

Mystisk erfaring og reform i den spanske gullalder

*Personlig erfaring, teksttolkning og retorikk i Teresa
av Avilas Libro de la vida*

Rolf Selås



Masteroppgave i europeisk kultur

Institutt for filosofi, idé- og kunsthistoriske og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

15.12.2018

© Rolf Selås

2018

Mystisk erfaring og reform i den spanske gullalder: Teksttolkning, retorikk og personlig erfaring i
Teresa av Avilas *Libro de la vida*

Rolf Selås

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: CopyCat sentrum, Rådhusgata 17, Oslo

Forord

Takk først og fremst til Christine Amadou, for utmerket veiledning gjennom mange måneder. Takk til foreldrene mine, som lot meg bruke leiligheten deres som kontor. Takk til Universitetet i Oslo for masterstipend og mange gode studieår.

I mystikere som Teresa av Avila, Julian av Norwich, og til og med Augustin, finner man spennende eksempler på hvordan enkeltindivider balanserer sine omgivers, og deres tradisjons, krav til kontinuitet og gjenkjennelighet, med impulser som tilsynelatende kommer fra egen bevissthet og samvittighet. Lesning om slike personer finner jeg endeløst fascinerende. Ofte gir livshistorien til kristne mystikere eksempler på hvordan en kan balansere politisk korrekthet med personlig overbevisning. Livene til mystikere består ofte i kasusstudier i hvordan en kan endre ens samtidskultur i en mer human, sjenerøs retning, uten å unødig rive ned det som er kommet før en. Det jeg forhåpentligvis har klart med denne masteroppgaven er å gi et tydelig bilde av hvordan Teresa av Avila reformerte sin samtids ortodoksi i en slik retning.

Summary

In this thesis I analyse Teresa of Avilas (1515-1582; from now on: Teresa) mystical thought and hermeneutic practice in her autobiography *The Book of My Life*. I examine her reception of the Bible and the catholic Canon in said book, with particular focus on Teresas use of the mystical and thought and literary technique in Augustins of Hippos *Confessions*. My purpose in this is to examine how Teresa attempted to rehabilitate mystical prayer in a socio-political environment where mysticism often was perceived as a threat to ecclesiastical authority: Spain in the latter part of the 16th century.

I also show to what extent Teresas use of the catholic literary and theological canon, including the Bible, can be called part of a pre-existent allegorical and mystical hermeneutical tradition. An important effect of this will be to show exactly how original Teresas mysticism and religious thought is; and to what extent she re-launches a strain of thought that had existed in Christianity since antiquity, but which had been ignored – if not suppressed – in 16th century Spain.

The debate concerning what place, if any, mystical teachings should have in public, Spanish orthodoxy reached a boiling point during Teresas life. She was herself subject to intense suspicion and scrutiny from authorities, not the least because she was a woman and famous in her local environment for unusual religious experiences. To illustrate: Teresas co-reformer, John of the Cross, was imprisoned and mistreated by a rival faction within the Carmelite order. Teresa was in many ways a woman who, with personal conviction, took great risk in her attempt to rehabilitate Christian mysticism for her time.

Innholdsfortegnelse

1 Inledning	7
1.1 Introduksjon	7
1.2 Teoretiske perspektiver og metode	12
1.3 Tidligere forskning om Teresas bruk av Augustin og den katolske kanon	15
1.4 Definisjon av ordet mystikk.....	13
1.5 Disposisjon.....	14
1.6 Presentasjon av studieobjektet: <i>Boken om mitt liv</i>	14
2 <i>Boken og Bekjennelser</i> : Én kristen klassiker i skyggen av en annen.....	16
3 Gjennomgang av Teresas <i>oración mental</i> , indre bønn	23
4 Teresa: En tradisjonstro mystiker	29
4.1 Analyse nummer én: Jesus som sjelens sentrum	30
4.2 Analyse nummer to: En sannhet høyere enn lærde menns	34
5 Allegorisk og mystisk eksegesi i <i>Boken</i>	39
5.1 Eksempler på Teresas mystiskallegoriske lesning av Bibelen, <i>Bekjennelser</i> , og den øvrige katolske kanon, i <i>Boken</i>	45
6 <i>Humilitas</i> og bekjennelsens retorikk i <i>Boken</i>	47
6.1 <i>Humilitas</i> i <i>Bekjennelser</i>	48
6.2 <i>Humilitas</i> i <i>Boken</i>	52
7 Konklusjon: Den hellige Teresa av Avila	58

Innledning

1.1 Introduksjon

I denne oppgaven analyserer jeg mystikeren Teresa av Avilas (1515-1582; fra nå av: Teresa) teksttolkningspraksis og mystikk i hennes selvbiografi *Boken om mitt liv* (fra nå av: *Boken*). Jeg undersøker resepsjonen av Bibelen og den katolske kanon i *Boken*, med spesielt fokus på Teresas bruk av Augustin av Hippos (354-430; fra nå av: Augustin) mystikk og litterære teknikker i *Bekjennelser*.¹ Dette gjør jeg med det mål for øye å undersøke noen aspekter ved hvordan Teresa forsøkte å rehabilitere mystisk bønn, i et sosiopolitisk miljø hvor mystikken ofte ble oppfattet som en trussel mot kirkens hegemoni: Spania i siste halvdel av 1500-tallet.²

Jeg viser også i hvilken grad Teresas bruk av den katolske kanon, inkludert Bibelen, kan sies å videreføre en allegorisk og mystisk lesningstradisjon.³ En viktig effekt av dette blir å vise hvor idéhistorisk original Teresas mystikk og religiøse tanke er, og i hvilken grad hun relanserer en mystisk tankegang som har eksistert i kristendommen fra oldkirken, men som hadde blitt ignorert – om ikke undertrykket – i Spania på siste halvdel av 1500-tallet.⁴

Solen gikk aldri ned over det verdensomspennende spanske imperium, under høyden av dets gullalder.⁵ Men dets herskere forble dødelige. Da den spanske kong Filip II lå dødssyk i sitt kongelige palass *El Escorial* i San Lorenzo, med relikvier presset mot kroppen, var det blant andre Teresas tekster som ble lest høyt for ham.⁶ Dette forteller om hvilken effekt Teresa de Ahumada – hennes opprinnelige navn, en kvinne fra en relativt betydningsløs spansk lavadelsfamilie, skulle få

¹ For min bruk av ordet i denne oppgaven, se f.eks.: *Catholic Dictionary: An Abridged and Updated Edition of Modern Catholic Dictionary*, 2013, s.v. «Canon».

² For mystikkens nedgangsperiode i Spania, av kirkepolitiske grunner, på midten av 1500-tallet, se for eksempel: Bernard McGinn, *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)* (New York: Crossroad Publishing Company, 2017), 45-50. For at Teresa forsøkte å rehabilitere den kristne mystikken for sin samtid, se f.eks.: McGinn, «True Confessions...», 15.

³ For et godt omriss av denne tradisjonen, se for eksempel: Torry Seland, «Skrifttolkning i Det nye testamente og oldkirken», i *Tegn, tekst og tolk: Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid*, red. av Jan-Olav Henriksen (Oslo: Universitetsforlaget AS, 1994); Jan Ove Ulstein, «Frå typologi til allegori: Hermeneutikk i oldkyrkja», i *Tegn, tekst og tolk: Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid*, red. av Jan-Olav Henriksen (Oslo: Universitetsforlaget AS, 1994); og Jan Ove Ulstein, «Frå allegori til quadrigaen: Hermeneutikk i mellomalderen», i *Tegn, tekst og tolk: Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid*, red. av Jan-Olav Henriksen (Oslo: Universitetsforlaget AS, 1994).

⁴ «By the 1550s the Inquisition was beginning to perceive any form of interior Christianity as a screen for Protestant pietism or other forms of heterodoxy.» Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990), 34. For at mystisk tankegang i kristendommen fra oldkirken, se f.eks.: McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, (London: SCM Press, 1991), 3-8.

⁵ Robert Goodwin, *Spain: The Centre of the World, 1519-1682*, Amazon kindle-utg. ([Utgivelsessted ikke oppgitt] Bloomsbury publishing, 2015) [ASIN-nr.: B00VVELCRE], 132-133.

⁶ For detaljene rundt denne dødsscenen, se: Henry Kamen, *Philip of Spain*, Amazon kindle-utg. (New Haven: Yale University Press, 1997 [ASIN-nr.: B00B4NLWUE]), 313-315.

på sitt samfunn.⁷

Teresa var en karmelitternonne og mystiker som hadde uvanlige mystiske opplevelser.⁸ Hun søkte konsekvent analyse av egne mystiske opplevelser hos sjelesørgere i, eller tett knyttet til, den katolske kirke, for å finne ut om disse opplevelser var fra djevelen, et resultat av mental sykdom eller var fra Gud.⁹ Sjelesørgerne hun henvendte seg til gav henne motstridende råd i viktige spørsmål.¹⁰ På bakgrunn av dette skriver Teresa at personlig, mystisk erfaring er nødvendig for en utdannet teolog, om hans veiledning skal være optimal:¹¹ «[Det er helt] nødvendig å ha en åndelig veileder, forutsatt at han er erfaren. Er han det ikke, kan han i stor grad fare vill og lede en sjel uten å forstå den og uten å la den forstå seg selv [...]»¹²

Teresa tilbrakte sine første barndomsår i middelalderbyen Avila.¹³ Her vokste hun opp i en stor og velstående husholdning.¹⁴ Teresas mor døde da Teresa var 14 år gammel, en opplevelse Teresa selv mener utløste en henvendelse til jomfru Maria: «Efterhvert som jeg begynte å forstå hva jeg hadde mistet, vendte jeg meg i min sorg til et bilde av Vår Frue og bønnfalt henne under mange tårer om å være min mor.»¹⁵

I *Boken* skriver Teresa at hun fra barndommen av innehadde religiøse tilbøyeligheter.¹⁶ Teresa ble, i en alder av 14, sendt til et augustinerkloster for oppdragelse og forberedelse til livet som hustru og husholderske.¹⁷ Den religiøse atmosfæren i dette klosteret påvirket den unge jenta sterkt, og et religiøst kall, fremfor det mer gjengse og verdslige kallet som gift kvinne, vokste frem i

⁷ For fakta om Teresas fødsel og familiebakgrunn, se: Jodi Blinkoff, *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth Century City*, Amazon kindle-utg. ([Utgivelsessted ikke oppgitt]: Cornell University Press, 2015) [ASIN-nr.: B00TQPI63S], 108-112. For at *hidalgo* (som det står i siste referanse til Blinkoff) innebærer lavadel, se: Blinkoff, *The Avila*, 17. For en omtale av Teresa som «the greatest woman in Spanish history», som illustrerer effekten Teresa skulle få på sitt samfunn, se: Allison E. Peers, sitert i Goodwin, *Spain*, 150.

⁸ For dette, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 135-146.

⁹ Djevelbesettelse var en gjengs (oppfattet) problemstilling på 1500-tallets Spania. For dette, se f.eks.: Weber, *Teresa*, 44, 83, 139. Videre, selv om Teresa hadde mystiske opplevelser som må kalles uvanlige, og i stor grad kontroversielle, var hun en dedikert katolikk: Teresa av Avila, *Boken om mitt liv*, overs. Olaus Berdal (Oslo: Bokklubben, 2008) kap. 33, avsn. 5. For at Teresa oppsøkte sjelesørgere med disse formål for øye, se f.eks.: Teresa, *Boken*, kap. 23, avsn. 2-4. Se også Blinkoff, *The Avila*, 118-119.

¹⁰ Teresa, *Boken*, kap. 23, avsn. 2-12.

¹¹ For at kirkens veiledere kan volde en individuell kristen unødig «uro», om han ikke har «erfaring», se for eksempel: Teresa, *Boken*, kap. 40, avsn. 8. For at «erfaringen» Teresa refererer til, refererer til mystisk erfaring, se for eksempel: McGinn, 143, 165.

¹² Teresa, *Boken*, kap. 13, avsn. 14.

¹³ For dette, se: Blinkoff, *The Avila*, 108-112.

¹⁴ For Teresa sin families økonomiske situasjon i barndommen, se: Peter Tyler, *Teresa of Avila: Doctor of the Soul*, Amazon kindle-utg., ([Utgivelsessted ikke oppgitt]: Bloomsbury Continuum, 2014 [ASIN-nr.: B00IZGUKDS]), 37; og Teresa, *Boken*, kap. 1, avsn.1.

¹⁵ Teresa, *Boken*, kap. 1, avsn. 7. For at Teresas mor døde da Teresa var 14, og ikke 12, som Teresa sier i avsnittet som nettopp ble sitert, se: Tyler, *Teresa*, 38.

¹⁶ Teresa, *Boken*, kap. 1, avsn. 4-8.

¹⁷ Tyler, *Teresa*, 38.

henne: «Dette gode selskap [i klosteret] [...] sådde i mitt sin en lengsel etter de evige ting [...]»¹⁸
Dette førte Teresa til en vanskelig beslutning om å bli nonne.¹⁹

Tidlig i sitt liv, før hun «[...] var fylt tyve [...]», begynte Teresa å få mystiske opplevelser.²⁰ Teresa ble også tidlig introdusert til en introduksjon til en form for mystisk bønn, *recogimiento*, som hun fikk gjennom lesning av bøker som omhandlet mystiske tema, som var meget populære blant den gjengse befolkningen i Spania på denne tiden.²¹ Denne form for bønn tok Teresa fra tidlig av – altså før hun var fylt tyve – meget seriøst: [...] jeg [gledet] meg meget over boken [*Den tredje ABC*] og besluttet å følge denne veien av alle krefter.»²²

I sammenligning med Teresas personlige holdninger til mystikken kan ikke 1500-tallets Spania kalles liberal. Religionshistoriker Bernard McGinn viser at det hadde hersket teologiske kontroverser fra 1200-tallet om hvilken plass (om noen) mystisk bønn skulle ha i spansk, katolsk lære.²³ Enkelte elementer i den spanske kirken så på alle former for mystisk bønn, når den ble praktisert av lekfolk, som kjettersk.²⁴ Debatter mellom såkalte *alumbrados* og illuminister – mystikere og fritenkere som kunne finne på å tvile på presteskapets og sakramentenes tradisjonelle funksjoner, samt hevde at lekfolk burde tolke Bibelen på egenhånd – og mystikkskeptiske teologer, kom til et polemisk nivå i denne perioden.²⁵ I løpet av Teresas liv tok skepsis overfor mystikken

¹⁸ Teresa, *Boken*, kap. 3, avsn. 1. For at det var vant praksis å sende unge jenter av Teresas stand til klostre for å bli forberedt for rollen som hustru, se igjen: Tyler, *Teresa*, 38. For at Teresa, under sitt opphold i dette augustinerklosteret, oppdaget et religiøst kall, se samme side.

¹⁹ For denne beslutningen, og at den var vanskelig å ta, for Teresa, se Teresa, *Boken*, kap. 4, avsn. 1-2.

²⁰ Teresa, *Boken*, kap. 4, avsn. 7.

²¹ Blant andre Francisco de Osuna (1492 eller 1497-1540) *Tercer abecedario espiritual (Den tredje ABC)*: Francisco de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, Saturnino López Santidrián (red.) (Madrid: BAC, 1998). For en introduksjon til Francisco de Osuna og at hans verk *Tercer abecedario espiritual* omhandler *recogimiento*, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 26. For en idéhistorisk analyse av termen se samme verk 24-45. For Teresas introduksjon til «mystisk teologi» se: Tyler, *Teresa*, 2. For Teresas oppdagelse av nevnte bok, se: Teresa, *Boken*, kap. 4, avsn. 7. En gjennomgang av termen *recogimiento*, og en introduksjon til Francisco de Osuna følger i kapittel 3. Teresa gjør det imidlertid ikke klart hvorvidt hennes første, mystiske opplevelser kom før eller etter til denne introduksjonen til en mystisk form for bønn.

²² Teresa, *Boken*, kap. 4, avsn. 7.

²³ McGinn, *Mysticism*, 45-50. Her er det viktig å bemerke at den spanske gren av den katolske kirke var mer frigjort fra den sentraliserte pavemakten enn i andre land. For dette, se: W. W. Lovett, *Early Habsburg Spain: 1517-1598*, Oxford: Oxford University Press, 1986), 278-279. Derfor er det mulig å snakke om «den spanske katolske kirke» som om den var en relativt autonom kirkelig institusjon, på Teresas tid.

²⁴ Weber, *Teresa*, 34. McGinn, «True Confessions: Augustine and Teresa of Avila on the mystical self», i *Teresa of Avila: Mystical Theology and Spirituality in the Carmelite Tradition*, red. av Peter Tyler og Edward Howells (London: Routledge, 2017), 13. For en beskrivelse av hva mystisk bønn – omtalt som «mental bønn» i boken jeg her refererer til, består i, og hvilken plass denne formen for bønn har spilt i spansk idéhistorie, se for eksempel: Tyler, *Teresa*, kap. 8.

²⁵ McGinn, *Mysticism*, 45-50. Her, spesielt på side 46, gjør dog McGinn det klart at det er usikkert i hvilken grad *alumbrados* var skyldige i det de ble anklaget for, fra kirkens side. Poenget blir uansett det samme, for mine formål: Mystikken ble brukt som syndebukk i Spania i løpet av denne tiden, og ble oppfattet som en trussel mot kirkens hegemoni, og, som en forlengelse av dette, statlig makt. Se også Weber, *Teresa*, 24. For at termene *alumbrados* og illuminister betegner samme demografiske størrelse, se f.eks.: Helen Rawlings, *Church, Religion and Society in Early Modern Spain* (Hampshire: Palgrave, 2002), 28. For at *alumbrados* forfektet at lekfolk burde forholde seg direkte til Bibelen, se f.eks.: Weber, *Teresa*, 22.

overhånd, med bannlysingen av flere bøker om mystiske tema på spansk.²⁶

Debatten om hvilken plass, om noen, mystisk lære skulle ha i offentlig, spansk ortodoksi, nådde altså et kokepunkt mens Teresa av Avila levde.²⁷ Teresa ble utsatt for sterk mistanke, ikke minst fordi hun var kvinne, og berømt i sitt lokalmiljø for uvanlige religiøse erfaringer.²⁸ En billedlig illustrasjon på dette: Teresas medsammensvorne i reformarbeidet av karmelitterordenen, Johannes av Korset, ble fengslet og mishandlet av en rivaliserende gruppe innad i karmelitterordenen.²⁹ Teresa var på mange måter en kvinne som, med utgangspunkt i personlig overbevisning, tok stor risiko i forsøket på å rehabilitere den kristne mystikken for sin tid.³⁰

1500-tallet var et urolig århundre med mye urolighet i Spania (og Europa for øvrig): Den spanske inkvisisjon var på vakt overfor lutheranske grupperinger innenfor Spanias landegrensler, kirken slet med å utføre dens diverse funksjoner blant befolkningen på en tilfredsstillende måte, og den spanske stat led mot slutten av århundret under bitende inflasjon.³¹ På vakt overfor religiøse og politiske fiender, var den spanske, katolske kirke ofte like fiendtlig innstilt til mystikere som andre,

²⁶ For dette, se for eksempel: Tyler, *Teresa*, 43-48. For at latin ikke ble forstått av andre enn høyt utdannede, og derfor spesielt ikke kvinner, se: Tyler, *Teresa*, 46.

²⁷ Jeg vil altså si at et desidert høydepunkt i samfunnsdebatten rundt mystikk på Spanias 1500-tall blir nådd når en lang liste over bøker med såkalt «affektiv religiøsitet» som tema – en form for religiøs holdning hvor personlig opplevelse er sentral – blir bannlyst på Spansk. Dette fordi bannlysningen ikke bare var ment til å gjøre utilgjengelig mystiske tekster for den gjengse befolkningen, men å hegne om kirkens definisjonsmakt og undertrykke religiøs spekulasjon. Tyler, *Teresa*, 46-47. Med ortodoksi mener jeg det som oppfattes som teologisk akseptabelt av den dominerende samtidskultur. For denne definisjonen av ordet, se f.eks.: *Catholic Dictionary: An Abridged and Updated Edition of Modern Catholic Dictionary*, 2013, s.v. «Orthodoxy».

²⁸ For beskrivelsen av Teresa av Avilas religiøse opplevelser som uvanlige, se for eksempel: Teresa, *Boken*, kap. 20, avsn. 5. Hun beskriver her at hun ble holdt nede i offentligheten, mens hun gikk gjennom en overveldende, religiøs opplevelse. For at Teresa og hennes reformarbeid ble utsatt for sterk mistanke, se for eksempel: Teresa, *Boken*, kap. 36, avsn. 13-22. For at mistanke ble rettet mot kvinner som hevdet å få religiøse åpenbaringer eller mystiske opplevelser på Teresas tid, se for eksempel: McGinn, *Mysticism*, 24. For at enkelte personer rettet skepsis mot Teresa på grunn av hennes uvanlige mystiske opplevelser, se for eksempel: Teresa, *Boken*, kap. 23, avsn. 11-18.

²⁹ For en beskrivelse av mistanken Teresa ble utsatt for rollen som reformator, se for eksempel: Teresa, *Boken*, kap. 36. Som nevnt, det faktum at hun var kvinne som mottok nådegaver med ofte dramatiske utslag hjalp ikke saken. For dette, se Ronald E. Surtz, innledende essay til *Writing Women in Late Medieval and early Modern Spain: The Mothers of Saint Teresa of Avila*, (University of Pennsylvania Press, 1995). For eksplisitt om kulturen i Spansk middelalder som forhindret kvinner i å offentlig uttrykke seg, se f.eks.: Weber, *Teresa*, kap. 1. For Johannes av Korset tid i fangenskap, se: Goodwin, *Spain*, 153. For Teresas og Johannes av Korsets nære samarbeid under reformen av karmelitterordenen, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 173 og Tyler, *Teresa*, 111-112.

³⁰ For en påstand om at Teresas mål var å rehabilitere mystisk bønn for sin tid, se f.eks.: McGinn, «True Confessions...», 15. For at Teresas eksplisitte mål er at andre kristne skal oppleve gleden i mystisk bønn, se: Teresa, *Boken*: «[...] nest etter å være [Gud] lydig, er det min hensikt å lokke alle sjeler til å hige efter et så opphøyet gode [forening med guddommen gjennom mystisk bønn]». For at Teresa tok stor personlig risiko i dette, se f.eks.: Weber, *Teresa*, 35, og jamfør med arrestasjonen og fordømmelsen av følgende, tidligere, kvinnelige mystikere, på grunnlag av deres oppfattede, mystiske kjetteri: María de Cazalla og Isabel de la Cruz: Weber, *Teresa*, 23, 27-28. Se også McGinn, *Mysticism*, 47-49; på side 49 viser McGinn at Maria de Cazalla endog ble utsatt for tortur under sin fengsling, hvilket det, som McGinn bemerker, var uvanlig for kvinner å bli utsatt for på denne tiden i Spania.

³¹ For den kirkepolitisk urolige situasjonen i Spania på 1500-tallet, se f.eks.: Rawlings, *Church*, kap. 2. For kirkepolitisk uro i europeisk sammenheng på 1500-tallet, se f.eks.: Reidar Astås, *Kirkehistorie* (Oslo: Fabritius & sønners forlag: 1967), 81-117. For inkvisisjonens arbeid mot lutheranske grupperinger innad i det spanske samfunnet, se: Rawlings, *Church*, 41-42. For at den spanske kirke opplevde problemer med å utføre sine funksjoner blant befolkningen, se f.eks.: Rawlings, *Church*, 50, 76-77, 82. For inflasjon i Spania på 1500-tallet, se: Lovett, *Early*, 95, 244.

kanskje mer eksplisitte trusler mot katolisismen, som lutheranismen: «By the 1550s the Inquisition was beginning to perceive any form of interior Christianity as a screen for Protestant pietism or other forms of heterodoxy.»³² Mystikkens tendens til å undergrave enhetlige tolkninger av kirkelig dogme, og fremheve betydningen og effekten av individsentrerte former for bønn, ble oppfattet som seriøse trusler mot kirkens teologiske suverenitet.³³ Denne holdningen mot alle former for (oppfattet) teologisk heterodoksi, førte til at mystikere ofte, i Teresas periode, ble forfulgt med samme vigør som man forfulgte lutheranere med.³⁴ Kvinnelige mystikere ble iaktatt med spesielt stor mistanke: *mujercillas*, «små kvinner», var en utbredt term som på andre halvdel av Spanias 1500-tallet konnoterte: «[...] any woman whose spiritual goals were too great, in short, presumptuous female spirituality that bordered on the heretical.»³⁵ Teresa ble selv omtalt på denne måten av sentrale elementer i det katolske kirkeapparat.³⁶

Et bilde av 1500-tallets Spania som utelukkende mystikkfiendtlig blir imidlertid ikke sannferdig. Tidlig i, og før Teresas liv, gjennomlevde Spania det som er blitt kalt «Den cisneroianske vår», etter humanisten, kardinalen og stattholderen Garcia Ximenez Cisneros, hvor lekfolks lesning av mystikk, inkludert for kvinner, ble aktivt oppmuntret, gjennom ivrig bokpublisering.³⁷ Denne sterke impulsen i retning det man må kalle folkeopplysning var ikke minst nøret opp under av den nye teknologien trykkpressen.³⁸ Sistnevnte var videre en sterk tilhenger av mystikk, også for kvinner.³⁹ Ved Cisneros' død ble imidlertid denne utviklingen – i noen grad – reversert, ved den tidligere nevnte bannlysningen av bøker om mystikk.⁴⁰

1500-tallets Spania må derfor omtales som en brytningstid, hvor motstridende, ideologiske

³² Weber, *Teresa*, 34. Se også: Tyler og Howells, *Teresa*, 12-14.

³³ For dette, se for eksempel McGinn, *Mysticism*, 45-50; se også Weber, *Teresa*, 35: «Historically the alliance between mysticism and Church has often been an uneasy one, for the mystic's ineffable, antiintellectual experience of the divine is, ultimately, nonhierarchical and antiinstitutional». Se også Ian Matthew, «St Teresa: Witness to Christ's Resurrection», *Teresa of Avila: Mystical Theology and Spirituality in the Carmelite Tradition*, Tyler og Howells (red.) (London: Routledge, 2017), 86-87.

³⁴ McGinn, *Mysticism*, 47. For en beskrivelse av heterodoksi som det motsatte av ortodoksi, se f.eks.: *Catholic Dictionary: An Abridged and Updated Edition of Modern Catholic Dictionary*, 2013, s.v. «orthodoxy».

³⁵ Weber, *Teresa*, 33. For en øvrig beskrivelse av termen *mujercillas* nedlatende mening på Teresas tid, se: Weber, *Teresa*, 32. For kvinners oppfattede, intellektuelle underdanighet på Teresas tid, se f.eks.: Weber, *Teresa*, kap. 2, spesielt 19-20.

³⁶ Teresa, Weber, 36.

³⁷ Det går tydelig ut av følgende at Cisneros var humanist: Rawlings, *Church*, 29; McGinn, *Mysticism*, 4-6. For Cisneros mystikkpopulariserende agenda, se: McGinn, *Mysticism*, 5-6. For at denne agenda også strakte seg til kvinner, se f.eks.: Weber, *Teresa*, 21-23. For Cisneros rolle som stattholder under to forskjellige anledninger, se: Lovett, *Early*, 25, 28-29. For bruken av termen «Den cisneroianske vår» om perioden Cisneros var ved makten, og hva denne innebar, se: Tyler, *Teresa*, 44-47.

³⁸ For trykkpressens virkning under den «cisneroianske vår», se f.eks.: Kevin M. DePrinzio, O.S.A., *Your Word Pierced My Heart, and I Fell in Love: Teresa of Avila's Reading of Augustine of Hippo's Confessions: A Dissertation* (PhD i filosofi: The Catholic University of America, 2017), tilgjengelig på: <https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/cuislandora%3A64680/datastream/PDF/view> (konsultert 07.12.2018), 35.

³⁹ For dette, se: Weber, *Teresa*, 21-22, 25-26, 26n.21; og McGinn, *Mysticism*, 4-6.

⁴⁰ For dette, se igjen: Tyler, *Teresa*, 43-48; og Weber, *Teresa*, 25.

krefter barket mot hverandre. I historiker Christian Hermans ord: «Two movements shaped [Spains] religious evolution: one animated by the demands of Christian perfection, the assimilation of modernity, and intellectual and moral courage; the other marked by fanaticism, exclusivist rejection, and repressive dogmatism».⁴¹ Med andre ord var 1500-tallets Spania en tid hvor religiøs fundamentalisme, som jeg definerer som et tankesett hvor enhetlige tolkninger av den nedarvede tradisjonen blir understreket; og en mer liberal, mystisk og, i Hermans ord, moderne tankesett stred mot hverandre.

Oppsummert viser oppgaven hvordan Teresa forsøker å rehabilitere kristen mystikk for sin samtid, ved å litterært forankre sine mystiske opplevelser i en allment beundret og akseptert teologisk tradisjon (kort sagt: den katolske kanon); og oppgaven fokuserer spesielt på Teresas bruk av Augustins *Bekjennelser*. Oppgaven analyserer også noen av Teresas retoriske grep når hun forsøker å overbevise sin samtid om at mystikken, praktisert i tråd med visse kirkelige rettesnorer, ikke er en trussel mot den katolske orden, men tvert om styrker den. I oppgaven tar jeg med andre ord sikte på å belyse noen idéhistoriske elementer som kan forklare hvorfor man i dag ser på Teresa som en sterkt fornyende figur i (katolsk-) kristen idéhistorie.⁴² Oppgaven gir med dette også et bilde på hvordan personlig og mystisk erfaring har blitt kombinert med behovet for ivaretagelsen av kirkelig hegemoni og ortodoksi, katolskkristen idéhistorie, med fokus på Augustins *Bekjennelser* (senantikken) og Teresas *Boken* (renessanse).

1.2 Teoretiske perspektiver og metode

Jeg bruker jeg følgende metodeperspektiver i forskjellige deler av oppgaven.

Et intertekstuelte perspektiv, hvor jeg bruker oppslagsverket om intertekstualitet *Intertextuality* av Graham Allen, samt Walter Ongs *Orality and Literacy*.⁴³

Et perspektiv om hermeneutikk og eksegese i kiristendommens historie, som finnes i Jan-Olav Henriksen (red.), *Tegn, tekst og tolk*.⁴⁴ Hovedfokuset i anvendelsen av perspektivene i denne boken, er å vise i hvilken grad det finnes presedens i den kristne teksttolkningstradisjon for det jeg vil vise er Teresas mystiskallegoriske tolkning av Bibelen og den øvrige, katolske kanon.

Et mystikkteoretisk perspektiv. I vurderingen av Teresas mystiske erfaringer i *Boken* og hva slags effekt disse kan sies å ha på Teresas samtidige lesere, bruker jeg teoretiske perspektiver på

⁴¹ Christian Herman, sitert i McGinn, *Mysticism*, 2.

⁴² For Teresa som fornyer av den katolske tradisjon, se for eksempel.: Weber, *Teresa*, 75, og McGinn, *Mysticism*, kap. 3.

⁴³ Graham Allen, *Intertextuality* (Routledge: London and New York, 2000); Walter Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London: Routledge, 2003).

⁴⁴ Jan-Olav Henriksen, red., *Tegn, tekst og tolk: Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid*, (Oslo: Universitetsforlaget AS, 1994).

mystikk som finnes i Robert Formans (red.) *The Problem of Pure Consciousness* og Steven Theodore Katz' (red.) *Mysticism and Sacred Scripture*.⁴⁵

Et retorisk perspektiv. Jeg viser hvordan Teresa benytter seg av visse retoriske teknikker som figurerer sterkt i den kristne tradisjon, spesifikt *humilitas*. Jeg viser også hvordan hun driver litterærretorisk *imitatio* av Augustin. I dette spørsmålet benytter jeg meg av Alison Webers *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, og i noen grad også av George A. Kennedys *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*.⁴⁶

1.3 Tidligere forskning om Teresas bruk av Augustins mystikk og den katolske kanon

Det er gjort mye forskning på Teresa.⁴⁷ Det er attpåtil gjort mye forskning på Teresas bruk av Augustin, samt hvordan *Boken* spiller *Bekjennelser* på blant andre mystiske og retoriske områder.⁴⁸ Følgende er sentrale bøker på dette området, hvilket jeg benytter meg mye av i denne oppgaven: Peter Tylers og Edward Howells (red.) *Teresa of Avila: Mystical Theology and Spirituality in the Carmelite Tradition*; Bernard McGinns *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)*; og Kevin DePrinzios doktoravhandling *Your Word Pierced My Heart and I Fell in Love: Teresa of Avila's Reading of Augustine of Hippo's Confessions*.⁴⁹ Men jeg forholder meg også til en god del andre verker som omhandler henholdsvis både Augustin og Teresa uavhengig av hverandre.⁵⁰ Med argumentene og realhistoriske fakta fra denne sekundærlitteraturen vil jeg drøfte og komme til egne konklusjoner hva angår Teresas bidrag til katolskkristen idéhistorie.

Selv om forskningen på dette området er stor, tror jeg at det kommer frem nye sider ved Teresas bruk av den katolske tradisjon i denne oppgaven. Dette fordi jeg har brukt eget skjønn når jeg fremhever visse elementer i historien om Teresas bruk av *Bekjennelser* og den øvrige katolske kanon, og utelatt andre. Dessuten har jeg pekt ut svært avgrensede utdrag i *Boken*, og analysert disse i dybden.⁵¹

⁴⁵ Robert K. C. Forman, red., *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1990); Steven Theodore Katz' (red.), *Mysticism and Sacred Scripture* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

⁴⁶ George A. Kennedy, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, 2. utg., Amazon kindle-utgave (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1999). Weber, *Teresa*.

⁴⁷ Se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, «Bibliography» og Tyler og Howells, *Teresa of Avila: Mystical*, «Bibliography».

⁴⁸ For forskning om forholdene som finnes mellom *Boken* og *Bekjennelser*; se litteratur jeg allerede har referert til: McGinn, «True Confessions...»; McGinn, *Mysticism*, spesielt 124-135; og DePrinzio, *Your Word*.

⁴⁹ Tyler og Howells, *Teresa*; DePrinzio, *Your Word*; McGinn, *Mysticism*.

⁵⁰ Følgende verker: Weber, *Teresa*; Blinkoff, *The Avila*; Ronald E. Surtz, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain the Mothers of Saint Teresa of Avila* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995); Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (London: Faber & Faber, 1967).

⁵¹ Den nevnte avgrensningen av studieobjekter sannsynliggjør ytterligere et visst nivå av originalitet i oppgavens konklusjoner. Da litteraturen er massiv, og det ikke er anledning, i en mastergrads tidsperiode, å sette seg inn i all

1.4 En definisjon av ordet mystikk

Denne oppgaven handler i stor grad om Teresas mystiske opplevelser og hvordan Teresa relaterer til, og deretter transformerer, den katolske tradisjon. Det finnes imidlertid flere meninger hva angår definisjonen av ordet, og fenomenet mystikk.⁵² Derfor er det nødvendig å gi en kort forklaring på hvordan jeg forholder meg til ordet.

Jeg holder meg til én (av tre) av Bernard McGinns definisjoner av ordet: «[...] the mystical element in Christianity is that part of its belief and practices that concerns the preparation for, the consciousness of, and the reaction to what can be described as the immediate or direct presence of God.»⁵³ Det viktigste å merke seg er følgende: «[...] the immediate or direct presence of God.» Altså Guds umiddelbare og direkte tilstedeværelse. Denne definisjonen er i overenstemmelse med Teresas egne: «Det hendte meg når jeg [...] forestilte meg at jeg befant meg i Kristi nærvær [...] at jeg [...] fikk en følelse av Guds nærvær, på en måte som gjorde at jeg overhodet ikke kunne tvile på at han var i meg, eller at jeg var gått helt opp i ham. [Jeg] tror [dette] kalles 'mystisk teologi'».⁵⁴

Videre er det blitt debattert hvorvidt Augustin burde regnes som en mystiker.⁵⁵ Etter definisjonen jeg har valgt å holde meg til er han det.⁵⁶

1.5 Disposisjon

Kapittel to gir et generelt omriss over hvordan *Boken* på mange måter speiler og «rommer» *Bekjennelser*, på de nevnte mystiske-teologiske og fortellertekniske områdene.⁵⁷

Kapittel tre går analyserer hva Teresas mystikk består i, ved å ta for seg bestanddelene i hennes mystiske øvelse indre bønn.

Kapittel fire tar for seg genealogien til Teresas mystisk-allegoriske lesning av den katolske kanon. Her står *Bekjennelser*, og i hvilken grad den lager en presedens for Teresas hermeneutiske teknikker, i fokus.

Kapittel fem tar for seg hvordan Teresa i stor grad bruker Augustins tanke, spesielt hans

litteratur relevant sekundærlitteratur, er jeg tvunget til å operere med et visst nivå av usikkerhet, i vurderingen av hvorvidt denne oppgaves konklusjoner burde regnes som originale.

⁵² For forskjellige meninger angående hva termen «mystikk» burde referere til, se f.eks.: McGinn, *The Foundations*, xiii-xx. Se også Robert K. C. Forman, innledende essay til *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, red. av Robert K. C. Forman, (New York: Oxford University Press, 1990), 5-9.

⁵³ McGinn, *The Foundations*, xvii. For McGinns øvrige definisjoner, se: McGinn, *The Foundations*, xv-xx.

⁵⁴ Teresa, *Boken*, kap. 10, avsn. 1.

⁵⁵ For et omriss av debatten om Augustin burde regnes som mystiker å være, se f.eks.: Jan-Erik Ebbestad Hansen, *Den levende kjærlighets flamme, Kristen mystikk fra Augustin til vår tid* (Oslo: Gyldendal, 2000), 32. Se også: McGinn, *The Foundations*, xiv-xv.

⁵⁶ Se f.eks. Augustins opplevelse av Guds nærvær i Augustin, *Bekjennelser*, bok 9, kap. 10.

⁵⁷ Om tidspunktet Teresa fikk direkte tilgang til *Bekjennelser*, året 1554, se: McGinn, «True Confessions...», 9.

Bekjennelser, for å underbygge sin påstand om at personlig, mystisk erfaring burde stå sentralt i kristendommen.⁵⁸ Kapittel fem er en oppsummering, hvor jeg kommer med noen avsluttende refleksjoner.

Kapittel seks går viser hvordan Teresa håndterer, med fokus på hennes selvproduksjon og retorikk i *Boken*, sin samtids krav til ortodoksi. Her er Teresas *imitatio* og bruk av Augustin i fokus.

1.6 Presentasjon av studieobjektet: *Boken om mitt liv*

Nå følger en gjennomgang av hva *Boken* er, sosiologisk, teologisk og sjangermessig. Dette gjør det lettere for leseren å følge oppgavens påfølgende analyser. En lesning av *Boken* gjør det relativt innlysende at den også består i følgende, fra 1) til 4).

1) Et biografisk riss; en selvbiografi.⁵⁹ Dette risset hevder Teresa eksplisitt blir skrevet på forespørsel fra hennes sjelesørgere.⁶⁰ I Teresas ord: «[...] man har pålagt meg fritt å beskrive min måte å be på og de nådegaver Herren har gitt meg [...]»⁶¹ *Boken* er ment å gi et utfyllende bilde av Teresas liv og religiøse erfaringer, slik at hennes opplevelser kan vurderes av kirkens representanter.⁶²

2) En mystisk-teologisk tese. Den består i verdivurderinger nonnen Teresa gjør i kontroversielle teologiske spørsmål som kvinner ikke hadde lov å mene noe om offentlig.⁶³ *Boken* gir et bilde av en reflektert persons vurdering av sin samtids ortodoksi og dens mangler.

3) *Boken* er derfor også et personforsvar. Teresa bruker retoriske strategier – den fremste av hvilke virker å være toposet *humilitas*, ydmykhet – for å fremme sin mystikkvennlige agenda i et samfunn som var fiendtlig innstilt til mystikken.⁶⁴ Hvorvidt disse retoriske strategiene var bevisste,

⁵⁸ Det er svært mange steder hvor Teresa, i *Boken*, refererer til nødvendigheten av personlig erfaring, slik McGinn bemerker: «To attempt to calculate how often [Teresa] speaks of the need for experience in the *Life* [*Boken*], as well as in later works [by Teresa], would be an exhausting task.» McGinn, *Mysticism*, 137. Men for tre eksempler, se f.eks.: Teresa, *Boken*, kap. 7, avsn. 22; kap. 13, avsn. 16; kap. 20, avsn. 23.

⁵⁹ En definisjon av *Bekjennelser*, men også *Boken*, som «selvbiografi» er blitt problematisert. For dette, se: McGinn, *Mysticism*, 125. Imidlertid bruker jeg definisjonen «selvbiografi» her, idet *Bekjennelser* og *Boken* i stor grad består i to forfatteres beskrivelser av eget liv; dermed holder definisjonen for mine formål i denne oppgaven. For en definisjon av ordet selvbiografi, se f.eks.: *Litteraturvitenskapelig leksikon*, 2007., s.v. «Selvbiografi».

⁶⁰ Deriblant (dominikaner-) pater García de Toledo. For dette, se: Olaug Berdal, «Noter» i Teresa av Avila, *Boken om mitt liv*, (De norske bokklubbene AS: Oslo 2008) fotnote 20. For at García de Toledo var dominikaner, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 126. *Boken* er imidlertid også skrevet, ifølge McGinn, med tanke på et større publikum, for eksempel Teresas underordnede nonner. For dette, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 129. Her spekulerer McGinn, videre, at Teresa så for seg at *Boken* burde kunne bli sirkulert i enda bredere sosiale lag.

⁶¹ Teresa av Avila, «Den hellige moder Teresas liv», i Teresa av Avila, *Boken om mitt liv*, overs. Olaug Berdal, (Bokklubben: Oslo, 2008).

⁶² For dette, se: McGinn, *Mysticism*, 135-138.

⁶³ For at kvinner ikke kunne lære bort teologi i Spania på 1500-tallet, se f.eks.: Weber, *Teresa*, kap. 1. Det var blant annet i bibelpassasjer som Kor 1 Kor 14, 34-47 og 1 Tim 2, 11-14 hvor Paulus sier at kvinner skal tie i forsamlingen og underordne seg menn, at Teresas spanske samtid fant rettferdiggjøring for dette: Weber, *Teresa*, 19.

⁶⁴ For en utførlig analyse Teresas bruk av *humilitas* i et personforsvarende øyemed, i *Boken*, se: Weber, *Teresa*, kap. 2. For hennes bruk av toposet *humilitas* spesifikt, se: Weber, *Teresa*, 50. For en definisjon av topos, se f.eks.: *Litteraturvitenskapelig leksikon*, 2007, s.v. «topos».

i form av at Teresa bruker dem som skjold og våpen i møte med mistanken som rettes mot henne, har vært debattert.⁶⁵ Min mening, etter å ha gått gjennom deler av litteraturen som omhandler Teresas retoriske virkemidler, er at Teresa hadde et tydelig mål for øye, nemlig å reetablere mental bønn i sitt samfunn, og at hun bevisst anvendte visse retoriske strategier med dette i mente.⁶⁶ Spesielt i lys av et utdrag fra et annet av Teresas verker, *Libro de las fundaciones* (som ikke foreligger på norsk): «Vi lever i en verden hvor vi må være bevisst andre personers meninger om oss, hvis våre ord skal ha noen effekt.»⁶⁷ Dessuten var Teresa kjent med retoriske strategier fra den klassiske retorikken: som lavadelsnonne hadde hun mye omgang med universitetsutdannede teologer og skriftefedre og fysisk tilgang til boken *Bekjennelser*, og flere andre sentrale bøker i den katolske kanon.⁶⁸ Som nonne ville Teresa også ha overhørt hundrevis av prekener og høytlesninger fra Bibelen og andre bøker i den katolske kanon.⁶⁹

Slik, som jeg vil argumentere for i denne oppgaven, er også *Boken* en kirkepolitisk tekst, som ønsker å endre sentrale aspekter ved hvordan Teresas samtid mottok sin mystiske teologiske arv.

4) *Boken* er en bønn, i likhet med Augustins *Bekjennelser*.⁷⁰ Med bønn menes her: utlevering av et selv til Gud, med radikal ærlighet og i tillit til Guds godhet.

2 *Boken* og *Bekjennelser*: én kristen klassiker i skyggen av en annen⁷¹

I dette kapitlet viser jeg hvordan Augustins *Bekjennelser* var en sentral bok, kanskje den mest sentrale enkeltboken, for dannelsen av mystikeren Teresa.⁷² Jeg viser også idéhistoriske paralleller mellom *Boken* og *Bekjennelser*, på de nevnte fortellertekniske og mystiske teologiske områdene (den mer dyptgående, retoriske og teologiske analysen av *Boken*, sett i lys av *Bekjennelser*, kommer i

⁶⁵ Visse teresaforskere har konkludert med at *Boken* er spontant produsert, skrevet i stilen Teresa snakket i, uten refleksjon hva angår retorikk og hvordan teksten vil bli mottatt: Weber, *Teresa*, 5-7. For refleksjoner rundt hvorvidt Teresa bevisst anvendte ydmykhetsretorikk, se f.eks.: «[...] we cannot assume that Teresa's topics have a traditional rhetorical function.» Men: «Whatever rhetorical lessons Teresa absorbed from a vigorous Renaissance oral culture, she assimilated them thoroughly». Weber, *Teresa*, 50-51. På side 15 og 66 i samme bok går Weber også langt i å hevde at Teresa var bevisst i anvendelsen av retoriske strategier. McGinn gjør også dette: McGinn, *Mysticism*, 127. For en beskrivelse av *toposet* ydmykhet i klassisk retorisk strategi, se f.eks.: Weber, *Teresa*, 49, 49n15. **siste bra?**

⁶⁶ Dette mener jeg i likhet med Weber og McGinn. Se igjen: Weber, *Rhetoric*, 15, 50-51, 66; og McGinn, *Mysticism*, 127.

⁶⁷ Teresa av Avila, *The Book of Her Foundations*, i *The Collected works of St. Teresa of Avila*, vol. 3, overs. Otillo Rodriguez og Kieran Kavanaugh (Washington, D.C: ICS Publications, 1985), kap. 8, avsn. 7. Oversatt til norsk av meg selv. For dette verkets spanske tittel, se f.eks. følgende utgave av boken: Teresa av Avila, *Libro de las Fundaciones*, red., introduksjon og notater ved Victor García de la Concha (Madrid: Espasa-Calpe, 1982).

⁶⁸ For Teresas regelmessige kontakt med utdannede teologer, se f.eks.: Blinkoff, *The Avila*, 119-120 og Weber, *Rhetoric*, 51. For at det å tilhøre lavadelen, selv når en var nonne, bød på frynsegoder, se f. eks.: Blinkoff, *The Avila*, 112-114.

⁶⁹ Surtz, *Writing*, 13.

⁷⁰ For at *Bekjennelser* må regnes som en bønn, se f.eks.: Brown, *Augustine*, 166. Se også Oddmund Hjelde, «Innledning» i Augustin, *Bekjennelser*, overs. og innl. Oddmund Hjelde (Oslo: Aschehoug, 1992), vi.

⁷¹ For en omtale av *Boken* som «[...] a classic of mystical literature [...]», se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 128.

⁷² «[...] we know that [*Confessions*] was one of the books that deeply influenced her.» McGinn, *Mysticism*, 125.

kapittel 6). Mens jeg gjør disse tingene vil jeg i noen grad referere til sekundærlitteratur som omhandler intertekstualitet. Det blir tydelig, i lys av perspektivene i denne sekundærlitteraturen, at *Boken* «rommer» *Bekjennelser*; på flere interessante og – for mine formål – relevante, plan.

Det første klosteret Teresa bodde i tilhørte augustinerordenen.⁷³ Hun ble sendt til dette klosteret fordi hun, ifølge Teresa selv, var et forfengelig barn som var opptatt av nytteløse ting, som å ta seg godt ut, bruke parfyme og «[...] all slags tant og fjas [...]».⁷⁴ Teresas far ville gi henne et fokus på viktigere ting.⁷⁵ Klostertilværelsen fikk den intenderte effekt, idet Teresa gradvis oppdaget et religiøst kall som hun skriver at ville være med henne resten av livet.⁷⁶

Bekjennelser ble tilgjengelig på spansk først i 1554.⁷⁷ Teresa kunne ikke lese latin, og hadde ingen mulighet til å lese boken på egenhånd før dette.⁷⁸ Som katolsk nonne i et kloster som fulgte den augustinske regel, ville hun imidlertid ha god kjennskap til Augustins generelle tanke; men også fordi Augustin er en av vestkirkens kirkefedre.⁷⁹ Augustins tanke gjennomsyret klosterregler, teologi, politisk tanke og litteratur generelt i den katolske verden.⁸⁰ Dessuten, slik historiker Ronald Surtz bemerker, fikk klosternonner ofte Augustins tekster, og andre tekster av religiøs verdi, lest for seg.⁸¹

Men da Teresa fikk hendene i en spansk utgave av Augustins *Bekjennelser*, var det første gang hun fikk direkte (ikke-mediert og skriftlig) tilgang på tenkeren Augustin.⁸² Før Teresa leste *Bekjennelser* i en alder nærmere 39, var det etter en lang lesekarriere i mystisk litteratur.⁸³ Lesning

⁷³ For dette, se: Tyler, *Teresa*, 38. Teresa var imidlertid ikke nonne ved dette klosteret, hun bare bodde der for å bli oppdradd. For dette, se f.eks.: ; det ble hun først senere. For dette, se: Teresa, *Boken*, kap. 4, avsn. 1-2.

⁷⁴ Teresa, *Boken*, kap. 2, avsn. 2. For omstendighetene rundt hvorfor Teresa ble sendt til dette kloster, se Tyler, *Teresa*, 38.

⁷⁵ For dette, se Tyler, *Teresa*, 38; se også Weber, *Teresa*, 52. For Teresas omtale av dette, dog uten å eksplisitt nevne av farens rolle, se: Teresa, *Boken*, kap. 2, avsn. 5-6.

⁷⁶ For dette, se f.eks.: Teresa, *Boken*, kap. 3 og kap. 4, avsn. 2. I det korte (3 til 4 sider lange) kapittel 3, beskriver Teresa hvordan denne første klosteropplevelsen gjorde at hun gradvis fattet avgjørelsen om å bli nonne. I kap. 4, avsn. 2 i *Boken* tar Teresa den endelige avgjørelsen, og beskriver det nevnte religiøse kall «[som] siden aldri har forlatt [henne]».

⁷⁷ McGinn, «True Confessions...», 9.

⁷⁸ For at Teresa ikke leste latin, se f.eks.: Teresa, *Boken*, kap. 26, avsn. 5.

⁷⁹ For dette, se: Oddmund Hjelde, «Innledning», i Augustin, *Bekjennelser*, overs. og innl. Oddmund Hjelde (Oslo: Aschehoug, 1992), xvii. For en definisjon av kirkefar som en høyst innflytelsesrik figure i kirkehistorien, se f.eks.: *Catholic Dictionary: An Abridged and Updated Edition of Modern Catholic Dictionary*, 2013, s.v. “Fathers of the Church”.

⁸⁰ For Augustins innflytelse på kristen tenkning, se f.eks.: Reidar Aasgaard, «Innledning» i Augustin, *De Civitate Dei: Gudsstaten – eller Guds by*, utv. og innl. ved, samt overs. av Reidar Aasgaard (Oslo: Pax forlag, 2010), 24-26. Se også Eriksen, *Augustin*, 140; og McGinn, *The Foundations*, kap. 7, spesielt 231.

⁸¹ Surtz, *Writing Women*, 13.

⁸² For dette, se f.eks. kraften *Bekjennelser* treffer Teresa med: *Boken*, kap. 9, avsn. 8. Dette vitner om at hun ikke har interagert med *Bekjennelser* på like intenst plan før.

⁸³ For når Teresa fikk fysisk tilgang på *Bekjennelser*, i en alder av 39, se: DePrinzio, *Your Word*, 12. For Teresas lesekarriere før hun leste bekjennelser, se DePrinzio, *Your Word*, 50-63; se også: Blinkoff, *The Avila*, 166. Se også at Teresa oppdaget den nevnte *Tercer abecedario espiritual* i en alder rundt 20; omkring 19 år før Teresa leser Augustins *Bekjennelser*: Teresa, *Boken*, kap. 4, avsn. 7.

av *buenos libros*, som Teresa kalte det – oppbyggelige, religiøse og mystiske tekster, stod sentralt i hennes personlige bønnepraksis.⁸⁴ Teresas lesning av mystikeren Francisco de Osunas *Tercer abecedario espiritual*, som hun oppdaget før *Bekjennelser*, var den som for alvor introduserte Teresa til en mystisk form for bønn, som Teresa, i den norske oversettelsen av *Boken* jeg benytter meg av, ville kalle indre bønn.⁸⁵ Lesning av bøker om mystikk skulle også bli sentralt for den reformerte karmelitterordenen hun kom til å skrive regelboken for.⁸⁶

Under følger et utdrag fra *Boken* som viser hva lesningen av *Bekjennelser* gjorde med Teresa. Teresa skriver at hun hadde gjort merkbare fremskritt i sitt (mystiske) bønneliv, før hun leste Augustins selvbiografi.⁸⁷ Likevel er denne lesningen svært formgivende for henne, på et mystisk plan; da hun leste *Bekjennelser* var hun fortsatt plaget av personlig, religiøs uro:

O Gud hjelpe meg, hvor jeg forferdes over at min sjel kunne være så forherdet [...] Det skremmer meg å tenke på hvor lite jeg selv maktet, og hvor bundet jeg var når jeg ikke kunne beslutte meg helt og holdent å overgi meg i Guds hånd. [...] Da jeg begynte å lese *Bekjennelsene*, syntes jeg at jeg så meg selv i dem og anbefalte meg ivrig til denne ærerike helgenen [Augustin]. Da jeg kom til hans omvendelse og leste om stemmen han hørte i Haven, syntes jeg det var meg Herren talte til, slik føltet det i mitt hjerte. En lang stund var jeg fullstendig oppløst i tårer, utmattet, i dyp smerte. O Gud hjelpe meg, hvor pines ikke sjelen når den taper friheten til å være herre i eget hus, hvilke kvaler lider den ikke da!⁸⁸

Teresa lar det ikke være noen tvil at denne lesningen av *Bekjennelser* sammenfaller med den mest

⁸⁴ For Teresas bruk av termen «gode bøker», se f.eks. Teresa, *Boken*, kap. 4, avsn. 7-8; og kap. 3, avsn. 7. For den spanske termen *buenos libros*, se: Teresa av Avila, *Libro de la vida*, Dámaso Chicharro (red.) (Madrid: Ediciones Cátedra, 1997), kap. 4, avsn. 7. For at termen «gode bøker» refererer til «oppbyggelige, religiøse og mystiske tekster», som jeg kaller det, se f.eks.: Teresa, *Boken*, kap. 4, avsn. 7, hvor Teresa lager et skille mellom bøker som omhandler «den indre samling» og øvrige typer litteratur (Teresa var for eksempel glad i å lese ridderromaner som ung jente. For dette, se: ; og hvor førstnevnte er best, og sistnevnte er «skadelig». Tyler, *Teresa*, 39-40. Teresa, *Boken*, kap. 3, avsn. 8, eller de andre, nettopp gitte steder i *Boken*).

⁸⁵ For Teresas oppdagelse av nevnte bok, se: Teresa, *Boken*, kap. 4, avsn. 7. For effekten lesningen av Osuna hadde på Teresa, se f.eks.: «[...] Teresas training in mystical theology came from her reading of the early sixteenth century master of the art, Francisco de Osuna, modified and developed by her contact with other[s] [...]» i Tyler, *Teresa*, 2. For at Teresa oppdaget og leste det den norske oversettelsen kaller «Den tredje ABC», det vil si *Tercer abecedario espiritual*, før hun leste *Bekjennelser*; se: Teresa, *Boken*, kap. 4, avsn. 7; kap. 9, avsn. 7, hvor Teresa oppdager henholdsvis *Tercer abecedario espiritual* og *Bekjennelser*.

⁸⁶ For dette, se Teresa av Avila, «The Constitutions», i Teresa av Avila, *The Collected Works of St. Tererese of Avila*, vol. 3, overs. Kieran Kavanaugh O. C. D, Otilio Rodriguez O. C. D (Washington, D.C.: ICS Publications, 1985), avsn. 8: «Prior burde se til at gode bøker [visse bøker om mystisk teologi omtalt i samme avsnitt] er tilgjengelig [...] [d]enne føden for sjelen [gode bøker] er på noen måter like nødvendig som mat er for kroppen.» Oversatt av meg selv. For *The Constitutions* funksjon som regelbok for den reformerte karmelitterordenen, se: Kieran Kavanaugh, introduksjon til Teresa av Avila, *The Constitutions*, i *The Collected Works of St. Tererese of Avila*, vol. 3, overs. Kieran Kavanaugh O. C. D, Otilio Rodriguez O. C. D (Washington, D.C.: ICS Publications, 1985). For et forslag om at Teresas personlige lesevaner bidro til at lesningen av slike «gode bøker» ble inkludert i denne regelboken for den reformerte karmelitterordenen, se.: DePrinzio, *Your Word*, 12.

⁸⁷ Se for eksempel når Teresa omtaler personlige opplevelser av «foreningens bønn» før hun var 20 år, altså, som vist, lenge før hun (direkte og personlig, i motsetning til overhørt høylesning) leste *Bekjennelser*: Teresa, *Boken*, kap. 4 avsn. 7. For at denne «foreningen» dreier seg om forening med Gud, se: McGinn, 132. For at Teresa oppdaget *Bekjennelser* etter *Tercer abecedario espiritual*, se: Teresa, *Boken*, kap. 9, avsn. 7-8.

⁸⁸ Teresa, *Boken*, kap. 9, avsn. 8-9.

radikale omveltningssperioden i hennes bønneliv.⁸⁹ Hun gjør det ikke eksplisitt, i *Boken*, at lesningen av *Bekjennelser* forårsaket denne perioden. Men Teresa får denne perioden til å virke svært lik den Augustin levde gjennom, like før sistnevntes berømte omvendelse i *Bekjennelser*.⁹⁰ Slik lager hun en parallell mellom seg selv og helgenen. Dette er god retorisk teknikk for en forfatter som vil bli akseptert som ortodoks i et samfunn som allment beundrer Augustin, og kalles *imitatio* i den klassiske retorikken.⁹¹ Man kan, som nevnt tidligere, ikke vite sikkert om retoriske teknikker, inkludert *imitatio*, er brukt bevisst av Teresa. Men som Bernard McGinn viser, er parallellene mellom Teresas liv i *Boken* og Augustins i *Bekjennelser* særdeles slående.⁹²

Blant annet plasserer Teresa sin lesning av *Bekjennelser* – rent kronologisk i *Boken* – midt i perioden hun «slipper tak i» det McGinn kaller et «[...] false, [self-reliant] ego [...]», og tar opp en mer mystisk levemåte hvor Gud selv er sentrum.⁹³ Der Augustin finner et «[...] lys som gav ro [så] tvilens mørke ble helt borte.[...]», etter å endelig ha klart å velge bort « [...] lysten til timelige goder [...]» og « [...] gi slipp på det jordiske [...]», finner Teresa, likeledes, en helt ny frihet i Gud, og styrke til dydig livsførsel, etter sin lesning av *Bekjennelser*: «Jeg tror nok at min sjel fikk store krefter av den guddommelige Majestet, som må ha hørt mine klagerop [...] Herren være lovet som befridde meg fra meg selv.»⁹⁴

Den tidligere gitte passasjen fra *Boken*, hvor Teresa eksplisitt nevner *Bekjennelsers* påvirkning på henne, ligner altså sterkt på følgende sted i Augustins *Bekjennelser*. Etter en gråtkvalt scene, hvor Augustin tolker et barns utbrudd, *tolle lege*, ta og les, som et tegn fra Gud, åpner han Bibelen, og leser fra et tilfeldig sted:⁹⁵

⁸⁹ Se: Teresa, *Boken*, kap. 9, spesielt avsn. 9. Se også en diskusjon av denne perioden i Teresas liv: McGinn, «True Confessions...», 9-10. Her beskriver nettopp McGinn perioden som den mest formgivende, mystisk sett, perioden i Teresas liv, noe som blir klart i lys av det Teresa sier i kapittel 23 i *Boken*: «Hittil har det liv jeg har beskrevet, vært mitt liv; det jeg har levet etter at jeg begynte å forklare det som har med bønnen å gjøre [dvs. fom. kap. 10], tror jeg at jeg kan kalle Guds liv i meg.» Teresa, *Boken*, kap. 23, avsn. 1

⁹⁰ Igjen, se: Teresa, *Boken*, kap. 9. Til sammenligning, se Augustin, *Bekjennelser*; bok 8, kap. 11-12. Ikke minst, se analysen av disse likhetene i McGinn, «True Confessions...», 9-10.

⁹¹ For en beskrivelse av denne retoriske strategien, se f.eks.: George A. Kennedy, *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, 2. og Amazon kindle-utg. (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1999), 133.

⁹² McGinn, «True Confessions...»; og McGinn, *Mysticism*, 125-126, 128, 130-131, 134.

⁹³ For McGinns analyse av hva som skjer med Teresa i denne perioden, se: «[Teresa experienced the pain of] giving up the false, self-reliant, ego before being in full possession of the new self dependent on God.» McGinn, «True confessions...», 9.

⁹⁴ Augustin, *Bekjennelser*; bok 8, kap. 11-12. Teresa, *Boken*, kap. 9, avsn. 9; kap. 23, avsn. 1. For at disse sistnevnte utdragene fra Teresa omtaler samme «omvendelsesopplevelse» i *Boken*, se det faktum at kapittel 1-10 i *Boken* i stor grad består i biografiske beskrivelser av Teresas liv, mens kapittel 11-22 består i en slags programmatisk beskrivelse av Teresas mystiske lære. For dette, se McGinn, «True Confessions...», 9-10. Når Teresa sier «Herren være lovet [...]», i siste utdrag, refererer derfor dette til hennes opplevelser i kapittel 9, hvor hennes lesning av *Bekjennelser* er sentral, selv om avstanden mellom kapittel 9 og 23 i *Boken*, rent dramaturgisk, virker stor.

⁹⁵ For denne scenen i *Bekjennelser*; se Augustin, *Bekjennelser*; bok 8, kap. 12. Å åpne Bibelen på et tilfeldig sted og tolke det som her stod som en meningsfull pekepinn om noe i ens livssituasjon, var en gjengs praksis i (sen)antikken. For dette, se f.eks.: Eriksen, *Augustin*, 88.

Jeg grep boken [Bibelen], åpnet den og leste stille det avsnittet som øynene mine først falt på: Ikke i svir og drikk, ikke i utukt og skamløshet, ikke i strid og misunnelse, men kle dere i Herren Jesus Kristus, og ikke ha sånn omsorg for legemet at det vekkes begjær. [...] Straks jeg hadde lest denne setningen til ende, strømmet det likesom inn i mitt hjerte et lys som gav ro, og tvilens mørke ble helt borte.⁹⁶

Augustin kommenterer ikke ytterligere rundt hva han forstod av dette bibelverset i øyeblikket han leste det. Men etter den øvrige selvutleveringen i kapittel 8 i *Bekjennelser*, og med tillit til at han får et guddommelig tegn får Augustin den religiøse roen han til nå har lett etter.⁹⁷ Augustins liv, i *Bekjennelser*, blir definert av dette øyeblikkets altoverskyggende betydning. Det er her han finner sitt sentrum, sin værensberettigelse, og den personlige, religiøse tilfredsstillelse han hittil manglet.⁹⁸

Slik er det også med Teresa, i følgende passasje fra *Boken*. Rundt åtte paragrafer før Teresa utlegger om sin lesning av boken *Bekjennelser*; beskriver hun det jeg mener er svært lignende den nettopp gjengitte scenen i *Bekjennelser*:

... Jeg fikk se et bilde [som] forestilte Kristus så full av sår at det fylte meg med andakt; jeg var dypt rystet over å se ham slik [...] Jeg følte så sterkt hvor elendig jeg hadde lønnet meg for disse sår at mitt hjerte var ved å briste, og jeg kastet meg ned foran bildet under en strøm av tårer, mens jeg bønnfalt ham om en gang for alle å gi meg styrke til aldri mer å krenke ham.⁹⁹

Dette korte avsnittet minner i seg selv sterkt om omvendelsesscenen i *Bekjennelser*. Den fysiske «gesten» Teresa gjør er den samme som Augustins i *Bekjennelser*: der Augustin kaster seg under et fikentre, underkaster Teresa seg korset. Hendelsen inntreffer også like før Teresa legger ut om sin lesning av *Bekjennelser*; på samme vis plukket Augustin opp Bibelen etter å ha vansmektet under fikentreet.

En annen, svært interessant parallell mellom *Boken* og *Bekjennelser* kommer frem idet Teresa gjør det klart – i det forrige utdraget jeg gav fra *Boken* – at hun hittil i *Boken* ikke hadde maktet å gi seg fullstendig over til Gud, selv om hun var blitt nonne, og derfor – på en overfladisk, teknisk måte – «tilhørte Gud». Slik er det også med Augustin, før han får sin endelige omvendelse.¹⁰⁰ Teresas psykiske kamp blir den samme som Augustins, i kapittel 9 av *Boken*: Teresa hadde ikke klart å «[helt] og holdent [...] overgi meg i Guds hånd [...], helt til hun, av desperat nødvendighet, kollapser inn i en tilstand av radikal bevissthet om egen avmakt; hvorpå hun

⁹⁶ Augustin, *Bekjennelser*; bok 8, kap 12.

⁹⁷ Se igjen nettopp gjengitte steder i Augustin, *Bekjennelser*; bok 8, kap. 12.

⁹⁸ Dette blir klart i lys av følgende kapitler: Augustin, *Bekjennelser*; bok 8, kap. 12; bok 9, kap. 1.

⁹⁹ Teresa, *Boken*, kap 9, avsn. 1.

¹⁰⁰ For at Augustin teknisk sett – på et «ytre» – plan hadde omfavnet kristendommen, før den mer «indre» omvendelsesscenen i kapittel 12, se Augustin, *Bekjennelser*; bok 8, spesielt kap. 1.

oppdager et helt nytt, livgivende aspekt ved Guds nåde.¹⁰¹ Lesningen av Augustins desperate utlevering til Gud hadde en drastisk effekt på Teresa. Videre leser Teresa Augustins omvendelsesscene i *Bekjennelser* på en mystisk måte.¹⁰² Derfor tror jeg, slik DePrinzio produserer ytterligere bevis for, at uten Teresas evne til å lese Augustins *Bekjennelser* ville hun ikke utviklet seg til å bli den mystikeren hun skulle bli.¹⁰³

I *Boken* tegner altså Teresa et identisk bilde av den kristnes ideelle holdning til Gud som Augustin gjør i *Bekjennelser*: i radikal bevissthet om totaliteten av ens indre uro og nølen. Den kristne må ikke holde noe tilbake noe fra Guds blikk.¹⁰⁴ Det er denne fullstendige utleveringen av selvet til Gud som gjør den virkelige forskjellen i et kristent bønneliv.¹⁰⁵

I vurderingen av hvorvidt Teresa her faktisk utfører *imitatio* av Augustin, vil jeg hente frem et synspunkt fra idéhistoriker og augustinforsker Trond Berg Eriksen:

I *Confessiones* ser vi en rekke eksempler på «etterligning» – *imitatio* – som moralsk kraft. Man kan preges av helt feilaktige forbilder, og man kan få hjelp av gode mønsterbilder. [...] Man bærer preg og forandres av det man leser. [...] fra antikken [har vi] bare én fortelling om at en person er blitt omvendt av å lese en bok - og det er fortellingene om Augustins lesning av Cicero i Karthago og senere av Paulus i Milano. Slik grunnlegger Augustin en original, kristen lesekultur.¹⁰⁶

Slik Augustin altså gikk gjennom to omvendelsesopplevelser, først i lesningen av Cicero, dernest i lesningen av et Paulinsk bibelvers, virker Teresas lesning av *Bekjennelser* å initiere en mystisk omvendelse, i det McGinn kaller en «annen omvendelse», hvor den første var Teresas avgjørelse om å bli nonne. Slik setter Teresa seg inn i den samme, nevnte «kristne lesekultur» som Augustin grunnla.¹⁰⁷ Det er dessuten øvrige paralleller mellom hvordan Augustin og Teresa ser for seg påvirkningen fra både gode og dårlige eksempler, i andre mennesker.¹⁰⁸ For eksempel omtaler Teresa den negative påvirkningen fra fettere, samt en udefinert «kvinnelig slektning».¹⁰⁹ Likeledes

¹⁰¹ For dette, se igjen: Teresa, *Boken*, kap. 9, avsn. 8.

¹⁰² For dette, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 132.

¹⁰³ DePrinzio, *Your Word*, 176-183, spesielt 177, hvor DePrinzio utlegger en endring i hvordan Teresa forstod bønn; fra å be utelukkende «mentalt» og «diskursivt» til å be «med hjertet», det vil si, i kontinuerlig sårbarhet og følsomhet. Hva denne måten å be på innebærer går jeg i detalj om i kapittel 3.

¹⁰⁴ Helt eksplisitt gjør Augustin det når han sier: «Å se, mine sår, dem skjuler jeg ikke. Du er legen, jeg er den syke.» Augustin, *Bekjennelser*; bok 10, kap. 28.

¹⁰⁵ McGinn, *Mysticism*, 132.

¹⁰⁶ Eriksen, *Augustin*, 87-88.

¹⁰⁷ Det er øvrige paralleller mellom hvordan Augustin og Teresa ser for seg påvirkningen fra både gode og dårlige menneskelige. For eksempel omtaler Teresa den negative påvirkningen fra fettere, samt en udefinert «kvinnelig slektning» i Teresa, *Boken*, kap. 2, avsn. 2-3. Likeledes understreker Augustin den negative, forsterkende effekt syndige mennesker kan ha på hverandre, i Augustin, *Bekjennelser*, bok 2, kap. 4; her beskriver Augustin hvordan han som barn ble med en guttegjeng på pæreslang. Om disse likhetene mellom *Bekjennelser* og *Boken*, se McGinn, *Mysticism*, 130, 134.

¹⁰⁸ Om disse likhetene mellom *Bekjennelser* og *Boken*, se McGinn, *Mysticism*, 130, 134.

¹⁰⁹ Teresa, *Boken*, kap. 2, avsn. 2-3

understreker Augustin den negative, forsterkende effekt syndige mennesker kan ha på hverandre, i andre bok av *Bekjennelser*, hvor Augustin beskriver hvordan han som barn ble med en guttegjeng på pæreslang.¹¹⁰ Både i *Bekjennelser* og *Boken*, altså, har menneskelige forhold, og eksemplene andre personer setter, stor betydning for et menneskes moralske utvikling.¹¹¹

Nå mot slutten av dette kapitlet vil jeg referere til litteratur som omhandler intertekstualitet, i vurderingen av hvordan *Boken* speiler og «rommer» *Bekjennelser*. Ifølge litteraturforsker Graham Allan skapes en tekst nødvendigvis i kunnskapen om andre tekster: «Authors do not create their texts from their own original minds, but rather compile them from pre-existent texts [...]».¹¹² Dette er utvilsomt tilfellet med *Boken*, i hvordan *Bekjennelser* figurerer i den, og i lys av følgende utdrag fra *Boken*:

På denne tiden var det noen som gav meg Augustins *Bekjennelser*. Det var som om det skjedde etter ordre fra Herren, for jeg hadde ikke bedt om den og hadde aldri sett den før. Jeg næret stor hengivenhet for Sankt Augustin fordi det klosteret der jeg bodde som ung pike før jeg ble nonne, tilhørte hans orden, og også fordi han hadde vært en synder. For jeg fant stor trøst i å lese om de helgener som hadde vært syndere før Herren vendte dem til seg. Jeg tenkte at de måtte kunne være meg til hjelp, for likesom Herren hadde tilgitt dem, kunne han også tilgi meg.¹¹³

Teresa understreker ofte hvor syndig og nedrig hun er, i *Boken*.¹¹⁴ Og som dette utdraget fra *Boken* viser, fikk hun trøst i det faktum at også Augustin hadde vært en synder; men at, likefremt, «[...] Herren vendte [ham] til seg.»¹¹⁵ Denne oppmuntrende effekt ønsker Augustin at *Bekjennelser* skal ha: «[...] når noen leser og hører [det jeg skriver i *Bekjennelser*], vekker det hjertet opp, så det ikke synker ned i fortvilelsens søvn og sier: «Jeg kan ikke.»¹¹⁶ På samme måte lar Teresa egen syndighet eksponeres, for å vise at Gud, på tross av hennes syndighet, velger å «redde» henne:

Alt dette har jeg fortalt [...] for å synliggjøre Guds barmhjertighet [...] Hvis sjelen iherdig fortsetter å be på tross av de synder og fristelser og fall som djevelen [...] stiller i stand, er jeg sikker på at Herren til sist leder den inn i frelsens havn, slik som han – etter hva det nu ser ut til – har ledet meg dit hen.¹¹⁷

Når Teresa i tillegg under – i det nettopp gjengitte utdrag – over hvorvidt det var forsynet som hadde gitt henne boken, er det enda mer fristende å tro at Teresa ønsket å se, og fremstille, øvrige

¹¹⁰ Augustin, *Bekjennelser*; bok 2, kap. 4

¹¹¹ Dette er også konklusjonen til McGinn: McGinn, *Mysticism*, 130, 134.

¹¹² Allen, *Intertextuality*, 35.

¹¹³ Teresa, *Boken*, kap. 9, avsn. 7.

¹¹⁴ For dette, se f.eks.: Teresa, *Boken*, kap. 18, avsn. 7; kap. 26, avsn. 1; kap. 23, avsn. 10. I for eksempel kap. 18, avsn. 7 omtaler Teresa, en regelholdende nonne, seg selv som «[...] et hav av alt ondt [...]»

¹¹⁵ Teresa, *Boken*, kap. 9, avsn. 7.

¹¹⁶ Augustin, *Bekjennelser*, bok 10, kap. 3. For *Bekjennelsers* sjelesørgende og pedagogiske funksjon, se: Hjelde, «Innledning», vi.

¹¹⁷ Teresa, *Boken*, kap. 8, avsn. 4.

paralleller mellom sitt liv og helgenen. I kultur- og religionshistoriker Walter Ongs ord: «Intertextuality refers to a literary and psychological commonplace: a text cannot be created simply out lived experience. A novelist writes a novel because he or she is familiar with this kind of textual organization of experience.»¹¹⁸ Sett i lys av hvilken dominerende plass *Bekjennelser* hadde i Teresas liv, er det altså svært nærliggende å tro at hun modellerte sin egen selvbiografi etter Augustins.

Det som er blitt klart etter dette kapitlet er at Augustins *Bekjennelser* kanskje er den enkeltteksten som påvirket Teresas mystiske forestillingsverden, og hennes litterærretoriske teknikk, mest, idet hun forfattet *Boken*. Teresas modellering av *Boken* etter *Bekjennelser* – hennes *imitatio* av Augustin – er god, retorisk praksis for en tenker som i utgangspunktet forfekter et mystisk tankegods som samtiden forstod som kjetersk, eller på grensen til det – som vist i innledningen til denne oppgaven. Teresa «frister» videre leseren til å se hennes egne liv som sterkt lignende livet til Augustin.

Som vi vil se i neste kapittel, er den radikale sårbarheten og totale utleveringen til Gud som hun lærte i sin lesning av *Bekjennelser* kanskje det mest sentrale aspekt ved hennes forestilling om indre bønn, og derfor ved Teresas mystikk som sådan. I de første ti kapitler av *Boken* utlegger hun om sitt personlige liv, og her figurerer altså Augustin sterkt.¹¹⁹ Deretter, etter Teresas «omvendelsesscene» i kapittel 9, som hun modellerer etter *Bekjennelser*, begynner hun å utlegge om indre bønn, i kapittel 11 til 22.¹²⁰ Teresa plasserer med dette en av vestkirkens litterære kronjuveler i sentrum av sin tese om at mystisk, indre bønn faktisk er målet for det kristne liv.¹²¹ Teresa hefter altså sitt mystiske tankegods ved en av de mest ansette figurer i sin samtid. Nyansene i dette mystiske tankegods, i hvem Teresa hentet inspirasjon fra Augustin, kommer jeg nå til å gå gjennom.

3 Gjennomgang av Teresas *oración mental*, indre bønn

I dette kapitlet klargjør jeg en nøkkelterm i denne oppgaven, *oración mental*, som kan oversettes til mental, eller indre bønn.¹²² For ordens skyld begrenser jeg meg til termen indre bønn.¹²³ Formålet

¹¹⁸ Ong, *Orality*, 131

¹¹⁹ For en tematisk inndeling av *Boken*, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 124-154.

¹²⁰ For dette, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 134, 138.

¹²¹ For påstanden om at Teresa mener dette, se f.eks. igjen: McGinn, «True Confessions...», 15.

¹²² For en oversettelse av termen *oración mental* til den engelske termen «mental prayer», se f.eks.: Tyler, *Teresa*, 184.

¹²³ Dette fordi den norske oversettelsen jeg refererer til i denne oppgaven, stort sett oversetter termen *oración mental* til indre bønn. For dette, se f.eks.: Teresa, *Boken*, kap. 4, avsn. 7, 8; kap. 7, avsn. 1; kap. 8, avsn. 5, 7. For Teresas bruk av *oración mental* på samme steder, i originalutgaven av *Libro de la vida*, se: Teresa, *Libro*, kap. 4, avsn. 7, 8; kap. 7, avsn. 1; kap. 8, avsn. 5, 7.

med denne klargjøringen er å fjerne potensiell tvetydighet rundt en term som vil bli brukt i kapitlene fremover. Men også fordi en lesning av *Boken* gjør det tydelig at, i McGinns ord, «[i]nterior prayer was central to Teresa's reform, so the most important lesson to be learned from the *Life* [*Boken*] is how to pray.»¹²⁴ Den indre bønns sentrale plass i *Boken* nødvendiggjør en gjennomgang av termen; dessuten fordi en analyse av indre bønn uunngåelig blir en analyse av Teresas mystikk.¹²⁵

Som nevnt i forrige kapittel var fransiskanermunken og mystikeren Francisco de Osuna bok *Tercer abecedario espiritual* (fra nå av: *Tercer*) avgjørende for at Teresa tok opp mystisk bønn som religiøs praksis. Med stor sannsynlighet var Osunas *Tercer* en av to enkeltbøker (hvorav Augustins *Bekjennelser* var den andre) som formet mystikeren Teresa mest (sett bort i fra Bibelen).¹²⁶ Oversetter Kieran Kavanaugh gjør det klart at: «Had Teresa not followed the path of recollection learned from Osuna, she would, in her own words of advice to others, have closed the door on God and never known the happiness she found in him, nor would she have written her books.»¹²⁷ Fordi *Tercer* figurerte så sterkt som den gjorde, i Teresas liv og i *Boken*; og fordi hennes lesning av *Tercer* var så formgivende for hennes forestilling om indre bønn, følger her, som lovet i forrige kapittel, en kort introduksjon til Osunas mystiske tanke i *Tercer*. Dessuten også fordi i *Tercer* finner Teresa presedens for en desidert mystisk mottakelse av Augustin, slik jeg vil vise.

Fransiskanermunken Francisco de Osuna (fra nå av: Osuna) fikk formell teologisk utdanning.¹²⁸ Hans bokers påvirkning på Teresas samtid var betydelig.¹²⁹ Hans *Tercer abecedario espiritual* (fra nå av: *Tercer*), utgitt først i 1527, omhandler i hovedsak mystisk bønn, *recogimiento* – som jeg oversetter til «indre samling», og hvordan et individ kan oppnå mystisk erfaring.¹³⁰

Kjernen i Osunas mystiske lære – i *Tercer* – består i beskrivelser av hvordan en praktiserer indre samling, altså *recogimiento*.¹³¹ Termen har en lang historie i spansk religionshistorie.¹³² Det er noen nyanseskjeller i hvordan forfattere bruker termen indre samling, på 1400- og 1500-tallet

¹²⁴ McGinn, *Mysticism*, 146.

¹²⁵ For dette, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 146-154.

¹²⁶ Dette blir klart idet DePrinzio bygger et helt kapittel rundt Teresas motakelse først av *Tercer*, deretter hvordan denne forberedte hennes lesning av *Bekjennelser*. For dette, se: DePrinzio, *Your Word*, 5. Se også hvilken plass og hvilken viktig fremtøding Teresa gir begge bøker, i *Boken*: Teresa, *Boken*, kap. 4, avsn. 7; og kap. 9 avsn. 7, for henholdsvis *Tercer* og *Bekjennelser*.

¹²⁷ Kieran Kavanaugh, O. C. D., forord til *The Third Spiritual Alphabet*, av Francisco de Osuna, red. og overs. av Mary E. Giles, O.C.D. (New York: The Paulist Press, 1981), xiii.

¹²⁸ McGinn, *Mysticism*, 34,

¹²⁹ McGinn, *Mysticism*, 34-45.

¹³⁰ For at *Tercer* omhandler mystisk bønn, se f.eks.: Laura Calvert, *Francisco de Osuna and The Spirit of the Letter*, (Chapel Hill: North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, 1973), 14. For at *recogimiento* består i det som må kalles mystisk bønn, og for at «indre samling» er en god oversettelse av den spanske termen *recogimiento*, se f.eks.: Tyler, *Teresa*, 39-43, 40-44. For *recogimientos* mystiske funksjon, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 28-33. For når *Tercer* først ble utgitt, se f.eks.: Calvert, *Francisco*, 14.

¹³¹ For dette, se f.eks.: Kavanaugh, «Foreword», xv; McGinn, *Mysticism*, 34-45; og Tyler, *Teresa*, 40-41.

¹³² For indre samling, *recogimiento*, sin plass i spansk idé- og religionshistorie, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 24-34.

Spania.¹³³ Grunnet oppgavens begrensninger, forholder jeg meg utelukkende til termen slik den fremstår i *Terçer*. Som vi straks vil se, etter nåværende gjennomgang av Osunas mystiske tankegods, viderefører Teresa Osunas forestilling om indre samling, med særdeles få, om noen modifikasjoner, i hennes forestilling om indre bønn.

I *Terçer* består indre samling i en tilstand av fysisk stillstand og konsentrasjon, i rolige omgivelser, hvor mystikeren gjennomgår en serie moralske og mystiske forvandlinger og «renselsler»; og hvor det endelige målet er forening med Gud.¹³⁴ I *Terçer* fremstår Osunas mystiske lære grunnleggende praktisk, slik også Teresas er; hvor behovet for erfaring, snarere enn utelukkende boklærddhet, fremheves som betydningsfullt for en som vil avansere i mystisk bønn.¹³⁵

Det Teresa lærer av Osuna er altså i hvordan man praktisk utfører det teresaforsker Tyler i det følgende kaller «privat» (innforstått ikke-vokal og indre) bønn; men også i hvordan man kan omtale og lære bort denne praksis, med minimum av risiko for å bli utsatt for sanksjoner av inkvisisjonen:

... the importance of [*Terçer*] for Teresa lay precisely in the fact that Osuna gave Teresa a vocabulary with which she could articulate the call for private prayer in her nearly founded convents precisely in a fashion which would mean that she would not fall foul of the Inquisition.¹³⁶

Det er også interessant å merke seg hvor ofte Osuna bruker Augustin i *Terçer*: I boken refererer Osuna til Augustin på 43 av sidene (opptil flere ganger per side); og dermed er Augustin den kirkefadern Osuna refererer til mest.¹³⁷ I utdrag som følgende ser man ett eksempel på hvordan Osuna bruker Augustin til støtte for sitt mystiske tankegods:

De som følger indre samling [*recogimiento*] taler til Gud alene, og, uten bruk av forestillingsevnen, reiser ren kjærlighet opp mot ham, for forståelsen alene flyr forbi det vi er i stand til å forestille oss og stiger, med kjærlighet, til Gud selv. Sankt Augustin tenkte på dette da han sa: «Min Gud, hva er det jeg elsker når jeg elsker deg? Hverken kroppslig eleganse eller fysisk skjønnhet, hverken lysets stråleglans eller sangers søte melodi, ei heller blomsters velduftighet [...] Jeg elsker ikke disse tingene når jeg elsker min Gud; jeg elsker et lys og en stemme, en duft og en smak, en omfavelse av mitt indre vesen, og min sjel ser et lys som opplyser intet annet sted, hører det tid ikke kan begrense.¹³⁸

¹³³ For en beskrivelse av det store antallet forfattere som skreiv om *recogimiento*, og noen av disse forskjellene i bruken av ordet, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 24-45.

¹³⁴ Se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 28-33. For at indre samling, *recogimiento*, innebærer fysisk stillstand, stillhet og refleksjon, se f.eks.: Tyler, *Teresa*, 43. For at indre samling også innebærer konsentrasjon, det vil si en konsentrert, noenlunde «avsnevret» bevissthet om en konkret bestrebelse i nuet, se f.eks.: Francisco de Osuna, *The Third Spiritual Alphabet*, red. og overs. av ved Mary E. Giles (New York: The Paulist Press, 1981), “The Fifteenth Treatise”, kap. 1.

¹³⁵ McGinn, *Mysticism*, 36-37.

¹³⁶ Tyler, *Teresa*, 43.

¹³⁷ [Forfatternavn ikke oppgitt,]«Index to Text and Notes» i Francisco de Osuna, *The Third Spiritual Alphabet*, red. og overs. av Mary E. Giles (New York: The Paulist Press, 1981).

¹³⁸ Osuna, *The Third*, 16. traktat, kap. 9, avsn. 6. Oversatt til norsk av meg selv. For bruken av den spanske termen *recogimiento* i *Terçer*, se: Osuna, *Terçer*, 16. traktat, kap. 9, avsn. 6.

Her bruker Osuna Augustin til støtte for sin mystikk. Videre er det flust av bibelsitater, i *Terces*, som Osuna benytter i utgreningen av mystiske tema.¹³⁹ Når Teresa trekker inspirasjon fra *Terces*, dermed, trekker hun også fra en tradisjon hvor mystisk resepsjon av Bibelen og Augustin stod sentralt.

Denne korte gjennomgangen av Osuna mystiske tanke i *Terces* viser at Teresa har en rik og samtidig tradisjon å trekke av, som levde i beste velgående før kirkens nevnte bannlysning av bøker om mystikk, når hun utlegger om mystiske tema i *Boken*. Som vi nå vil se, ligner Teresas indre bønn også særdeles mye på indre samling.

I *Boken* skriver Teresa følgende, om det hun kaller indre bønn: «[...] efter mitt skjønn er den indre bønn intet annet enn det å omgås i vennskap og tale ofte og lenge i ensomhet med den [Gud] som vi vet elsker oss.»¹⁴⁰ For Teresa er indre bønn en rent rituelt lite kompleks affære, dog antagelig noe som ikke alltid er lett å praktisere.¹⁴¹ Snarere enn å fokusere på rituelle detaljer er Teresas instruksjoner om indre bønn i *Boken* rettet utelukkende mot mental holdning. Den korrekte mentale holdning ved indre bønn består for Teresa i et vennskapelig lynne overfor dybdene av stillhet som utvilsomt møter en i en klostercelle. Fordi Gud også er her, fordi han er overalt.¹⁴²

Terasas syn på indre bønn er dermed knyttet til hennes kristne (og til dels platonske) forestilling om Gud, som består i at han er allstedsnærværende og transcendent:¹⁴³ «Å vite seg omgitt av Gud på alle kanter da Gud er overalt, og være hensunken i ham, det er hva man må strebe efter.»¹⁴⁴

Det sentrale spørsmålet for dette kapitlet blir dermed: hvis målet for indre bønn er omgang og samtale med Gud, men denne gud er overalt, hvilke konsekvenser får dette for hvordan en burde be? Svaret på dette finnes kanskje i følgende utdrag fra *Boken*, hvor Teresa fortsetter sin beskrivelse av indre bønn:

¹³⁹ For ti eksempler, se f.eks.: Osuna, *Terces*, 9. traktat, kap. 1.

¹⁴⁰ Teresa, *Boken*, kap. 8, avsn. 5.

¹⁴¹ For vanskeligheten Teresa ofte har med å praktisere indre bønn, i *Boken*, se f.eks.: Teresa, *Boken*, kap. 20, avsn. 4-9. Her utlegger Teresa om de ofte dramatiske effektene av indre bønn; blant annet tap av kontroll over kroppen, og en form for «sjelelig» smerte.

¹⁴² Teresa, *Boken*, kap. 22, avsn. 1.

¹⁴³ For platonismen og dens påvirkning på Augustin se f.eks.: Aasgaard, «Innledning», 13. For Augustins om platonismen nytteverdi, ikke minst når den taler om Gud som transcendent, det vil si, av en kategorisk annerledes og høyerestående art enn alt i skaperverket, se f.eks.: «Platonikerne [sine bøker] førte på alle måter inn til Gud og Guds ord.» Augustin, *Bekjennelser*; bok 8, kap. 2; og bok 7, kap. 9-12. For Gud som allstedsnærværende i Augustins tanke, se f.eks.: Augustin, «To Dardanos [On the Presence of God]», i Augustin, *Letters*, 4. vol., overs. av Søster Wilfrid Parsons, S. N. D (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1977), kap 3. Jeg har tidligere tidligere hvor sterkt Augustins sto i vestkristen teologi.

¹⁴⁴ Teresa, *Boken*, kap. 22, avsn. 1.

De onde, som er vesensforskjellige fra deg [Gud], behøver bare tåle ditt nærvær et par timer om dagen [i indre bønn] for at du skal gjøre dem gode, selv om de ikke er fylt av deg [i begynnelsen ... fordi] det [må] være overenstemmelse mellom de to naturer [menneskets og Guds, i den indre bønn], og vi vet jo at det ikke kan være noen brist i Herrens natur, mens vår er svikefull, sanselig, utakknemlig [...]».¹⁴⁵

Guds allstedsnærværelse gjør at indre bønn, definert som opprettholdelsen av en relasjon med Gud, gjerne i stillhet og ensomhet, blir å vedlikeholde et kjærlig, åpent og sårbart forhold til verden – fordi Gud nettopp er allstedsnærværende.¹⁴⁶ Følgelig er det ikke nødvendig, for Teresa, med helgenbilder eller «vokal» bønn for å aksessere Gud; dog disse fint kan være startpunkt for en sesjon indre bønn.¹⁴⁷ Når mennesket ikke mister sitt «religiøse fokus» gjennom sensuell nytelse og umoralsk oppførsel – for eksempel – men setter av tid til å dyrke et sårbart og åpent forhold til et «noe», er det, som forrige utdrag viser, utelukkende et spørsmål om tid før onde sjeler blir gode:¹⁴⁸ «Hvis sjelen iherdig fortsetter [med den indre bønn] er jeg sikker på at Herren til sist leder den inn i frelsens havn [...]»¹⁴⁹

Dermed, for å understreke: for Teresa er holdningen hele bønnen, for som teresaforsker Alison Weber skriver, mente Teresa at «[...] true prayer is not words but meaning, [...] spiritual experience is superior to learning, and [...] God can be apprehended intimately [that is, experientally].»¹⁵⁰ Når Gud er tilgjengelig overalt, blir det eneste av betydning, for mystikeren, å dyrke en mental holdning som gjør en bevisst Guds tilstedeværelse i skaperverket – og, derfor, mennesket.

Slik åpner Teresas definisjon av indre bønn for forståelsen av at Gud ikke bare er tilgjengelig gjennom via av Bibelen, andre religiøse bøker og prekenes; men også i stillheten, og derfor i individets egne erfaring: «[...] Herren lot meg forstå det gjennom erfaringen [...] Så da jeg smått begynte å kjenne den overnaturlige bønnen – jeg mener hvilens bønn [...] syntes [jeg] å føle Guds virkelige nærvær.»¹⁵¹

¹⁴⁵ Teresa, *Boken*, kap. 8, avsn. 6.

¹⁴⁶ For at Teresa anbefaler at indre bønn praktiseres i ro og stillhet, se: Teresa, *Boken*, kap. 11, avsn 9: «Det er nødvendig at [de som begynner med indre bønn] gradvis venner seg til ikke å ense det de ser eller hører, særlig under bønnetimene, men tvert imot venner seg til å leve i ensomhet og avsondrethet for å tenke over det liv de har ført. Dette må dog alle ofte gjøre, både i begynnelsen og slutten av veien [som er indre bønn].» Se også: Teresa, *Boken*, kap. 13, avsn. 7.

¹⁴⁷ For dette, se: Weber, *Teresa*, 34-35. For dette sentimentet hos Teresa i *Boken*, se: «[vi] behøver ikke dra helt til himmelen – i det hele tatt ikke gå lengre enn til oss selv, [for å finne Gud].» Teresa, *Boken*, kap. 40, avsn. 6.

¹⁴⁸ For at Teresa ser for seg at et tvers igjennom religiøst liv står i motsetning til «verdens» nytelser, se f.eks. når Teresa omtaler en tidlig periode i sitt bønneliv: «På den ene side kalte Gud meg; på den annen side fulgte jeg verdens veier. Alt som hadde med Gud å gjøre fylte meg med glede; det som hadde med verden å gjøre, holdt meg fangen. Det var som om jeg ville forene disse to motsetninger som lå slik i strid med hverandre: det åndelige liv og de sanselige gleder, nytelser og fornøyelser.» Teresa, *Boken*, kap. 7, avsn. 17.

¹⁴⁹ Teresa, *Boken*, kap. 8, avsn. 4. For at Teresa her refererer til en form for indre bønn, se resten av kapittel 8 i *Boken*, spesielt avsnitt 7. Se også Tyler, *Teresa*, 189.

¹⁵⁰ Weber, *Teresa*, 35.

¹⁵¹ Teresa, *Boken*, kap. 22, avsn. 3.

Et viktig punkt hva angår forholdet mellom kristne dyder som ydmykhet og lydighet og indre bønn må her nevnes.¹⁵² Teresa forstår at slike dyder må etterleves simultant med indre bønn, for at sistnevnte skal være maksimalt effektiv; for i boken *The Way of Perfection* (foreligger ikke på norsk; fra nå av: *The Way*) sier Teresa:

... hvis dere vil ha meg til å fortelle om hvordan å nå kontemplasjonen, må dere tåle at jeg forteller om andre ting (praktisering av dydene), selv om de kanskje ikke virker viktige for dere, for i min mening er de det. Og hvis dere ikke vil høre om dem eller praktisere dem [dydene], fortsett så med deres indre bønn resten av livet, men da kan jeg forsikre dere [...] at i min mening vil dere ikke nå den sanne kontemplasjon (selvfølgelig kan jeg ta feil, men jeg taler av erfaring, etter å ha forsøkt å oppnå den i tjue år.)¹⁵³

Forholdet mellom tradisjonelle dyder og indre bønn behandler ikke Teresa like eksplisitt i *Boken* som i den mer programmatiske og langt mindre selvbiografiske *The Way*; for illustrasjon og kortfattetet bruker jeg derfor et utdrag fra sistnevnte.¹⁵⁴ Eksemplene av omtalen av dyder som lydighet og ydmykhet, i *Boken*, er det likevel mange av.¹⁵⁵

Det er i lys av disse dydene at Teresa ser for seg at man må utføre indre bønn i samsvar med kirkeapparatets veiledning.¹⁵⁶ Se for eksempel følgende utdrag fra *Boken*, hvor både lydighet og ydmykhet er innforståtte dyder Teresa mener man burde etterleve:

Den som begynner å holde [indre] bønn, har behov for råd for å se hva som gavner ham best. [...] Derfor er det uhyre viktig å ha en klok åndelig veileder – jeg mener en med god forstand og stor erfaring; og hvis han i tillegg til dette er lærd, er det ideelt. [...] Lærdom er en stor ting, da den underviser oss som ikke kan og vet så meget, og kaster lys over sannhetene i den Hellige Skrift slik at vi gjør det vi bør gjøre.¹⁵⁷

Ikke minst, som utdraget viser, er det avgjørende med kirkelig veiledning for å være sikker på at en handler og ber i tråd med den Hellige Skrift, «[...] slik at vi gjør det vi bør gjøre.» Det er helt

¹⁵² For en omtale av disse dydene i Bibelen, se f.eks.: Ef. 4:2, Fil. 2:3, og 1 Pet. 3:8 for «ydmykhet»; og 2 Kor. 10:5, Ef. 6:1-3, Joh 15:14 for «lydighet.»

¹⁵³ Teresa av Avila, «The Way of Perfection». I Teresa av Avila. *The Collected Works of St. Tererese of Avila*, 2. vol. Overs. av Kieran Kavanaugh O. C. D og Otilio Rodriguez O. C. D. (Washington, D.C.: ICS Publications, 1980), kap. 16, avsn. 1.

¹⁵⁴ Om dette vil jeg kort si at selv om utdraget er fra en annen bok enn *Boken*, er *Boken* og *The Way* nært sammenknyttet, kronologisk (*Boken* ble fullført i 1565; *The Way* i 1566) og tematisk, og skrevet av en Teresa som, etter fullføringen av begge verkene, ønsket å gjøre begge bøker tilgjengelig for sine underordnede nonner; hvilket viser at Teresa så på bøkene som å inneha identisk budskap, om varierende i form og fokusområde. Om den litterære stilen Teresa anvender i «The Way...», at denne er mer programmatisk og «how-to»-aktig, hva angår indre bønn, enn *Boken*, og for slektskapet mellom «The Way...» og *Boken*, se McGinn, *Mysticism*, 154-155.

¹⁵⁵ For to eksempler fra *Boken* som viser tydelig at indre bønn ikke må forstås som isolert fra et øvrig, moralsk rammeverk, se for eksempel omtale av lydighet i *Boken*: «O hvilken stor dyd er ikke lydigheten, alt er mulig gjennom den!» Og en omtale av dyden ydmykhet, i samme bok: «[...] [det er en stor dyd] å holde alle andre for bedre enn oss selv. Slik kan vi begynne å gjøre fremskritt [i den indre bønn], med Guds hjelp som er nødvendig i alle forhold [...]. Vi må derfor bønnfalle ham om å gi oss denne dyd, som ikke vil nektes oss om vi gjør så godt vi kan.» Disse utdragene finnes henholdsvis i: Teresa, boken, kap. 18, avsn. 7; kap. 13, avsn. 10.

¹⁵⁶ For dette, se f.eks.: Teresa, *Boken*, kap. 13, avsn. 14, 16.

¹⁵⁷ Teresa, *Boken*, kap. 13, avsn. 14, 16.

avgjørende å forstå, for å forstå både Teresa og hennes *Boken*, at Teresa fremstiller seg som radikalt underlagt kirkehierarkiet.

Som Osuna finner også Teresa støtte for sin forestilling om indre bønn i Augustin. For eksempel, i et sentralt utdrag fra *Boken*, som jeg analyserer i dybden i neste kapittel, sier Teresa at: «[...] i noen bøker om bønn står det skrevet hvor man bør søke Gud; særlig den ærerike Sankt Augustin understreker at hverken på torvene eller i fornøyelsene eller noe annet sted der han søkte Gud, fant han ham slik som i sitt eget indre.»¹⁵⁸ Her plasserer Teresa kirkefaderen Augustin midt i sin tese om hva indre bønn består i.¹⁵⁹ Dessuten også i lys av det vi så i forrige kapittel.

For et av Teresas viktigste prosjekter med *Boken* er å sette indre bønn i et ortodokst lys. Hun gjør dette ved å underlegge mystikeren, den som utfører indre bønn, det katolske kirkeapparat, som vist; men også ved å insistere på at mystisk bønn er en legitim del av den katolske teologiske arven. Hvordan hun gjør dette, med visse hermeneutiske verktøy, viser jeg i påfølgende kapitler.

4 Teresa: En tradisjonstro mystiker

Nå følger en kort innføring i Teresas kirkepolitiske situasjon idet hun skriver *Boken*. Dette gir nødvendig bakgrunnsinformasjon for kapitlets påfølgende analyser. Teresas situasjon, i forhold til kirkehierarkiet, idet hun forfatter *Boken*, er som følger.¹⁶⁰

1) Teresa får originale, mystiske opplevelser. Opplevelsene virker å være spontane manifestasjoner i eller for hennes (individuelle) bevissthet, samtidig som de fremtrer på en måte som er i tråd med den katolske kirkes dogmatikk (i læren om treenigheten, Bibelens autoritet og presteskapets funksjon, for eksempel, slik jeg vil vise.)

2) Teresas mystiske og religiøse opplevelser blir mottatt på motstridende vis av forskjellige sjelesørgere i kirkeapparatet.¹⁶¹ En av Teresas tidlige sjelesørgere var overbevist om at visjonene hun fikk var fra djevelen.¹⁶² Dette gjorde Teresa svært urolig.¹⁶³ Andre av Teresas sjelesørgere var

¹⁵⁸ Teresa, *Boken*, kap. 40, avsn. 6.

¹⁵⁹ Med referanse til det man på 1500-tallets Spania antok var forfattet av Augustin, verket *Enesamtaler*, berettiger Teresa slik sin forestilling om indre bønn ytterligere. For dette, se f.eks.: Olaug Berdal, «Noter», i Teresa av Avila. *Boken om mitt liv*, oversatt av Olaug Berdal (Oslo: Bokklubben, 2008), note 109.

¹⁶⁰ For Teresas forfatterskaps, inkludert *Bokens*, ekstremt varierte mottak i kirkehierarkiet, se for eksempel: Weber, *Teresa*, 158-165.

¹⁶¹ Jeg gir her et skille mellom «mystiske» og «religiøse» opplevelser, da det ikke er utvetydig, i moderne mystikkteori, hvor grensen går mellom dem. Jeg går ikke i dybden om denne problematikken her, men jeg refererer til en interessant diskusjon i Formans *The Problem of Pure Consciousness*, hvor Forman argumenterer overbevisende for at man burde skille mellom opplevelser hvor, for eksempel, en mystiker utelukkende «observerer» religiøse figurer i en visjon, og hvor mystikeren har en opplevelse av at «selvet» er oppløst i en guddommelig størrelse: Forman, innledende essay til *The Problem of Pure Consciousness*.

¹⁶² Teresa, *Boken*, kap. 23, avsn. 11-18. [bra? Undersøk]

¹⁶³ Teresa, *Boken*, kap. 23, avsn. 11-12.

overbevist om at Teresas mystiske opplevelser var fra Gud.¹⁶⁴ Dette gjør det tydelig for Teresa, på et personlig plan, at selv utdannede teologer kan være rivende uenig i vurderingen av samme (mystiske) fenomen. Det blir klart for Teresa at grensen mellom ortodoksi og heterodoksi kan være svært vanskelig å trekke; ofte må sjelesørgerens personlige skjønn avgjøre grensetilfellene. Om hun ikke var det fra før av, blir Teresa slik bevisst den enkelte kristne sitt ansvar i mottakelsen av den kristne tradisjon, og i tolkningen av katolisismens læresetninger.

3) I tråd med siste poeng anlegger Teresa et empirisk perspektiv i vurderingen av mystiske fenomen. Teresa trenger en annen – og mer pålitelig – metode enn referanse til kirkeapparatet, for å skille mellom opplevelser fra djevelen, opplevelser som skyldes mental eller fysisk sykdom, og opplevelser fra (eller av) Gud: Om opplevelser fremmer mental klarhet og ro, og om de gjør deg mer hjelpsom overfor din neste, er de høyst sannsynlig fra Gud.¹⁶⁵ Er effekten til en opplevelse sjelelig uro, og er de sosiale og psykiske «fruktene» til de påståtte mystiske opplevelser negative, er de fra djevelen eller et resultat av sykdom.¹⁶⁶ Og ikke minst: om andre mennesker med erfaring i indre bønn eller andre mystiske øvelser støtter deg, er du på trygg grunn – i det minste på så trygg grunn som mulig.¹⁶⁷ Likefremt: I dette «empiriske perspektivet» Teresa legger an i vurderingen av mystiske fenomen, bruker hun fortsatt tradisjonen, som når hun refererer til den katolske helgenen Vincent Ferrer.¹⁶⁸

I dette kapitlet analyserer jeg to mystiske teologisk innholdsrike utdrag fra *Boken*. I ett av disse figurerer Augustin sterkt. Disse utdragene viser konkret hvordan Teresa forsøker å sette indre bønn, og sine mystiske opplevelser, i et ortodokst lys. Formålet med disse analysene er å gi konkrete eksempler på hvordan Teresa forsøker å skape en syntese mellom sine personlige, mystiske opplevelser og hennes samtids katolske ortodoksi. Dette vil jeg kalle «nærkontakt» mellom Teresas personlige opplevelse og ortodoks, katolsk lære. Jeg belyser også noen litterærretoriske grep Teresa gjør for å sette indre bønn i et positivt lys, ikke minst hvordan Teresa knytter den korrekte utførelsen av indre bønn tett opp mot kirkeapparatets veiledning.

4.1 Analyse nummer én: Jesus som sjelens sentrum

¹⁶⁴ Teresa, *Boken*, kap. 23, avsn. 16-18.

¹⁶⁵ For dette, se f.eks.: «[For Teresa,] the deepest positive criterion for [an experience's] divine origin is experience [...]», McGinn, 143. For at Teresa ilegger erfaringen en sentral funksjon i vurderingen av mystiske fenomen, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 136.

¹⁶⁶ For dette, se f.eks.: Teresa, *Boken*, kap. 20, spesielt avsn. 23.

¹⁶⁷ For at personlig erfaring (av mystiske fenomen) er svært viktig hos sjelesørgere, og at derfor erfarne menneskers støtte er et kriterium for en opplevelses guddommelige opphav, i *Boken*, se f.eks.: Teresa, *Boken*, kap. 13, avsn. 16.

¹⁶⁸ Teresa, *Boken*, kap. 20, avsn. 23. For at Vincent Ferrer var en katolsk helgen på Teresas tid, se samme avsnitt.

En gang da jeg bad tidebønnene sammen med alle nonnene, kom min sjel plutselig i indre samling [*se recogió mi alma*] og syntes meg å være som et klart speil; der var ingenting bak eller på sidene eller oppe eller nede som ikke var fullstendig klart, og i midten viste Kristus vår Herre seg slik jeg pleier å se ham. I alle deler av min sjel [*en todos partes de mi alma*] syntes jeg å se ham så klart som i et speil [*espejo*], samtidig som dette speil helt tok form etter den samme Herre – jeg kan ikke si hvordan – gjennom den kjærligste forening, som jeg ikke kan forklare. [...] Denne visjon synes meg å kunne være til hjelp for personer som øver seg i indre samling slik at de kan lære å betrakte Herren i sjelens aller innerste; vi får større hengivenhet for en slik betraktningmåte, og den er meget mer fruktbar enn å betrakte ham utenfor oss [...] Og i noen bøker om bønn står det skrevet hvor man bør søke Gud; særlig den ærerike Sankt Augustin understreker at hverken på torvene eller i fornøyselsene eller noe annet sted der han søkte Gud, fant han ham slik som i sitt eget indre. [...] Vi behøver ikke dra helt til himmelen – i det hele tatt ikke gå lengre enn til oss selv, ellers vil vi bare trette ut vår ånd og forstyrre vår sjel uten noe særlig utbytte. [...] Denne visjon er meg til stort gavn hver gang jeg tenker på den, særlig etter kommunionen. Den har vist meg at når en sjel er i dødssynd, blir dette speil dekket av en tett skodde [*niebla*] og blir helt mørk, så denne Herre hverken kan vise seg eller sees, selv om han alltid er tilstede som den som gir oss eksistens. For kjetterne er det som om speilet er knust [*es como si el espejo fuese quebrado*], hvilket er meget verre enn om det bare er formørket. Det er stor forskjell mellom å se dette og å beskrive det, for det kan vanskelig forklares.¹⁶⁹

Jeg vil nå argumentere for at dette utdraget beskriver både en original opplevelse, mens den samtidig inkorporerer sentrale elementer ved katolsk dogmatikk. Under følger først argumenter for opplevelsens originalitet. Deretter følger argumenter for dens mer generelle, katolske ortodoksi.

For det første: Teresa fremstiller opplevelsen som uventet. Hun blir absorbert inn i en spontant oppstående, parallell psykisk virkelighet. Opplevelsen var ikke forsøkt «fremprovosert» av henne. Dette «overraskelsesmomentet» har blant andre mystikkforsker Robert Forman argumentert for at taler for en mystisk opplevelses dypt personlige, og derfor originale, natur.¹⁷⁰

Videre fremstår opplevelsens fremtoning som unik i den kristne, mystiske tradisjon på Teresas tid, hvilket blir spesielt tydelig i følgende passasje: «[...] min sjel [kom] plutselig i indre samling og syntes meg å være som et klart speil [...] i midten viste Kristus vår Herre seg slik jeg pleier å se ham. I alle deler av min sjel syntes jeg å se ham så klart som i et speil, samtidig som dette speil helt tok form etter den samme Herre.»¹⁷¹ «Speilet» er det bindende «medium» mellom Teresa (menneske) og Gud, i denne opplevelsen, som fører til «den kjærligste forening, som [hun] ikke kan forklare.»¹⁷² Det finnes ingen sammenligning av opplevelsens innhold og fremtoning til annen, mystisk litteratur i kapitlet, ei heller i *Boken* som helhet; annet enn at opplevelsen bekrefter Augustins påstand om at Gud er å finne i «[...] i [ens] aller innerste [...]».¹⁷³ Dette, kombinert med

¹⁶⁹ Teresa, *Boken*, kap. 40, avsn. 5-6. Jeg har endret rekkefølgen på noen setninger, for klarhets og presentasjonens skyld, men dette endrer ikke på utdragets mening. For en spansk oversettelse av dette utdraget, se: Teresa, *Libro*, kap. 40, avsn. 5-6. versetter Olaug Berdal viser at Teresa her refererer til kapittel 31 av *Soliloquia* – på norsk: *Enesamtaler* – et apokryft skrift av Augustin. Imidlertid finnes samme sentiment, at Gud er tilgjengelig i mennesket, i *Bekjennelser*: Augustin, *Bekjennelser*, For den norske tittelen til Augustins *Soliloquia*, se f.eks.: Eriksen, *Augustin*, «Forkortelser».

¹⁷⁰ For dette, se Forman, «Mysticism...», 19-21. For øvrig finnes et annet tilfelle i *Boken* hvor Teresa forteller at hun ble overrasket av mystiske opplevelser: Teresa, *Boken*, kap. 10, avsn. 1.

¹⁷¹ Se igjen Teresa, *Boken*, kap. 40, avsn. 5.

¹⁷² Se igjen Teresa, *Boken*, kap. 40, avsn. 5.

¹⁷³ Teresa, *Boken*, kap. 40, avsn. 6.

forrige poeng, at opplevelsen oppstod spontant, gjør det sannsynlig at opplevelsen er original for Teresa.

En annen, viktig ting som jeg mener taler for opplevelsens originalitet, er at det er elementer eller egenskaper ved den som er uutsigelige.¹⁷⁴ Det mystiske budskap i det nettopp gjengitte utdraget fra *Boken* kan ikke fanges med ord: et gitt individ må selv ha en slik opplevelse for å kunne forstå, idet Teresas sier at «[hun] kan ikke si hvordan [...]» opplevelsen forekommer, ei heller kan hun forklare, med ord, meningen i det hun opplever.

Dessuten sier Teresa sier et annet sted i *Boken*: «Den som har prøvet det, skal forstå noe av dette, for klarere kan det ikke sies, så gåtefullt er det som skjer. Alt jeg kan si, er at sjelen føler den er hos Gud, og vissheten om det lever videre i den og tillater ingen tvil overhodet.»¹⁷⁵ Flere steder i *Boken* hevder altså Teresa, eksplisitt og implisitt, at budskapet til mystiske opplevelser må nettopp gis i individuelle «åpenbaringer», som per definisjon er «nye» hver gang de gis; den mystiske opplevelses teologiske budskap kan ikke læres bort fra en person til en annen, «[...] for det kan vanskelig forklares.»¹⁷⁶ Det må gjennomleves.¹⁷⁷

Innholdsmessig, imidlertid, er opplevelsen tradisjonell. Det finnes presedens for speilmetaforer i Bibelen; og påstander om at guddommen er tilgjengelig via menneskesjelen finnes i den katolske kanon på Teresas tid.¹⁷⁸ Dessuten fremstår Jesus slik Teresa «pleier» å se ham, i kirker og religiøs kunst av ymse slag.¹⁷⁹ Videre er tidspunktet hvor Teresa får opplevelsen midt i en sesjon felles tidebønn, hvilket taler, implisitt, for hvordan Teresas forestilling om indre bønn kan sammenfalle med øvrig, katolsk kultur.¹⁸⁰

Et annet viktig element som plasserer opplevelsen innenfor katolsk ortodoksi ligger i hvilket lys den setter «kjettere» – mennesker som ikke tilhører den katolske kirke. Den gjengitte mystiske opplevelse gir Teresa innsikt i hva som skjer med en sjel som viker fra katolisismen: dens «mystiske

¹⁷⁴ «Det er stor forskjell mellom å se dette og å beskrive det, for det kan vanskelig forklares.» Teresa, *Boken*, kap. 40, avsn. 5.

¹⁷⁵ Teresa, *Boken*, kap. 18, avsn. 13. Av umiddelbart foregående avsnitt i samme kapittel, samt ut fra avsnitt 13 selv, er det tydelig at Teresa her omtaler mystiske opplevelser.

¹⁷⁶ Teresa, *Boken*, kap. 40, avsn. 5.

¹⁷⁷ Denne egenskapen mener for øvrig McGinn at er karakteristisk for mystiske opplevelser: «There is [...] an objective difference [between other forms of religious consciousness and mystical consciousness] to the extent that this mode of the divine presence is said to be given in a direct or immediate way, without the usual internal and external mediations found in other types of consciousness.» McGinn, *Foundations*, xix.

¹⁷⁸ For speilmetafor i Bibelen, se: 1 Kor 13:12. For opplevelsen av guddommen sin i en selv, i den katolske kanon på Teresas tid, se f.eks.: "Du [Gud] som er lyset i mitt hjerte og brødet for det indre organ i min sjel, du som styrker min ånd og min tankes dyp så de bærer frukt!" Augustin, *Bekjennelser*; bok 1, kap. 13; se også bok 7, kap. 10.

¹⁷⁹ For Teresas tette omgang med kirkekunst som avbilder Jesus, se for eksempel: Teresa, *Boken*, kap. 9. Jeg mener det er redelig å si at det er dette hun mener, at hun ser Jesus som hun pleier å se ham i ekstern, religiøs kunst, ut i fra bokens øvrige innhold.

¹⁸⁰ For en definisjon av tidebønnen, og et omriss av dens historikk i kristendommen, se f.eks.: Stig Wernø Holter, *Kom, tilbe med fryd: Innføring i liturgikk og hymnologi* (Solum forlag: Oslo, 1991), 97-108

kapasitet» til å oppleve enhet med Gud, det «sjelelige speil» som utgjør det bindende «substrat» mellom Gud og menneske, sprekker: «I alle deler av min sjel syntes jeg å se ham så klart som i et speil [...] Den har vist meg at når en sjel er i dødssynd, blir dette speil dekket av en tett skodde [...] For kjetterne er det som om speilet er knust, hvilket er meget verre enn om det bare er formørket.»

Slik hefter Teresa enda et aspekt katolsk ortodoksi ved opplevelsen. Denne mystiske erfaring – om enn unik, i det aller minste høyst uvanlig, for den katolske tradisjon, bekrefter likefremt katolisismen som suveren, og eneste reelle, kirkelige denominasjon. Dette i en tid, som vist i innledningen, da Europa stod ovenfor store religiøse og politiske omveltninger, og Spanias katolske regime var på vakt overfor protestantiske grupperinger i innad i landet. Formodentlig var ikke det katolske kirkeapparat, under reformasjonen, negative til potensiell ny, ideologisk ammunisjon for katolisismen; og denne vinklingen Teresa gir denne mystiske opplevelse gir inntrykk av en mystiker som ønsker å aktivt ønsker å forsterke katolisismen i møte med lutheranismen.¹⁸¹ Så selv om opplevelsen er original, hvilket man i Teresas Spania var nærmest synonymt med heterodokst, og derfor kjetersk, gir den ideologisk ammunisjon til katolisismen.¹⁸²

Avslutningsvis taler opplevelsens spontane fremtredelse Teresas sak, i det at det sannsynliggjør at opplevelsen blir «skjenket» henne fra en ytre kraft. Dette på sin side gir inntrykk av at Teresa ikke reproducerer opplevelsen fordi hun ønsker berømmelse eller beundring, noe en kvinnelig mystiker lett kunne blitt anklaget for i Teresas samtid.¹⁸³ Opplevelsens spontane natur er gagnlig for *Bokens* mottakelse i kirken, fordi det gir et bilde av en intetanende nonne som er blitt utvalgt av Gud.¹⁸⁴

Analysene i dette underkapitlet viser at den nettopp gjengitte, mystiske opplevelse oppsummerer en av *Bokens* sentrale teser: at indre, mystisk bønn og kirkens liturgiske, dogmatiske og øvrige sosiokulturelle struktur kan og burde støtte hverandre, i produksjonen av individer som blir fullt bevisst Guds tilstedeværelse i mennesket.¹⁸⁵ Ser man for seg de billedlige bestanddelene i opplevelsen utgjør de et godt bilde på hva Teresa ønsker å fremstå som i *Boken*: en regelholdende nonne, omsluttet av kirkens struktur, i hvem det oppstår indre opplevelser av forening med

¹⁸¹ For at Teresa ønsket å fungere som forsvarer av katolisismen overfor lutheranismen, se f.eks.: Rowan Williams, «Teresa, the Eucharist and the Reformation», i *Teresa of Avila: Mystical Theology and Spirituality in the Carmelite Tradition*, red. av Peter Tyler og Edward Howells (London: Routledge, 2017), 67-68.

¹⁸² For dette, se f.eks.: Weber, *Teresa*, 160.

¹⁸³ Det fantes, for eksempel, kvinner som ble dømt for å ha inngått en pakt med djevelen for å gi inntrykk av at de hadde mottatt nådegaver fra Gud, i Teresas samtid. For dette, se f.eks.: Weber, *Teresa*, 4n5, 44-45.

¹⁸⁴ For kirkens negative syn på kvinner som engasjerte seg i teologiske spørsmål, på Teresas tid, se f.eks.: Weber, *Teresa*, kap. 1. For at Gud likevel, i den spanske katolisismens øyne på 1500-tallet, kunne velge ut visse kvinner til å motta nådegaver, nettopp på grunn av deres oppfattede, feminine mindreverdighet, se f.eks.: Weber, *Teresa*, 26.

¹⁸⁵ For at Teresas primære intensjon med *Boken* var å rehabilitere mystisk bønn i sin samtid, og at hun så på indre bønn som en naturlig del av den øvrige, katolske orden, se, f.eks. igjen: McGinn, «True Confessions...», 15-16.

guddommen.¹⁸⁶

På samme måte som Teresas sjel «smelter» sammen med Jesus, «smelter» her Teresas personlige erfaring sammen med katolsk ortodoksi. Utdraget beskriver slik det jeg kaller nærkontakt mellom Teresas personlige opplevelse og den katolske tradisjon.

4.2 Analyse nummer to: En sannhet høyere enn lærde menns

I dette underkapitlet vil jeg analysere to andre utdrag fra *Boken*: Først en konkret, mystisk opplevelse; deretter et utdrag hvor Teresa utlegger om indre bønn. Disse to utdragene forekommer i rask suksisjon, i *Boken*; de er nært beslektet. I de to sistnevnte utdrag diskuterer Teresa forholdet mellom individets egne overbevisninger som følge av opplevelser i indre bønn, og kirkeapparatets veiledning. Målet med disse analysene er igjen å gi konkrete eksempler på hvordan Teresa forsøker å forene sin mystikk og katolsk ortodoksi.

Følgende utdrag er igjen fra det teologisk innholdsrike kapittel 40 i *Boken*, men omtaler en annen mystisk opplevelse enn den omtalt i forrige underkapittel:

En gang da jeg var i bønn, kjente jeg en slik fryd i mitt innerste [...] Min ånd syntes å være oppfylt og gjennomtrengt av den majestet [Gud] som andre ganger hadde vist seg for meg. Ved denne majestet fikk jeg innsikt i en sannhet som er fullbyrdelsen av alle sannheter; men jeg kan ikke si hvorledes, for jeg så ingenting. Noen talte til meg, uten at jeg kunne se hvem det var, men jeg forstod at det var Sannheten [Gud] selv: «Det er ikke lite, det jeg gjør for deg [sier Gud her til Teresa], det er noe for hvilket du er meg stor takk skyldig; for alt det onde som oppstår i verden, kommer av at man ikke har en klar kunnskap om Skriftens sannheter, der ikke en tøddel av det som står, skal forgå (Matt 518) [...]» Jeg [fikk] en voldsom styrke til for alvor, og av alle mine krefter, å leve etter hvert eneste lille ord i den hellige Skrift. [...] Uten at jeg forstod hvordan, syntes det meg at her hadde Herren gitt meg svært meget, og jeg hadde ingen mistanke om at det kunne være en illusjon [...] Jeg forstod de største sannheter om denne Sannhet bedre enn om mange lærde menn hadde undervist meg. Aldri hadde de kunnet prente dette så sterkt inn i mitt sinn eller gitt meg en så klar innsikt i denne verdens forfengeligheit. [...] Denne sannhet [...] er uten begynnelse og uten slutt, og alle andre sannheter avhenger av denne sannhet [og] alle andre former for kjærlighet avhenger av denne kjærlighet og alle andre storheter av denne storhet, selv om det lyder dunkelt slik jeg uttrykker det, sammenlignet med hvor klart det fremstod for meg da det behaget Herren å la meg forstå dette.¹⁸⁷

Det første jeg vil påpeke er forholdet Teresa ser mellom den spontane innsikten Gud gir henne og Bibelen; tradisjonen. Sannheten hun får innsyn i, «uten at [hun] forstod hvordan», er en størrelse som «[...] alle andre sannheter avhenger av [...]».¹⁸⁸ Men snarere enn å løsrive Teresa fra Bibelen og gi henne en alternativ autoritet, intensiverer opplevelsen Teresas ønske om å leve i tråd med Bibelens påbud: «[...] Jeg [fikk] en voldsom styrke til for alvor, og av alle mine krefter, å leve etter hvert eneste lille ord i den hellige Skrift.» En påstand som gis større troverdighet i lys av Teresas

¹⁸⁶ For at Teresa ønsker å fremstå som en lydige nonne, underdanig kirkeapparatet, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 134. For at Teresa samtidig ønsket å rehabilitere mystisk bønn i sin samtid, se igjen: McGinn, «True confessions...», 15.

¹⁸⁷ Teresa, *Boken*, kap. 40, avsnitt 1, 3-4. «Bønnen» Teresa nevner her definerer hun ikke eksplisitt, men etter mitt skjønn er det av typen indre.

¹⁸⁸ Teresa, *Boken*, kap. 40, avsnitt 3.

tidligere utsagn i *Boken*: «Det jeg kan se og vet av erfaring, er at man trygt kan tro at noe kommer fra Gud hvis det er i overenstemmelse med Den hellige skrift. Om det avviker det aller minste fra den [er jeg sikker på at det] kom[mer] fra djevelen [...]»¹⁸⁹

Det Teresa gjør her er nettopp å la sin egne, originale erfaring (original, fordi Teresa viser at hun blir direkte instruert av Gud, på en måte som er «[bedre] enn om mange lærde menn hadde undervist [henne]») bekrefte tradisjonens påstander. Teresa lar denne mystiske opplevelse avdekke en «ny» sannhet ved sin katolske tradisjons hellige tekst, og teologiske autoritet *par excellence*, Bibelen. Det er interessant å merke seg at det er en gjengs praksis blant mystikere å ikke bare relatere deres opplevelser til sine respektive tradisjoners hellige skrift(er), men å hevde å ha avdekket øvrige, hittil uante aspekter ved disse, gjennom mystikernes egne erfaring, og å radikalt forsterke, i lys av sine opplevelser, den gitte hellige skrift sin sannhetsverdi. Om dette sier mystikkforsker Steven Theodore Katz:

Mystics *do* stretch texts in all directions through their employment of allegorical and symbolic readings; yet this very use of allegory and symbolism, as well as other varied hermeneutical devices, functions to *maintain* the authority of the canonical sources under interpretation rather than to destroy or transcend them [...] That is to say, the presupposition on which the mystical use of allegory and symbolic modes of exegesis depends is that the canonical books of one's tradition do in fact possess the *truth* and authority claimed for them ... The community is seen to have been all the time in possession of the "truth" revealed a second time to the contemporary [mystic]. In this way, the mystical hermeneutic reinforces, even exaggerates, the significance of canonical texts to a degree unheard of in the non-mystical hermeneutical tradition.¹⁹⁰

Teresa blir altså en anomali, i den kristne tradisjon – det vil si, et individ som får originale, mystiske opplevelser uten presedens (som jeg også gjorde klart i forrige underkapittel); men hun er en anomali som sterkt bekrefter sannhetsverdien til det tradisjonelle. En mystiker som Teresa, altså, står i fare for å bli erklært uortodoks og kjettersk, fordi det hun sier er originalt; men i en retorisk vending, hvor hun lar sin originale opplevelse, i Katz ord, «[reinforce] the significance of canonical texts to a degree unheard of in the non-mystical hermeneutical tradition[,]» finner hun simultant berettigelse for samme opplevelse. I mystikkforsker Shlomo Bidermans ord: «Mystics [...] employ exegetical strategies in reading scripture [...] in effort to preserve and strengthen the authority of scripture, which [...] is necessary for acceptance of the authority of religious knowledge claims.»¹⁹¹ Det Teresa her gjør, bevisst eller ei, er altså å, simultant, opphøye Skriftens verdi, med sin originale, mystiske opplevelse, og samtidig nært knytte seg til den, hvilket er nødvendig for at hun skal bli

¹⁸⁹ Teresa, *Boken*, kap. 25, avsn. 13.

¹⁹⁰ Stephen Theodore Katz, sitert i Shlomo Biderman, «Mystical Identity and Spiritual Justification», i *Mysticism and Sacred Scripture*, red. av Steven Theodore Katz (Oxford University Press: New York, 2000), 79.

¹⁹¹ Shlomo Biderman, «Mystical Identity and Spiritual Justification», i *Mysticism and Sacred Scripture*, red. av Steven Theodore Katz (Oxford University Press: New York, 2000), 79.

akseptert som ortodoks og rettroende.

Samtidig forfekter Teresa, i dette utdraget fra *Boken*, en forståelse av at en genuin mystisk opplevelse kan gi den høyeste form for forståelse av Bibelen: Der lærde menns meninger kan stå i motsetning til hverandre og er feilbarlige, står genuine mystiske opplevelser og Bibelen som absolutte og ufeilbarlige, teologiske hjørnesteiner. Ved å alliere seg med Bibelen tar Teresa en innersving på «lærde menn» – *letrados* – som vil erklære henne uortodoks.¹⁹²

Men trass *letrados*' til tider feilbarlige veiledning, gir Teresa kirkens representanter en avgjørende funksjon i den kristne mystikers liv. Se for eksempel følgende utdrag fra *Boken*, som kommer tre avsnitt etter det nettopp gjengitte utdrag: «I alle ting er det nødvendig å ha erfaring og en åndelig veileder, for når sjelen er [blitt noenlunde erfaren i indre bønn], vil det dukke opp mange spørsmål som man har behov for å drøfte med noen [...]»¹⁹³ Se også: «Hver gang Herren under bønningen anbefalte meg å gjøre en ting og min skriftefar bød meg noe annet, sa Herren til meg at jeg skulle adlyde min skriftefar [...]»¹⁹⁴

Det kan virke som Teresa motsier seg selv når hun sier dette. For der hun nettopp plasserte mystisk opplevelse og innsikt høyere sannhetsverdi enn tolkningene og utgreningene til *letrados*, sier hun nå at meningene og erfaringene til en åndelig veileder er nødvendig. Men denne tilsynelatende motsigelsen løser Teresa, på en måte jeg straks skal vise.

Bakgrunnen for Teresas absolutte underleggelse til kirkens representanter er ikke minst eksemplene på «små kvinner» – *mujercillas*, kvinner som mente å oppleve ekstraordinære, guddommelige fenomen, som ble fordømt av kirken i Teresas umiddelbare fortid.¹⁹⁵ Et fremtredende eksempel er Magdalena de la Cruz (1487-1560), en kvinnelig mystiker som ble høyt ansett mens hun levde, men som falt i vanære da hun innrømmet å ha løyet om nådegavene hun hadde fått.¹⁹⁶ Tilfellet Magdalena de la Cruz, etter dennes bekjennelse av å ha inngått en pakt med djevelen, sjokkerte Teresa; idet hun forfatter *Boken*, er Teresa derfor i høyeste grad bevisst hvilken fare hun lå under, som kvinnelig forfatter om mystiske fenomen.¹⁹⁷ I McGinns ord: «Previous

¹⁹² For Teresas frekvente bruk av dette ordet, se f.eks.: Teresa, *Libro*, kap. 10, avsn. 9; kap. 12, avsn. 4; kap. 13, avsn. 16; kap. 13, avsn. 18-19. For at *letrado* betyr lærde menn, det vil si teologer med utdanning – men ofte uten mystisk erfaring, se f.eks.: Tyler, *Teresa*, 39-40.

¹⁹³ Teresa, *Boken*, kap. 40, avsn. 8. For et eksempel på Teresas selverklaerte syndfullhet, og at hun fortjener å havne i helvete, snarere enn nådegaver, se f.eks.: Teresa, *Boken*, kap. 40, avsn. 1 og kap. 18, avsn. 4.

¹⁹⁴ Teresa, *Boken*, kap. 26, avsn. 5.

¹⁹⁵ Det jeg her vil kalle *mujercilla*-problematikken introduserte jeg i begynnelsen av denne oppgaven.

¹⁹⁶ For dette, se: McGinn, *Mysticism*, 129 og Weber, *Teresa*, 44. For et annet prominent eksempel på at en kvinne som underviste i mystiske fenomen ble hardt straffet av den katolske kirke, se f.eks. tilfellet Isabel de la Cruz, i: Weber, *Teresa*, 27.

¹⁹⁷ For dette, se: McGinn, *Mysticism*, 129. Men se også: «[Teresa] took pains to differentiate herself from *alumbradas*, continually consulting her confessors and other *letrados* over her visions precisely to reassure them that she was not involved in «*cosas de mujercillas*» – a clear allusion to Illuminist raptures.” Weber, *Teresa*, 40. Når Weber bruker den spanske term «*cosas de mujercillas*» - «småkvinnens saker» - refererer hun til Teresas *Cuentas*, hennes *Åndelige*

mystical women had had their works examined by Inquisitorial authorities; Teresa was the first woman to write with the Inquisition in mind.»¹⁹⁸ Teresa lærte formodentlig mye av eksempler av tidligere kvinner som hadde blitt utsatt for sensur.¹⁹⁹ (Hvordan Teresa skriver for å unndra seg sensur, som kvinnelig mystiker, kommer jeg imidlertid tilbake til i kapittel 6.)

Teresa forsøker å løse (det jeg her vil kalle) *mujercilla*-problemstillingen hun befant seg i med en absolutt underleggelse av (den kvinnelige) mystikeren under kirkeapparatet: «Hver gang Herren under bønner anbefalte meg å gjøre en ting og min skriftefar bød meg noe annet, sa Herren til meg at jeg skulle adlyde min skriftefar [...]»²⁰⁰

Dermed er jeg kommet til hvordan Teresa her gir en løsning på den tidligere nevnte *alumbrado*-problematikken, spørsmålet om hvilken autoritet – kirkens eller den individuelle mystikers – som skulle ha siste ord i spørsmål hvor skjønn må vurdere ortodoksien av mystiske fenomen. Hun løser problemstillingen gjennom en tro på forsynet, i det at hun opererer med at forsynet legger til rette for gagnlige, kirkepolitiske omstendigheter for en genuin mystiker: «Hver gang Herren under bønner anbefalte meg å gjøre en ting og min skriftefar bød meg noe annet, sa Herren til meg at jeg skulle adlyde min skriftefar; *derefter vendte Hans Majestet skriftefarens sinn så han gikk tilbake på det han hadde sagt.*»²⁰¹ Dette blir enda tydeligere i utdrag fra *Boken* som: «Den som ikke finner noen som kan veilede ham i bønn, bør ta [sankt Josef] til lærer, og da vil han ikke fare vill på veien.»²⁰² Og: «I alle ting er det nødvendig å ha erfaring og en åndelig veileder [...] Og hvis man efter å ha lett, ikke finner en slik person, vil Herren ikke svikte, for han har ikke sviktet meg [...]»²⁰³ Med andre ord, innehar mystikeren et genuint fromt sinnelag, og har lit til Gud, har hun ikke noe å frykte; Guds forsyn vil legge til rette for at det mest optimale som kan skje, skjer.

I de tilfellene en forvirret person eller kjetter feilaktig mener å ha opplevd noe ekstraordinært, blir hun korrigert gjennom omgang med kirkeapparatet.²⁰⁴ Om denne stadig ikke vil tilpasse seg, gjennom kirkeapparatets korreksjon, vil hun med rette bli utsatt for sensur; og uansett møte sitt fortjente endelikt i himmel eller helvete.²⁰⁵

vitnesbyrd [verket foreligger ikke på norsk]: Teresa, *Cuentas* nr. 53, sitert i Weber, *Teresa*, 40. Se også Teresas egne omtale av

¹⁹⁸ McGinn, *Mysticism*, 129.

¹⁹⁹ Se igjen eksemplene María de Cazalla og Isabel de la Cruz, kvinnelige mystikere som ble utsatt for sterk sensur: Weber, *Teresa*, 23, 27-28. For at Teresa, på bakgrunn av sine mystisk-teologiske synspunkt i *Boken*, kunne lett blitt utsatt for samme sensur som tidligere kvinner som hevdet å ha opplevd mystiske fenomen, se f.eks.: Weber, *Teresa*, 33-35.

²⁰⁰ Teresa, *Boken*, kap. 26, avsn. 5.

²⁰¹ Teresa, *Boken*, kap. 26, avsn. 5. Kursiveringen er min egen, for å understreke endringen i mening utdraget, som ble gitt tidligere i underkapitlet, får, når det ses i sin naturlige kontekst.

²⁰² Teresa, *Boken*, kap. 6, avsn. 8.

²⁰³ Teresa, *Boken*, kap. 40, avsn. 8.

²⁰⁴ Dette sentiment uttrykker Teresa her: Teresa, *Boken*, kap. 13, avsn. 14-16; og kap. 40, avsn. 7-8.

²⁰⁵ Tanken om at gode mennesker får sin lønn og dårlige sin straff i det hinsidige, er en gammel, kristen forestilling, og

For faren for villfarelse og innbilte nådegaver er alltid tilstede, i *Boken*. Menneskets individuelle forståelsesevne er permanent og radikalt begrenset, selv «[...] den høyeste form for kontemplasjon [...]».²⁰⁶ Teresa går aldri med på at en mystiker er i trygg havn uten kirken og dens sosiokulturelle rekkverk; det er en trygghet og fornuft i kollektivet, som individet trenger, like mye som kollektivet blir beriket av individets impulser.²⁰⁷

I tråd med dette må det sies at Teresa aldri ønsker å fremstå som en rebell, eller engang som en fornyer. Som vist tidligere gir selv Gud, når hun opplever å kommunisere direkte med ham, tegn til henne om at det er kirkeapparatet hun må underlegge seg først og fremst. Selv om dette er smertefullt for Teresa, slik følgende utdrag, fra kapittel 29 i *Boken*, viser enda klarere:

Efterhvert som visjonene inntraff med økende hyppighet, var det en av dem som tidligere hadde støttet meg, [...] som erklærte at mine visjoner helt åpenbart kom fra Djevelen. Jeg ble da oppfordret [av denne person i kirkeapparatet] til [...] alltid å korse meg når jeg fikk en visjon, og hytte til djevelen som tegn på min forakt [...] Det å skulle gjøre dette tegnet på forakt når jeg fikk en visjon av Herren selv, voldte meg den aller største pine; for når jeg så ham hos meg, kunne ingen få meg til å tro at det var djevelen, om de så hadde revet meg i småbiter. Derfor var dette for meg en meget hard botsøvelse [...] [Gud] sa da til meg at jeg ikke skulle bry meg om det og at jeg gjorde rett i å adlyde, men at han skulle la sannheten bli kjent. Da jeg fikk beskjed om å slutte med bønner [type indre, mener jeg at det må være], virket det som om han ble sint. Han ba meg si til mine skriftefedre at dette var tyranni. [Men] Herren fritok meg aldri fra lydighetsplikten.²⁰⁸

Dynamikken mellom ytre lære og ytre påvirkning og indre impulser i Teresas *Boken* settes i her på spissen: individet har å tåle slike «botsøvelse[r]»; de kan ikke unngås.²⁰⁹ De er en uunngåelig konsekvens av behovet Teresa opplever at blir kommunisert henne fra Gud om nødvendigheten av å være absolutt underlagt kirkens veiledning; samt at man blir gitt «egne impulser» fra Gud, som ønsker at en skal gjøre noe helt annet. Kirken først, individets overbevisning dernest; altså er Teresa ingen revolusjonær.

Dette er nok et eksempel fra *Boken* hvor Teresa tilsynelatende ufarliggjør seg og sitt tankegods: Presedensen Teresa setter, for enhver som leser *Boken*, er at ingen indre overbevisning er så sterk at en unngår lydighetsplikten. Teresa garanterer for at hennes indre bønn aldri vil utfordre kirkens autoritet.

Det vi har sett i dette kapitlet er at, samtidig som Teresa hegner om en plass for den mystiske opplevelses validitet i den katolske tradisjon, ilegger hun aldri mystikeren tillatelse til å forbigå

utlegges kanskje mest komplett i Augustin *De civitate dei*, 303.

²⁰⁶ Dette vises i kapittel 8, hvor Teresa utlegger om hvor syndig hun stadig var, og derfor hvor mye hun trengte kirkeapparatet, altså selv om hun hadde nådd den «[...] høyeste form for kontemplasjon [...]»: Teresa, *Boken*, kap. 8; utdraget i klammer er fra kap. 8, avsn. 11 i samme bok.

²⁰⁷ Se igjen Teresa, *Boken*, kap. 13, avsn. 14-16, hvor Teresa viser at selv en avansert mystiker er radikalt avhengig av tilbakemelding fra sjelesørgere og kirkeapparatet.

²⁰⁸ Teresa, *Boken*, kap. 29, avsn. 5-6.

²⁰⁹ Teresa kaller eksplisitt denne situasjonen, hvor Gud sier én ting og kirkeapparatet en annen, for en botsøvelse i samme avsnitt som nettopp gitte utdrag: Teresa, *Boken*, kap. 29, avsn. 6.

kirkeapparatet. Sannhetene en mystiker kan få direkte innsikt i, fra Gud, overstiger endog sannheten til *letrados*, og kan ha identisk sannhetsverdi med Bibelen – altså kan de være absolutt sanne. Men denne opplevelsen av mystisk sannhet, snarere enn å løsrive mystikeren fra lydighetskravet, og Bibelen som teologisk autoritet, understreker den.

Slik blir den mystiske opplevelse omtalt først i dette underkapitlet nok et eksempel på det jeg har kalt nærkontakt mellom Teresas personlige opplevelse og katolsk ortodoksi.

5 Allegorisk og mystisk eksegesi i *Boken*²¹⁰

I dette kapitlet undersøker jeg i hvilken grad oldkirkens og den kristne antikkens hermeneutikk, selv i monokulturelle og autoritære regimer som Spania i siste halvdel av 1500-tallet, legger til rette for relativt frie (individuelle) tolkninger av både Bibelen og den øvrige katolske kanon og dogmatikk. Augustin fungerer i dette kapitlet som representant for kristendommens hermeneutikk.²¹¹ Formålet med dette kapitlet er å vise i hvilken grad allegoriforståelsen i kirkens historie gjør at Teresas *Boken*, med sine relativt originale mystiske opplevelser, kan få teologisk innpass i den katolske kanon; samt vise hvordan Teresa kan argumentere for at hun utgjør en naturlig del av den katolske tradisjon.²¹² Underkapittel 5.1 gir eksempler på hvordan Teresa benytter den allegoriske lesningstradisjonen i det jeg allerede har vist at er hennes mystikkfremmende prosjekt i *Boken*.

I Teresas sosiopolitiske situasjon var det om å gjøre å ligge så nær den katolske kanon – kirkefedrene, Bibelen og helgenene – som mulig, for å få ens teologiske tankegods akseptert og forstått som ortodokst; (oppfattet) teologisk heterodoksi, det vil si originalitet, medførte harde sanksjoner.²¹³ Teresa har derfor liten eller ingen motivasjon til å skille seg ut, som forfatter av mystiske tekster; men også fordi hun ser seg selv som en naturlig del av den ortodokse, katolske tradisjon.²¹⁴ Den gjennomgående tonen i *Boken* er snarere den til en konformerende, ja selvutslettende nonne.²¹⁵ I dag ser man likevel tilbake på Teresa som en sterkt fornyende figur i

²¹⁰ Kapittelnavnet refererer både til mystisk og allegorisk lesningstradisjon, da disse former for lesning, i den kristne, teologiske tradisjon, er intimt knyttet sammen. For dette, se f.eks.: McGinn, *The Foundations*, 22, 112. I denne oppgaven ser jeg dessuten allegorisk og mystisk lesning i lys av hverandre, når jeg forsøker å avdekke Teresas litterærretoriske metoder for å sette indre, mystisk bønn i et ortodokst lys.

²¹¹ Augustin hadde, som i mye annet, stor innflytelse over den kristne hermeneutikken. For dette, se f.eks.: Ulstien, "Frå allegori til quadriga: hermeneutikk i mellomaldaren." Se også Augustins status som kirkelærer i katolisismen, i: *Catholic Dictionary: An Abridged and Updated Edition of Modern Catholic Dictionary*, 2013, s.v. «Doctor of the Church». For en definisjon av kirkelærer, se samme artikkel.

²¹² At, og i hvilken grad, disse opplevelser er originale, blir vist i kapittel 5 i denne oppgaven.

²¹³ For dette, se for eksempel McGinn, *Mysticism*, 12-24, spesielt 24. [denne siste ref. bra nok?], 45-50. Se også Weber, *Teresa*, 27.

²¹⁴ For at Teresa ser på seg selv som en del av katolsk ortodoksi, se for eksempel, igjen: Teresa, *Boken*, kap. 33, avsn. 5.

²¹⁵ Se for eksempel når Teresa skriver at det hun sier om indre bønn hverken er bedre eller mer originalt enn det som finnes i visse bøker om mystiske tema. For dette, se f.eks.: Teresa, «The Way...», kap. 19. For at Teresa ønsker å fremstå som, eller være, konformerende til sin katolske samtid, se for eksempel når hun ber skriftefaren rive opp et brev hun sender ham, om det hun skriver i brevet «er dårlig», det vil si, ute av takt med katolsk ortodoksi: Teresa, *Boken*,

(katolsk)kristen idéhistorie.²¹⁶ Dette kapitlet viser hvordan Teresa bruker den katolske tradisjons litterære bestanddeler (bibelvers, referanser til helgener og lignende) for å gi støtte til sine forestillinger om indre bønn; og dermed hvordan hun forsøker å hefte ortodoksi ved samme, på en måte som gjorde at samtidige teologer, med Teresa, kunne finne presedens for hennes måte å tolke Bibelen på, og derfor finne det lettere å hegne om henne som ortodoks.

Det vil være nyttig å begynne dette kapitlet – som handler om hermeneutikk og allegori og vurderingen av ortodoksi i kirkens historie – med å undersøke den personlige erfarings teologiske funksjon, først i *Boken*, og deretter i kristendommens historie, spesifikt i Augustins *Bekjennelser*.

I *Boken* finnes to størrelser en må lære fra, for å vokse i det mystiske liv: Bibelen og andre guddommelig inspirerte ord, for eksempel hagiografier; og erfaringer fra eget liv.²¹⁷ Teresa skriver:

Da mange bøker på spansk ble forbudt for at vi ikke skulle lese dem, ble jeg meget lei meg, for jeg fant stor glede i å lese en del av dem; nu kunne jeg ikke det lenger eftersom det bare var bøker på latin tilbake. Da sa Herren til meg: *Ikke vær bedrøvet, for jeg vil gi deg en levende bok*. Jeg kunne ikke forstå hvorfor han sa meg dette, for jeg hadde enda ikke hatt visjoner. Etterpå, ja bare noen få dager senere, forstod jeg det meget godt, for det jeg så og det nærvær jeg følte, gav meg så meget å tenke på og meditere over at jeg har hatt lite eller intet behov for bøker. Herren i sin kjærlighet har undervist meg på så mange måter. Hans majestet har vært den sanne bok i hvilken jeg har sett sannhetene. Velsignet være en slik bok, som innprenter det vi bør lese og etterleve på en måte som gjør at vi ikke kan glemme det!²¹⁸

Her refererer Teresa til Gud som en levende størrelse, med evne og vilje til å direkte instruere mennesket på det jeg vil kalle en transtekstlig, umiddelbar og ikke-mediert måte (det vil si, utenfor eksterne medier som en bok eller preken). Den personlige erfaringen er en levende bok, hvor sannhetene står skrevet, for Teresa.²¹⁹

Forestillingen om at et individ som var bestemt på å etterleve kristendommens høyeste idealer måtte være var budskap fra Gud som kommer fra transtekstlige hold – for eksempel via lærepenger gjennom personlig erfaring eller mystiske opplevelser, så vel som Bibelen og den øvrige, tekstlige kanon, var etablert lenge før Teresas tid. I *Bekjennelser*, for eksempel, skriver Augustin ofte om hvordan han bruker «hjertet» – et levende aspekt ved egen bevissthet – til intellektuell og moralsk veiledning, og for å kommunisere og interagere med Gud og «Sannheten»: «La meg lytte til Sannheten, mitt hjertes Lys [...] Tal til meg; pust sannhetens ord mot meg. Jeg tror

kap. 10, avsn. 7. [bra ref?] Se også når Teresa beskriver en episode hvor hun går imot overveldende, personlige ønsker, fordi hun blir beordret av kirkeapparatet til å gjøre dette: Teresa, *Boken*, kap. 29, avsn. 5.

²¹⁶ For Teresa som fornyer, se f.eks.: Weber, *Teresa*, 75, og McGinn, *Mysticism*, kap. 3. Se også: «[...] Teresa of Avila is among the most significant mystics in Christian history.» McGinn, *Mysticism*, 208.

²¹⁷ For dette, se f. eks.: Teresa, *Boken*, kap. 4, avsn 2; kap 7, avsn. 22.

²¹⁸ Teresa, *Boken*, kap. 26, avsn. 5. Teresa refererer her til bannlysningen av populærreligiøse bøker om mystiske tema på spansk. For dette, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 129-130; på side 130 gjengir McGinn det nettopp gjengitte sitat fra *Boken*, i lys av bannlysningen av nevnte bøker. Kursiveringen finnes i utgaven av *Boken* jeg refererer til.

²¹⁹ Teresa, *Boken*, kap. 26, avsn. 5.

på dine ord i Skriften, men deres mening er vitterlig vanskelig å forstå.»²²⁰ Teolog Jan Ove Ulstein mener endog at for Augustin er Bibelens primære funksjon å etablere erfaringsmessig kontakt med Gud.²²¹ Ifølge dette synet på Augustins bibelforståelse – som jeg mener en lesning av *Bekjennelse* viser at er korrekt – er bibelteksten i seg selv mindre viktig, for Augustin, enn (den direkte) kontakten Bibelen oppretter mellom Gud og individ.

I *Bekjennelser* ilegger dessuten Augustin individets noenlunde selvstendige evne til å tolke innholdet i en Bibelsk tekst en sentral, teologisk funksjon.²²²

Det finnes bare én Gud, som fikk Moses til å skrive De hellige skrifter på en måte som ville passe sinnene til det store antall menn som ville se forskjellige sannheter i dem, dog ikke de samme sannheter i hvert tilfelle, For min egen del erklærer jeg med hele mitt hjerte at hvis jeg ble kallet til å skrive en bok som skulle bli gitt den høyeste autoritet, ville jeg foretrukket å skrive den på en slik måte at en leser skulle kunne finne gjenklang, i ordene mine, for enhver sannhet han var i stand til å forstå. Jeg vil heller skrive på denne måten enn å nedsette en eneste sann mening så eksplisitt at den ville ekskludere alle andre.²²³

I Ulsteins ord: «Det som forblir gyldig i all skriftutlegging [for Augustin], er [...] kjærleiken [*caritas*]. Den representerer samtidig ei oppstigning i erkjenning og kontakt [mellom individ og Gud].»²²⁴ Augustin opphøyer altså både den umiddelbare, transtekstlige personlige erfaringen av Gud, samt personlige tolkninger av Bibelen, til å ha en nødvendig, teologisk funksjon, i den kristne verdensanskuelse.

I *Bekjennelser* beskriver Augustin **en utvikling** i sin forståelse av hvordan Bibelen kan leses.²²⁵ Han oppdager at Bibelen kan tolkes på flere måter enn den bokstavelige.²²⁶ Augustin forstår at en tekst ofte inneholder det vi i dag kaller en overført betydning, hvor hendelser eller karakterer i en tekst kan tolkes til å bety noe annet enn det de konkret representerer.²²⁷ Dette kalles altså en allegorisk måte å lese på, hvor leseren deltar som en tolkende, nødvendig instans i lesningsprosessen, og Bibelens ord tar på seg flere meninger.²²⁸

²²⁰ Se også: «I mitt hjerte, O Herre, har jeg hørt din stemme fortelle meg høyt og klart at du er evig og at du alene er udødelig.» Augustin, *Confessions*, overs. og med intr. av R[obert]. S. Pine-Coffin (Harmondsworth: Penguin Books, 1974), bok 12, kap. 10-11. I begge disse kapitler utlegger Augustin om at Gud har fortalt ham, via sitt «indre øre», sannheten til katolske doktriner, som Sønnens evige sameksistens med Gud og Guds evighet. Oversatt av meg, da de tre siste bøkene av *Bekjennelser* ikke foreligger på norsk.

²²¹ Jan Ove Ulstein, «Frå allegori...», 75-77.

²²² Ulstein, «Frå allegori...», 75-77.

²²³ Augustin, *Confessions*, bok 12, kap. 31. Store bokstaver etter komma finnes i utgaven jeg bruker; dette er ikke skrivefeil fra min side. Oversatt av meg, da bok 11-13 av Augustins *Bekjennelser* ikke foreligger på norsk.

²²⁴ Ulstein, «Frå allegori...», 76-77. For at *caritas* innebærer kjærlighet til Gud, og at det nødvendigvis er i individer at denne tennes, se samme kapittel, 76.

²²⁵ For Augustins beskrivelse av dette, se f.eks.: Augustin, *Bekjennelser*, bok 6, kap. 4-5.

²²⁶ For dette, se f.eks.: Eriksen, *Augustin*, 71-72.

²²⁷ For dette, se f.eks.: Seland, "Skrifttolkning...", 50.

²²⁸ For en beskrivelse av hva det vil si å lese allegorisk, se f.eks.: Ulstein, "Skrifttolkning...", 29, 50. Min tolkning av det Augustin sier i *Bekjennelser*, bok 6, kap. 4. Se også, igjen, Ulstein, „Frå allegori...“, 76-77.

I lys av dette er det ingen motsetning, for Augustin, mellom teologiske størrelser som individet kan få innsikt i på egenhånd (gjennom lesning av Bibelen, from livsstil eller bruk av fornuftsevner) og den katolske kirkes læresetninger.²²⁹ For Augustin eksisterer enkeltindividets skjønn og kirkens lære, med dens tradisjoner og etablerte sannheter, i en selvforsynende «feedback-loop»; hvor den ene part, kirken, gir veiledning, og den andre part, individets skjønn, beriker – samt etablerer en levende kontakt mellom Gud og kirken; kirken, som til syvende og sist består av enkeltindivider.²³⁰ Slik er det også med Teresa.²³¹

Samtidig ilegger Augustin kirken større autoritet enn individet, i teologiske spørsmål.²³² Det den katolske (katolsk: «universell»), og mest utbredte kirke på Augustins og Teresas tid) kirke slår fast som sant, er per definisjon korrekt.²³³ Oppstår det konkurranse mellom en enkeltpersons tolkning og kirkens lære, lar Augustin kirkens konsensus få det siste ord.²³⁴ I tråd med Augustin lar Teresa kirkens autoritet i teologiske spørsmål være absolutt.²³⁵ For Teresa må individet tåle korreksjon fra kirkeapparatet dersom dets tolkning av kanon skulle bli erklært uakseptabel og uortodoks av kirken.²³⁶

Både i *Bekjennelser* og *Boken* finnes altså det man kan kalle en «kreativ spenning» mellom den katolske kirkes tradisjon (bestående av Bibelen, hagiografier, salmer og lignende) og læresetninger, og den individuelle kristnes lesning og tolkning av samme tradisjon. Det eksisterer et berikende forhold mellom disse to størrelsene.²³⁷ For Augustin oppstår Bibelens dypeste «mening»

²²⁹ For at Augustin mener at kirkelig konsensus, fornuft, bibellesning og tro kan lede mot samme, kristne erkjennelse, se igjen Ulstein, «Frå typologi...», 74-77. For at troen, kjærligheten og kirkens veiledning likefremt er best, og til syvende og sist nødvendig, for å etablere den optimale relasjon til Gud – i motsetning til fornuften og filosofien, se samme sider.

²³⁰ For dette, se tidligere gjengitte utdrag fra Augustin, *Bekjennelser*; samt Augustin, *Bekjennelser*, bok 12, kap. 18. For det jeg her kaller en toveis og berikende forholdet mellom kirken – det kristne kollektivet, og den individuelle kristne, i hvordan disse mottar Gud i lesningen av Bibelen, hos Augustin, se f.eks.: Ulstein, «Frå allegori...», 73-80.

²³¹ Se for eksempel Teresa, *Boken*, kap. 25, avsn. 11-12. Her sier Teresa at personlige og genuine, mystiske erfaringer intensiverer den kristnes ønske om å leve i tråd med kirkens påbud.

²³² For dette hos Augustin, se f.eks.: "Hos Augustin er det inga motsetning mellom den ytre [kirkens tolkningsmessige retningslinjer] og den indre autoriteten, mellom kyrkjelære og nådelære [...] Skrifta og kyrkja er likevel autoritetsberarar for Augustin i større grad enn filosofien hans legg opp til [altså i større grad enn den «indre» autoriteten, det jeg vil kalle individets "skjønn"]." Ulstein, „Frå allegori...“, 76-77.

²³³ For en definisjon av katolsk, se f.eks.: *Catholic Dictionary: An Abridged and Updated Edition of Modern Catholic Dictionary*, 2013, s.v. «Catholic».

²³⁴ Ulstein, "Frå allegori...", 76-77. For at kirkens dogmer ofte utarbeides gjennom møter hvor biskoper (og andre med innflytelse, i eller utenom kirken) etablerer konsensus om et teologisk tema, se f.eks.: Astås, *Kirkehistorie*, 26-27. Her beskrives det såkalte kirkerådet i Nikea, hvilket fant sted før Augustins tid.

²³⁵ For at Teresa ilegger den katolske kirke absolutt definisjonsmakt i teologiske spørsmål, se f.eks.: Teresa, *Boken*, kap. 25, avsn. 12.

²³⁶ For at Teresa ser for seg at det individet kan oppdage på egenhånd, gjennom bønn, er identisk med kirkens lære, se for eksempel Teresa, *Boken*, kap. 40, avsn. 1-6. [kan du finne bedre ref?] For at Teresa radikalt underlegger seg kirkeapparatet i teologiske spørsmål, se f.eks.: Teresa, *Boken*, kap. 10, avsn. 8. Se også analysene i forrige kapittel.

²³⁷ For et perspektiv på forholdet mellom teksttradisjoner og individuell tolkning, hvor tradisjonen alltid eksisterer på et foranderlig «hav», se f.eks.: Roger Chartier, *Forms and Meanings: Texts, Performances, and Audiences from Codex to Computer* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995), 90-91, spesielt: «The determination to impose cultural models on [people] does not guarantee the way in which they are used, adapted, understood [because of

– dens fullendelse som hellig tekst – i den individuelle kristnes indre, idet hun oppnår direkte kontakt med Gud; det samme med Teresa.²³⁸ Og kirkens rettesnorer er garantist mot ukorrekt tolkning og teologisk og mystisk villfarelse som følge av dette.²³⁹

Nå vil jeg kort ta for meg den allegoriske lesningens historie i den katolske kirke, også ut over Augustin. Dette viser hvor utbredt denne hermeneutiske teknikken er, i kristendommens historie; og viser dermed hvor dype røtter Teresas mystisk-allegoriske lesning av den katolske tradisjon har (som jeg straks gir eksempler på, i underkapittel 5.1.)²⁴⁰

Allegorisk lesning som hermeneutisk teknikk har en lang og relativt komplisert historie i kristendommen, og før dette, i jødedommen og i den greske antikken.²⁴¹ Siden denne oppgaven handler om Teresas teksttolkning og mystikk i et kristent, idéhistorisk perspektiv, gir jeg her kun et omriss av viktige forfattere i kristen kontekst.²⁴²

Det finnes eksempler på allegorisk språk i Det nye testamente.²⁴³ Når det kommer til allegorisk teksttolkning mer spesifikt, er denne representert hovedsakelig ved Paulus, i hans tolkning av Det gamle testamentet.²⁴⁴ Dette ser man i Gal 4,22-31; 1. Kor 9,8-10; 10,1-4; og 2. Kor 3,7-18.²⁴⁵ Deretter ser man, i det såkalte 2 Klemensbrev, bruk av allegorisk språk; forfatteren av dette brevet er anonym.²⁴⁶ Videre finner man allegorisk språk i det såkalte Barnabasbrevet, igjen med anonym forfatter.²⁴⁷ Clemens (150-215) leste Bibelen allegorisk, og det samme gjorde Origenes (185-254); og ikke minst leste Augustin bibelen allegorisk, hvilket han lærte via biskopen Ambrosius av Milan (circa 339-397).²⁴⁸

inevitable idiosyncracies in individual readings and interpretations].»

²³⁸ Ulstein, "Frå allegori...", 76. For at allegorisk lesning handler om å finne frem til tekstens "egentlige" mening, se f.eks.: Ulstein, "Skrifttolkning...", 29. For at Teresa ser for seg at den kristne tradisjons fullendelse er å oppleve Gud i sitt eget indre, se f.eks. igjen: «[for Teresa] true prayer is not words but meaning, [...] spiritual experience is superior to learning, and [...] God can be apprehended intimately.» Weber, *Teresa*, 35. [bra?]

²³⁹ For kirkens rettesnorer som garantist mot nevnte former for villfarelse og feiltolkning av Bibelen og andre tekster av religiøs verdi, hos henholdsvis Augustin og Teresa, se for eksempel: Ulstein, «Frå allegori...», 75-80; og Teresa, *Boken*, kap. 13, avsn. 14-16. Her viser Teresa at selv den mest erfarne mystiker aldri er unndratt behovet for veiledning fra en teolog, siden «[...] [han] underviser oss som ikke kan og vet så meget, og kaster lys over sannhetene i den Hellige Skrift slik at vi gjør det vi bør gjøre. Gud fri oss fra tåpelige andaktsøvelser!»

²⁴⁰ For allegorisk lesning som «hermeneutisk teknikk», det vil si, en måte å hente mening fra en tekst på, se f.eks.: Thomas Krogh, *Hermeneutikk. Om å forstå og fortolke*, 12-16.

²⁴¹ Se for eksempel Seland, «Skrifttolkning...» og Ulstein, «Frå typologi...» For kompleksiteten i denne historien, se f.eks. også at «allegorisk» får to meninger, i den kristne, teologiske lesningstradisjonen: Ulstein, «Frå typologi...», 80-82. For at allegorisk lesning også fantes i jødedommen og antikk, gresk kultur, se f.eks.: Ulstein, «Skrifttolkning...», 29-30.

²⁴² Jeg kaller de følgende figurene de «kanskje viktigste», da det er disse Ulstein trekker frem når han beskriver genealogien til den allegoriske tekstforståelsen i kristendommen, i Ulstein, «Frå allegori...».

²⁴³ Ulstein, «Skrifttolkning...», 30.

²⁴⁴ Ulstein, «Skrifttolkning...», 30.

²⁴⁵ Ulstein, «Skrifttolkning...», 30.

²⁴⁶ Ulstein, «Skrifttolkning...», 36, 38-39.

²⁴⁷ Ulstein, «Skrifttolkning...», 40-41. For at forfatter av Barnabasbrevet er anonym, se samme kapittel, 37.

²⁴⁸ Ulstein, "Skrifttolkning...", 60, 65 og Ulstein, «Frå allegori...», 72 -77. For at Augustin lærte allegorisk lesning av

Nå blir det viktigste spørsmålet – for mine formål i dette kapitlet – som følger: hvilke kriterier stiller den kristne, allegoriske lesningstradisjonen, spesifikt Augustin, for at en allegorisk lesning av Bibelen – en tolkning – skal være «korrekt»? Finnes det en definitiv og endelig korrekt allegorisk tolkning av Bibelen og andre hellige tekster? Augustin virker å være eksplisitt om dette:

... hvordan kan det skade meg at det skulle være mulig å tolke [en passasje i Bibelen] på flere måter, siden alle disse tolkninger kan være sanne? Hvordan kan det skade meg hvis jeg forstår forfatterens ord på en annerledes måte enn noen andre? [...] Gitt [...] at hver og en av oss forsøker så godt han kan å forstå Skriften slik de var ment å forstås, av forfatteren, hva slags skade finnes det i det at en leser tror på det [Gud], alle sannferdige sjelers Lys, viser ham [den individuelle leser] å være dens [Skriftens] sanne mening? [Denne meningen] er kanskje ikke engang meningen som forfatteren [av et gitt sted i Bibelen] hadde i mente; men selv denne [uintenderte, fra den bibelske forfatters side] meningen kan være sann [...]»²⁴⁹

Her forfekter Augustin, igjen, en tolerant holdning til flerfoldig og forskjellig lesning og tolkning av (Bibelske) tekster. Likeledes, i det tidligere gjengitte utdrag fra *Bekjennelser*, sier Augustin at: «[...] hvis jeg ble kallet til å skrive en bok som skulle bli gitt den høyeste autoritet, ville jeg foretrukket å skrive den på en slik måte at en leser skulle kunne finne gjenklang, i ordene mine, for enhver sannhet han var i stand til å forstå.» I mystikkforsker Shlomo Bidermans ord, om Augustins syn på tolkning av hellige tekster: «The road of the [for instance, mystical] commentator [...] seems to be wide open.»²⁵⁰

For det er én Gud, sier Augustin; men veien til ham, gjennom lesningen, er flerfoldig. Det viktigste ved den allegoriske tolkningen er at den «vekker» kjærligheten for Gud, *caritas*; det er denne som gjør at mennesket evner å vende blikket innover (og oppover) og blir bevisst Gud og hans vilje, i eget liv. For Augustin er attpåtil de flerfoldige tolkningsmuligheter en egenskap som er tett sammenvevd med dens guddommelighet, slik foregående utdrag viser, siden «[...] alle sannferdige sjelers Lys [Gud] [...]» må bli gitt spillerom til å kommunisere med den kristne på alle de måter Gud ønsker.

Slik baner Augustin veien for senere mystikere som ønsker å tilføye sitt relativt selvstendige tankegods til den katolske tradisjon. Forståelsen av samspillet mellom tekst, tradisjon og individets nødvendigvis selvstendige og idiosynkratiske forståelse kan dermed kalles et kjennetegn ved kristen mystikk (om ikke kristen teologi mer generelt).²⁵¹ Teresas utfordring blir dermed å sette sin

Ambrosius av Milan, se f.eks.: Eriksen, *Augustin*, 71.

²⁴⁹ Augustin, *Confessions*, bok 12, kap. 18.

²⁵⁰ Biderman, «Mystical Identity...», 77.

²⁵¹ For eksempel Katz kaller læren om treenigheten i den katolske (med flere denominasjoner) kirke, for grunnleggende paradoksal, og noe som derfor grunnleggende må tolkes allegorisk: Katz, «Mysticism...», 41. For at kirken, gjennom dens historie, har brukt konsensus som et verktøy for å utarbeide trossannhetene, se f.eks.: igjen: Astås, *Kirkehistorie*, 26-27.

mystiske tanke i et lys som gjør den «spiselig» for sin katolske samtid – hun må retorisk underlegge seg de forventninger, både teologiske og sosiologiske (som kvinnelig mystiker), som hennes samtid innehar. For Augustin (og naturligvis Teresas samtid) opererer med visse retningslinjer i hvordan en burde lese allegorisk, som i stor grad beror på hvorvidt et individs tolkninger er nært relatert til den katolske kirke, gjennom konsensus, har utarbeidet og erklært som ortodokst.²⁵² Hvordan hun gjør dette, samt hvordan hun konkret hefter indre bønn til sentrale figurer i den katolske tradisjon, er målet mitt i neste underkapittel og i kapittel 6.

5.1 Eksempler på Teresas mystiskallegoriske lesning av Bibelen, Bekjennelser, og den øvrige katolske kanon, i *Boken*

Det er mange eksempler på allegorisk lesning og tolkning av Bibelen i *Boken*; spesielt i et mystisk henseende. Fire tydelige eksempler er som følger: Teresas bruk av de bibelske figurene Marta og Maria i for eksempel Luk 10, 38-42 og Joh 12, 2-3; som den henholdsvis aktive og «matnyttige» del av sjelen (Marta), og den passive delen av sjelen som mottar nådegaver fra Gud (Maria); Teresas bruk av Sal 102, 8, når hun omtaler en utfordrende sjelstilstand i indre bønn; og hennes bruk av Joh 4, 15, hvor hun tolker «vannet» i bibelsitatet som en metafor for nådegaver i bønne.²⁵³ Ett sted bruker attpåtil Teresa et bibelvers defensivt, i møte med potensielt kritiske lesere: «[Sjelesørgeren] må [ikke] slite seg ut og ikke tro at han forstår det han ikke forstår; heller ikke må han kvele de ånder [*ni ahogue los espíritus*] (1 Tess 5, 19) som [...] blir styrt av en annen og høyere Herre [...]»²⁵⁴ På disse steder – blant flere – i *Boken* forsøker Teresa å inkorporere ortodoksi i sine teser rundt indre bønn ved å aktivt bruke bibelsitater, i det at hun leser bibelversene til å si noe om mystikk og indre bønn.²⁵⁵

Videre bruker Teresa bibelske figurer og helgener, på en måte som gjør at de «interagerer» med hennes forestilling om indre bønn. I kapittel 13 i *Boken*, for eksempel, anvender Teresa de bibelske figurene Peter og Paulus, samt Augustin som eksempler til etterfølgelse for de som nettopp

²⁵² Ulstein, «Frå allegori...», 76. Se også, igjen: Astås, *Kirkehistorie*, 26-27. Se også: «Augustin er den første til å understreke at vi gjennom våre ord aldri kan begripe gudsmysteriet fyllestgjørende. Likevel er han villig til å piske kjettere, ekskommunisere ulydige og grunne dag og natt over skriftens mening. En slik holdning er verken selvmotsigende eller umoralsk, men den er temmelig paradoksal, dvs. menneskelig.» Eriksen, *Augustin*, 9.

²⁵³ For Teresas bruk av de bibelske figurene Martha og Maria på denne måten, se: Teresa, *Boken*, kap. 17, avsn. 4. Den samme, allegoriske tolkningen av Martha og Maria finner man i middelalderen. For dette, se: Tyler, *Teresa*, 97. For Teresas bruk av Sal 102, 8, se: Teresa, *Boken*, kap. 20, avsn. 10. For Teresas bruk av Joh 4, 15, se: Teresa, *Boken*, kap. 30, avsn. 19.

²⁵⁴ Teresa, *Boken*, kap. 34, avsn. 11.

²⁵⁵ For øvrige steder hvor det virker på meg at Teresa tolker bibelen allegorisk, i mystiske spørsmål, se: Teresa, *Boken*, kap. 6, avsn. 9 (Gal. 2:20); kap. 13, avsn. 3 (Fil. 3:13) (Matt. 14:29); kap. 14, avsn. 8 (2 Kor. 11:14); kap. 14, avsn. 10 (Ordsp. 8:31); kap. 15, avsn. 1 (Matt. 17:4); kap. 15, avsn. 13 (Matt. 16:24); kap. 16, avsn. 3 (Luk. 15:9); kap. 19, 9 (Sal. 119:137); kap. 20, avsn. 10-11 (Sal. 102:8, Sal. 42:4, Gal. 6:14); kap. 20, avsn. 19 (Mal. 4:2); kap. 20, avsn. 24 (Sal. 55:7); kap. 21, avsn. 6 (Rom. 7:24); kap. 21, avsn. 5 (Åp. 2:23).

har begynt med indre bønn:

Jeg forundres over hvor viktig det er på denne bønnens vei å ha mot på de store ting[. Jeg tenkte] ofte på det Sankt Paulus sier, at i Gud formår vi alt (Fil 4,1); av meg selv, forstod jeg, formådde jeg intet. Dette var meg til stor hjelp, samt det Sankt Augustin sier: «Gi meg, Herre, hva du befaler meg, og befal meg hva du vil.» Jeg tenkte ofte på at Sankt Peter ikke tapte noe ved å kaste seg ut i sjøen, selv om han etterpå ble redd (Matt 14,29-30). Disse første beslutninger er en stor sak, selv om det i begynnelsen er nødvendig å gå forsiktig frem og rette seg etter det fornuften og skriftefaren råder en til [...]»²⁵⁶

Videre relaterer hun utfordringer som kan oppstå i indre bønn til sjelekvalene hun forestiller seg at Paulus og Maria Magdalena levde gjennom:

Av og til tenker jeg på hvor bedrøvet jeg ofte er over å leve i denne landflyktighet, jeg som har fått dette lys [nådegaver] av Gud [...] Og når jeg har det slik, hvilken sorg må da ikke helgenene ha følt? Hva må de ikke ha lidd, Sankt Paulus og Magdalena og andre som dem, i hvem kjærligheten til Gud brant som en ild? Det må ha vært et evig martyrium.²⁵⁷

Teresa bruker også Hieronymus (347-420), en vestkirkelig kirkelærer, til å eksemplifisere den tålmodigheten og utholdenheten indre bønn krever: «De onde tanker skal [man] ikke bry seg om, men tenke på at djevelen også gav den hellige Hieronymus slike onde forestillinger i ørkenen.»²⁵⁸ Man ser også at Teresa bruker Vincent Ferrer (1350-1419) når hun utlegger om hvordan man burde vurdere mystiske fenomen.²⁵⁹ Dessuten så vi, i kapittel 2, at Teresa leste Augustins *Bekjennelser* på en mystisk måte, hvor hun tolket Augustins omvendelsessøyeblikk til å reflektere en tilstand i hennes egne bønneliv.

Slik «leser» Teresa katolske helgener til å ha gjennomlevd samme mystiske fenomen som henne selv; disse helgenenes liv blir mystiske *exemplum* som Teresa bruker for å utlegge om indre bønn.²⁶⁰

Det er altså mange eksempler på Teresas allegorisk-mystiske bruk av Bibelen og den øvrige, katolske kanon i et mystisk øyemed, i *Boken*. Både fordi Teresa høyst sannsynlig – slik en lesning av *Boken* gir inntrykk av – opplevde at en allegorisk-metaforisk tolkning av kanon var naturlig, ikke

²⁵⁶ Teresa, *Boken*, kap. 13, avsn. 3. Teresa siterer her Augustin, *Bekjennelser*, bok 10, kap. 29.

²⁵⁷ Teresa, *Boken*, kap. 21, avsn. 7.

²⁵⁸ Teresa, *Boken*, kap. 11, avsn. 10. Teresa refererer her til Hieronymus' 22 brev. For dette, se: Hieronymus, «Letter XXII To Eustochium», i *Letters of St. Jerome*, av Hieronymus, red. av D. Curtin, overs. av W. M. Fremantle, W. G. Martley og G. Lewis, ([Utgivelsessted ikke oppgitt] Dalcassian Publishing Co.: 2017, Amazon kindle-utg. [ASIN-nr.: B07GSFQS4P]), avsn. 8. Her omtaler Hieronymus hvordan han forholdt seg til «onde tanker» mens han fastet i ørkenen i et religiøst øyemed. For Hieronymus' som vestkirkelig kirkelærer se f.eks.: *Catholic Dictionary: An Abridged and Updated Edition of Modern Catholic Dictionary*, 2013, s.v. «Doctor of the Church».

²⁵⁹ Teresa, *Boken*, kap. 20, avsn. 23.

²⁶⁰ For en definisjon av *exemplum*, en term fra den klassiske retorikken, og som har blitt mye brukt i kirkens historie, se f.eks.: *Litteraturvitenskapelig leksikon*, 2007, s.v. «Exemplum».

minst fordi hun hadde sett presedens for dette i Osunas bruk av Augustin og Bibelen, men formodentlig også fordi hun måtte fremstå som ortodoks overfor inkvisisjonen, som kvinnelig, mystisk forfatter: «Hvis [det jeg skriver ikke] er i overenstemmelse med troen[, ...] må Deres nåde [hennes sjelsørger] brenne det straks, hvilket jeg fullt ut bøyer meg for.»²⁶¹ Dette blir mer sannsynlig i lys av DePrinzios analyse av at Teresa måtte være var sin retorikk, gitt sin kirkepolitiske situasjon:

[Teresa], on fire with and consumed by the love of God because of her [mystical] conversion [through reading Augustine] and turn inward, was cautious [...] of Church officials concerned about right thinking and expression. [...] As she was asked to revise and rewrite [*The Book of Her Life*], so, too, did she have to re-read her experiences in light of the Church and tradition, of which she desired so deeply to remain a part [in] a time which any claim to truth was held suspect and needed to be tested by those in authority..²⁶²

Teresa bruker altså sentrale bibelfigurer, helgener og bibelsitater til å sette sine teser om indre bønn i *Boken* i et ortodokst lys. Dette fordi, i lys av hennes personlige, katolske overbevisning antagelig så på det som i seg selv passende; men det hadde likefremt den effekten at hun «blandet» det som var kontroversielt på hennes tid – mystikk – med det som var ukontroversielt; Bibelen og helgener.

I dette kapitlet har vi sett at Augustins tekstolkningsfilosofi injiserer et tolkningsmessig slingringsmonn til teologien, som gir muligheter for mystikere som Teresa som ønsker å bevege sin samtidsteologi i en gitt retning. Det vi også har sett er hvordan personlig skjønn, samt kirkelig konsensus, er det avgjørende i vurderingen av hva som skal være ortodokst, og hva som skal regnes for «kjettersk» lære. I lys av dette blir klart hvor Teresas slagmark ligger, når hun forsøker å stille sin forestilling om indre bønn i et ortodokst lys: i retorikken; i fremstillingen av seg selv og *Boken* som akseptable, ortodokse størrelser den katolske kirken kan hegne om. I neste kapittel viser jeg nettopp hvordan Teresa anvender en litterærretorisk teknikk i som først oppstod med Augustins *Bekjennelser*, for å videre sette sitt mystiske teologiske tankegods i *Boken* i et ortodokst og positivt lys.

6 Humilitas og bekjennelsens retorikk i *Boken*

I dette kapitlet viser jeg hvordan Augustins forståelse av dyden *humilitas*' funksjon i sentrale teologiske spørsmål, samt hans litterærretoriske nyvinning – den litterært forseggjorte bekjennelsen – gir Teresa to «nøkler» til den ortodokse, katolske tradisjonen; og hvordan Teresa bruker disse to nøklene for å sette sitt forfatterskap, som kvinnelig og ulærd mystiker – samt sitt mystiske teologiske

²⁶¹ Teresa, *Boken*, kap. 10, avsn. 8. McGinn bemerker hvor bevisst Teresa var inkvisisjonen: McGinn, *Mysticism*, 134.

²⁶² DePrinzio, *Your Word*, 257-258. For at omvendelsen DePrinzio omtaler i dette utdraget er den som sammenfaller med Teresas lesning av *Bekjennelser*, se f.eks.: DePrinzio, *Your Word*, 3, 158-186.

tankegods – i et ortodokst og positivt lys.²⁶³

6.1 *Humilitas* i *Bekjennelser*

Nå følger et omriss av dyden *humilias* i kristen idéhistorie, og hos Augustin. Dette legger grunnlaget for en undersøkelse av hva Augustins litterærretoriske nyvinning består i; samt hans forståelse av dyden *humilitas*' funksjon i mystiske teologiske spørsmål. Denne undersøkelsen, på sin side, setter scenen for neste underkapittel, hvor jeg vil vise at Teresa, i *Boken*, bruker den litterærretoriske nyvinningen som oppstår med *Bekjennelser* – fremfor noen annen bok; samt hvordan Teresa bruker Augustins mystiske teologiske forståelse av *humilitas*.

Humilitas som moralskteologisk dyd har alltid vært en hjørnestein i kristen tenkning: Bibelen er full av anmodninger om at en kristen må være ydmyk, i kombinasjon med andre dyder, for eksempel selvbeherskelse.²⁶⁴ Det sentrale, teologiske og moralske problemet, i *Bekjennelser*, er menneskets iboende og permanente svakhet, stolthet og stahet – kort sagt, dets fallethet; og, i tråd med dette, dets manglende evne til å – av egne fornuftsevner – hanskes med sentrale filosofiske og teologiske problemer.²⁶⁵ Selv en etterligningsverdige kristen forblir permanent avhengig av Guds nåde.²⁶⁶ For Augustin er løsningen på dette problemet ydmyk blottleggelse av sjelens tilstand – hvordan denne tilstand enn måtte være – overfor Gud: bekjennelse.²⁶⁷ I historiker og augustinforsker Peter Browns ord: «*Confessio* [bekjennelse] meant, for Augustine, 'accusation of oneself; praise of God'. In this one word, he had summed up his attitude to the human condition.»²⁶⁸

I den norske oversettelsen av *Bekjennelser* som det hovedsakelig refereres til i denne oppgaven, nevnes ordet ydmykhet (i forskjellige bøyninger, som «ydmyk» og «ydmyke») eksplisitt tretten ganger, ofte i forbindelse med bibelutdrag.²⁶⁹ Implisitt hentydes det til dyden *humilitas*

²⁶³ For at *confessio* betyr bekjennelse, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 125-126.

²⁶⁴ For bibelske forfatters bruk av ydmykhet, se f.eks.: Se f.eks.: Ordsp 15,33; Ordsp 18,12; Apg 20,19 og Gal 5,23. Ef 4,22. De to siste steder i bibelen, «pakkes» ydmykhet inn i en kombinasjon av andre dyder: mildhet, storsinn og selvbeherskelse. Se også Jesu utsagn i Luk 14, 8.

²⁶⁵ For at *Bekjennelser* beskriver menneskets fornuftsevner nettopp som inadekvate til å hanskes med sentrale, teologiske problem, og at det må tro og Guds nåde til for å tilfredsstillte menneskets dypeste lengsler, se f.eks.: Augustin, *Bekjennelser*, bok 7, kap. 18-21; og bok 8, kap. 10-12. Se også Brown, *Augustine*, 175-176.

²⁶⁶ Se f.eks. når Augustin, biskop, omtaler seg selv som stadig syndig (han har seksuelle drømmer): Augustin, *Bekjennelser*; bok 10, kap. 30 For at det stadig er Guds nåde som vedlikeholder ham i hans dyd, se f.eks.: Augustin, *Bekjennelser*; bok 10, kap. 28-30. For at Augustin var biskop idet han forfattet *Bekjennelser*, se: Eriksen, *Augustin*, «Tidstavle».

²⁶⁷ Brown, *Augustine*, 175.

²⁶⁸ Brown, *Augustine*, 175.

²⁶⁹ For nevnte eksplisitte benevnelser av ordet ydmykhet se: Augustin, *Bekjennelser*; bok 1, kap. 7; bok 1, kap. 11; bok 3, kap. 8; bok 4, kap. 3; bok 5, kap. 9; bok 7, kap. 9 (to ganger); bok 7, kap. 18; bok 7, kap. 20-21; bok 8, kap. 2; bok 10, kap. 35; bok 10, kap. 36. Jeg bruker dog her en versjon på nasjonalbiblioteket.no sine nettsider, som kun har bok I-X. Større versjoner på norsk, som kan gjøres elektroniske søk i, finnes ikke; men denne oversikten gir et godt innsyn i hvor ofte Augustin bruker ordet «ydmyk.»

mange flere ganger, i setninger som: «Ditt Ord, som er den evige sannhet, opphøyd over de høyeste av dine skapninger, løfter dem som bøyer seg for ham, opp til seg.»²⁷⁰ Er det én ting som kjennetegner en sann kristen, for Augustin, foruten troen på Jesus som frelser og deltakelse i sakramentene, er det dyden ydmykhet: «Det første budet er ydmykhet, det andre ydmyket, det tredje ydmykhet, og uansett hvor mange ganger du spør meg vil jeg si det samme igjen og igjen.»²⁷¹

Denne forestillingen om *humilitas* henter Augustin i stor grad fra Paulus: I *Bekjennelser* sier Augustin at Paulus var den av de nytestamentlige forfatterne som påvirket ham mest.²⁷² Det er liten diskrepans mellom hvordan Paulus og Augustin forestiller seg *humilitas*: vedkjennelse av menneskets svakhet, og bevissthet om Guds makt. Sammenlign, for eksempel, når Paulus på kritisk vis omtaler rent menneskelig kunnskap, og når Augustin angriper sin platonske arv for å være for tillitsfull overfor menneskets egne sjelsevner.²⁷³

Det jeg vil kalle Augustins litterærretoriske bruk av *humilitas* – *confessio*, og hans fremstilling av dyden, er imidlertid annerledes enn Paulus'. Dette beror på formatet Augustin benytter i *Bekjennelser*: den lange og grundig forseggjorte selvbiografien. I *Bekjennelser* viser Augustin – på en måte Paulus og andre bibelske forfattere ikke gjorde – hvordan etterlevelsen av dyden *humilitas* konkret kan fremstå i et enkeltmenneskes forhold til Gud: I *Bekjennelser* blir dyden eksemplifisert og levendegjort. Slik gir Augustin den kristne dyden *humilitas* en ny (idéhistorisk) vri: Biskopens liv blir blottlagt for leserens blikk; Augustins sinnsstemninger og tanker blir direkte tilgjengelige for leseren.²⁷⁴ Slik lar Augustin sin forestilling om sjelens ideelle holdning til Gud – som jeg beskrev i kapittel 2 – «farge» *Bekjennelsers* litterære stil: Augustins lar bekjennelsen om eget sjelsliv – med all dets tvil, skrupler og kvaler – overfor Gud være synlig for et bredt publikum:²⁷⁵

[Jeg vil] skrifte for deg slik at menneskene hører det [...] [Når]noen leser og hører [det jeg skriver,] vekker det hjertet opp, så det ikke synker ned i fortvilelsens søvn og sier: «Jeg kan ikke.» Nei, hjertet vekkes ved din

²⁷⁰ Augustin, *Bekjennelser*; bok 7, kap. 18.

²⁷¹ Augustin, "Letter 118", i Augustin, i Augustin, *Letters*, 2. vol., overs. av Søster Wilfrid Parsons, S. N. D (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1977), kap. 3, avsn. 22. Oversatt av meg selv. For at Augustins forståelse av sakramentenes essensielle funksjon i det kristne liv, se f.eks.: *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, 1999, s. v. «Sacraments».

²⁷² Augustin sier dette om Paulus her: Augustin, *Bekjennelser*; bok 7, kap. 21. Se Paulus om ydmykhet: Fil 2, 2-10.

²⁷³ 1 Kor 3, 18. Augustin, *Bekjennelser*; syvende bok, kap. 21. For en ytterligere beskrivelse av hvordan Augustin mener «platonistene» - eksempelvis Platon og Plotin – har et korrekt bilde av Gud, men mangler veien «til» ham, se f.eks.: Eriksen, *Augustin*, kap. 8, spesielt s. 86-89.

²⁷⁴ Om dette perspektivet i *Bekjennelser*, se f.eks.: Eriksen, *Augustin*, 163-172, spesielt 165 og 169.

²⁷⁵ For eksempler på det jeg her kaller «tvil, skrupler og kvaler» i Augustins *Bekjennelser*, se f.eks.: "De onde bekymringer jeg har, strir mot mine gode gleder; og jeg vet ikke hvilken av partene kommer til å gå av med seieren. Å se, mine sår, dem skjuler jeg ikke." i Augustin, *Bekjennelser*; bok 10, kap. 28. Se også bok 10, kap. 30 i samme bok, hvor Augustin beskriver det faktum at han har seksuelle drømmer, hvilket plager ham. For en omtale av dette, se: Brown, *Augustine*, 179.

kjærlige miskunn og liflige nåde. Enhver som er svak blir sterk ved den, bare han gjennom den blir klar over sin egen svakhet.²⁷⁶

En slik intim fremtoning og litterær anvendelse av *humilitas* – en slik litterær *confessio* – finnes altså ikke i bibelske tekster, men heller ikke den hagiografiske tradisjonen før *Bekjennelser*.²⁷⁷

Denne Augustins nyvinning benytter Teresa seg tungt av, slik jeg vil vise i neste underkapittel.

Tett i tråd med dette «intime» perspektivet Augustin skriver *Bekjennelser* med, viser Augustin hvordan visse teologiske problemer kun kan få tilfredsstillende svar på et ikke-intellektuelt og følelsesmessig plan, og derfor nødvendigvis i den individuelle kristnes sjel; og videre at vedvarende, erfaringsmessig kontakt med Gud nødvendiggjør *humilitas*.²⁷⁸ Slik lager Augustin et skille mellom teoretisk kunnskap og personlig erfaring om religiøse tema. Dette skillet er gull verdt for en kvinnelig mystiker i 1500-tallets Spania som ønsker å få meningene sine hørt, slik jeg viser i neste underkapittel.

I *Bekjennelser* viser nemlig Augustin at det er én ting å ha lit til trossannhetene, og en annen å kunne leve med dem uten indre konflikt.²⁷⁹ For hvordan forene verdens og tingenes unektelig uperfekte tilstand – eksistensen av lidelse og ondskap, for eksempel – med et bilde av en god gud?²⁸⁰ Svaret på dette spørsmålet ligger, for Augustin, nettopp i etterlevelsen av *humilitas*; konfliktløshet, eller sinnsro, kan utelukkende oppnås gjennom personlig erfaring av Guds nåde, hvilket en kan «skjenkes» gjennom ydmykhet og bekjennelse.²⁸¹ Denne forestillingen er mest eksplisitt formulert i Augustins verk *Om den frie* (og derfor bruker jeg et sitat derfra).²⁸²

Noen foretrekker å tro, grovt feilaktig, at Guds fremsyn er svakt, urettferdig eller ondt, i stedet for å bekjenne sine synder i *ydmuk religiøsitet*. Hvis de alle ville [...] fra deres benmarg og dypet av sin samvittighet [rope] ut:

²⁷⁶ Augustin, *Bekjennelser*, kap. 10, bok 3.

²⁷⁷ Brown, *Augustine*, 160. Se også: Oddmund Hjelde, innledning til *Bekjennelser* av Augustin, overs. av Oddmund Hjelde (Oslo: Aschehoug, 1992).

²⁷⁸ Se igjen, Brown, *Augustine*, 175-176. Se også: «[finding God, for Augustine] always demands *confessio*, specifically by insisting that one cannot ascend to God by human power, but only by descending into the humility of confession and awaiting divine grace.» McGinn, «True Confessions...», 22. Se også: «[For] Augustine, the soul is a fallen creature, bound by both original and individual sin, and hence any [mystical] elevation is always a result of God's action in us.» McGinn, *The Foundations*, 233-234. Se også, for eksempel, at det som gav Augustins sinnsro, i *Bekjennelser*, var det jeg vil kalle den psyko-emosjonell omvendelsen omtalt i kapittel to: Augustin, *Bekjennelser*, bok 8, kap. 12. For at Augustin teknisk sett – på et «ytre» – plan hadde omfavnet kristendommen, før den mer «indre» omvendelsen til kristendommen i bok 8, kap. 12, se igjen Augustin, *Bekjennelser*, bok 7, kap. 7. Dette viser at for Augustin er det visse teologiske kvaler som kun kan løses på den nevnte erfaringsmessige måten.

²⁷⁹ Brown, *Augustine*, 175-176.

²⁸⁰ Dette var et spørsmål som plaget Augustin lenge. For dette, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 234.

²⁸¹ Brown, *Augustine*, 175-176.

²⁸² Brown viser at den Augustin som forfatter *Bekjennelser* av det samme, intellektuelle sinnelag som den som forfatter *Om den frie vilje*. Brown, *Augustine*, 175. Til forsvar for dette viser Brown til at de to verkene ble skrevet nært i tid, og at de foreslår en identisk løsning på fastlåste, teologiske problemer (Brown peker spesielt på ondskapens problem.) Av disse grunner henviser jeg til *Om den frie vilje* i stedet for *Bekjennelser*. For den norske tittelen av *On the Free-Will (De libero arbitrio)*, se f.eks.: Eriksen, *Augustin*, «Forkortelser». For den engelske tittelen, se: Brown, *Augustine*, 175.

«Jeg sa, Herre, vær nådefull mot meg! Helbred min sjel, for jeg har syndet mot deg (Sal 41, 4) – vel, da ville de bli ledet, gjennom den guddommelige nådes stier, til visdom.»²⁸³

Det identiske sentiment finnes imidlertid også i *Bekjennelser*, dog er det her mer implisitt:

På deres [platonikernes; synonymt, i *Bekjennelser*, med intellektuelle uten den rette, religiøse ydmykhet] blad står ikke ett ord om gudsfryktens rette ansikt, om bekjennelsens tårer, om det rette offer til deg: en sønderbrutt ånd, et hjerte som er brutt og knust (Salme 51,19) [...] Der står ingen ting om [...] vår forløsnings kalk. [...] for du har skjult dette for de vise og forstandige og åpenbart det for umyndige. (Matt 11.25)²⁸⁴

Det menneskelige intellekt evner ikke, for Augustin, å hanskes tilfredsstillende med sentrale, teologiske problemer. Når det likevel forsøker, ender intellektet i filosofiske og teologiske blindveier hvor det, «[...] grovt feilaktig [...]», begynner å anta at Guds fremsyn er «[...] svakt, urettferdig eller ondt [...]». Dette kan ikke Augustin gå med på, som kristen. I McGinns ord: «[...] Finding God [for Augustine] always demands *confessio*, specifically by insisting that one cannot ascend to God by human power but only by descending into the humility of confession and awaiting divine grace.»²⁸⁵ Brown bemerker at Augustin, i det han forfatter *Om den frie vilje* oppdager eller kommer frem til at det menneskelige intellekt, ja fornuften, er radikalt begrenset, og at det er behov for en radikalt annerledes tilnærming:

Confessio [...] was the new key with which [Augustine] hoped, in middle age, to unlock the riddle of evil. The old key had proved insufficient. His method at the time of his conversion had been summed up in the title of a book – *De Ordine*, [*Om verdens orden*] Augustine had hoped that his ‘well-trained soul’ might grasp how evil merged into the harmony of the universe, as black cubes enhance the pattern of a mosaic-pavement. Yet, when he wrote ‘*On the Free-Will*’ [*Om den frie vilje*], only a few years before he turned to write the *Confessions*, he had found the problem posed again, in agonizing terms: [How] could [the existence of evil] be reconciled with the goodness and the omnipotence of God? A ‘well-trained soul’ could not answer such a question: what Augustine now wanted was a ‘pious seeker’. [To] be ‘pious’ meant refusing to solve the problem simply by removing one of the poles of tension. These poles were [seen] as firmly rooted in the awareness of the human condition of a man of religious feeling [...] Man’s first awareness, therefore, must of a need to be healed: but this meant [...] welcoming dependence on a therapy beyond one’s control. [...] In writing the *Confessions*, Augustine insisted that his reader should be ‘led into wisdom’ by this, his new method. [...] Augustine wrote the *Confessions* in the spirit of a doctor committed [...] to a new form of treatment.”²⁸⁶

Slik blir *humilitas*, i stor grad, kristendommens overordne filosofiske og teologiske budskap, for Augustin. Ved å bekjenne sannheten om ens radikale uvitenhet og avmakt blir mennesket «[ledet], gjennom Den guddommelige nådes stier, [til] visdom.» Det er bare gjennom Guds intervensjon, og derfor gjennom ydmykheten, videre, en blir skjenket mystiske opplevelser, for Augustin.²⁸⁷

²⁸³ Augustin, *On The Free Choice of the Will*, i Augustin, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other writings*, red. og overs. av Peter King (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 3.2.5, 16-19.

Kursiveringen er min egen.

²⁸⁴ Augustin, *Bekjennelser*, bok 7, kap. 21.

²⁸⁵ McGinn, «True Confessions...», 22.

²⁸⁶ Brown, *Augustine*, 175-176. Kursiveringen er min egen, for å understreke det avgjørende i utdraget.

²⁸⁷ McGinn bemerker at det er nettopp etter Augstins tidligere omtalte omvendelsesscene i *Bekjennelser* at han får evnen til vedvarende, mystisk visjon: McGinn, *The Foundations*, 233-234. Mennesket evner, videre, utelukkende å skue Gud

Avslutningsvis: Det er nettopp den forseggjorte selvbiografien som tillater Augustin til å vise dybdene i hva hans forestilling om *humilitas* og bekjennelse består i. Der Augustin, i *Om den frie vilje*, utlegger mer akademisk om nødvendigheten av intellektuell *humilitas*, kan Augustin, på en måte som er mer tro mot budskapet, vise leseren av *Bekjennelser* hva ydmykhet består i: Å la seg eksponere radikalt overfor Gud, trass smerten dette medfører; hvorpå en blir skjendet «visdom».²⁸⁸ Man kan ikke tenke og resonnerer seg til ydmykheten på avstand.

Denne teologiske innsikten hos Augustin, samt den fortellertekniske metoden kirkefaderen bruker for å kommunisere den – dens «intime» og «psykologiserte» narrative fremtoning, er noe Teresa benytter til diverse effekter, i *Boken*, slik jeg nå vil vise.

6.2 Humilitas og bekjennelsens retorikk i *Boken*

Først vil jeg påpeke at – i likhet med Augustin – viker ikke Teresa, i *Boken*, fra Bibelens lære i *humilitas*' betydning, ei heller i forståelsen av hva *humilitas* består i: «Alltid må vi ha ydmykheten for øye slik at vi innser at våre krefter ikke kommer fra oss selv[, men Gud]!»²⁸⁹ Videre:

... bønnens hele fundament må hvile på ydmykhet, for jo lavere ned en sjel bøyer seg i bønn, jo høyere opp lar Gud den stige. Jeg kan ikke huske at Gud har gitt meg noen virkelig stor nådegave [uten] at jeg har vært sønderknust i bevisstheten om min egen elendighet. [V]i er unyttige tjenere. Hva tror vi egentlig at vi kan?²⁹⁰

Teresa forestiller seg altså dyden på en identisk måte som Augustin og bibelske forfattere, hva angår dydens konkrete innhold. Slik opererer hun i tråd med den katolske kanon.

Nå til hvordan Teresa bruker Augustins forståelse av ydmykhet som teologisk og mystisk dyd. Både for å gi støtte til sitt mystiske tankegods; men i viktig grad også som fordelaktig i hennes sosiopolitiske situasjon som kvinnelig mystiker. Jeg begynner med førstnevnte.

For det første: Teresa tolker Augustin til å mene at mystisk innsikt ikke utelukkende beror på intellektuell innsats – hvor mange oppbyggelige og religiøse bøker man har skrevet eller lest, for eksempel; men i hvilken grad en evner å etterleve dyden *humilitas*, og bli instruert og transformert av Gud:²⁹¹

med Guds intervensjon; altså er det en positiv korrelasjon mellom hvor stor grad en evner å etterleve *humilitas* og i hvor stor grad, og med hvilken varighet, en blir gitt mystiske opplevelser. Riktignok kan selv ikke-kristne, syndige «stolte» mennesker få en mystisk opplevelse; men selv da er den gitt av Gud. For dette, se samme side; og, igjen: McGinn, «True Confessions...», 22.

²⁸⁸ Augustin, *Bekjennelser*; bok 8, kap. 12. For en omtale av hva det var Augustins omvendelse bestod i, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 132.

²⁸⁹ Teresa, *Boken*, kap. 13, avsn. 3.

²⁹⁰ Teresa, *Boken*, kap. 22, avsn. 11. Dette utdraget er altså etter Teresa har utlegget om det høyeste stadiet i bønningen, det tidligere omtalte fjerde statium.

²⁹¹ Imidlertid ilegger Augustin også det jeg her kaller «intellektuell innsats» en mystiskeologisk verdi. For dette, se f.eks.: Augustin, *Bekjennelser*, bok 7, kap. 10, 7, kap. 17. Se også McGinn, *The Foundations*, 232-234, hvor McGinn utlegger om disse opplevelsene, og hva som skiller dem fra Augustins senere mystiske opplevelse i Augustin,

... særlig den ærerike Sankt Augustin understreker at verken på torvene eller i fornøyselsene eller noe annet sted der han søkte Gud [inkludert intellektuelle arenaer som platonismen og manikeismen], fant han ham slik som i sitt eget indre. Dette er åpenbart meget bedre; for vi behøver ikke dra helt til himmelen – i det hele tatt ikke lengre enn til oss selv, ellers vil vi bare trette ut vår ånd og forstyrre vår sjel uten noe særlig utbytte.²⁹²

På samme side dette utdraget er hentet fra, hefter Teresa et utsagn Augustin gjør i *Enesamtaler* ved den kanskje mest virkningsfulle – visuelt og dramaturgisk sett – mystiske opplevelse Teresa utlegger om i *Boken*; hvor hun ser Jesus og menneskesjelen som forenet, hvilket jeg behandlet i kapittel 4.²⁹³ Og som jeg behandlet i kapittel to, lager dessuten Teresa et *eksemplum* av Augustin, i et mystisk henseende, som understreker den sentrale, teologiske funksjon til intellektuell ydmykhet: Teresa leser Augustins omvendelsesscene på en mystisk måte, hvor Augustin modellerer den mest korrekte holdningen til sjelen overfor Gud: i radikal underkastelse og åpenhet.

I Augustin finner altså Teresa en autoritet som understreker den personlige erfaringens sentrale, teologiske funksjon. *Bekjennelser*, samt øvrige elementer ved Augustins forfatterskap, blir slik en dør til den personlige erfaringens verdi, innad i den katolske tradisjon, for Teresa; hvorpå hun, med *Boken*, ruller et litterært teppe til denne «dør».

Jeg vil nå argumentere for at Augustins forståelse av *humilitas*' teologiske funksjon også gir Teresa en sosiologisk fordel, så vel som mystiskeologisk en. Den gjengse oppfatningen i Spania på 1500-tallet var, som vist tidligere, at kvinner var intellektuelt underdanige menn. I visse henseender var dog ikke dette synet på kvinner bare til ugagn dem: Én teolog, i debatten om Teresas ortodoksi etter hennes død, argumenterte for at kvinner, potensielt, var mer mottakelig for nådegaver fra Gud, på grunn av sin underdanighet, såfremt de var den bevisst, og lot seg ydmyke av den:²⁹⁴

[Even though the learned men (whom [Teresa] consulted and obeyed) may know more about faith and Scripture and the general rules of prayer and contemplation [...] it may well be and often is that a woman knows more with the favour of God and with practice and experience than a speculative, dry, undevout theologian, and by dealing with a spiritual woman, to whom God gives great devotion, some of her devotion might stick to him [...] for learned men, confident in themselves and in their learning are guilty of pride and God is hidden from them, and women, lacking confidence in themselves, are humble and capable of being swelled with devotion for God: 'Thou hast hidden these things from the wise and understanding, and revealed them to babes [...] (Matt 11)'²⁹⁵

Bekjennelser; bok 9, kap. 10, hvor Augustin har gjennomlevd sin endelige, og emosjonelt pregede omvendelse i Augustin, *Bekjennelser*; bok 8, kap. 12.

²⁹² Teresa, *Boken*, kap. 40, avsn. 6. Igjen: Oversetter Olaug Berdal viser at Teresa her refererer til kapittel 31 av *Soliloquia*, et apokryft skrift av Augustin: Berdal, «Noter», note 109. Imidlertid finnes samme sentiment, at Gud er tilgjengelig i mennesket, i *Bekjennelser*: Augustin, *Confessions*, bok 12, kap. 10-11.

²⁹³ For den norske tittelen til Augustins *Soliloquia*, se f.eks.: Eriksen, *Augustin*, «Forkortelser».

²⁹⁴ For en positiv omtale av kvinners evne til mystisk religiøsitet, av en teolog, i *Boken*, se: Teresa, *Boken*, kap. 40, avsn. 8. Her omtales imidlertid ikke kvinners ydmykhet som utslagsgivende; men det gir en pekepinn på at man i Teresas samtid ikke utelukkende var negativt innstilt til kvinners oppfattede intellektuelle mindreverdigheit.

²⁹⁵ Anonym teolog, sitert i Weber, *Teresa*, 162.

Forståelsen av *humilitas*' teologiske funksjon – intet sted mer eksplisitt og berømt formulert enn i Agustins *Bekjennelser* – åpner slik en mystiskeologisk sluse som Teresa kan trekke av, i *Boken*. Ikke bare kan Teresa bruke Augustin forestilling om *humilitas* til støtte for mystikken (og den personlige erfaringens teologiske funksjon) *per se*: I lys av Augustins krav om ydmykhet, kombinert med det nettopp gjengitte synet, som visse teologer i Teresas samtid innehadde, er nådegaver fra Gud potensielt mer tilgjengelig for henne, som kvinne: «Enhver som er svak, blir sterk ved [din nåde], bare han gjennom den blir klar over sin egen svakhet.»²⁹⁶ Dermed kan Teresa si:

[En viss ordensprest må] ikke bli forbauset eller tro at dette er umulig – alt er mulig for Herren – men bestrebe seg på å styrke sin tro og ydmykt godta at Herren i denne [mystiske] vitenskap kanskje har latt en gammel kone få større visdom enn han selv har fått, til tross for hans store lærdom.²⁹⁷

Teresa anvender det paradoksale ved kristen *humilitas* – at man blir gjort vis gjennom å bekjenne sin uvitenhet og sterk gjennom å bekjenne ens svakhet – til støtte for sin kvinnelige stemme, i *Boken*. Dette blir satt på spissen av Teresa i *The Way* (en bok jeg har vist tidligere er nært beslektet med *Boken*): «[Da du var i verden, Herre,] så du ikke ned på kvinner; snarere hjalp du dem, i stor medlidenhet. Og du fant like mye kjærlighet og mer tro i dem enn du fant i menn.»²⁹⁸

Dette fører meg til siste poeng i dette underkapitlet: hvordan Teresa benytter det fortellertekniske formatet – den forseggjorte og «psykologiserte» selvbiografien, kort sagt, den litterære bekjennelsen – som Augustin var den første til å bruke. Jeg vil vise at Teresa mest sannsynlig brukte dette formatet med kirkepolitiske mål for øyet.

For der Augustin lar sine sinnsstemninger og tanker være direkte tilgjengelig for leseren, gjør Teresa det samme. I DePrinzios ord:

... Teresa shows to be an «open book» [in her autobiography, in that] she manages to create a certain amount of trust, especially as one follows the trajectory of her narrative in light of her conversion [coinciding with her reading of the *Confessions*]. In effect, by humbly admitting that her reader may come to her text with reservation, she knowingly and purposefully exposes her own vulnerability, which in the end disarms her reader – and potential critic – and, in doing so, disarms her own self-concern. Such transparency, rooted in humility, is a direct outflow of her ongoing [mystical] work [mental prayer, indre bønn ...]²⁹⁹

²⁹⁶ Augustin, *Bekjennelser*, bok 10, kap. 3.

²⁹⁷ Teresa, *Boken*, kap. 34, avsn. 12. For at Teresa her omtaler en ordensprest, se: Teresa, *Boken*, kap. 34, avsn. 6-11.

²⁹⁸ Teresa, «The Way...», kap. 3, avsn. 7. Oversatt av meg selv. Dette kaller endog Weber for «[Terasas] most radical and perhaps most unorthodox statement, for here she claims not simply women's spiritual equality with men but their superior capacity for faith and favoured status in God's compassionate eyes.» Weber, *Teresa*, 41. På samme side bemerker Weber at samme setning ble utsatt for sensur i Teresas samtid, og ble ikke brakt for lyset før «moderne» redaktører sporet den frem.

²⁹⁹ DePrinzio, *Your Word*, 230.

Men der Augustins teologiske autoritet var gitt, må Teresa være retorisk taktisk, for å bli hørt.³⁰⁰ Teresa må, på en eller annen måte, hankses med utfordringen som ligger i det at hun er en kvinne som skriver om mystiske tema.³⁰¹ Det jeg nå vil argumentere for er at Teresa også bruker den fortellerstilen som oppstod med Augustin, med en personforsvarende intensjon – for å gå under radaren i sin kvinnefiendtlige samtid, og samtidig forfekte og promotere sitt mystiske tankegods.

For i McGinns ord: «[In *The Book of Her Life*] Teresa pretends to be a writer who is not really a writer.»³⁰² Dette blir spesielt tydelig i utdrag som følgende:

Det er bare de som har pålagt meg å skrive, som vet at jeg gjør det, og han er ikke her nu. Jeg må nesten stjele meg tid til det, hvilket er meget vanskelig, for skrivningen hindrer meg i å spinne og utføre en mengde andre gjøremål som kreves i et fattig kloster som vårt. Om Herren hadde gitt meg større evner og bedre hukommelse, kunne jeg ha nyttiggjort meg det jeg har hørt og lest, men det er så forskrekkelig lite jeg har av den slags. Skulle jeg komme til å si noe som er godt, er det fordi Herren har villet det i en eller annen god hensikt; det som måtte være dårlig, kommer fra meg selv, og det må Deres nåde stryke ut. Hverken i det ene eller det andre tilfelle tjener det til noe å nevne mitt navn. Gjøres det mens jeg lever, er det klart at intet godt skal sies om meg; når jeg er død, er det heller ingen grunn til det, for da ville bare det gode jeg kan ha sagt, miste all autoritet og tillit fordi det kom fra en så foraktelig og ussel person [...]³⁰³

Her presenterer Teresa seg altså som en motvillig forfatter, som helst skulle ha spunnet. Hun går videre eksplisitt mot forestillingen om at hun har pretensjoner om å kunne «[si] noe som er godt[.];» og om hun skulle komme til å gjøre det, er det fordi Herren har villet det [...]]»-

Videre fremstår *Boken* som høyst muntlig, i stil og fremtoning; som om Teresa skreiv som hun pratet, det vil si uten filter (dog med den, for Teresas tid, normale anstendighet) og pretensjoner; som om hun bekjennet til en sjelesørger.³⁰⁴ Dette hadde den effekten, på visse av Teresas samtidige lesere, at hun virket som en intetanende (og derfor upolitisk) nonne som «skreiv i vei», etter ordre fra kirkeapparatet; og utelukkende det.³⁰⁵ I Teresas sårbare – for å bruke DePrinzios ord – utgreining om eget liv, og i hennes tilsynelatende avslørende holdning mot leseren (Teresa uttrykker for eksempel svært ofte skam over egen person, i *Boken*), gir Teresa inntrykk av å være en intetanende (ikke-) forfatter, uten intensjoner utover det å gi et (skriftlig) skriftemål.³⁰⁶

Det er imidlertid høyst sannsynlig at *Boken* en (bevisst) argumenterende tekst, av følgende

³⁰⁰ For Augustins posisjon som autoritetsfigur, som biskop, mens han forfatter *Bekjennelser*, se f.eks.: Brown, *Augustine*, 171.

³⁰¹ Weber, *Teresa*, kap. 2.

³⁰² McGinn, *Mysticism*, 134.

³⁰³ Teresa, *Boken*, kap. 10, avsn. 7.

³⁰⁴ Weber, *Teresa*, 5-7.

³⁰⁵ Se igjen tidligere gitte sitat fra anonym teolog fra Teresas samtid i Weber, *Teresa*, 162.

³⁰⁶ For at Teresa uttrykker skam over egen person, se f.eks.: Teresa, *Boken*, kap. 18, avsn. 7; kap. 26, avsn. 1; kap. 23, avsn. 10.

årsaker.

For det første stiller Teresa aldri spørsmålet hvorvidt indre bønn burde regnes for ortodokst, i *Boken*. Den implisitte antagelsen – gjennom hele *Boken* – er at indre bønn er gagnlig (selv om hun, i vurderingen av spesifikke opplevelser, oppsøker kirkens veiledning). Dette til tross for at tidligere omtalte bøker om mystikk er blitt bannlyst, og til tross for flere samtidige kommentatorers misnøye overfor kvinners beskjeftigelse med mystikk; og, videre, til tross for at hun ellers fremstiller seg som radikalt underordnet kirkeapparatet, som jeg viste i kapittel 3 og 4.³⁰⁷ Teresa er altså høyst selektiv i hva hun tar opp, i *Boken* – noe en lesning av verket viser.

For det andre leser Teresa sentrale elementer ved den katolske, litterære og teologiske tradisjon utelukkende til støtte for indre bønn, i *Boken*; hun siterer aldri autoriteter som går imot indre bønn og mystikk; selv om det var mange av disse både i Teresas samtid og i den eldre, katolske tradisjon, spesielt hva angikk kvinner og mystikk.³⁰⁸

For det tredje: Flere teresaforskere har bemerket hvor påfallende sterk Teresas negative omtale av seg selv er.³⁰⁹ Den regelholdende nonnen sier for eksempel: «[jeg] er et hav av alt ondt [...]», «[min sjel] er [ussel] og unyttig og full av all verdens elendighet [...]», og «[En sjelesørger] viste [sin]store ydmykhet ved å ville være sammen med en så elendig person som jeg.»³¹⁰ Videre: «[...] det er nok at jeg er kvinne for at jeg skal få mine vinger stekket, så meget desto mer som jeg er en fordervet kvinne.»³¹¹ Denne påfallende negative karakterisering av egen person har forbauset minst én teresaforsker:

If there is one trait in St. Teresa's character which repels us it is a self-abasement carried to excess and suggestive of something the reverse of true humility. Can she really have thought herself a 'sea of evil', a 'filthy scum', 'the weakest and most wretched of all who have ever been born'? [...] We prefer to think that [these words] were penned in moments of depression or at seasons when her ardent love of God and her clear vision of His holiness made her write, passionately rather than reflectively, lines which she could never bring herself to erase.³¹²

I Peers har man altså et synspunkt på Teresa som en ikke-intensjonell forfatter; hennes

³⁰⁷ For nevnte kommentatorers misnøye overfor kvinners beskjeftigelse med mystikk, se f.eks., igjen: Weber, *Teresa*, kap. 1.

³⁰⁸ Se for eksempel middelaldermystiker John Gersons (1363-1429) omtale av kvinner og deres åndelige mindreverdighet: «[women] are easily seduced and determined seducers: [and] it is not proved that they are witnesses to divine grace.» John Gerson, sitert i Weber, *Teresa*, 20. Se også: Weber, *Teresa*, 18-20; 160-162.

³⁰⁹ Blant andre Weber, *Teresa*, 48-50; og Allison Peers, sitert i Weber, *Teresa*, 48-49. For en definisjon av «karakterisering», «[det]settet av litterære teknikker som til sammen konstituerer en *person*, dvs. et språklig fremstilt menneske i en litterær tekst [...]», se f.eks.: *Litteraturvitenskapelig leksikon*, 2007, s.v. «karakterisering». For en definisjon av *person* som «[den språklige fremstillingen av et menneske i en litterær tekst [...]», se: *Litteraturvitenskapelig leksikon*, 2007, s.v. «*person*».

³¹⁰ Disse utdragene i henholdsvis: Teresa, *Boken*, kap. 18, avsn. 7; kap. 26, avsn. 1; kap. 23, avsn. 10.

³¹¹ Teresa, *Boken*, kap. 10, avsn. 8.

³¹² Peers, sitert i Weber, *Teresa*, 48-49.

selvutslettende stil blir oppfattet som spontane og ekstreme uttrykk for fromhet.

Weber tilbyr imidlertid et alternativ: å se Teresas ydmykhetsretorikk som en retorisk, kirkepolitisk taktikk: «The opposite approach [to considering Teresa's self-deprecating remarks as excessive outbursts of piety] is to treat the self-depreciatory remarks as literary *topoi*.»³¹³ Altså foreslår Weber å se Teresas ekstreme *humilitas* som ett av flere retoriske verktøy, i et spill hun spiller mot sensurmyndighetene.³¹⁴

Samme teresaforsker påpeker at *toposet* *humilitas* inntreffer to til tre ganger per side, i *Boken*; en uvanlig høy frekvens for en bok på Teresas tid.³¹⁵ Dessuten er Teresas forfatterskap flust av andre retoriske strategier, som senere studier har avslørt at er systematiske, hvilket sterkt antyder at Teresa er alt annet enn ikke-intensjonell med *Boken*.³¹⁶ For Weber sier videre:

In *The Book of Her Life* Teresa executes speech acts whose *force* is confessional: she repeatedly asserts that she performed certain actions and expresses sorrow for them, and does so within an institutional hierarchy that gives ritual significance to the conjunction of such verbal acts. But the rhetorical *effect* is defensive. Her strategy of conceding to lesser sins allows her, on the theological level, to defend her right to practice mental prayer [...]³¹⁷

Dette blir spesielt fristende å tenke i lys av et utdrag fra et av Teresas øvrige verk, som jeg gav i innledningen til denne oppgaven: «Vi lever i en verden hvor vi må være bevisst andre personers meninger om oss, hvis våre ord skal ha noen effekt.»³¹⁸

Det vi har sett i dette kapitlet er hvordan Teresa, i *Boken*, finner en ideologisk støtte i Augustins forståelse av *humilitas*' mystiskeologiske funksjon. Dessuten har vi sett at den mystiskeologiske verdien av denne *humilitas*, for visse av Teresas samtids – og umiddelbare ettertids – teologer, satte kvinner i en mer gagnlig, mystiskeologisk posisjon enn menn. Dette tjente Teresas sak, som en kvinnelig forfatter av en bok som omhandlet mystikk. Vi har også sett at Teresa høyst sannsynlig var bevisst i anvendelsen av visse litterærretoriske virkemidler, i *Boken* – spesifikt i hennes bruk av *toposet* *humilitas* – til å fremme en kirkepolitisk agenda: å sette indre bønn i et ortodokst, positivt lys. Der hun (også høyst sannsynlig) forsøker å danne et inntrykk av *Boken* som en upolitisk tekst, er den i realiteten argumenterende. Den litterære, bekjennende litterære stilen som oppstod med Augustins *Bekjennelser*, gir videre Teresa muligheten å gå «under radaren» på sin

³¹³ Weber, *Teresa*, 49.

³¹⁴ For Teresas «spill» med sensurmyndigheter, se f.eks., igjen: Gillian Ahlgren, sitert i McGinn, *Mysticism*, 129; McGinn, *Mysticism*, 129.

³¹⁵ Weber, *Teresa*, 50.

³¹⁶ Weber, *Teresa*, 7.

³¹⁷ Weber, *Teresa*, 64.

³¹⁸ Teresa, *The Book of Her Foundations*, kap. 8, avsn. 7. Oversatt til norsk av meg selv. For dette verkets spanske tittel, se f.eks. følgende utgave av boken: Teresa av Avila, *Libro de las Fundaciones*, red. av Victor García de la Concha (Madrid: Espasa-Calpe, 1982).

kvinnefiendtlige samtid, i det at hun får en mulighet utlegge om indre bønn uten å fremstå som å inneha pretensjoner om å være lærd eller en autoritetsfigur – to umuligheter for en kvinne på 1500-tallets Spania.

7 Konklusjon: Den hellige Teresa av Avila³¹⁹

I denne oppgaven har jeg forsøkt å belyse og analysere noen viktige idéhistoriske, hermeneutiske og sosiologiske elementer ved hvordan Teresa forsøkte å trekke sin samtids katolisisme i en mer mystikkvennlig retning. Noe hun også klarte, idet Weber bemerker at: «[the] publication of [Terasas] works [...] in 1558, six years after her death, would appear to confirm [...] that her teachings had finally been accepted within the margins of orthodoxy.»³²⁰

Hva kan man si var viktigst for at det spanske kirkeapparatet til slutt hegnet om Teresas forfatterskap, inkludert *Boken*? Var det hennes augustinresepsjon? Det faktum at hun opererer i tråd med en hermeneutisk tradisjon i kristendommen? Eller var det hennes retoriske *humilitas*, eller andre aspekter ved hennes retorikk? Finnes det andre grunner til at Teresa fikk gjennomslag for sin mystikk?

Forskningsfeltet rundt Teresa gir forskjellige svar på hvorfor, «[by] the date of her beatification in 1614[,]Teresa's authority as a writer was not only accepted, it was sanctified [...]»³²¹ Én teresaforsker mener at: «[...] But for the accident that Philip II became interested in her, [Teresa] would probably have come down to us as one of the *beatas revelanderas* [prophetic holy women] whom it was the special mission of the Inquisition to suppress.»³²² Også andre mener at det var Teresas kontakter i spansk adel, inkludert hennes brevutveksling med kong Filip II, som var utslagsgivende for Teresas suksessrike karriere som forfatter av mystiske tekster.³²³

Weber, på sin side, hevder at det var Teresas retoriske evner som var avgjørende for at hun fikk gjennomslag som ortodoks forfatter av mystiske tekster – samtidig som hun vedkjenner at Teresas kontakt med innflytelsesrike mennesker i samtiden hjalp Teresas mystikkfremmende prosjekt:

Though Teresa's following in aristocratic circles was undoubtedly useful, noble or royal patronage alone would have been insufficient to save her had she failed to convince the theologians who examined her in person and through her writings. By all historical accounts Teresa was a captivating individual who was able to win over even hardened adversaries with her great charm, humor and humility. But her personal powers were matched by her persuasiveness in writing. In the uncertain theological climate of the late sixteenth century Teresa defended herself [...] not only with the palm branch of her personal virtues but also with the golden pen of her

³¹⁹ Teresas betegnelse i den katolske kirke i dag.

³²⁰ Weber, *Teresa*, 159.

³²¹ Weber, *Teresa*, 163.

³²² Henry Charles Lea, sitert i Weber, *Teresa*, 4.

³²³ Weber, *Teresa*, 4, spesielt fotnote 4 på samme side.

rhetoric.³²⁴

Historien om hvordan Teresas *Boken*, samt hennes øvrige forfatterskap, til slutt ble hegnet om som ortodokst, er mangefasettert. Det er vanskelig, om ikke umulig – hvilket den nettopp gjengitte, divergerende opinion i teresafeltet viser, hva angår hennes helgengjøring – å gi ett konkret svar på hva som var det mest utslagsgivende. Jeg vil likevel gi noen avsluttende refleksjoner om dette, basert på det vi har sett i denne oppgaven.

Uten Teresas bruk av Augustin, hvor hun plasserer helgenen i sentrum av sitt livs historie, og som det viktigste enkeltteksemplet som hun ser sitt liv i lys av, ville det vært mindre sannsynlig at lavadelsnonnens tankegods ville blitt akseptert i sin samtid – hvor teologiske påstanders gyldighet ble bedømt ut ifra hvilken grad de samsvarte med tradisjonen. Uavhengig av hvilken motivasjon Teresa hadde for å bruke autoritetsfigurer som Augustin som «mystisk eksempel» i *Boken* – estetisk, kirkepolitisk – om hun overhodet hadde noen, ut over det at hun faktisk så paralleller mellom seg selv om kirkefaderen, hadde denne bruk en positiv effekt på resepsjonen av *Bokens* innhold i kirkehierarkiet i 1500-tallets Spania.

Videre hadde Teresas mystiskallegoriske måte å lese diverse elementer i den katolske kanon sterk presedens i kristendommens historie. Plassen *Boken* tar i en ortodoks, kristen teksttolkningsfilosofi gjorde det også lettere for samtidige teologer å hegne om Teresas forfatterskap, inkludert hennes *Boken*.

Videre var Teresas gjennomgående tone i *Boken* den til en underordnet nonne som satte lydighet overfor kirken høyere enn noe annet – inklusive sannhetsverdien til mystiske opplevelser. Snarere enn å forstå dette utelukkende som en sindig, retorisk teknikk, separat fra den øvrige personen Teresa, har mine analyser vist at dette sannsynligvis dreier seg om faktiske overbevisninger. Samtidig, slik kapittel 6 viser, er det også høyst sannsynlig at Teresa hadde kirkepolitiske motiver for å fremstille sin person som underdanig. Teresa var altså en forfatter som var svært bevisst sin samtids sosiokulturelle landskap og normer, og som hadde en intim kjennskap til sin katolske tradisjons mystikk. I sitt prosjekt for å rehabilitere mystikken for sin samtid, visste hun nøyaktig – etter resultatet å dømme – hvilke «knapper» å trykke på, for å sin person og sitt tankegods brakt inn i (den ortodokse) varmen. Alt dette var formodentlig det som skilte henne fra øvrige mystikere som ble straffet og sanksjonert.³²⁵

³²⁴ Weber, *Teresa*, 4-5. For at denne sekundærlitteraturen i stor grad omhandler Teresas *Boken*, spesifikt, se f.eks.: Weber, *Teresa*, kap. 2.

³²⁵ Denne konklusjonen deler jeg med Weber, som sier at: «Teresa [...] lived under the shadow of Illuminism and the ecclesiastical misogyny with which [Terasas] writing must be understood as an attempt to differentiate her form of religious experience from charges of Illuminism, salvaging what she could of its affective mental prayer.» Weber, *Teresa*,

Avslutningsvis var det ingen motsetning mellom individsentrert mystikk og kirkens struktur, for Teresa. Snarere opererer hun med forståelsen at førstnevnte styrker det sistnevnte, og *vice versa*, slik jeg viste i kapittel 3, 4 og 5. Og Teresas evne til å holde en slik sosiokulturell spenning, både i egen person og i *Boken*, fikk varige konsekvenser, idet teresaforsker Jodi Blinkoff bemerker: «[Terasas] ability to combine the structure and discipline of institutional reform with the emotion and spiritual authority of the *beata* [female visionary and holy woman] resulted in the reform of the Carmelite order, one of the great achievements of the Counter-Reformation, and Avila's most enduring legacy.»³²⁶ Dermed ser man, formodentlig, hvordan Teresa passer en beskrivelsen: «the greatest woman in spanish history.»³²⁷ Nettopp Teresas evne til å kombinere individsentrert mystikk med kirkelig struktur, med egen person, rykte, ja liv som innsats, samt hennes retoriske evner, gav store kulturelle og religiøse frukter.

8 Litteratur

Primærkilder

Augustin. *Bekjennelser*. Oversatt av Oddmund Hjelde. Oslo: Aschehoug, 1992.

Augustin. *Confessions*. Oversatt av R[obert]. S. Pine-Coffin. Harmondsworth: Penguin books, 1974.

Augustin. «On The Free Choice of the Will». I Augustin. *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*. Oversatt av Peter King, red. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Augustin. «To Dardanos [On the Presence of God]». I Augustin *Letters*. 4. vol. oversatt av Søster Wilfrid Parsons, S. N. D. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1977.

Augustin. «Letter 118». I Augustin, *Letters*. 2. vol., oversatt av Søster Wilfrid Parsons, S. N. D (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1977)

Bibelen. Det Norske Bibelselskap. 2011.

Francisco de Osuna. *Tercer abecedario espiritual*. Saturnino López Santidrián, red. Madrid: BAC, 1998.

Hieronymus. «Letter XXII To Eustochium». I *Letters of St. Jerome*. Av Hieronymus. Redigert av D. Curtin. Oversatt av W. M. Fremantle, W. G. Martley og G. Lewis. [Utgivelsessted ikke

34.

³²⁶ Blinkoff, *The Avila*, 106-107. For denne definisjonen av *beata*, se f.eks.: McGinn, *Mysticism*, 12.

³²⁷ Denne beskrivelsen refererte jeg til i innledningen: Peers, sitert i Goodwin, *Spain*, 150.

oppgitt] Dalcassian Publishing Co.: 2017, Amazon kindle-utg. [ASIN-nr.: B07GSFQS4P].

Teresa av Avila. *Boken om mitt liv*. Oversatt av Olaug Berdal. Oslo: Bokklubben, 2008.

Teresa av Avila. *Libro de la vida*. Dámaso Chicharro, red. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.

Teresa av Avila. *The Book of Her Foundations*. I *The Collected works of St. Teresa of Avila*, 3. vol. Oversatt av Otilio Rodriguez og Kieran Kavanaugh. Washington, D.C: ICS Publications, 1985.

Teresa av Avila. «The Way of Perfection». I Teresa av Avila. *The Collected Works of St. Tereresa of Avila*, 2. vol. Oversatt av Kieran Kavanaugh, O. C. D og Otilio Rodriguez, O. C. D. Washington, D.C,: ICS Publications, 1985.

Sekundærkilder

[Forfatternavn ikke oppgitt.]”Index to Text and Notes”. I Francisco de Osuna. *The Third Spiritual Alphabet*. Oversatt av Mary E. Giles.

Aasgaard, Reidar. Innledning til *De Civitate Dei: Gudsstaten – eller Guds by*. Av Augustin. Reidar Aasgaard, red. Oslo: Pax forlag, 2010.

Allen, Graham. *Intertextuality*. Routedledge: London and New York, 2000.

Astås, Reidar. *Kirkehistorie*. Oslo: Fabritius & Sønners Forlag, 1967.

Augustine through the Ages: An Encyclopedia. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

Berdal, Olaug. Noter i *Boken om mitt liv*. Av Teresa av Avila. Oversatt av Olaug Berdal. De norske bokklubbene AS: Oslo 2008.

Biderman, Shlomo. “Mystical Identity and Spiritual Justification”. I Stephen Theodore Katz, red, *Mysticism and Sacred Scripture*. Oxford University Press: New York, 2000.

Blinkoff, Jodi. *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth Century City*. Amazon kindle-utg. [Utgivelsessted ikke oppgitt]: Cornell University Press, 2015 [ASIN-nr.: B00TQPI63S].

Brown, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography*. London: Faber & Faber, 1967.

Calvert, Laura. *Francisco de Osuna and The Spirit of the Letter*. Chapel Hill: North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, 1973.

Catholic Dictionary, An Abridged and Updated Edition of Modern Catholic Dictionary. New York: Image, 2013.

- Chartier, Roger. *Forms and Meanings: Texts, Performances, and Audiences from Codex to Computer*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.
- DePrinzio, Kevin M. O.S.A. *Your Word Pierced My Heart, and I Fell in Love: Teresa of Avila's Reading of Augustine of Hippo's Confessions: A Dissertation*. PhD i filosofi: The Catholic University of America, 2017. Tilgjengelig på: <https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/cuislandora%3A64680/datastream/PDF/view>. Konsultert 07.12.2018.
- Forman, Robert K. C, red. *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York: Oxford University Press. 1990.
- Goodwin, Robert. *Spain: The Centre of the World: 1519-1682*. Amazon kindle-utg. ([Utgivelsessted ikke oppgitt] Bloomsbury publishing, 2015 [ASIN-nr.: B00VVELCRE].
- Hansen, Jan-Erik Ebbestad. *Den levende kjærlighets flamme: Kristen mystikk fra Augustin til vår tid*. Oslo: Gyldendal, 2000.
- Henriksen, Jan-Olav, red. *Tegn, tekst og tolk: Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid*. Oslo: Universitetsforlaget AS, 1994.
- Hjelde, Oddmund. Innledning til *Bekjennelser*. Av Augustin. Oversatt av Oddmund Hjelde (Oslo: Aschehoug, 1992.
- Holter, Stig Wernø. *Kom, tilbe med fryd: Innføring i liturgikk og hymnologi*. Solum forlag: Oslo, 1991.
- Kamen, Henry. *Philip of Spain*. Amazon kindle-utg. New Haven: Yale University Press, 1997 [ASIN-nr.: B00B4NLWUE].
- Kavanaugh, Kieran, O. C. D. Forord til *The Third Spiritual Alphabet*. Av Francisco de Osuna. Oversatt av Mary E. Giles. Paulist Press: New York, 1981.
- Kavanaugh, Kieran. Forord til Teresa av Avila. "The Constitutions". I *The Collected Works of St. Tererese of Avila*, vol 3. Oversatt av Kieran Kavanaugh O. C. D og Otilio Rodriguez O. C. D. Washington, D.C.: ICS Publications, 1985.
- Kennedy, George A. *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, 2. utg, Amazon kindle-utg. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1999.
- Litteraturvitenskapelig leksikon*, 2. utg. Oslo: Kunnskapsforlaget, 2007.
- Lovett, W. W., *Early Habsburg Spain: 1517-1598*, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- McGinn, Bernard. «True Confessions: Augustine and Teresa of Avila on the mystical self». I *Teresa of Avila: Mystical Theology and Spirituality in the Carmelite Tradition*. redigert av Peter Tyler og Edward Howells. London: Routledge, 2017.
- McGinn, Bernard. *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)*. New York: Crossroad

Publishing Company, 2017.

McGinn, Bernard. *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*. London: SCM Press, 1991.

Ong, Walter. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Routledge, 2003.

Philips, William D. Jr. og Carla Rahn Philips. *A Concise History of Spain*. Amazon kindle-utg. Cambridge: Cambridge University Press, 2012 [ASIN-nr.: B009XBUMBO].

Rawlings, Helen. *Church, Religion and Society in Early Modern Spain*. Hampshire: Palgrave, 2002.

Seland, Torry. «Skrifttolkning i Det nye testamente og oldkirken». I *Tegn, tekst og tolk: Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid*. Redigert av Jan-Olav Henriksen. Oslo: Universitetsforlaget AS, 1994.

Surtz, Ronald E. *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain the Mothers of Saint Teresa of Avila*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1995.

Tyler, Peter, Edward Howells, red. *Teresa of Avila: Mystical Theology and Spirituality in the Carmelite Tradition*. London: Routeledge, 2017.

Tyler, Peter. *Teresa of Avila: Doctor of the Soul*. Amazon kindle-utg. [Utgivelsessted ikke gitt]: Bloomsbury Continuum, 2014 [ASIN-nr.: B00IZGUKDS].

Weber, Alison. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

Williams, Rowan. «Teresa, the Eurcharist and the Reformation». I *Teresa of Avila: Mystical Theology and Spirituality in the Carmelite Tradition*. Peter Tyler og Edward Howells, red. London: Routeledge, 2017.