihet forøvrig?

---

<sup>87</sup> McInerney, s. 89f.

<sup>88</sup> Se også 5.1.1.

#### 4.2.4 Individualismen og det irrasjonelle

Da nazisten Adolf Eichmann stod for retten i Jerusalem i 1961 som en av de hovedansvarlige for logistikken i forbindelse med holocaust under den annen verdenskrig, fulgte Thomas Merton ivrig med. Eichmann blir ofte referert til som ”Det tredje rikes sjefsbøddel”, blant annet fordi han organiserte all identifisering og transport av de mennesker som skulle sendes til konsentrasjonsleire og gasskamre. Han ble på alle tiltalepunkter dømt til døden 15. desember samme år. Det hadde ikke vært antydning til skyldfølelse hos ham under rettssaken, og hans eneste forsvar var at han ”kun hadde fulgt ordre fra høyere hold”. Under rettssaken ble han stemplet som både forstandig og tilregnelig, og langt fra gal. Han ble videre betegnet som en ”ærlig, respektabel, effektiv, lojal og pliktoppfyllende person”.

Hele denne rettsprosessen, og kanskje i særlig grad rettsaken mot Eichmann, både fascinerte og bekymret Merton. I *Conjectures of a Guilty Bystander* skriver han:

”The Eichmann story shows the breakdown of forensic concepts of morality and demands an existential respect for the human reality of each situation...” “...What judgment could add anything to the judgment already implied in the fact that a man who was by certain accepted standards quite honest, respectable, sane, and efficient could do the things he did without feeling that he was wrong? This judgment falls not on Eichmann alone, but on our whole society. What then is the significance of a special judgment pronounced upon Eichmann by our society? This is the real question.”<sup>89</sup>

Det bekymringsverdige er ifølge Merton at de ”kvalitetene” Eichmann var i besittelse av *nettopp* hadde gjort ham spesielt egnet til å begå de grusomme handlingene. Hans sans for orden og systematikk, hans inkorrupthet og lojalitet overfor autoritetene og hans effektive arbeidsmetoder hadde gjort ham perfekt for jobben. Eichmanns ”normalitet” og tilregnelighet er noe som bør stå for hele *samfunnets* regning og ikke kun for Eichmanns egen, mente Merton.

Merton stiller videre spørsmålsteget ved hensiktsmessigheten av et tilregnelighetsbegrep som anser kjærlighet som irrelevant. Menneskets potensiale ligger ifølge Merton i en mindre andel av en slik tilregnelighet. Tilregneligheten må forstås i lys av en *forminsket* selvsikkerhet og en større bevissthet rundt det absurde ved mennesket og våre iboende indre motsetninger: ”Perhaps we must say that in a society like ours, the worst insanity is to be totally without anxiety, totally ’sane’”.<sup>90</sup> Han snakker om det samme når han i *New Seeds* hevder at: ”...it is impossible for a sane man to seriously regret an act that was consciously performed in union with God’s will”.<sup>91</sup> Det for Merton altså en nødvendig sammenheng mellom Gud, kjærligheten, friheten, det irrasjonelle i mennesket

---

<sup>89</sup> Gjengitt i Woodcock, s. 147.

<sup>90</sup> Ibid., s. 148.

<sup>91</sup> Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. 205.

og det absurde ved eksistensen.

Som tidligere berørt bærer Mertons mystikk og hans forståelse av mennesket preg av en sterk *personalistisk realisme*. Ifølge McInerney er dette et punkt hvor Mertons tenkning og mystikk i stor grad sammenfaller med deler av eksistenstenkningen. Den enkelte *er* i seg selv en konkret realitet, og står således i *motsetning* til alle abstraksjoner. Det er når mennesket oppgir å betrakte hverandre som konkrete menneskelige realiteter i en intersubjektiv sammenheng, og starter med abstrahering og statistiske analyser av hverandre, at veien er banet for de handlinger som Eichmann og nazistene begikk, sier Merton. Subjekt/objekt-forståelsen som utgår fra det kartesianske verdensbildet er dermed selve årsaken til problemet.

Individet blir altså ikke automatisk en *person* i kraft av å *være* et individ, fremholder Merton, men gjennom å foreta et eksistensielt *valg*. Dette valget er forutsetter videre at et individ blir oppmerksom på, og bekjemper det 'falske' empiriske selvet, som ifølge Merton kun er resultat av det de-personaliserte samfunnet det lever i. Når individet gjennom kontemplasjonen og foreningen i Kristi kjærlighet rister av seg disse forklledningene, vil det være i stand til å se og erfare tilværelsens urgrunn, sier Merton.

Eichmann-saken er derfor selve kroneksemplet på den ytterste konsekvens av de-personalisering og individualisering for Merton. Saken illustrerer hva som kan skje når rasjonalisering og abstraksjon legger premissene for forståelsen av virkeligheten, og farene ved å benytte et tilregnelighetsbegrep som ikke innbefatter en intersubjektiv kjærlighetsforståelse og tar den på alvor. Men hva er det mer spesifikt i *mystikken* hos Merton som skiller så fundamentalt mellom person og individ? Og hvilken relevans har dette for Turners forståelse av det apofatiske?

#### 4.2.5 Merton og eksistenstenkningen

I denne sammenheng er Mertons forhold til eksistenstenkningen sentral. Merton hadde stor sans for de ateistiske eksistensialistenes intuisjon om at Gud "aldri kan være et objekt man kan ha presis kjennskap om",<sup>92</sup> og betegnet seg selv som kristen eksistensialist. Videre hevdet han at man i den ikke-troende kunne finne spor av et Kristus-nærvær, og at dette kunne karakteriseres som "det dypeste og mest overbevisende mysteriet i vår tid".<sup>93</sup> Han mente de religionsfornektende eksistenstenkerne faktisk var mer religiøse i sin tilnærming til kristendommen enn mange *formelle* kristen-religiøse forsøk kunne hevdes å være det. Hva begrunner Merton dette med? Er det en forbindelse mellom denne tilnærmingen og hans posisjon i den apofatiske mystiske tradisjonen?

---

<sup>92</sup> Woodcock, s. 6f.

<sup>93</sup> Ibid., s. 115.

Eksistensialismen kan sies å ha vært en dominerende gren av filosofien etter andre verdenskrig, og utgjorde derfor et sentralt element av Thomas Mertons egen samtid. Merton var imidlertid selektiv i sitt møte med den, og fokuserte i stor grad på de eksistensialistiske ideene som passet hans religiøse orientering.

Det kan påpekes både likheter og forskjeller mellom Merton og Sartre. Merton sa en gang om Sartre at han "hadde dømt seg selv til en reversert puritanisme og til en doktrine om rettferdiggjøring av synd".<sup>94</sup> Ut fra Mertons øvrige mystikk, er det ikke vanskelig å se forskjellene som manifesterer seg i dette utsagnet. Like fullt har hans tenkning om friheten mange fellestrekk med Sartre. Likhetene er først og fremst å finne i Sartres værensfilosofi, i hans begreper om "ond tro" og angst og i hans begrep om *intet* (néant).

Hos Sartre er det menneskets angst for frihet og for det ansvaret som hefter ved den som får mennesket til å fornekte friheten og flykte inn i ufriheten. I fornektelsen betrakter mennesket seg selv som et objekt, som noe som kun kan si 'ja' til de omstendighetene det befinner seg i og ikke 'nei'. Mennesket kan imidlertid si 'nei', hevder Sartre, det kan velge. Når det likevel flykter fra dette potensialet, handler man i det Sartre kaller *ond tro* (*mauvaise foi*). Han skiller i denne sammenhengen klart mellom løgn og ond tro. Når man lyver, er man seg *bevisst* at man lyver, sier Sartre. Man er derfor *for-seg*. Ond tro innebærer imidlertid at man betrakter seg selv som objekt, som *i-seg* og ikke *for-seg*. Det er per definisjon ingen løgn at man kun er *i-seg* – det er en *tro*. Man tror rett og slett at man er underkastet det gitte. Men mennesket er ansvarlig for sine handlinger og valg, fremholder Sartre, selv når det velger å *ikke velge* sin frihet. I ond tro betrakter mennesket seg selv som offer for omstendighetene; som brikker i et spill. En kule er imidlertid ikke ansvarlig for at den faller mot jorden om den avfyres, påpeker han. På samme måte anser ikke mennesket som er i ond tro at det er ansvarlig for hva som egentlig "skjer" med det.<sup>95</sup>

Sartres skille mellom væren-i-seg og væren-for-seg kan sies å ha en del fellestrekk med Mertons bilde av mystikken og kontemplasjonen, hvor målet er en prosess som fører til utvidet bevissthet om det virkelige, en væren-for-seg. De skiller seg imidlertid i tilnærming til hva som utgjør denne væren-for-seg.

Det Sartre kaller 'alle menneskers fundamentale prosjekt' er nemlig transcenderingen av selve *skillet* mellom væren-for-seg og væren-i-seg – mellom subjekt og objekt. Han mener at alle prosjekter som mennesker involverer seg i, kan reduseres til og forklares ved dette prosjektet – som

---

<sup>94</sup> Ibid., s. 116.

<sup>95</sup> Østerberg, Dag, "Jean-Paul Sartre". I: Eriksen, Trond Berg (red.), *Vestens tenkere* (III), ss. 251 ff.

er å forene bevisstheten med tingene. Bevissthetens grunnleggende higen er å oppnå ”identitet med seg selv”, *samtidig* som den forblir bevissthet. Vårt fundamentale prosjekt er å bli væren-i-seg-for-seg, altså ”bli” Gud. Sartre mener dette er et umulig prosjekt som aldri kan lykkes, og derav kommer også hans berømte konklusjon – mennesket er en ”forgjeves lidenskap”. Den åpenbare årsaken til at Sartre forneker muligheten av en slik forening har å gjøre med at han ikke levner plass til det Merton omtaler som ”den skjulte kjærlighetsgrunnen” (*deus obscuritus*) i mennesket, altså den guddommelige åpenbaringen, nådegaven og troen. Siden denne kjærlighetsgrunnen ikke baserer seg på noen form for idealisme, er den imidlertid noe som må *oppdages* og *erfares*. Dette er mennesket i stand til gjennom kontemplasjonen, hevder Merton. Det eksistensielle valget er for ham derfor å si ’ja’ til Gud og ’nei’ til det falske selvet. Opphevelsen av skillet mellom væren-i-seg og væren-for-seg kan fra Mertons perspektiv anses som en negasjon av selve erfaringen: dersom ”Gud vil” og man gjennom kontemplasjonen blir *både* væren-i-seg og væren-for-seg, *har* man (bevisstheten) ikke lenger en erfaring, man ”*blir*” så å si erfaring. Subjektet har ikke lenger bevissthet om at det *er* et subjekt i kraft av utelukkende å forholde seg til andre som objekter. For Merton er ikke målet en negasjon av objektet, men en *opphevelse* av negasjonen. Anne Carr påpeker i denne sammenheng noe vesentlig om Mertons tenkning:

“...he notes that the mystical traditions unconditionally question the notion of an experience that is analogous to other intense experiences of the limited, conscious subject and affirm that the subject of the experience is no longer conscious of itself as separate and unique.”<sup>96</sup>

Ifølge Merton setter altså Camus og eksistensialistene ord på problemer som opprinnelig er religiøse av natur – de definerer eksistensen, menneskets angst for friheten og erfaringen av absurditeten på en langt mer overbevisende måte enn det ”post-kristne” mennesket.<sup>97</sup> Problemet med skillet mellom subjekt og objekt og menneskets evige streben etter forening har ifølge Merton utspring i modernitetens kartesianske verdensbilde, som videre har innvirket på den kristne spiritualitetens utvikling.

I lys av dette kan Mertons mystikk i stor grad sies å være basert på de samme premisser som eksistensialistisk filosofi. Han forholder seg som Sartre til identitetsproblematikken, og opererer med et slags intet-begrep. Dette er særlig fremtredende i hans begrep om *sjelens mørke natt*, som han også selv fremhever har likheter med det eksistensialistiske *néant*. Selv om Sartres intet-begrep

---

<sup>96</sup> Carr, Anne E., *A Search for Wisdom and Spirit – Thomas Mertons’s Theology of the Self*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1988, s. 86.

<sup>97</sup> Se også 4.2.1.

henviser til en gudløs tomhetserfaring, sammenligner Merton dette med opplevelsen av *Guds fravær*, noe som jo er sentralt aspekt ved en mystisk erfaring. Woodcock påpeker i denne sammenheng at : ”Even that ”blank, godless emptiness” had its echo in the sense of God’s absence that was one aspect of the mystical experience, God, at once transcendent and immanent, was at the same time absent and present, and in a mysterious way manifest in emptiness”.<sup>98</sup>

Fraværsbegrepet er altså sentralt hos Merton – men hvordan forholder så dette seg til det apofatiske, og kan han sies å representere det Turner henviser til som en førmoderne mystikkforståelse? I det følgende blir Mertons relasjon til Johannes av Korset presentert, for slik å kunne diskutere dette nærmere.

---

<sup>98</sup> Woodcock, s. 116.

# V

## Sjelens mørke natt – og erfaringsspiritualiteten

I dette kapitlet fokuseres det på Thomas Mertons forhold til begrepet *sjelens mørke natt*, og i hvor stor grad dette kan hevdes å være ekvivalent til en dialektisk, apofatisk fundert mystikk med røtter i middelaldersk teologi. Sentralt i denne sammenhengen er det også å avdekke hvorvidt Mertons mystikk er mer moderne orientert og fokusert på *selve* erfaringen. I tilnærmingen til disse spørsmålene kan det være hensiktsmessig å studere Mertons forhold til en av de mest fremtredende representantene for den apofatiske tradisjonen, den spanske karmelittmunken Juan de Yepes y Alvarez, bedre kjent som *Johannes av Korset* (1542-1591).

Innflytelsen fra Johannes av Korset er grundig dokumentert i litteraturen om Thomas Merton. Han sier da også selv i innledningen til *New Seeds*: "...those who have made the acquaintance of St. John of the Cross will find that much that is said about contemplative prayer follows lines laid down by the Spanish Carmelite".<sup>99</sup> Han legger også til følgende: "...this book makes no claim to be revolutionary or even especially original. We sincerely hope it does not contain a line that is new to Christian tradition".<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. xiii. Det er ellers godt med referanser til Johannes av Korset i de fleste av Mertons skrifter, samt i sekundærlitteraturen. Se eksempelvis Mertons *Contemplative Prayer*, *Zen and the Birds of Appetite* og Hart og Montaldos sammendrag av Mertons dagboknotater (*Brännpunkter*), samt McInerney, Stenqvist, Carr og Woodcock.

<sup>100</sup> *Ibid.*, s. xiii f.

Johannes var, særlig gjennom verkene *Oppstigningen til berget Karmel* og *Sjelens mørke natt*, en vesentlig inspirasjonskilde og veileder for Thomas Merton. Johannes var godt kjent med skriftene til både Dionysius Areopagiten, Meister Eckhart og Jan von Ruusbroec, men hans egne verker frembringer, som Ursula King påpeker, en mer presis og omfattende beskrivelse av *via negativa* i mystikken.<sup>101</sup> Samtidig antyder Denys Turner at Johannes av Korset kan sies å legge grunnlag for en mer ”erfaringsorientert” tilnærming til det apofatiske enn mystikere før ham.

Hvilke implikasjoner har dette for tilnærmingen til Thomas Mertons mystikk? Ved å presentere og diskutere Johannes’ begrep om den mørke natt, samt Mertons relasjon til dette begrepet, ønsker denne delen å undersøke i hvor stor grad en eller begge kan sies å befinne seg innenfor den apofatiske tradisjonens nivådeling av negasjonen. Dette danner grunnlag for å diskutere hvorvidt Mertons mystikk representerer et førmoderne perspektiv på selvet og sjelsbegrepet, eller om den heller illustrerer det Turner betegner som erfaringsmystikk fundert i et psykologisk, moderne ’selv’.

## 5.1 Sjelens mørke natt

Åpne opp døren til deres hjerter, og la denne elsker, denne Enorme Elsker, få komme inn i deres liv, skriver Johannes av Korset. Å åpne seg kan ifølge Johannes være smertefullt, men dette smertefulle er en nødvendig forutsetning for kontemplasjonen. Og det er denne smertefulle forutsetningen som beskrives gjennom metaforen *sjelens mørke natt*.

### 5.1.1 Johannes av Korset

Metaforen om en sjelens mørke natt er en sentral del i Johannes av Korsets mystikk. Både innholdsmessig og språklig strekker begrepet seg tilbake til Dionysios Areopagitens tilnærming til den mystiske foreningen.<sup>102</sup> Dionysios snakker i *Den mystiske teologi* om en ”stråleglans i det guddommelige mørke”, noe som reflekterer en apofatisk og nærmest paradoksal gudserkjennelse. Gud negeres *både* som treenighet og enhet, fordi begge bestemmelser enten endeliggjør ham, eller begrenser ham i forhold til noe annet.

Johannes synes imidlertid å forholde seg bredere til begrepet enn Dionysios, idet Johannes begrep *både* refererer til en tilstand på veien *mot* forening, og til det som oppstår i selve det guddommelige *møtet* eller foreningen. Det guddommelige lys oppfattes ifølge Johannes som et mørke, et *mørkets lys*, fordi mennesket i sitt møte med det blendende og guddommelige lyset

---

<sup>101</sup> King, s. 156.

<sup>102</sup> Hansen, *Den levende kjærlighets flamme*, s. 148.



opplever seg selv som syndig. Videre kan det lysende mørket være et bilde på den erfaring som overstiger sjelens fatteevne. På denne måten kan Johannes teologi sies å gjenspeile Dionysios' begrep om en indre sjelelig natt.

*Teresa av Avila* (1515-1582), en annen av de mest kjente kristne mystikerne, hadde også stor innvirkning på Johannes, både gjennom direkte vennskap, og indirekte gjennom et reformarbeid som for Johannes skulle medføre et smertefullt møte med uenige karmelittbrødre. Teresa ble i 1571 sendt til Avila for å være priorinne for et ureformert kloster der. Hun ba Johannes om å være åndelig veileder og skriftefar for dette klosteret. Johannes møtte sterk motstand fra de ureformerte karmelittene, som så på hele denne reformen som et opprør. I 1577 avviste et generalkapittel i ordenen reformen, og nektet å gi de reformerte husene uavhengighet. Johannes ble da sendt tilbake til sitt opprinnelige kloster i Medina. Han nektet på grunnlag av at hans oppdragsordre kom fra pavehold, og ikke fra karmelittordenen. Johannes ble imidlertid fanget og innesperret i ordenens kloster i Toledo, hvor han ble utsatt for press og grov mishandling. Han ble utsatt for harde forhør, og ble pisket offentlig i kapittelhuset tre ganger i uken etter ordre fra Hieronymus Tostado<sup>103</sup>. De fysiske og mentale forholdene var med andre ord elendige; fysiske avstraffelser, dårlig ernæring og psykisk tortur. Johannes helse var i utgangspunktet dårlig, og han døde nesten av behandlingen. Mens han satt i cellen smuglet imidlertid en medbror inn penn og papir, og han skrev sine første dikt. Etter ni måneder klarte han å skru av låsen på celledøren, for så å snike seg forbi vaktene. Det eneste han hadde med seg var diktene han hadde skrevet i cellen.

Under dette oppholdet i Toledo, hvor Johannes mer enn noensinne følte et behov for guddommelig nærvær, syntes Gud å være fjern og utilgjengelig. I dette som han beskriver som en uutholdelig smerte skrev han flere dikt, blant annet *Åndelig Sang*, som gjenspeiler hans inderlige lengsel etter Guds tilstedeværelse. Denne erfaringen var for Johannes like mye en opplevelse av å få ta del i Jonas tegn, av "...å bli slukt av et sjøuhyre og fortært i dets dystre buk. Det er en velsignelse for mennesket, og for den åndens oppstandelse som den håper på, å være i dette mørke dødens gravkammer".<sup>104</sup> Dette er bilder som Johannes senere benytter når han skriver om *åndens natt*; den dypeste omdannelse som Gud forårsaker i en person. Begrepet om sjelens mørke natt handler for Johannes om å bli gitt andel i Jesu død og oppstandelse. Gjennom mørke og en opplevelse av sjelelig død, kan et nytt og annet liv sies å ha oppstått i ham. Lyrikken han produserte i fengselet kan sies å vitne om at noe ble utløst i ham som ikke hadde vært tilgjengelig for ham tidligere. Dette

---

<sup>103</sup> Karmelittenes generalvikar i Spania og rådgiver for den spanske inkvisisjonen.

<sup>104</sup> Johannes av Korset, *Sjælens dunkla natt*, i svensk oversettelse ved Gudrun Schulz, Schmidts boktrykkeri AB, Helsingborg 1972, bok 2.

fordi versene ikke bare gir uttrykk for rå sult, men også for en gave som fyller sulten. Slik betegner han senere sin *Åndelig Sang* som frukten av ”kjærlighet, i mystisk forståelse”.

I det følgende argumenteres det for at både Johannes av Korset og Thomas Merton forholder seg til flere typer av mørke netter. Disse kan betegnes som henholdsvis *sansenes* natt og *sjelens*, eller åndens natt. Det kan hevdes at det eksisterer få forskjeller mellom de to i tenkningen rundt den apofatisk-teologiske dialektikken. Ifølge Denys Turner er Johannes, selv om han i stor grad vektlegger selve lidelseserfaringen, en sentral representant for en før-moderne tilnærming, i og med at hans dialektiske teologi er fundert på to nivåer i det apofatiske.<sup>105</sup>

### 5.1.2 De mørke netter

Lengselen, fraværet og mørket er sentrale begreper i Johannes av Korsets mystikk og kjærlighetsbegrep. Johannes' skrifter er fulle av beskrivelser av og rundt den fysiske og åndelige smerte som finnes i den mørke natt. Han kan derfor sies å være en inngangsport til noe moderne i mystikken, i og med hans utførlige skildringer og vektlegging av selve lidelseserfaringen. Ifølge Turner er imidlertid en slik konklusjon for enkel.

Johannes' begrep om og beskrivelser av 'sansenes natt', 'troens natt' og 'sjelens natt' er ifølge Turner skildringer av fenomener på *første* nivå i det apofatiske. De er skildringer av en *sansenes natt*. Johannes skille mellom flere netter er slik et uttrykk for at han befinner seg innenfor den nyplatoniske, apofatiske dialektikken. Likevel påpeker Turner at Johannes er "...the first in modern times to attach great importance to the lived experience of that purgative suffering, to the extent of mapping out in detail its psychological topography".<sup>106</sup> Ingen mystisker hadde tidligere beskrevet sansemarerittet på veien til kontemplasjonen på en så utførlig måte som Johannes.

Sansenes natt er for Johannes en askesens natt, en *aktiv* natt. Den kjennetegnes blant annet av en avsmak for mat, en gnagende angst, hukommelseskollaps som ender i vilkårlige visjoner og assosiasjoner, samt av fullstendig opphør av mening. Dette skjer ifølge Johannes samtidig med nøytralisering av sanseapparatet, negasjoner av forestillinger om Gud og med at selvet befinner seg i en kriselignende tilstand som følge av fornektelse av goder og begjær.

Denne *aktive* sansenes natt etterfølges hos Johannes av en passiv natt, hvor troen er det som skal ledsage sjelen og åpne den for Guds nådefulle kjærlighet, hans *agape*. Den mystiske erfaringen finner således sted i dette apofatiske øyeblikket, hvor troen for Johannes er det mest sentrale.

Likeledes arter det seg for Thomas Merton når han blant annet i kapitlene om "The Night of the

---

<sup>105</sup> Turner, s. 226f.

<sup>106</sup> Ibid., s. 231.

Senses” og ”Journey Through the Wilderness” i *New Seeds* fremholder viktigheten av å være ”rustet” når man står på terskelen til en endelig mystisk forening. Men selv om veien til målet innbefatter askese og sanselig inaktivitet, kan det imidlertid ikke finnes bønn uten *noen* som helst form for aktivitet, fortsetter Merton. Elementet av inaktivitet i sansenes natt er derfor bare tilsynelatende. Hvis man ikke *gjør* noe, kan man ifølge Merten heller ikke hevde at man *ber*. Derfor er sansenes natt en aktiv natt, en askeseøvelse. Merton definerer dermed kontemplasjonen som en enkel, spirituell aktivitet:

”Contemplative prayer is a deep and simplified spiritual activity in which the mind and will rest in a unified and simple concentration upon God, turned to Him, intent upon Him and absorbed in His own light, with a simple gaze which is perfect adoration because it silently tells God that we have left everything else and desire even to leave our own selves for His sake, and that He alone is important to us, He alone is our desire and our life, and nothing else can give us any joy.”<sup>107</sup>

På lignende måte snakker Johannes om kontemplasjonen:

”Det är alldeles tillräckligt att lugnt och stilla ha sin uppmärksamhet och kärlek riktade mot Gud, men utan någon oro, någon verksamhet eller ens någon större längtan efter att få erfara Gud eller märka hans närvaro.”<sup>108</sup>

”Ty kontemplation är ingenting annat än ett mystiskt ingjutande av Gud i själen, ett stilla och kärleksfullt inströmmande av Gud själv, som då man inte hindrar det upptänder själen med kärlekens ande, såsom hon också låter oss förstå i följande verstad:  
*av kärlek och ångest driven.*”<sup>109</sup>

Felles for de to er dermed den mørke natten som forutsetning for kontemplasjon, og at denne forutsetningen igjen krever *tillit* til Gud. Dette innebærer også en tillit til selve mørket, hevder Merton, fordi dette mørket betraktes som den søkendes gave til Gud, og Guds gave til den søkende. I den apofatiske mystikken oppstår dermed forutsetningen for selve kjærlighetsmøtet gjennom tomhetsfølelsen beskrevet i forrige kapittel.

Ifølge Merton kan den troende aldri forvente at han gjennom kontemplasjonen skal oppnå perfeksjonering av sjelen (eller selvet) gjennom å høste ”forfriskninger for intellektet og fantasien” eller ”brilljante intuisjoner eller visjoner av Gud”. Dette er for Merton det samme som å tro at man skal finne glede, skjønnhet og næring i sansenes natt. Den troende kan ikke forvente å kjenne håp i

---

<sup>107</sup> Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. 247.

<sup>108</sup> Johannes av Korset, s. 55.

<sup>109</sup> *Ibid.*, s. 55f.

denne tilstanden. Derfor vil slike forventninger innebære skuffelse, noe som fører til at den troende senere ikke makter å befinne seg i tilstanden. Fullstendig kontemplasjon vil dermed ikke være mulig, ifølge Merton, dersom den troende ikke har tillit til det sjelelige mørket. Han fremholder videre at mennesket har ”et ansvar for å lide i mørke, obskuritet og hjelpeløshet”, for slik å tillate Gud å ”innvirke på våre liv og våre sjeler slik at vi gjøres i stand til å bli de mennesker vi egentlig er ment å være”.<sup>110</sup>

Ifølge Johannes ble Kristi lengsel etter å elske ham åpenbart gjennom en sjelens natt, en *una noche obscura*. Flere steder beskriver Johannes også den mystiske foreningen inngående, eksempelvis gjennom metaforen om den levende kjærlighetsflamme. Gjennomgående er dette møtet beskrevet som en følelse av overveldende tilstedeværelse. For Johannes er det slik at hvis hans sjel gir utstråling, er det fordi Gud ”skinner” på den. Hvis ”han” elsker, er det fordi Guds kjærlighet ”vekker” ham. Denne passive tilnærmingen kan sies å være betegnende for Johannes forståelse av det mystiske. Sentralt er budskapet om ikke å kjempe *mot* mørket, men å *gjennomleve* det. Symbolet ’flamme’ henviser derfor til Gud i Johannes’ mystikk, mens natten illustrerer selve reisen. Nattesymbolet benyttes dermed ikke utelukkende som en dyster metafor, men som betegnende for mysterium, skjønnhet, skrekk og ny fødsel:

*Natt, mer än gryningsstunden*

*Blev du mig kär! Natt, som var följesvennen!*

*Natt som höll ljuvt förbunden*

*Den älskade med Vännen,*

*Förvandlade den älskade till Vännen!*<sup>111</sup>

Det er vesentlig å understreke at Johannes betrakter denne tilstanden som passiv, og ikke aktiv. Selvet eksisterer ikke lenger som et handlende subjekt, som aktivt kan forsøke å passivisere seg i forhold til Gud. Johannes fremholder at den kontemplative i denne tilstanden blir forent med det ”som aldri var hørt om, aldri var kjent”. Natten er derfor for Johannes det stedet hvor alt er sannest, dypest og sterkest forventet; hvor lyset er innvendig. Den er stedet for et møte, *i* natten, ikke *etter* natten. Natten er på denne måten en velsignelse, ifølge Johannes. Slik det fysiske tegnet på vekst er voksesmerter, vil tegnet på Guds gave for den kontemplative være smerten ved å bli utvidet. Johannes av Korset benytter dermed en negasjonsterminologi hvor kontemplasjonen betraktes som Guds elskende innstrømning, og hvor natten er et bilde på kjærlighet følt som smerte.

---

<sup>110</sup> Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. 240.

<sup>111</sup> Johannes av Korset, s. 23.

Hvordan forholder så Merton seg til Johannes av Korsets distinksjon mellom det sanselige og det sjelelige i de mørke netter?

Merton fremholder i denne sammenheng at et menneske som virkelig er på vei mot en sann kontemplasjon, vil oppleve en følelse av å *være beseiret*, og ikke av fullendelse. Denne natten vil videre oppleves som frustrerende, og være preget av avsmak for mentale og spirituelle aktiviteter. Samtidig preges sjelen av en frykt for at disse følelsene og frustrasjonene kan være tegn på synd eller imperfeksjon. Dette kan ifølge Merton medføre et forsøk på å fremtvinge handlinger styrt av tanke og av vilje, samt en higen etter følelser av inderlighet og lidenskap. Disse tingene imidlertid ikke innen rekkevidde, og det er ifølge Merton heller ikke meningen at de skal være det. I tråd med Johannes fremholder Merton at en kontemplativ som i denne tilstanden lar seg affisere av frykt, panikk eller utålmodighet, vil oppleve stillstand. Dersom tilstanden aksepteres, på tross av den troendes manglende evne til å tenke, meditere eller føle glede, vil hun ifølge Merton etter hvert oppleve en følelse av å bli ledet. Natten for Merton innebærer derfor også tilfredsstillelse, selv om den ikke kan identifiseres:

”The man who does not permit his spirit to be beaten down and upset by dryness and helplessness, but who lets God lead him peacefully through the wilderness, and desires no other support or guidance than that of pure faith and trust in God alone, will be brought to the Promised Land. He will taste the peace and joy of union with God.”<sup>112</sup>

Troen er altså også for Merton et avgjørende element, og hans begrep om natten ligger derfor nært opp til Johannes'. Troen fremstår ifølge Merton som et mørke for bevisstheten, og den overnaturlige bevisstheten om tilstedeværelsen av en Gudskjærlighet genererer *inaktivitet*. Merton hevder det er på grunn av denne inaktiviteten at de naturlige tilbøyelighetene i mennesket er rastløse og angstfylte. Her er Merton på linje med Johnston. Menneskets tanker om at det ikke kan handle i tråd med spontane impulser gjør at det lider. Kontemplasjonen er for Merton noe som skal ”løfte mennesket ut av sine naturlige krefters sfære”, og tomheten representerer dermed paradoksalt nok det som skal kurere den. Gud er her den aktive part, som ifølge Merton vil gi kunnskap og forståelse til den sjelen som befinner seg i en mørk natt. Natten er passiv, og det overnaturlige er derfor ikke en ekstatisk opplevelse av et 'selv' som blir ett med noe imaginært eller emosjonelt. Dette ville ifølge Merton være det samme som en konstruksjon i menneskets egen bevissthet. Som Johannes av Korset forklarer ved utgangen av annen bok i *Sjelens mørke natt*:

---

<sup>112</sup> Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. 243.

”Eftersom själen inte ser någonting och inte förmår se någonting, så stannar hon inte heller upp vid någonting som inte är Gud, utan går direkt till honom. Hädanefter är hon fri från alla hämmande former, bilder och förnimmelser som brukar avhålla själen från en förblivande förening med Gud.”<sup>113</sup>

Merton og Johannes deler altså tilnærming til det apofatiske, og opererer begge med en todeling i sine beskrivelser av natten som forutsetning for kontemplasjon. Hvordan relaterer så begrepet om sjelens mørke natt til Denys Turners distinksjon om den førmoderne og moderne mystikken?

## 5.2 Erfaringen og selvet

For å plassere begrepet om sjelens mørke natt i lys av Turners tilnærming til det klassiske, apofatiske perspektivet, samt hans begrep om den mer erfaringsbaserte mystikken, kan det være hensiktsmessig å introdusere ytterligere en modell av Turner. Det han kaller ”det asketiske selvet” kan fungere som en god inngangsport til en drøftelse av ’mørke netter’ i den kristne mystikken.

### 5.2.1 Moralen og ”det asketiske jeget”

Denys Turner hevder som nevnt at den moderne forståelsen av det apofatiske munner ut i at det i siste instans finnes et ’selv’ eller et ’jeg’ som skal *erfare* noe. I en *unio mystica* kan imidlertid ikke det kontemplative selvet verken si at det oppnår, erfarer eller har noe. Ikke engang ”kontemplasjon”, ifølge Merton og Johannes.

I en drøftelse av Johannes av Korset tegner Turner i denne sammenheng et bilde av det han kaller ’det moralske’ eller ’det asketiske’ selvet. Dette er et trekløver bestående av tre stereotypiske hovedkomponenter, og her har Turner lånt metaforer fra Aristoteles *Nikomakiske etikk*.<sup>114</sup> Han kaller de tre komponentene henholdsvis *Den Skrøpelige* (”Feeble”), *Den Skamløse* (”Shameless”) og *Den Moralske Perfeksjon* (”Prig”).

Den Skrøpelige er den komponenten i selvet som *vet* hva man moralsk sett ikke burde gjøre, men som likevel ikke evner å leve opp til en fornektelse av sine egoistiske begjær. Den Skamløse er insensitiv til de samme fornektelser, og evner ikke å trekke distinksjoner mellom rett og galt. I Den Skamløse finner man kanskje minst grad av et fullstendig moralsk ’selv’; Den Skamløse er avhengig av begjæret. Den Moralske Perfeksjon er selve idealet, og Turner eksemplifiserer den ”moralisk gode” person som en som har overvunnet sine lyster og begjær gjennom egen viljestyrke.

<sup>113</sup> Johannes av Korset, s. 156f.

<sup>114</sup> Se Turner, s. 238ff. Mine oversettelser av de tre komponentene.

Selv om denne personen selvsagt ikke eksisterer i virkeligheten, er Den Moralske Perfeksjon like fullt virkelig, og da særlig i sitt *forhold til* Den Skrøpelige. Den Skrøpeliges skuffelse over ikke å kunne stå i mot sitt eget begjær har sitt utspring i Den Moralske Perfeksjons eksistens; Den Moralske Perfeksjon blir Den Skrøpeliges samvittighet, som fører til at Den Skrøpelige dømmer seg selv. Den Moralske Perfeksjon er så å si Den Skrøpeliges egoisme.

Turner hevder at dette stereotypiske trekløveret kan sies å utgjøre en moralsk personlighet, eller *asketisk selv*. Dette selvet er konstituert gjennom det *interrelasjonelle forholdet* disse tre komponenter innehar seg i mellom. Den Moralske Perfeksjon og Den Skamløse skiller seg fra Den Skrøpelige fordi det kun er Den Skrøpelige som er i stand til å føle skyld. Samtidig skiller Den Skamløse og Den Moralske Perfeksjon seg fra hverandre når det gjelder *på hvilken måte* de er ute av stand til skyldfølelse. Den Moralske Perfeksjon mangler skyld fordi han eliminerer uoverensstemmelsene mellom 'selvet' og begjæret gjennom å kontrollere og overvinne begjæret, mens Den Skamløse eliminerer uoverensstemmelsen mellom 'selvet' og begjæret ved å utradere Den Skrøpeliges opptatthet av "selvets kamp mot begjæret". Den Moralske Perfeksjon og Den Skamløse flykter dermed fra erfaringen av skyld, og skylden de flykter fra er nøyaktig den samme som konstituerer Den Skrøpeliges forståelse av sitt eget selv. Slik domineres alle tre komponentene av skyld; Den Skrøpelige gjennom dens nærvær, og Den Skamløse og Den Moralske Perfeksjon gjennom trangen til å kvitte seg med den. I alle tre tilfellene dominerer "selvet" i form av *angst*.

Videre hevder Turner at dette fraværet og nærværet av skyld hos de tre stereotypene svarer til fraværet og nærværet av et 'jeg' hos dem. Det alle tre har felles er *egoisme* og selvopptatthet. Den Skrøpelige er opptatt av det 'jeget' han ikke er i stand til å være. Dette er det samme jeget som Den Moralske Perfeksjon tror han med stor suksess har evnet å konstruere, og som Den Skamløse flykter fra. Av de tre stereotypene er Den Skrøpelige den mest sentrale, den mest selvopptatte. Han kan aldri forlate sitt skyldtyngede jeg; det samme jeget han skulle ønske at han var i stand til å sette opp mot begjæret. Essensen av dette "jeg", eller "selv", er *skyld*.

Sammen utgjør disse det Turner betegner som *det asketiske selvet*. Det asketiske selvet er ifølge ham det beste vi kan oppnå i konstruksjonen av et eget 'selv': "The ascetical self is the best we can hope to achieve by way of our own, albeit grace-assisted efforts: a more or less well-adjusted arrangement of the forces of an elemental egoism".<sup>115</sup> Turners hovedpoeng er å illustrere hvordan askeseøvelsene i en sansenes natt fungerer som forutsetning for at en apofatisk *unio mystica* skal finne sted. Konstruksjonen av et moralsk 'jeg' er i analogien derfor det samme som det Merton

---

<sup>115</sup> Turner, s. 242.

henviser til når han hevder at den kontemplative må ”heve seg fra sine naturlige krefters sfære”.

### 5.2.2 Selvet og den spirituelle egoismen

Denne modellen kan videre fungere som utgangspunkt for sammenligningen mellom en moderne, erfaringsbasert tilnærming og den apofatiske, førmoderne negative teologien. I *The Darkness of God* diskuterer Turner den moderne forståelsen av *depresjonen* i lys av henholdsvis moderne, apofatisk erfaringsspiritualitet og den klassiske, apofatiske negasjonsdialektikken. Turners grep er at han sammenligner depresjonen med Johannes av Korsets begrep om sjelens mørke natt. Det bør presiseres at ’depresjon’ i denne sammenhengen kun blir benyttet som et av flere mulige eksempler på *tap av selv* eller *identitetsoppløsning*.

For det første mener Turner at man kan finne paralleller mellom det man gjennomlever i en ’sansenes passive natt’ og i en depresjon.<sup>116</sup> Han forutsetter at det som er felles for begge fenomener eller tilstander er at de karakteriseres av ”tap av selv” eller ”tap av identitet” som følge av at jegets forutsetninger for normal erfaring svekkes:

”...for John both melancholia and the passive nights are destructive of the ’selfhood of experience’ and that the distress they cause derives from the sense of loss of normal enjoyment, of normal sensitivity and so of normal agency. Looked at from the standpoint of that lost condition of ’normality’ they are identical experiences, for both depression and the dark nights are the experience of that identity loss.”<sup>117</sup>

Men, og her er Turners hovedpoeng:

”But looked at from the standpoint of prognosis they differ in every respect: for what the depressed person hopes for in her depression is the restoration of the lost self-image and its corresponding self-motivating power of agency, whereas the passive nights ’deconstruct’ not only the identity we once possessed but also that whole panoply of ’possessiveness’ from which derives the need to possess one at all. In short, the passive nights ’deconstruct’ not only the given self of experience, but also the ’therapeutic’ self, the ’would-be’ self, which is implicit in that self of experience.”<sup>118</sup>

Turners modell av det ’asketiske jeget’ svarer altså godt til det både Merton og Johannes omtaler som en ”aktiv sansenes natt”. Ifølge Merton oppstår det imidlertid et problem dersom mennesket på dette stadium av det kontemplative stopper opp og tror det *allerede* har oppnådd noe; nemlig en

---

<sup>116</sup> Se Turner, s. 226ff. Johannes av Korset anvendte for øvrig selv en type sammenlikning her, da ved å anvende termen ”melankolia”.

<sup>117</sup> Ibid., s. 237.

<sup>118</sup> Ibid.



erfaring av at noe guddommelig kommer det i møte gjennom at *selve negasjonen* nøytraliserer jegets eller selvets egoistiske begjær og driftsimpulser. Johannes sier i denne sammenheng at uansett hvor mye et individ evner av egne krefter kan han aldri *i siste instans* oppnå en 'renhet' som gjør ham i stand til en guddommelig forening i perfekt kjærlighet.<sup>119</sup>

Den aktive nattens mål er for de to altså *konstruksjonen* av, og ikke tilintetgjørelsen av, et moralsk selv. Det er dette Merton snakker om når han sier at kontemplanasjonen skal løfte oss ut av våre naturlige krefters sfære. Fordi, og her er Mertons dialektiske poeng, en aktiv asketisme er, selv om den er viktig, *ikke* tilstrekkelig for en fullstendig "overgivelse" av selvet til Gud. Dette fordi man i de samme handlinger hvor man nekter selvet tilfredsstillende av begjær og behov, *på nytt bekrefter* det egoistiske selvet man i utgangspunktet hadde planlagt å kvitte seg med. Det som skjer, er ifølge Merton at den kontemplative rekonstruerer et "nytt selv" *i selve* fornektelsen. Merton begrunner på denne måten hvordan han betrakter asketikere som spirituelle egoister:

"To keep yourself out of obvious sins; to avoid the things that are evidently wrong because they shame and degrade your nature; to perform acts that are universally respected because they are demanded by our very dignity as human beings: all that is not yet sanctity. To avoid sin and practice virtue is not to be a saint, it is only to be a man, a human being. This is only the beginning of what God wants of you. But it is a necessary beginning, because you cannot have supernatural perfection unless you have first (by God's grace) perfected your own nature on its own level. Before you can be a saint you have got to become human. An animal cannot be a contemplative."<sup>120</sup>

Gjennom askeseøvelsene bedriver altså den kontemplative både fornektelse av det fysisk sansbare og konstruksjon av det som kan betegnes som 'moralisk bevissthet'.

Merton hevder at denne prosessen kan føre til en opplevelse av at jeget er i krise, at det er i oppløsning. Dette er angivelig en direkte følge av at det asketiske selvet er opprettet gjennom Guds innvirkning i sjelen, og at den kontemplative derav har fått et handlende moralsk subjekt som er så oppsplittet og fylt av motsetninger at det medfører *angst*. Det er dette Merton beskriver ovenfor,<sup>121</sup> og det Turner poengterer ved å introdusere sitt moralpsykologiske trekløver. Hos Turner fremkommer imidlertid også skillet mellom hvordan det 'terapeutiske selvet' ender opp etter en slik disintegrasjon, og hvordan et slikt 'selv' transformeres i den passive natt i mystikken. Dette kan belyse hvordan en apofatisk spiritualitet møter denne oppløsningen av selvet, i lys av henholdsvis en før-moderne negativ teologi og en moderne erfaringsmystikk. Turner betegner dette som et skille

---

<sup>119</sup> Johannes av Korset, s. 35.

<sup>120</sup> Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. 260.

<sup>121</sup> Se 5.1.2.

mellom teologisk og antropologisk apofatisisme, og forklarer:

”Depression, then, is the revolt of this self in despair at its disintegration. The passive nights, on the other hand, are the dawning of a realisation that in this loss of selfhood, nothing is lost; it is the awakening of a capacity to live without the need for it. When the passive nights pass, all is transformed. When depression passes, all is restored, normality is resumed, the emotional life is rehabilitated and so, for all the sufferings of the depressed, which are otherwise indistinguishable from the passive nights, nothing is gained.”<sup>122</sup>

Dette illustrerer hvordan den apofatiske mystikken forholder seg til at Gud ikke vil kunne ”ta bolig” i den enkelte sjel, dersom det ikke finner sted en fullstendig overgivelse av det empiriske jeget *uten* at det samtidig har et ønske om å gjenopprette status quo; nemlig at selvet skal rekonstrueres i sitt tidligere bilde. Å aktivt passivisere sitt jordiske jeg, med henblikk på en ”renhet” eller en ”ren bevissthet” slik at man i *selve* negativiteten gjøres i stand til å erfare en handlende Gud med et pragmatisk mål om å ”få ting på plass igjen”, er i et slikt perspektiv derfor nytteløst. I en passiv natt skal ifølge Merton den kontemplative være forberedt på at dette jeget *fullstendig* forsvinner fra erfaringen:

”What happens is that the separate entity that is *you* apparently disappears and nothing seems to be left but a pure freedom indistinguishable from infinite Freedom, love identified with Love. Not two loves, one waiting for the other, seeking for the other, but Love Loving in Freedom.”<sup>123</sup>

Dette er altså Mertons beskrivelse av overgangen til den passive natt; *sjelens natt. New Seeds* inneholder videre denne viktige passasjen:

”...it seems wrong even to speak of it as something that happens. Because things that happen has to happen to some subject, and experiences have to be experienced by someone. But here the subject of any divided or limited or creature experience seems to have vanished. You are not you, you are fruition. If you like, you do not have an experience, you become Experience: but that is entirely different, because you no longer exist in such a way that you can reflect on yourself having an experience, or judge what’s going on, if it can be said that something is going on that is not eternal and unchanging and an activity so tremendous that it is infinitely still.”<sup>124</sup>

Her fremkommer det hvordan Thomas Merton opphever *selve* forskjellen, i og med han foretar en kritikk av selve erfaringen, som igjen blir til en negasjon *av* negasjonen; man *har* ikke lenger en erfaring, ikke engang av ’fravær’, ’nærvær’ eller for den saks skyld ’negativitet’. I beste fall *blir*

---

<sup>122</sup> Turner, s. 243.

<sup>123</sup> Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. 288f.

<sup>124</sup> *Ibid.*, s. 289f.

*man* erfaring. Alt dette er ”en aktivitet som er så ufattelig storslått at den er uendelig stille, enkel og rolig”, sier Merton. Gudsmøtet består dermed ikke i en reise hvor man i en enkeltstående erfaring blir kastet ut i et ytre, spirituelt rom. For Merton er det snarere en enkel *praksis* som er både teoretisk og moralsk, dynamisk og statisk. Den er stillhet og samtidig musikk.

### 5.2.3 Det apofatiske øyeblikk

Diskusjonen rundt oppløsningen av selvet fører imidlertid til at en kan spørre: *hva* er det, om noe, som egentlig finner sted i en passiv natt i sjelen som følge av jegets oppløsning?

*Troen* er, for Thomas Merton som for Johannes av Korset, det *apofatiske øyeblikket* i det man kan kalle en ”religiøs erfaring”. Smerten og forvirringen som oppstår i dette apofatiske øyeblikket er ifølge dem begge intens, fordi det er i sammenheng med troen at alle forsikringer om en ”opplevelse av noe guddommelig” går tapt. Samtidig går alle ønsker om at det empiriske ’selv’ skal rekonstrueres gjennom en Gudserfaring tapt.

Gud er altså den handlende enheten i det apofatiske øyeblikket. Og troen er for Merton Guds nådegave og åpenbaring i sjelen . Troen er dermed *det* avgjørende øyeblikket, hvor Gud så å si griper inn i menneskets sjeleliv. Troen er imidlertid ikke noe mennesket kan ”oppnå”. Mennesket kan bare *motta* den, og dette skjer ifølge Merton i det apofatiske øyeblikk hvor Gud blander det med et lys som oppleves som et mørke for bevisstheten. Klinten skilles i denne avgjørende fasen fra hveten; foruten troen kommer man *aldri* videre fra første nivå i det apofatiske:

...the function of faith is not only to bring us into contact with the ”authority of God” revealing; not only to teach us truths ”about God”, but even to reveal to us the unknown in our own selves, in so far as our unknown and undiscovered self actually lives in God, moving and acting only under the direct light of His merciful grace”.<sup>125</sup>

I to sentrale kapitler i *New Seeds*, ”Faith” og ”From Faith to Wisdom”, er Merton på sitt mest dialektiske når han i lange passasjer negerer objektive forestillinger, påstander og argumenter om og for hva tro *er*, noe som til slutt ender opp i at troen er et *mørke* for bevisstheten: ”The very obscurity of faith is an argument of its perfection. It is darkness to our minds because it so far transcends their weakness”.<sup>126</sup> Videre: ”The more perfect faith is, the darker it becomes. The closer we get to God, the less our faith is diluted with the half-light of created images and concepts”.<sup>127</sup> For Merton er det dermed slik at ”den som tviler mest, tror mest”. Menneskets egen hjelpeløshet er fullstendig

---

<sup>125</sup> Ibid., s. 140.

<sup>126</sup> Ibid., s. 137.

<sup>127</sup> Ibid., s. 137f.

kompatibel, og derfor helt sammenfallende med, troen.

Anne Carr gjengir i sin bok om Merton:

”...Merton writes that the monk searches for God who is both everywhere and nowhere. If God is nowhere and is found by the monk, then it is impossible that the monk should remain the same “I”. And if God is everywhere, then in some way God will be the monk’s “own self”. In entering this mystery of transcendence and immanence, one attempts in faith the complete gift of self, an “abandonment of self” to find union with God. Thus one strives “to be hidden, to be nowhere, to be no one.” All the asceticism of the monastic life is ordered toward disposing oneself for this union with God. If ascetic practices are misused as ends in themselves they only “fill the monk with himself.””<sup>128</sup>

Gud betraktes å være overalt og ingen steder samtidig, noe som understreker Mertons negasjon av selve forskjellen. Fordi Gud er overalt, må han også være del av den kontemplatives eget selv. Samtidig er Gud ingensteds. Denne konstante overskridelsen av transcendens og immanens er det store mysterium, og Mertons credo.

---

<sup>128</sup> Carr, s. 37.

# VI

## Tradisjon, erfaring og kontekst

De foregående kapitler utleder et behov for å plassere Merton i den kristne apofatiske tradisjonen. Hvilke kilder kan sies å ha influert Mertons system av mystikk og teologi? I lys av Denys Turners tilnærming til mystikken er også spørsmålet om *hva* som genererer en mystisk erfaring relevant. Befinner erfaringen *selv* seg forut for enhver språklig kontekst, eller er alle mystiske erfaringer og foreninger produkter av kontekster, tradisjoner og kulturelle forventninger? Hvordan forholder Denys Turner seg til dette spørsmålet – og hvilke implikasjoner har det at Merton befinner seg i en kontekst som har svært forskjellige ontologiske og epistemologiske forutsetninger enn hva som var tilfellet i den kristne middelalderen?

### 6.1 Arven fra Dionysios og Augustin

Turner mener den klassiske apofatiske tradisjonen i middelalderen hadde sitt utspring fra to hold; først og fremst fra det hierarkisk-ontologiske, dialektisk-intellektuelle verdensbildet hos Dionysios Areopagiten, men også fra den mer imaginær-dialektiske, innadvendte, subjektive varianten hos Augustin. Turner påpeker at det er lite hensiktsmessig å betrakte disse formene for spiritualitet som et motsetningsforhold, da begge forfekter det *samme* negasjonssystemet på to nivåer – med bekreftelse, negasjon og negasjonen av negasjonen. Forskjellen ligger kun i hvordan man anvender ”teknikken” på det første negasjonsnivået; for Dionysios var denne hovedsakelig orientert mot det intellektuelle og språklige – for Augustin mer mot innvendigheten og kritikken av det imaginære, det kjærlighetsorienterte og subjektive.

Selv om forfatteren av *The Cloud of Unknowing* i denne sammenheng står i et slags motsetningsforhold til arven fra Dionysios, fordi han/hun reduserer den hierarkisk orienterte, intellektuelle dialektikken til en bipolaritet mellom nettopp kjærlighet og intellektualitet, er det feil å si at forfatteren representerer en overgang til en gryende, subjektiv erfaringsmystikk. Dette er ifølge Turner fordi:

“...at the core of the *Cloud* Author’s mystical theology is a profoundly Augustinian dialectic of imagination which retains its grip, as the voluntarisms of Gallus and Giles of Rome do not, on the logic of the Dionysian dialectic, affirmation, negation and the negation of the negation.”<sup>129</sup>

Den kjærlighetspregede, subjektive, imaginasjonsorienterte varianten i arven fra Augustin fungerer like godt i et apofatisk system opererende på to nivåer som en utelukkende intellektuell negasjonsteknikk. Det er imidlertid ingen motsetning her, hevder Turner, og virkningene av begge disse tilnærmingene til det apofatiske er å finne hos Bonaventura. Bonaventura kan sies å ha fusjonert det hierarkiske verdensbildet med en antroposentrisk, augustinsk inspirert kristologi ved å ”internalisere” hierarkiet som noe *i sjelen, i menneskets indre*. Turner mener man også kan se denne sammensmeltningen hos forfatteren av *The Cloud of Unknowing* og hos Eckhart.<sup>130</sup>

Thomas Merton kan sies å representere en spiritualitet som passer inn i og forener en spirituell arv fra både Dionysios Areopagiten og Augustin. Han representerer *både* en intellektuell negasjonsteknikk hvor språket etterhvert bryter sammen og skaper ”mørke” i sjelen, og en kjærlighetsmystikk hvor subjektets erfaring *av seg selv som subjekt* opphører. På moderne vis søker han derfor å bryte ned skillet mellom subjekt og objekt. Kjærligheten og troen er imidlertid for Merton det avgjørende for en *unio mystica* – det er i dette apofatiske øyeblikk at distinksjonen mellom likhet og forskjell kan oppheves. Denne utpregede *kjærlighetsorienteringen* kan muligens også sees i sammenheng med hans forhold til *Bernard av Clairvaux* (1090-1153), som var en viktig skikkelse i dannelsen og utviklingen av Mertons egen klosterorden – cistercienserne. Bernard hadde en sterkt kristosentrisk, innadrettet og emosjonell tilnærming til den mystiske foreningen, og blir ofte ansett som en tidlig representant for en subjektivt orientert mystikk.<sup>131</sup> Merton kan nok ha hentet mye inspirasjon fra Bernard når det gjelder fokus på Kristusinkarnasjonen og kjærligheten mellom den elskende og den som elskes, men det sterkt nyplatoniske, apofatiske elementet hos Merton har nok opprinnelse andre steder enn hos Bernard. Som Merton selv formulerer det i ”Author’s Note” i *New Seeds*:

---

<sup>129</sup> Turner, s. 270.

<sup>130</sup> Ibid., s. 103f, samt kap. 6-8.

<sup>131</sup> Hansen, *Den levende kjærlighets flamme*, s. 62ff. Se for øvrig også McGinn, II, ss. 158ff.

”Much of what is said has its origin and justification in the writings of the Cistercians of the twelfth century, especially those of St. Bernard of Clairvaux, who did most to form the spirituality of the contemplative Order to which the author belongs. But those who have made the acquaintance of St. John of the Cross will find that much that is said about contemplative prayer follows lines laid down by the Spanish Carmelite.”<sup>132</sup>

Denys Turner forholder seg ikke mye til Bernard av Clairvaux i sin fremstilling av den apofatiske teologiens to-nivåfunksjonalitet. Det kan likevel tenkes at Bernards beskrivelser av kjærligheten og Kristusmystikken også er noe som kun henviser til et første-nivå. Ønsker han i prekenen over den endelige kjærlighetsfylte foreningen å oppheve selve forskjellen? Spørsmålet skal ikke forfølges her. Bernards innflytelse på Merton bør imidlertid ikke tillegges altfor avgjørende betydning. Merton kan i større grad sies å tilhøre en linje som strekker seg fra Dionysius Areopagiten og Augustin, via Meister Eckhart og forfatteren av *The Cloud of Unknowing*, til Johannes av Korset på 1500-tallet.

I lys av de foregående kapitler er min påstand at Merton, selv om han ontologisk og epistemologisk befinner seg i en helt annen kontekst enn middelalderens mystikere, har et godt grep om den klassiske dialektikken i arven fra Dionysios og Augustin. Hovedårsaken til dette ligger etter min mening først og fremst i hans sterke ideologiske bånd til Johannes av Korset. Johannes befinner seg innenfor en 1500-tallskontekst som er langt mer ”modernisert” enn en tidlig middelalderkontekst, men han har ifølge Turner ikke beveget seg vekk fra den apofatiske dialektikken og den endelige negasjonen av den subjektive *erfaringen*. Årsaken til dette kan finnes i hans relasjon til den katolske motreformasjonen i Spania, hvor jesuittordenen og *St. Ignatius av Loyola* (1491-1556) allerede utgjorde en inspirasjonskilde for den moderne katolske kirken.

## 6.2 Debatten mellom Stace og Katz

I forlengelse diskusjonen om Mertons forhold til tradisjonen kan det være hensiktsmessig å spørre i hvor stor grad historisk kontekst er premissleverandør for mystiske erfaringer eller foreninger. Er det slik at *erfaringen* av det mystiske går forut for konteksten, eller er konteksten *selv* delaktig i den? Og hvordan forholder Merton seg til dette spørsmålet?

I tilnærmingen til dette kan debatten mellom Walter T. Stace og Steven Katz fungere som utgangspunkt. I *Mysticism and Philosophy* fra 1960 definerer Stace mystikken som en mulig universell, felles kjerne i den religiøse erfaringen, og han understreker også distinksjonen mellom selve erfaringen og fortolkningen av mystikernes skrifter:

---

<sup>132</sup> Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. xiii.

“All mystical experience can be divided into a small class of ‘types’ which cut across cultural boundaries. Though the language used by mystics to describe their experience is culturally bound, their experience is not.”<sup>133</sup>

Dette standpunktet kan sies å representere den posisjonen som ofte kalles *perennialisme*, etter Aldous Huxleys *The Perennial Philosophy*. Perennialisme-skolen hevder at det finnes en form for mystisk erfaring som er felles for alle religiøse tradisjoner; en erfaring som bygger på en *direkte kontakt med et absolutt prinsipp*. En slik erfaring vil ifølge skolen frembringe en felles kjerne som overskrider alle mulige forskjeller mellom tradisjoner. Dermed vil den også utgjøre et sikkert grunnlag for religionens tilgang til den *ultimate* virkelighet hinsides alle kontekster. Perennialistene tror altså på en før-kontekstuell og *universell* identitet mellom Gud og den enkelte sjel.

Steven Katz inntar i sitt essay *Language, Epistemology and Mysticism* fra 1978 en mer *kontekstualistisk* tilnærming til studiet av mystikken.<sup>134</sup> Katz utelukker ikke at mystikken kan være en mulig fellesnevner for religiøse erfaringer. Han kritiserer imidlertid Stace’ distinksjon mellom erfaring og fortolkning, og hevder det ikke finnes noe slikt som *rene* mystiske erfaringer. Katz anser alle mystiske erfaringer som *intensjonelle*, og hevder at Stace forenkler den kompliserte epistemologiske prosessen som foregår når man erfarer og fortolker det mystiske. Denne prosessen har i følge Katz karakter av en lingvistisk, sosial, historisk og konseptuell kontekstualitet.

“...the forms of consciousness which the mystic brings to experience will be, i.e. on what will be experienced, and rule out in advance what is “inexperienceable” in the particular given, concrete, context. Thus, for example, the nature of the Christian mystic’s pre-mystical consciousness informs the mystical consciousness such that he experiences the mystic reality in terms of Jesus, the Trinity, or a personal God, etc., rather than in terms of the non-personal, non-everything, to be precise, Buddhist doctrine of nirvana.”<sup>135</sup>

Dette impliserer ikke bare at *fortolkninger* av det mystiske er underkastet kontekstualiteter, men at *selve erfaringen* også er formet av konsepter som mystikeren bringer med seg til den. Bevisstheten spiller med andre ord en avgjørende rolle i persepsjonen og fortolkningen av objektet som erfares. Konsepter og ideer opptrer i bevisstheten *forut for* erfaringen og møter de kontekstuelle forventningene hos mystikeren. En kristen mystiker kan derfor ifølge Katz erfare ”den hellige treenighet” på grunnlag av forutbestemte, tradisjonelle forventninger til erfaringen, mens en buddhist på samme måte kan erfare ”tomheten” med en forventning om å erfare nettopp tomhet.

Stace fremholder altså at det er *erfaringen* som informerer språket, mens Katz hevder det er

---

<sup>133</sup> Katz, Steven T., ”Language, Epistemology and Mysticism”. I: Katz, Steven T. (red.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Sheldon Press, London 1978, s. 24.

<sup>134</sup> *Ibid.*, s. 22-74.

<sup>135</sup> *Ibid.*, s. 26f.



motsatt; *språket* informerer erfaringen. Hva impliserer så disse teoretiske innfallsvinklene for problemstillingen og tilnærmingen til Thomas Mertons mystikk?

### 6.3 Merton – mellom tradisjon og konvensjon

Thomas Merton skriver dette i et brev til den jødiske psykoanalytikeren og humanist-filosofen Erich Fromm, datert 7. februar 1966:

”The point I was trying to convey was that religious experience in the Jewish, Christian, Zen Buddhist, or in a general mystical human way, is an experience which may not be different as a human experience in the case of a theist or a nonbeliever. I am not denying the significance of various conceptual frames of reference, but I do believe that when it comes down to the phenomenon of the religious experience itself, the theological frame of reference is not as crucial as it may appear to be.”<sup>136</sup>

I lys av den øvrige drøftingen av Merton og det apofatiske kan det igjen innvendes at hans bruk av begrepet ’erfaring’ er noe problematisk. Hvordan forholder dette seg til hans kritikk av det erfarende subjekt på annet nivå i det apofatiske; negasjonen av selve negasjonen?

Merton benekter naturligvis ikke eksistensen av religiøse erfaringer. Det avgjørende er, som tidligere poengtert, at han ikke fremholder mystiske erfaringer som selve målet for den kontemplative prosessen. Hovedmålet er en opphevelse av selve *forskjellen* mellom det erfarende subjekt og det guddommelige.<sup>137</sup> Det kan derfor utledes at ”erfaring” i denne sammenheng er noe alle mystikere i den apofatiske tradisjonen henviser til i beskrivelsen av det guddommelige.

Stace’ perennialistiske forståelse av mystikken og Mertons tilnærming har tilsynelatende mange likheter. Som nevnt hevder perennialisme-skolen at den mystiske erfaringen ”informerer” språket på *tross* av tradisjoner og kontekster, og at konteksten derfor er bestemmende for noe i *selve* erfaringen. I Mertons skrifter finnes det flere eksempler på at også han betrakter den religiøse erfaringen som et *mulig* universelt fenomen. Dette synet fremtrer kanskje aller best i verket *Contemplation in a World of Action*.

Desto mer problematisk er det da at Merton synes å gi et overveldende forsvar for tradisjonen som nødvendig premiss for kontemplanjonen, blant annet i *New Seeds* og i *No Man is an Island*. For Thomas Merton kan verken mystikk eller kontemplanjon løsrives fra sine historisk-teologiske rammebetingelser, noe han mener den heller ikke kunne for de klassiske kristne mystikerne. En forvaltning av den mystiske tradisjonen innebærer for Merton samtidig en forvaltning av de ontologiske, før-moderne premisser som tidligere lå til grunn for den.

<sup>136</sup> Gjengitt i Stenqvist, s. 158 (se hennes note 76).

<sup>137</sup> Se for øvrig 3.2.2.

Merton kan nok sies å være tradisjonalist, i og med hans relativt skarpe skille mellom begrepene *tradisjon* og *konvensjon*. I *No Man is an Island* skriver han:

“Tradition is living and active, but convention is passive and dead. Tradition does not form us automatically: we have to work to understand it. Convention is accepted passively, as a matter of routine. Therefore convention easily becomes an evasion of reality. It offers us only pretended ways of solving the problems of living – a system of gestures and formalities. Tradition really teaches us to live and shows us how to take full responsibility for our own lives. Thus tradition is often flatly opposed to what is ordinary, to what is mere routine. But convention, which is a mere repetition of familiar routines, follows the line of least resistance.... Finally, tradition is creative. Always original, it always opens out new horizons for an old journey. Convention, on the other hand, is completely unoriginal. It is slavish imitation. It is closed upon itself and leads to complete sterility.”<sup>138</sup>

Tradisjonen er altså en aktiv og virkende kraft, mens konvensjonen står i veien for det kontemplative livet og er egentlig et hinder som må overvinnes. Et kontemplativt liv er for Merton derfor det samme som den kontemplative tradisjonen. Dette livet karakteriseres ved en *åpenhet* for nye horisonter. Tradisjonen er kreativ, mens konvensjonen preges av repetisjon og imitasjon.

I *New Seeds* trer dette frem enda klarere, og blir mer konkretisert. Merton trekker her en distinksjon mellom *to* tradisjoner. Den kristne tradisjonen har en *overnaturlig kilde*, og står således i et motsetningsforhold til det han kaller ”human traditionalism”.<sup>139</sup> Merton benytter videre en analogi til forholdet mellom ånd (eller sjel) og materie for å forklare distinksjonen; den levende, katolske tradisjonen med sine universelle og åpenbarte sannheter er *ånden* om blåser liv i *materien*, symbolisert ved Kirken. Uten denne tradisjonen finnes det derfor ingen Kirke. Merton fremholder at denne tradisjonen representerer en *kontinuerlig revolusjon*; en ”stillhetens revolusjon”. Denne er for ham den mest fullstendige og sanne revolusjon, fordi andre og mer menneskeskapte revolusjoner: ”...demand the extermination of somebody else, but this one means the death of the man who, for all practical purposes, you have come to think of as your own self”.<sup>140</sup> Den stille revolusjonen finner sted i ens eget selv, og det er den kristne tradisjonen som gjennom Kirken legger grunnlaget for en slik revolusjon i den enkelte. Tradisjon *er* dermed revolusjon i Mertons terminologi.

Videre snakker Merton om hvordan mystikerne i den katolske tradisjonen ofte har blitt fremstilt som opprørere mot den katolske kirkens dogma, fordi deres spesielle ’forening med Gud’ symboliserer en slags *flukt* fra og protest mot Kirkens autoritet. Selv om dette til tider har vært

---

<sup>138</sup> Gjengitt i Woodcock, s. 87.

<sup>139</sup> Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. 145ff.

<sup>140</sup> *Ibid.*, s. 147.

tilfelle, eksempelvis når det gjelder Meister Eckhart og Marguerite Porete, kan det ifølge Merton likevel sies å være en sannhet med visse modifikasjoner. Dette fordi mystikerne "...arrived at the deepest and most vital and also the most individual and personal knowledge of God precisely because of the Church's teaching authority, precisely through the tradition that is guarded and fostered by that authority".<sup>141</sup> Mystikken og hele den kontemplative tradisjonen er altså avhengig av Kirken, fordi premissene for dens historiske dynamikk er å finne der: "The first step to contemplation is faith; and faith begins with an assent to Christ teaching through His Church; *fides ex auditu, qui vos audit, me audit*. "He that heareth you, heareth Me." and "faith cometh by hearing"."<sup>142</sup>

Merton representerer således et helt system av teologi og apofatisk mystikk. Hans tenkning er ikke spesielt original, og han er da også selv ivrig etter å påpeke dette.<sup>143</sup> Kirken fungerer ifølge Merton både som bindemiddel, utgangspunkt og forutsetning for inkorporeringen av og forståelsen av den kristne mystikk og kontemplasjon: "...every one ought to breathe the clean atmosphere of orthodox tradition and be able to explain his belief in correct terminology – and terminology with a content of genuine ideas".<sup>144</sup> Det er med andre ord avgjørende å besitte den "riktige" kunnskapen. Kirken kan derfor ikke betraktes som en foreldet institusjon med tørre læresetninger og dogmer, fortsetter Merton. Den er og skal være en høyst levende institusjon, som forvalter selve *fundamentet* for den mystiske tradisjonen gjennom å ivareta og formidle de universelle, evige og åpenbarte sannheter.

Kirken er imidlertid ikke nok for det han kaller den mystiske vei. Den skal riktignok "edle sinnet" rent intellektuelt gjennom læresetninger og teologisk rammeverk, men utover dette er det den kjærlighetsfylte, enkelte sjel som har mystisk "tilgang" til Gud: "...theology ceases to be a body of abstractions and becomes a Living Reality Who is God Himself".<sup>145</sup> Han sier videre:

"Beyond the labor of argument it finds rest in faith and beneath the noise of discourse it apprehends the Truth, not in distinct and clear-cut definitions but in the limpid obscurity of a single intuition that unites all dogmas in one simple Light, shining into the soul directly from God's eternity, without the medium of created concept, without the intervention of symbols or of language or the likenesses of material things."<sup>146</sup>

Merton mener derfor at erfaringen kommer forut for språket, og at tradisjonen har en overnaturlig kilde som også dannet grunnlag for Kirken. Det ligger en tydelig dualisme til grunn for hele

---

<sup>141</sup> Ibid., s. 149.

<sup>142</sup> Ibid.

<sup>143</sup> Ibid., se "Author's Note", ss. xii ff.

<sup>144</sup> Ibid., s. 150.

<sup>145</sup> Ibid., s. 151.

<sup>146</sup> Ibid.

Mertons tenkning. Mennesket er ikke i stand til å påvirke, endre eller oppheve tradisjonen og dens grunnlag. Mennesket kan imidlertid *avvise* eller avvike fra den, noe det ifølge Merton har en iboende tendens til å gjøre: ”The constant human tendency away from God and away from this living tradition can only be counteracted by a return to tradition, a renewal and a deepening of the one unchanging life that was infused into the Church at the beginning”.<sup>147</sup>

Tradisjonsbegrepet representerer for Merton et system av teologi, hvor det mystiske elementet, kontemplasjonens høyeste stadium, er ment å skulle *overgå* individuelle erfaringer i ulike historiske kontekster. Tradisjonen utgår fra Guds åpenbaring for mennesket gjennom mysteriet Kristus. Dette er dermed en epistemologisk, ontologisk og universell *sannhet* for Merton.

#### 6.4 ”Rene” mystiske erfaringer?

Kontekstualisten Steven Katz vil kunne hevde at det ikke finnes noe slikt som en erfaring som verken er intellektuell eller fysisk. Dette er uproblematisk i forhold til Merton, da han representerer en apofatisk tilnærming hvor selve erfaringen negeres. Katz’ hovedpoeng er imidlertid at det ikke kan eksistere *rene* (mystiske) erfaringer som går forut for en språklig og kulturell kontekst. Han benekter ikke eksistensen av ”mystiske erfaringer”, tvert imot. Det avgjørende for Katz er at språket og konteksten utgjør forutsetningene for selve *innholdet* i den mystiske erfaringen. I lys av Katz’ argument kan det stilles spørsmålsteget ved om Merton egentlig motsier seg selv når han hevder muligheten for en erfaring eller forening med et absolutt og evig prinsipp som befinner seg *forut for* kontekstene, *samtidig* som han selv har et så sterkt fokus på at den kristne tradisjonen utgjør et nødvendig premiss for den kontemplative vei.

Katz’ teori om betydningen av kontekstualitet og kognitive prosesser i mystikken er derfor interessant i forhold til Merton. Imidlertid reiser den også spørsmål av rent filosofisk karakter. Den ytterste konsekvens av teorien er å konkludere med at konteksten selv skaper det som skal erfares. Dermed kan man heller ikke si at det finnes noe ”reelt objekt”, og *prosessen alene*, den som ligger til grunn for en ”erfaring”, *blir* selve erfaringen og ”Gudsmøtet”.

En alternativ tilnærming er å konkludere med at mystiske erfaringer innebærer et møte med et reelt og universelt objekt. Alle forskjeller i selve erfaringen og fortolkningen av objektet er da generert av kontekst, og ikke av selve objektet. En slik tilnærming ligger nærmere perennialismen. Katz hevder at det er konteksten som er mystikerens egentlige drivkraft, og ikke en tidløs kraft forut for den. Det *gitte*, eller det som mystikeren betrakter som det *reelle*, er derfor biprodukter av det å

---

<sup>147</sup> Ibid., s. 146.

velge, forme og motta, hevder Katz, fordi det finnes noen konstruktive betingelser i bevisstheten som danner grunnlaget for at mystiske erfaringer overhodet kan finne sted.

De kontekstuelle *konseptene* er det som for Katz utgjør selve "Grunnen" for de mystiske erfaringene. Denne "Grunnen" er i seg selv kun et subjektivt bi-produkt av kulturelle og kontekstuelle forventninger.

## 6.5 Problemet med åpenbaringen

Mertons forhold til mystikk er altså på linje med Stace' perennialisme når det gjelder fremholdelsen av at *erfaringen* informerer språket. Han er imidlertid også på linje med Katz idet han hevder at kontekst og religiøs tradisjon er avgjørende premisser for kontemplasjonen. Hva kan forklare dette tilsynelatende paradokset?

En del av forklaringen kan sies å ligge i Mertons tradisjonsbegrep, som baserer seg på en overbevisning om en guddommelig åpenbaring i historien. Tradisjonen *er* for Merton guddommelig. Katz synes ikke å vurdere seriøst nok muligheten for eksistensen av det som kristne mystikere benytter som premiss; nemlig Guds realitet. Dersom denne "objektive" realiteten kun antas å være et subjektivt bi-produkt av kulturelle forventninger, blir Skriftens objektivitet og frelsen kun et uttrykk for subjektiv ønsketenkning. Man trenger ikke være enig i Katz' hovedpoeng, at kontekstuelle prosesser er sterkt involvert i mystiske erfaringer, for å spørre om disse *prosessene selv* virkelig utgjør selve grunnen for dem. Åpenbaringen, slik Merton beskriver den, kommer på kollisjonskurs med Katz' teori. Dette fordi åpenbaringen for Merton impliserer en *reforming* av alle ulike kontekster og av mottakerens tankestrukturer. Denne restruktureringen og rekontekstualiseringen er mulig gjennom en introduksjon av *ny* kunnskap og *ny* innsikt, som ifølge Merton mottas gjennom en Guds gave. Hele den kristne mystiske tradisjonens fundament hviler i *troen* på en guddommelig *åpenbaring i historien*. For Merton er dette en epistemologisk sannhet.

Det finnes også en annen mulighet når det gjelder å plassere Mertons mystikk i forhold til debatten. I lys av Denys Turners oppfatning av den mystiske tradisjonen kan det hevdes at Katz' teori mangler de vesentlige premissene for å forstå mystikernes skille mellom to nivåer i det apofatiske. Det kan derfor stilles spørsmålsteget ved om Katz kan sies å overse noen avgjørende momenter når det gjelder forståelsen av hvilke forutsetninger hele den apofatiske tradisjonen hviler på. For Katz finnes det kun *ett* jeg (eller et 'selv') i mennesket; et jeg som skal "erfare noe mystisk". Dette jeget befinner seg *i* tid og rom, *i* kontekst, *i* historien. I Turners fremstilling av de klassiske apofatiske mystikere finnes det imidlertid dog to varianter av et "jeg" (eller et *selv*). Det ene jeget er det samme som det vi finner i Katz' tenkning; det eksisterer *i* tid og i den fysiske verden. Men for

Merton finnes det også et annet selv *i* det ene, samtidig som dette andre selvet eksisterer i en tidløs og spirituell verden. Det er dette andre selvet som er selve målet; mennesket skal *bli* det i kontemplasjonen for så å oppheve selve avstanden – forskjellen mellom det konvensjonelle jeget og det evige, spirituelle selvet.

Turners perspektiv genererer sentrale spørsmål om hvordan en kan tilnærme seg og *forstå* den apofatiske tradisjonen, dersom en ikke legger en rekke metafysisk-ontologiske premisser til grunn for persepsjonen av den.

Dersom Mertons mystikk opererer med to nivåer, er det ikke urimelig å hevde at det som for ham representerer mystiske erfaringer i så fall opptrer på første-nivå i det apofatiske. Dette er illustrert i diskusjonen av Mertons forhold til Johannes av Korset og til sjelens mørke natt.<sup>148</sup> Videre vil de måter et menneske tilnærmer seg slike erfaringer på til enhver tid være ulike, subjektive og kontekstavhengige. De foregående kapitlene viser imidlertid at den kontemplative mystikken i stor grad handler om en *praksis*, en levemåte og værensform som ikke hovedsaklig kan betegnes som en 'mystisk erfaring'. Hos Merton blir en kontemplasjon hvor hovedmålet er erfaring eller negasjon av et 'objekt' gjennomgående kritisert. Hans mystikk hviler således på en del fundamentale teologiske og ontologiske forutsetninger som aldri vil passe helt inn i et katziansk perspektiv. Hvorvidt dette kan forklares med Katz' egne premisser for persepsjon, eller i lys av Turners distinksjon mellom før-moderne og moderne erkjennelsesrammer, er en diskusjon som strekker seg utenfor denne oppgavens rammer. Min påstand er imidlertid at Merton i stor grad representerer det Turner henviser til som en før-moderne tilnærming til mystikk, og at muligheten er åpen for at denne er ekvivalent med middelaldermystikernes opplevelse av det guddommelige.

---

<sup>148</sup> Se kap. V (over).

# VII

## Avslutning

Oppgavens utgangspunkt var et ønske om å tilnærme seg den mystiske tradisjonen generelt og Thomas Mertons mystikk spesielt. Med utgangspunkt i den apofatiske tradisjonen ble Denys Turners teori presentert, for slik å danne et teoretisk rammeverk for diskusjonen rundt Thomas Merton.

Turners forståelse av den mystiske tradisjonen er basert på en oppfatning av at kontekst er et avgjørende premiss for lesing av og forståelse for mystikk. Han mener det i tilnærmingen til mystikken legges for stor vekt på *selve erfaringen* i det apofatiske, og argumenterer videre for at mystikkmetaforene i det moderne har blitt løsrevet fra sitt ontologiske rammeverk. Dette har ifølge Turner også betydning for metaforenes posisjon i den negative dialektikken. Oppgaven har forsøkt å vise at Thomas Mertons mystikk baserer seg på en dialektikk som opererer på *to* nivåer, hvor det endelige målet er negasjon *av* selve erfaringen. Sammenligningen med Johannes av Korset viser i denne sammenheng at Merton her er langt mer apofatisk dialektisk enn mye av den moderne mystikkforskningen indikerer. Oppgaven bekrefter dermed noe av det Turner argumenterer for, samtidig som den kan sies å reise spørsmålsteget ved selve grunnlaget for Turners argumenter. Dette fordi både Turner og undertegnede heller ikke er *kontekstuavhengige* fortolkere av verken førmoderne eller moderne kontekster. Debatten mellom Stace og Katz illustrerer dette poenget, samtidig som den gir rom for en bredere forståelse av både Merton og hans tilnærming til tradisjon og kontekstualitet.

## 7.1 Oppsummering og refleksjoner

Merton kan gjennom sin forståelse av kontemplasjon og kjærlighetsmystikk sies å være en moderne forvalter av en tradisjonell mystikkforståelse. Det er likevel ikke entydig gitt at Merton *selv* trekker en distinksjon mellom de apofatiske nivåene av negasjon, selv om hans skrifter til tider gir sterke indikasjoner på at han *i praksis* gjør nettopp dette. Dette var ifølge Turner også kjennetegnende for mystikerne i den klassiske tradisjonen; eksempler på teoretiske systemer av tonivå-metaforer og negasjoner er varierende.<sup>149</sup>

Merton kan videre hevdes å representere en erfaringsorientert mystikk, all den tid hans orientering språklig sett ofte kretser rundt "the contemplative experience". Implikasjonene av forholdet mellom språk og innhold blir diskutert i avslutningens siste del. Jeg vil imidlertid hevde at hans praktiske tilnærming i kontemplasjonens siste ledd er grunnleggende klassisk-apofatisk, i og med hans presise argumenter for negasjonen av *skillet mellom subjekt og objekt*. Dette er eksemplifisert og drøftet i forbindelse med den kontemplative metode i kapittel III, hvor Merton argumenterer for en kontemplasjon som forener det ytre, tidsbegrensede selvet med det indre, evige. Avgjørende i Mertons mystikk er fremholdelsen av at det ikke finnes noe kontemplativt 'jeg' som søker å *oppnå* noe i kontemplasjonen. Dette blir understreket i kapittel IV, hvor Mertons kritikk av den moderne, kartesianske virkelighetsforståelsen, samt dens implikasjoner for den kristne spiritualiteten, er sentral. I forlengelsen av dette ble Mertons kritikk av innvendigheten, den pragmatisk orienterte spiritualiteten og hans forhold til eksistensialismen presentert og diskutert. Diskusjonen utleder at mystikk for Merton aldri innebærer subjektive erfaringer av verken 'Guds fravær', 'Gud som bilde', objektive 'kjærlighetsopplevelser' eller 'intet'.

Mertons tenkning har sitt fundament i et kristen-spirituelt verdensbilde hvor den *primære* virkelighetsforståelsen er metaforisk. Metaforenes funksjon er ikke en endelig beskrivelse av "mystiske" hendelser eller erfaringer, men snarere uttrykk for språkets utilstrekkelighet. De er derfor alltid representasjoner som til syvende og sist selv må negeres. Et "guddommelig lys" eller et "lysende mørke" må derfor betraktes både som symboler og som erfaringer. Det kan hevdes at undertegnede selv mangler det fullstendige begrepsapparat, ikke for å gripe metaforene, men *innholdet* i dem. Dette berører noe av kjernen av diskusjonene som også oppgaven har beskjeftiget seg med, og som er sentral i selve det teoretiske utgangspunktet for drøftingen. I hvor stor grad representerer metaforer og begreper et faktisk innhold, og hvordan kan en ved hjelp av metaforer sammenligne ulike tilnærminger til mystikk? Oppgaven har i lys av disse spørsmålene forholdt seg

---

<sup>149</sup> Se for øvrig 3.2.3.



både til poetiske fremstillinger, hovedverk, fortolkninger av disse, samt biografiske fremstillinger skrevet av både Merton selv og andre. Videre har det vært vesentlig å studere tradisjonen med utgangspunkt i en allerede eksisterende både teologisk og teoretisk terminologi.

I drøftingen av Mertons forhold til Johannes av Korset ble det stilt spørsmål ved hvorvidt begrepet 'sjelens mørke natt' kan sies å eksemplifisere en mer moderne, erfaringsorientert mystikk. I lys av diskusjonen kan det hevdes at begrepet til en viss grad representerer en erfaringsorientert tilnærming, i og med de sterke skildringene av lidelseserfaringer hos både Johannes og Merton. Turner understreker imidlertid i denne sammenheng at "the error of 'experientialism', in fact, is much more likely to be in our reading of John of the Cross than in John of the Cross himself".<sup>150</sup>

Distinksjonen mellom aktive og de passive netter illustrerer videre hvordan både Johannes og Merton tilhører en tradisjon hvor målet for det kontemplative ikke er at det psykologiske jeget eller selvet i siste instans skal *erfare* noe. Selve erfaringene av mørke og den *oppløsning* som finner sted i det som kan betegnes som 'det asketiske selvet' er nemlig noe som befinner seg på et apofatisk *første-nivå*. I motsetning til det terapeutisk orienterte selvet, som søker å gjenopprette status quo i 'den mørke natt', er det vesentlige for en dialektisk apofatiker å fokusere på det som kommer *etter* den asketiske, aktive natten. For et moderne, terapeutisk 'selv', som mangler den nødvendige dialektiske kritikken av erfaringen, og derfor ikke vil søke annet enn rekonstruksjon av sitt eget bilde, vil den mørke natten oppleves som en erfaring av *selve* negativiteten. Både Merton og Johannes fremholder at det terapeutiske selvet alltid vil være karakterisert av en spirituell *egoisme*.

Kapittel IV inneholdt videre en kritikk av kvietismen, hvor Merton fremhever at den kontemplative aldri kan *erfare* 'innvendigheten'. Det eneste han kan vite er at hans 'innvendighet' alltid befinner seg hinsides enhver erfaring, og at troen, det som betegnes som det apofatiske øyeblikk, *er* selve negasjonen av erfaringen. Mertons epistemologiske premiss ligger derfor i at vi, selv om vi kan erfare at vårt selv blir handlet med, aldri kan erfare *hva* som forårsaker det. Gud *er* det svarte, okkulerende punktet; bevissthetens blinde flekk som Mehren-sitatet innledningsvis illustrerte.

I relasjon til selvet fremholder Merton at troen som apofatisk moment desentrerer mennesket fordi den oppløser de vante erfaringsmessige strukturene i dets falske selv, *samtidig* som den viser vei inn i en guddommelig kjærlighet hvor det rekonstitueres i et fundament som ligger erfaringen. Dette fundamentet er for Merton *den skjulte kjærlighetsgrunnen*. Han kan dermed plasseres i

---

<sup>150</sup> Turner, s. 250.

samme tradisjon som Johannes av Korset, Meister Eckhart og forfatteren av *The Cloud of Unknowing*, som alle fremholder denne som et ”intet”, et ”ingensteds”, men samtidig ”allestedsnærværende” grunn.<sup>151</sup>

Oppgaven forholder seg også til Turners kritikk av enkelte teoretikers begrensede tilnærming til forståelsen av den apofatiske tradisjonen. Et eksempel på denne mangefulle forståelsen er Dom Cuthbert Butlers analyse av Augustin. For Butler kretser hovedspørsmålet rundt hvorvidt man kan inkludere Augustin i en *kanon* av kristne mystikere gjennom å ta stilling til om hans skrifter inkluderer beskrivelser av mystiske erfaringer.<sup>152</sup> Turner argumenterer mot en slik tilnærming. Jeg har argumentert for at også Katz kan berøres av den samme kritikken, fordi han i *hovedsak* synes å kritisere eksistensen av ’rene mystiske erfaringer’. Det interessante i denne sammenheng er at også Merton selv synes å fremme en kritikk av slike erfaringer, idet han fremholder at målet i den kristne kontemplasjonen ligger langt unna det som kan betraktes som ”tømming av bevisstheten”, erfaring av ”lysende mørke”, ”negativitet” eller ”intet”.

Turner påpeker i forbindelse med dette at lesning av Augustin, *The Cloud of Unknowing*, Eckhart og Johannes av Korset vil ha lite for seg dersom deres bruk av metaforer blir revet ut fra sitt dualistiske univers. Man blir da stående igjen med en psykologisk forklaringsmodell hvor disse metaforene *selv* blir beskrivelser av ”mystiske erfaringer”. ”No doubt we do retain the verbal imagery of the mediaeval apophatic tradition. But the verbal similarities serve only to reinforce contemporary confidence in the error of supposing that we retain the *theology* which once sustained it”.<sup>153</sup>

## 7.2 Det apofatiske som dekonstruksjon?

Oppgaven ender altså opp med noen grunnleggende filosofiske spørsmål om eksistens og persepsjon. Interessant i denne sammenheng kan være en mulig forbindelse mellom det apofatiske i middelaldersteologi og en postmoderne teori om *dekonstruksjon*.

Oppgaven har vist at Thomas Merton som teolog og mystiker har sterke røtter i den klassiske apofatiske tradisjonen. Hans posisjon representerer dermed en noe annerledes tilnærming til det vi fra et moderne utgangspunkt ofte klassifiserer som 'mystiske erfaringer' eller 'mystikk'. Den erfaringsorienterte tilnærmingen til mystikken finner ifølge Turner sin ekvivalent i en teologisk eller spirituell ”positivisme”, ikke ulik den filosofiske positivismen de logiske empiristene befattet

---

<sup>151</sup> Ibid., s. 251.

<sup>152</sup> Ibid., s. 261.

<sup>153</sup> Ibid., s. 267 (min kursiv).

seg med på 1920-tallet. Ifølge Turner innebærer en slik tilnærming at alt bedømmes etter hvorvidt mystikerne kan sies å ha oppnådd reelle mystiske *erfaringer*. Han eksemplifiserer denne mulige misforståelsen av det apofatiske ved å hen vise til Bernard McGinns fortolkning av den mystiske tradisjonen:

”If everything we experience as real is in some way present to us, is not a ‘present’ God just one more *thing*? This is why so many mystics from Dionysius on have insisted that it is consciousness of God as negation, which is a form of the absence of God, that is the core of the mystic’s journey.”<sup>154</sup>

Turner anser dette som en begrenset karakteristikk av den apofatiske tradisjonen. Det apofatiske må ikke beskrives som bevisstheten om ’negativiteten’ eller ’Guds fravær’, ifølge Turner, fordi en slik bevissthet da vil fordra *kjennskap* til *hva* som er fraværende. Dersom en ikke kan vite hva Gud er, og derfor ikke kan ha bevissthet om hans nærvær, kan en heller ikke vite, erfare eller ha noen som helst bevissthet om *hva det er som er fraværende*.<sup>155</sup> Bevissthetsargumentet som synes å prege enkelte tilnærminger til mystikk har dermed begrenset gyldighet, ifølge Turner. Epistemologisk innebærer dette at erkjennelse kan sies å være mer enn det et kontekstuel språk kan forholde seg til, og at det før-moderne i større grad forholdt seg til viten om det en ikke kan vite.<sup>156</sup>

I lys av dette kan det påpekes flere likhetstrekk mellom den apofatiske middelalderske teologien og den postmoderne *dekonstruksjonen*. Teorien om språklig sammenbrudd og anerkjennelse av språkets manglende evne til å si noe sant om det som er utenfor dets rekkevidde, kan rent filosofisk minne om mystikkens henvisning til det ”uutsigelige”:

”It is... ..within the dialectics of negativity and in the metaphors of those dialectics that the common ground between mediaeval apophatic theology and contemporary intellectual concerns is more likely to be found than either share with the nondialectical, ‘experientialist’ voluntarisms of post-mediaeval ‘mysticism’. At any rate as a theory of language, in the mediaeval apophaticist’s obedience to the conditions under which language *as such* breaks down into disorder, in his subtle sense of the power of that which is inaccessible to language to determine what language expresses, therefore in the character of discourse as deconstruction, there is much to arouse the contemporary mind. And in the project of a theology done under the conditions of this apophaticism, there is much to appeal to the contemporary Christian.”<sup>157</sup>

Videre kan mystikkens tilnærming til virkelighetens primære fremtreden som metafor, bilde og

---

<sup>154</sup> McGinn, I, s. xviii-xix.

<sup>155</sup> Turner, s. 264f.

<sup>156</sup> Jf. 3.1.1 – Johnston og den ”erfaringsmessige” viten.

<sup>157</sup> Turner, s. 272.

representasjon i det platonsk-dualistiske verdensbildet, som motsetning til et moderne verdensbilde preget av empirisk-vitenskapelig sannhetsforståelse være interessant. Merton hevder at gjengivelse av det virkelige alltid vil innebære bruk av begrensede metaforer:

”The early chapters of Genesis (far from being a pseudo-scientific account of the way the world was supposed to have come into being) are precisely a poetic and symbolic revelation, a completely *true*, though not literal, revelation of God’s view of the universe and of His intentions for man. The point of these beautiful chapters is that God made the world as a garden in which He himself took delight.”<sup>158</sup>

For Merton er skapelsesberetningen metafor, poesi, representasjon. Det som skiller ham fra dekonstruksjonismen er naturligvis at han også av disse kan utlede noe sant. Men selve språket er ifølge Merton alltid begrenset:

”But there is a higher light still, not the light by which man ”gives names” and forms concepts, with the aid of the active intelligence, but the dark light in which no names are given, in which God confronts man not through the medium of things, but in His own simplicity. The union of the simple light of God with the simple light of man’s spirit, in love, is contemplation. The two simplicities are one. They form, as it were, an emptiness in which there is no addition but rather the taking away of names, of forms, of content, of subject matter, of identities.”<sup>159</sup>

Turner sier i forlengelsen av dette at det apofatiske og det post-moderne har et forbindelsesledd: “...in this respect at least ’post-modernity’ has returned to an older idea in conceiving of the world as a text to be read by means of an adequate hermeneutic rather than a system of causes to be explained by means of hypothesis and verification.”<sup>160</sup>

Hans tilnærming åpner derfor også for andre problemstillinger enn det denne oppgaven har beskjeftiget seg med, nemlig det før-modernes relasjon til det post-moderne, ikke bare til det moderne. Dersom Thomas Merton representerer en mystisk teologi med røtter i den klassiske apofatiske tradisjonen, kan han dermed i like stor grad betegnes som post-moderne i sin tilnærming. I lys av hans øvrige betraktninger av modernitetens utfordringer, er dette interessante refleksjoner. Han kretser i stor grad også rundt de samme forutsetningene som dekonstruksjonen hviler på: *kritikk* av subjektiviteten og individualismen og *kritikk* av troen på at språket kan si noe om *det virkelige*.

Det virkelige kan imidlertid alltid være gjenstand for diskusjon. Forholdet mellom språk og

---

<sup>158</sup> New Seeds, s. 296f.

<sup>159</sup> Merton, *New Seeds of Contemplation*, s. 297f.

<sup>160</sup> Turner, s. 104.

innhold har da også generert mange problemstillinger underveis i arbeidet med denne oppgaven, som har forholdt seg både til tekster og fortolkninger av tekster fra forskjellige tids- og kulturkontekster. Den har imidlertid forsøkt å anlegge et adekvat teoretisk rammeverk for problemstillingen, for slik å kunne tilnærme seg de historiske skillelinjene i den kristne erfaringsspiritualitetens historie, og slik også det Thomas Merton betegner som Stillhetens musikk.



## Litteratur

- Bailey, Raymond, *Thomas Merton on Mysticism*, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York 1975.
- Camus, Albert, *Opprøreren*, i norsk oversettelse ved Bernt Vestre, Aschehoug, Oslo 1995.
- Carr, Anne E., *A Search for Wisdom and Spirit – Thomas Mertons's Theology of the Self*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1988.
- Hansen, Jan Erik Ebbestad, *Den levende kjærlighets flamme – kristen mystikk fra Augustin til vår tid*, Gyldendal, Oslo 2000.
- Hansen, Jan-Erik Ebbestad (red.), *Vestens mystikk*, De norske Bokklubbene AS 2005.
- Hart, Patrick og Jonathan Montaldo, *Brännpunkter – ur Thomas Mertons dagböcker*, i svensk oversettelse ved Mikael Löwegren, Artos & Norma, Skellefteå 2002.
- Henderson, David, *Carl Jung and Thomas Merton – Apophatic and Kataphatic Traditions in the 20th Century*, *Studies in Spirituality*, 13/2003.
- Johannes av Korset, *Andlig sång*, i svensk oversettelse ved Gudrun Schulz, Schmidts boktrykkeri AB, Helsingborg 1977.
- Johannes av Korset, *Själens dunkla natt*, i svensk oversettelse ved Gudrun Schulz, Schmidts boktrykkeri AB, Helsingborg 1972.
- Johnston, William, *Se – med kärlekens öga*, i svensk oversettelse ved Björn Sahlin, Proprius förlag, Stockholm 1994.
- King, Ursula, *Christian Mystics – Their Lives and Legacies Throughout the Ages*, Routledge, London & New York 2004.
- McInerny, Dennis, *Thomas Merton: The Man and His Work*, Cistercian Publications Consortium Press, Washington, D.C. 1974.
- McGinn, Bernard, *The Presence of God – A History of Western Christian Mysticism* (Vol. I og II), SCM Press Ltd., London 1992.
- McIntosh, Mark A., *Mystical Theology – the Integrity of Spirituality and Theology*, Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts 1998.
- Mehren, Stein, *Det forseglede budskap*, Aschehoug 1992.
- Merton, Thomas, *Contemplation in a World of Action*, George Allen & Unwin Ltd., London 1971.
- Merton, Thomas, *New Seeds of Contemplation*, Shambhala, Boston & London 2003.
- Merton, Thomas, *Resa i den inre verkligheten* (org. tittel *No Man is an Island*), i svensk oversettelse

- ved Janne Carlsson, Bokförlaget Libris, Örebro 1999.
- Merton, Thomas, *The Wisdom of the Desert – Sayings from the Desert Fathers of the Fourth Century*, Sheldon Press, London 1974.
- Merton, Thomas, *Zen and the Birds of Appetite*, New Directions, New York 1968.
- Molland, Einar, ”Augustin”. I: Eriksen, Trond Berg (red.), *Vestens tenkere*, bd. I., Aschehoug, Oslo 1998.
- Katz, Steven T., ”Language, Epistemology and Mysticism”. I: Katz, Steven T. (red.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Sheldon Press, London 1978.
- Ramnefalk, Marie Louise, *Mystik – en kärlekshistoria*, Ordfront Förlag, Stockholm 1997.
- Soble, Alan, *Eros, Agape and Philia – Readings in the Philosophy of Love*, Paragon House Publishers, USA 1993.
- Stenqvist, Catharina, *NU – är verklig – Thomas Merton och kontemplativa erfarenheter*, Catharina Stenqvist & Studiekamratens förlag, Bjärnum 1996.
- Stinissen, Wilfrid, *Natten er mitt lys*, i norsk oversettelse ved Gunnar Wicklund-Hansen, St. Olav forlag, Oslo 1993.
- Turner, Denys, *The Darkness of God – Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press 1995.
- Woodcock, George, *Thomas Merton, Monk and Poet – A Critical Study*, Canongate, Edinburgh 1978.
- Østerberg, Dag, ”Jean-Paul Sartre”. I: Eriksen, Trond Berg (red.), *Vestens tenkere (III)*, Aschehoug, Oslo 1998.