

Det ømmeste begjær etter å nyte Gud

Klosterlivets seksuelle billedverden
hos Shenute av Atripe og Teresa av Avila

Marte Holm Simonsen



Fordypningsoppgave

TEOL4901

Veileder: Professor Marianne B. Kartzow

Det teologiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Høsten 2020

Innholdsfortegnelse

Innledning	4
Oppgavens mål:.....	8
Om kildematerialet Shenute av Atripe.....	9
Teresa av Avila.....	10
Teori og metode	12
Komparativ metode.....	12
Metaforteorier.....	13
Ethiske problemer med vanskelige metaforer.....	15
Kjønnsperspektiv.....	17
Litterær bakgrunn – seksuelle metaforer og ekteskapsmetaforer i Den hebraiske bibelen og i Det nye testamentet.....	18
Oppsummert innledning.....	20
Å være seksuelt trofast mot Gud	21
Den uutholdelige lengselen.....	21
Det himmelske bryllup.....	23
Sjelens forening med Gud – et eksempel på conceptual blending.....	27
Djevelen truer med å forføre oss vekk fra Gud.....	29
Djevelen som forkledningskunstner og som forfører.....	30
Skeive nonner ødelegger Shenutes kyske klostervisjon.....	35
Shenutes klosterregler om seksualitet.....	35
«The Ebone incident».....	39
Et skeivt perspektiv på Shenutes nonner.....	41
Terasas heterofile bildeverden.....	43
Er Shenutes kritikk av de skeive nonnene et uttrykk for kvinneforakt?.....	44
Avrundende oppsummering.....	45
Analyse	46
Karakter eller metaforisk konseptualisering?.....	47
Hvorfor skriver disse klosterlederne om seksualitet?.....	47
Shenutes horete kloster.....	47
Hvorfor skriver Shenute om prostitusjon?.....	48
Erstatter Teresa den seksuelle lengselen med lengsel etter Gud?.....	49
Shenute blottlegger den performative metaforens begrensninger.....	50
Bildebruk og identitetsproduksjon.....	53
Konklusjon	56
Kildeliste.....	58

Takk

Det har tatt lang tid å skrive denne oppgaven. Det har vært både gøy og forferdelig, og jeg er veldig takknemlig for alle som har hjulpet meg i prosessen:

Tusen takk til min fantastiske veileder gjennom siste semester, professor Marianne B. Kartzow. Ikke bare har hennes skarpe faglige blikk gjort oppgaven min mye bedre. Hun har også skånsomt hjulpet meg å nøste meg frem til hva jeg egentlig skriver om, og vært utrolig oppmuntrende underveis.

Tusen takk til professor Hugo Lundhaug, som var veilederen min det første semesteret jeg jobbet med oppgaven, og ga meg et solid faglig grunnfjell å bygge den på. Han har vært en utømmelig kilde til relevant sekundærlitteratur om Shenute.

Tusen takk til Leif Jørn Hvidsten, som har korrekturlest oppgaven min.

Takk til førsteamanuensis Nina Hoel. Faget hennes *Religion, The Body and Sexuality* var der jeg først sammenlignet Shenute av Atripe og Teresa av Avila, og så hvor spennende det var å bruke komparativ metode. Takk også til førsteamanuensis Merete Thomassen og professor Halvor Moxnes for oppmuntring til å alltid ta på seg kjønnsperspektivbrillene.

Takk til doktorgradsstipendiat Ellen Aasland Reinertsen, som enkelt og pedagogisk forklarte meg metaforer jeg aldri ville forstått på egenhånd, og som hjalp meg å snevre inn oppgaven min.

Takk til Susanne Sønderbo og Benjamin Thorsen Isachsen, som har lest deler av oppgaven og kommet med innspill.

Takk til førstelektor i gresk Vemund Blomkvist, som ivrig overtalte meg til å lære koptisk i 2016, og entusiastisk fortalte om en helt forferdelig slem abbed som viste seg å være Shenute. Takk til min koptisklærer Paula Tutty, som formidlet språkglede og fascinasjon for en usedvanlig interessant kulturperiode.

Takk til studentprest Anne Anita Lillebø, for støtte, oppmuntring, og feministisk entusiasme.

Tusen takk til kollegaene mine på kirkekontoret i Hamar, spesielt Åsta Austlid og Kirsten Almås, som la til rette for uforstyrret skriveid, og som har støttet, oppmuntret, og kommet med nyttige praktiske innspill.

Takk til studieadministrasjonen ved Det teologiske fakultet for tålmodighet og fleksibilitet.

Takk også til alle i livet mitt som har lyttet interessert og begeistret når jeg har snakket om det jeg trodde var nokså smale temaer.

Innledning

I denne oppgaven vil jeg utforske hvordan to klosterledere og ordensreformatorer forholder seg til seksualitet i klosteret, og hvordan de bruker seksualitet, romantikk og ekteskap som bilde på spiritualitet: Shenute av Atripe (348-466, Egypt) og Teresa av Avila (1515-1582, Spania). Dette vil jeg se nærmere på ved hjelp av komparativ analyse, informert av blant annet kjønnsperspektiv og metafor-teori.

Jeg skal blant annet vise hvordan Teresa konseptualiserer den intime relasjonen mellom Sjelen og Gud som et himmelsk ekteskap. Vi skal også se på hvordan Shenute forstår seg selv som en profet som beskytter forholdet mellom klosteret sitt og Gud.

Hvorfor vil jeg sammenligne to klosterledere fra så forskjellige tider og steder, av forskjellig kjønn og tilsynelatende uten andre koblinger enn at de leder kristne klostre? De to er på mange måter veldig forskjellige, både som forfattere og som klosterledere.

Ved å sette dem side om side, er det lettere å se sammenhengen mellom retorikken deres: Begge skriver om seksualitet i klosteret, delvis om faktiske seksuelle hendelser, men også som en bærende metafor for spiritualitet: Den religiøses gudsforhold speiler seg i den menneskelige seksualiteten; i ekteskap og utroskap.

Opprinnelig ville jeg bare skrive en oppgave om seksuelle metaforer hos de to, men jeg valgte etter hvert å utvide oppgavens rekkevidde. Å avgrense seg til metaforer var ikke så enkelt som jeg trodde. For hva er metafor, hva er virkelighet, og hva er en religiøs visjon? Skillet mellom hva som er metafor og hva som er subjektiv virkelighet er ikke alltid like lett å finne, spesielt når vi leser tekster fra en helt annen tid. Hvis vi for eksempel leser en tekst hvor forfatteren skriver om djevelens fristelser, kan vi med våre postmoderne briller komme til å avskrive djevelen som en litterær karakter, eller som en antropomorf metafor for vår egen moralske tilkortkommenhet. Men var det sånn forfatteren mente det? Kanskje hun opplevde djevelen som en helt reell kraft i verden, og at hun opplevde overbevisende religiøse visjoner som beviste djevelens eksistens for henne? Da er djevelen mer enn bare en litterær skikkelse. Dette er et dilemma jeg vil innom i løpet av oppgaven. Vi har ingen tidsmaskin så vi kan spørre forfatteren, men vi kan forsøke å finne spor etter hva forfatteren har tenkt.

Teresa og Shenute har også en spennende historisk omstendighet til felles: Begge lever og virker i en brytningstid, og de ble på hver sin måte sentrale reformatorer av klostervesenet.

Shenute levde fra 348-466 e.kr. Han ledet en føderasjon av klostre i det sørlige Egypt i perioden 385-465 e.kr, og var en innflytelsesrik klosterleder, forfatter og ørkenfader. I denne perioden konkurrerte Det Gamle Egypt med kristendommens nye religiøse og kulturelle innflytelse, og Shenute spilte en viktig rolle i innføringen av kristendommen som sentral religion i landet. I løpet av Shenutes usedvanlig lange liv opplevde klostrene hans en voldsom vekst, og da han døde, var han abbed over 2 200 munkes, og 1 800 nonner. Han utviklet detaljerte klosterregler med vekt på likhet, arbeid og askese, og førte en omfattende korrespondanse som religiøs leder. Han regnes som en av ørkenfedrene, og er en viktig helgen for Den koptisk-ortodokse kirke.

Teresa av Avila levde i Spania fra 1515 til 1582, og var sentral i den katolske reformasjonen. Hun ble klosterleder i karmelittordenen, og reformerte ordenen sin innenfra, med vekt på askese og at klosteret skulle være adskilt fra det verdslige samfunnet. I løpet av livet grunnla Teresa seksten klostre. Hun skrev en selvbiografi og flere bøker om de religiøse visjonene sine, blant annet *Den Indre Borgen*, som regnes som et mesterverk innenfor religiøs mystikk. Hun ble helgenerklært i 1622, og i 1970 utnevnte pave Paul VI henne til den første kvinnelige Doktor av den katolske kirke. En av de mystiske opplevelsene hennes er avbildet i Gian Lorenzo Berninis kjente skulptur *St. Teresas hellige ekstase*, en tolkning av hvordan en engel gjennomboret henne med et brennende spyd. Ansiktsuttrykket til skulpturen er en ikonisk illustrasjon på den underliggende sensualiteten som kan gjenkjennes i religiøs ekstase.

Shenute og Teresa har flere ganske parallelle opplevelser, særlig tidlig i karrieren deres som religiøse ledere:

- Krise i klosteret: De konfronterer brutte sølibatregler hos lederne sine.
- Identitetsproduksjon som profet eller mystiker, gjennom visjoner og metaforer.
- Maktkamp: De må legitimere den religiøse autoriteten sin overfor det motsatte kjønn, med forskjellige kjønnsrelaterte retoriske strategier.

Både Shenute og Teresa skriver om seksualitet, riktignok fra ganske forskjellige innfallsvinkler, men like fullt med noen spennende fellestrekk.

Begge to opponerer mot seksualitet. Begge opplever tidlig i karrieren at en av de religiøse lederne deres kommer til kort når det gjelder seksualmoral. De gjør på hver sin måte opprør, og ender med å reformere ordenen sin:

Teresa forteller i selvbiografien sin at hun var dypt religiøs allerede som barn, og hun drømte tidlig om klosterlivet. Nonnene i den første ordenen hun bor i, et augustinsk kloster i Avila, er udisiplinerte og lite spirituelle. Flere av dem er rikmannsdøtre som ikke har gått i kloster frivillig. De lever materielt komfortabelt, og har mye kontakt med den verdslige verden. Teresa ønsker å leve i streng askese. Hun bryter med det første klosteret sitt, og velger etter hvert å gå inn i karmelittordenen. Et vendepunkt for henne er at skriftefaren hennes har et langvarig seksuelt forhold til en kvinne. Teresa er ganske ung på dette tidspunktet, men tar likevel makt og snur om på rollene i skrifterelasjonen, og får skriftefaren til å bryte forholdet sitt. Teresa forteller også veldig kort og kryptisk i selvbiografien sin om en episode før hun går i kloster, om et nært forhold som kunne endt i ekteskap.

Shenute vokser opp i klosteret, under ledelse av onkelen hans Pcol. Som ung munk reagerer Shenute på løsslupne interne forhold, og han beskylder en av lederne for å ha begått en stor synd. Han flytter ut av klosteret i en periode, fordi han er bekymret for sin egen spirituelle renhet. Den syndige lederen må gå av, og Shenute blir bedt om å komme tilbake. Han blir raskt leder for klosteret.¹

Begge bruker tydelige retoriske grep for å overbevise religiøse autoriteter av motsatt kjønn om at makten deres er legitim. Begge spiller på kjønnsroller i denne kommunikasjonen, men på helt forskjellig måte, særlig når det gjelder selvframstilling. Shenute gjør seg større; han bør lede fordi han er mann og Gud har gitt ham makten, mens Teresa gjør seg liten: Hun er jo bare en ussel og uklok kvinne, og kvinner må få lov til å skrive metaforisk til hverandre for at de skal skjønne slike vanskelige abstrakte religiøse temaer. Slik får de ganske radikale ideene hennes fly under radaren til inkvisisjonen.² Shenute bruker et gammeltestamentlig profetspråk som få av hans samtidige behersker. Det religiøse språket hans blir en kilde til autoritet og makt, både gjennom retorikkens overtalende kraft, men også ved at språkbruken hans legitimerer

¹ Emmel, Stephen: Shenoute the monk, s. 160

² Weber, Alison: Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity.

for hans samtidige at han har profetiske evner, og dermed også at han er leder for klosteret.

Begge skriver om hvordan de håndterer konflikter i klostrene sine, og at de møter motstand på det.

Begge har religiøse visjoner fra Gud, og opplever at disse blir mistenkeliggjort. Er disse visjonene fra Gud, eller er det Djevelen som forsøker å narre dem?

Begge er opptatt av seksualitet og askese, og ser på kontroll av kroppen som en metafor for tilstanden til sjelen, men også som en åndelig praksis.

Begge bruker seksuelle metaforer. Teresa gjør det i hovedsak når hun fremstiller sjelens forening med Gud som et slags ekteskap. Shenute bruker ofte mer negative seksuelle metaforer, for eksempel om utroskap. For både Shenute og Teresa er Djevelen en forførerisk karakter som kan true forholdet til Gud. Seksuell renhet og spirituell renhet henger tett sammen for begge, både i metaforene deres og i livet i klostrene deres.

Begge er opptatt av fysiske bostøvelser i kampen mot seksualiteten. Seksualiteten er en truende kraft i klosteret, som må kontrolleres og utrykkes med askese. Hos begge finner vi uttrykk for kroppsforakt. De har veldig høye himmelske idealer for klosterlivet: Munkenes og nonnens liv skal speile livet hos Gud, og klosterlivet er på sett og vis omgitt av regler som skal gjøre det enklere for beboerne å høre til hos Gud.

Jeg synes det er særlig interessant at begges ledergjerning utløses av reaksjonen deres på andres tilkortkommenhet, og at seksuelle overskridelser er en så viktig del av det de reagerer på. Episodene har åpenbart gjort sterke inntrykk på dem, og antagelig fått konsekvenser for hvordan de selv har ønsket å være som ledere. Shenutes klosterregler inneholder mange og detaljerte regler for å unngå seksuelle handlinger både mellom munkene og mellom nonnene. Og Teresas retorikk rundt seksualitet er veldig opptatt av Gud som den eneste riktige brudgommen. Kanskje finnes det en sammenheng?

Oppgavens mål:

Målet for denne oppgaven er å utforske noen case jeg synes er særlig interessante, og som belyser noen forskjellige grunner til hvorfor Teresa og Shenute skriver om seksualitet, og hvordan og hvorfor de bruker seksuelle metaforer.

I innledningen gir jeg en kort biografisk fremstilling av Shenute av Atripe og Teresa av Avila, og jeg legger fram hvilket kildemateriale jeg jobber med i oppgaven. Jeg forklarer kort begreper og metode jeg vil bruke: komparasjon, metafor-teori, og kjønns-perspektiv. Jeg legger fram hvilke metafor-landskap vi skal bevege oss inn i, og noen sentrale spørsmål for oppgaven.

Hoveddelen av oppgaven min er strukturert rundt konseptet «å være trofast mot Gud», som jeg har identifisert som en sentral del av retorikken rundt seksualitet i klosteret. Jeg skal først se nærmere på Teresas intense lengsel mot Gud, og om den langvarige forlovelsesprosessen som ender i et himmelsk bryllup mellom Sjelen og Gud, den eneste rette Brudgommen. Deretter skal jeg legge fram hvordan både Shenute og Teresa konseptualiserer djevelen som en forførerisk og lurende figur, som stadig konkurrerer med Gud om Sjelens gunst. Jeg vil utforske hvordan Shenute framstiller klosteret sitt som en lettsindig kvinne som må beskyttes mot djevelens urenheter. Så skal jeg legge fram hvordan seksuelle eller romantiske affærer mellom nonnene i Shenutes kloster truer klosterets seksuelle integritet.

I del to av oppgaven skal jeg se nærmere på skillet mellom metafor og virkelighet. Der vil jeg analysere og trekke linjer mellom enkelte av temaene jeg har vært innom, men først og fremst vil jeg presentere et case jeg synes er utrolig fascinerende: Shenute forsøker å utføre en profetisk gest, han flerrer kappen sin i sorg. Det blir ikke godt mottatt i nonneklosteret. Å flerre kappen sin er en metafor, forsøker han å forklare i ettertid: Han kan ikke rive i stykker sitt eget hjerte, så han river kappen sin i stykker i stedet. Han mislykkes spektakulært med å kommunisere det han ønsket, og det ender med at han ikke lenger får lov til å komme inn i nonneklosteret.

Jeg valgte å sette dette caset i analysedelen fordi det illustrerer noe viktig rundt metaforer: Metaforer eksisterer ikke i et vakuum. Kroppslige metaforer kan ikke unnsnippe at de er kroppslige. Og sist, men ikke minst: Metaforen bryter sammen hvis mottakeren ikke kjenner tolkningsnøkkelen eller godtar den ønskede meningen.

Om kildematerialet

Shenute av Atripe

Tekstene vi har etter Shenute består blant annet av brev han har sendt i rollen som klosterleder, og av klosterregler og prekener. Hovedverket hans, *Canons*, handler om og regulerer livet i klosteret, og mye av det har overlevd tidens tann; det finnes bevart omtrent 1 300 sider av det. Det finnes altså store mengder tekst bevart på koptisk etter ham, i forskjellige manuskripter av varierende dato og i varierende tilstand, som beskrevet i Bentley Laytons artikkel om klosterregler.³

Det finnes også en del hagiografiske tekster om Shenute, men tro mot sjangeren handler disse mer om mytene rundt Shenute, for eksempel at han skal ha levitert og teleportert i embetets medfør.⁴ Jeg anser de ikke for å være relevante for denne oppgaven.

Shenutes korrespondanse er sammenlignbar med Paulus' brev på mange måter: Brevene er skrevet som respons på situasjoner som har oppstått i klostrene han leder. Av og til fremstår det som at den andre parten har spurt Shenute om råd, men ofte skriver han til motvillige lesere.

Shenute fremstår ikke som spesielt sympatisk. Han krangler, han er uenig, han forsøker å markere seg overfor en motpart. Han er ofte i forsvarsposisjon. Det skinner tydelig gjennom at han ikke er en leder som er likt av alle, for eksempel når han skriver til nonneklosteret og forsøker å argumentere for at han skal bestemme over dem og føre kontroll over dem, eller når han forsvarer at han ved et uhell slo i hjel en eldre munk under fysisk avstraffelse. Flere av konfliktene rundt ham har sin kilde i kontroverser rundt fysisk avstraffelse, både nivået på dette og hvem som har ansvar og rett til å idømme og utføre disse straffene. Dette gjelder også en situasjon jeg skal gå dypere inn i: Den tidligere nevnte situasjonen i nonneklosteret hvor Shenute blir så sint eller sorgfull at han flerrer kappen sin. Dette er ikke en utvetydig gest. Nonnene synes tvert imot at det er en upassende handling, og vi har bevart Shenutes forsøk på å forklare seg og reparere relasjonen.

³ Layton, Bentley: Rules, patterns, and the exercise of power in Shenoute's monastery: the problem of world replacement and identity maintenance, s. 1-2

⁴ Emmel, Stephen: Shenoute for Historians: The Pnueit Incident (A Monastic Leader and Anti-Pagan Violence in Late Antique Southern Egypt). 369-407.

Som hos Paulus, er det slik at vi bare har bevart Shenutes side av situasjonen. Vi er nødt til å gjette oss til hvilken kontekst brevene er skrevet i, og hvilke situasjoner Shenute responderer på.

Oversettelsessituasjonen rundt Shenutes brev er heller ikke ukomplisert. Store deler av brevmaterialet hans er ikke oversatt ennå, og foreligger først og fremst i ufullstendige og uoversatte koptiske manuskripter i varierende stand. Kategoriseringen og ordningen av disse er godt i gang, men årevis unna publisering. Noe er oversatt, blant annet til tysk, fransk, og engelsk, men de fleste av tekstene jeg refererer til, har jeg kun kjennskap til gjennom korte direkte sitater og gjennom parafraseringer i sekundærlitteratur. En hovedkilde for meg er Rebecca Krawiec's bok *Shenoute and The Women at the White Monastery*. Jeg ble veldig fascinert av hennes fremstilling av den historiske livssituasjonen til nonnene i Shenutes søsterkloster. Hun har et blikk for kjønnsperspektiv og maktperspektiv som er lett å bygge videre på. Dessverre har noen av oversettelsene hennes svakheter, og hun parafraserer mye. Likevel anser jeg dette materialet som mer enn godt nok som utgangspunkt for min analyse. Jeg bruker også artikler fra blant annet Caroline Schroeder, Bentley Layton, Terry Wilfong og Stephen Emmel, som inneholder sitater fra Shenute som på forskjellige måter belyser hvordan han forholder seg til seksualitet. I kapittelet om affærene mellom nonnene i Shenutes kloster er også Bernadette Brootens bok *Love Between Women* en sentral kilde.

Teresa av Avila

Når det gjelder Teresa av Avila, er kildesituasjonen langt mer oversiktlig. Hun skrev flere bøker på 1600-tallet, og bøkene hennes har vært i omløp siden. Jeg har valgt å avgrense meg til å bruke hovedverket hennes, *Den indre borgen*, som hun skrev i løpet av et halvt års tid i 1577. *Den indre borgen* regnes som et sentralt verk innenfor katolsk mystisisme. Den norske oversettelsen av Olaug Berdal fra 2018 er en glede å lese, og den bevarer en konkrethet og enkelhet i språket som jeg savnet i de engelske oversettelsene.

Underveis i boken reflekterer Teresa flere steder over bildebruk, både som metode for kunnskapsoverføring til nonnene i klosteret sitt, og som meditativt fokus. På grunn av dette meta-nivået er denne boken særlig interessant for den som vil se nærmere på metaforbruk. Som lesere får vi hjelp til å sette oss inn i hva Teresa kan ha lagt i disse bildene.

Jeg har hatt mye utbytte av Alison Webers *The Rhetoric of Femininity* i et tidligere arbeid hvor jeg analyserte Teresas metaforbruk på et mer overordnet nivå. Weber argumenterer for at Teresa bruker stilnivå og forskjellige retoriske grep for å kunne gå under radaren til Den spanske inkvisisjonen. De innviklede bildene hun bruker, og det underdanige og selvbebreidende språket hennes, fungerer ifølge Weber som en kamuflasje som ufarliggjør tekstene hennes, som lett kunne blitt stemplet som kjetterske. Disse retoriske grepene er ikke direkte i spill når jeg analyserer bildebruken hennes om det gudommelige ekteskap og om hvordan hun forholder seg til seksualitet, men Webers tolkninger har definitivt bevisstmeget på at man kan lese Teresa som et slags feministisk motstandssymbol, og de har også gitt meg noen tolkningsnøkler for metaforbruken hennes som helhet.

Teori og metode

Komparativ metode

I denne oppgaven har jeg valgt å bruke sammenligning som metode. Jeg skal se nærmere på hvordan Shenute og Teresa skriver om seksualitet i klosteret og hvordan de bruker seksualitet som metafor, og jeg skal finne likheter og forskjeller. Ved å sammenligne hvordan de behandler disse temaene, ser jeg andre ting enn hvis jeg bare skulle analysert dem hver for seg.

Sammenligning er en veldig grunnleggende form for metode, og kanskje er det også feil å kalle det en metode. Michael Stausberg skriver: «Comparing is a commonsense routine cognitive activity; there is no way getting around comparison. (...) There are tacit and explicit comparisons. There are different aims and forms of comparison, and comparison can be performed on different levels. While comparison is often referred to as a method ('the comparative method'), it is more appropriate to call it a research design.»⁵ På samme måte som det er vanskelig å unnsnippe metaforer som tenkemåte, er det vanskelig å se for seg en lengre oppgave hvor man unngår alle typer sammenligninger. Det er rett og slett en så grunnleggende måte å prøve å forstå verden på at vi gjør det intuitivt.

Som Stausberg antyder, kan man ha mange forskjellige mål når man bruker sammenligning som metode. Og det er greit å tematisere eksplisitt: Jeg er ikke ute etter å vise noen kausal sammenheng mellom Shenute og Teresa, som for eksempel at Teresa skulle kjent til Shenutes skrifter. Riktignok var Shenute veldig tidlig ute med hvordan han organiserte livet i klosteret sitt, og han videreutviklet den pachomianske klosterregelen på en måte som absolutt kan ha hatt stor innflytelse på hvordan klosterliv ser ut den dag i dag. (Pachomius den store (292-346/8) var for øvrig også koptisk, og levde kort tid før Shenute. Han grunnla kenobittisk monastisme, det vil si at munkene flyttet sammen i små samfunn som videreutviklet seg til de første klostrene, i stedet for å leve som eremitter, som var vanlig før Pachomius.) Men det er altså ikke målet mitt med denne oppgaven å utforske en slik eventuell sammenheng. De to levde på hver sin tid, i hver sin verdensdel. Shenutes innflytelse var i hovedsak glemt i den vestlige verden, fram til Nag Hammadi-funnene vakte interesse for koptiske

⁵ Stausberg, Michael: Comparison, s. 21

manuskripter, og biblioteket i Shenutes kloster ble «gjenoppdaget». Hvis Shenute har hatt innflytelse på Teresa, har det med andre ord vært indirekte, ad utallige omveier.

Jeg prøver heller ikke å generalisere ved å si at hvis disse to har noe til felles, betyr det at det samme er felles for alle klosterlederes seksualitetssyn. Sammenligningene mellom dem er først og fremst interessante for å belyse temaet seksualitet. Målet med å sammenligne dem er å forhåpentligvis få øye på noe signifikant, noe viktig som jeg kanskje ikke ville sett om jeg bare skulle sett nærmere på én av dem.

Metaforteorier

Både Shenute og Teresa bruker metaforer som handler om seksualitet. For å forstå og pakke ut disse metaforene, vil jeg bruke noen begreper og modeller fra metaforteorien verden.

Hvordan vi forstår metaforbruk i religiøse tekster har vært en lang prosess. I middelalderen var den firfoldige metode, *quadriga*, rådende. Hver bibelsk tekst ble forstått som at den hadde fire lag: Historisk («bokstavelig talt» det som skjer i teksten), allegorisk (metafor for Kirken), tropologisk (moralsk-metaforisk), og anagogisk (angående endetiden eller himmelriket)⁶. Etter den positivistiske bevegelsen ble metaforer ofte sett på som at de hadde en ornament-funksjon i teksten, at de først og fremst var et språklig virkemiddel til pynt for teksten.

I 1980 utga George Lakoff og Mark Johnson boka *Metaphors we live by*, som vakte ny interesse for metaforstudier, også innenfor bibelforskning. Lakoff og Johnsons teori er kort forklart at metaforer er en grunnleggende del av hvordan vi mennesker tenker. Metaforen består av et *source domain* og et *target domain*: et kildedomene og et måldomene. Kildedomenet er gjerne noe mer konkret og kjent, og brukes for å forklare noe ved måldomenet, som gjerne er mer abstrakt eller ukjent. Sider ved kildedomenet kan brukes for å kaste lys på egenskaper ved måldomenet som vi kanskje ellers ikke ville fått øye på.⁷

⁶ Store Norske Leksikon: Eksegese

⁷ Lakoff, George, and Mark Johnson: *Metaphors we live by*. University of Chicago press, 1980

I en lærebok om metafor-teori utdyper Zoltán Kövecses dette, og forklarer hvordan vi bruker kunnskapen vår om kildedomenet for å *tenke om* (eller konseptualisere) måldomenet:

“The conceptual domain from which we draw metaphorical expressions to understand another conceptual domain is called *source domain*, while the conceptual domain that is understood this way is the *target domain*. Thus, life, arguments, love, theory, ideas, social organizations, and others are target domains, while journeys, war, buildings, food, plants, and others are source domains. The target domain is the domain that we try to understand through the use of the source domain.”⁸

Noe som er særlig relevant for denne oppgaven, er den kjensgjerningen at mange av våre mest grunnleggende metaforer kommer fra kroppslige erfaringer. Mange metaforer har sitt opphav i en spesifikk kulturell kontekst, men vi bærer også med oss et slags fellesmenneskelig metafor-gods på tvers av kulturer. Et eksempel på en metafor som har opphav i kroppslige erfaringer, er når vi har lært fra mors kroppsvarme at «varm» betyr «god».

Et mer kulturelt generert eksempel er når både Shenute og Teresa sammenligner den gode nonnen/munken med den flittige bien. De bruker den kulturelle kunnskapen sin om bier til å konseptualisere ideallivet i klosteret, og sammenligner de to domenene. Resultatet utkrystalliserer seg som «et produktivt arbeidsfellesskap med et høyere mål».

Når Shenute og Teresa begge bruker seksuelle og romantiske metaforer, selv om de antagelig overholdt sølibatet, er det et interessant spørsmål om metaforene deres er mest kulturelt betingede metaforer, eller også basert på egne erfaringer. Min gjetning er at det er en god blanding av erfaringsnært og erfaringsfjernt, men at opphavet deres til disse metaforene i hovedsak er kulturelt, eller basert på andres kroppslige erfaring. Dette skal vi komme tilbake til i analysedelen av oppgaven.

Nyere metafor-teori åpner for mer avanserte analyser. Gilles Fauconnier og Mark Turner har utforsket metaforen som et kognitivt verktøy. I et fenomen de kaller «conceptual blending» påvirker de to tingene som sammenlignes hverandre enda mer

⁸ Zoltán Kövecses, *Metaphor: A Practical Introduction*. Oxford University Press, 2002

enn hos Lakoff og Johnsen. De to fenomenene møtes i et mentalt rom, et *generic space*, og får ta farge av hverandre i tankene våre.⁹

Dette gir rom for enda mer gjensidig påvirkning mellom metaforen og fenomenet den skal illustrere. Der hvor Lakoff og Johnsons kildedomene og måldomene virker å være en mer enveiskjørt prosess, med et måldomene som formes av egenskaper fra kildedomenet, er *blending theory* mer som en dialog, hvor de to domenene spilles mot hverandre kontinuerlig, og stadig vekker nye sider ved hverandre.

Begge tingene som sammenlignes kan gi input til metaforen. Vi kan bruke nattverden som eksempel. Da blir vin og blod *input spaces*. Egenskapene som de har til felles, møtes i et *generic space*. «Rød», «flytende», «kan drikkes» er felles. Deretter projiseres disse egenskapene inn i et *blending space*, og nye assosiasjoner oppstår. «Livgivende», «knuste druer forenes og blir til ett i vinen», «fellesskap», «blodoffer», er eksempler på disse assosiasjonene som spilles over på hverandre.

Man kan også legge inn enda flere *input spaces*; det trenger ikke bare være to. Både hos Shenute og Teresa finnes det flere eksempler på at det kommer inn stadig nye metaforer som gir input og assosiasjoner. I denne oppgaven skal vi se nærmere på spesielt to eksempler: Teresa bruker en rekke gammeltestamentlige metaforer for å beskrive sjelens ekteskap med Gud, og Shenute som sammenligner demonenes makt over menn med prostituerte tiltrekningskraft.

Etiske problemer med vanskelige metaforer

Metaforer og religiøse konsepter kan til tider være vanskelige å skille fra hverandre. Hva skal forstås symbolsk, og hva skal forstås som virkelighet? Og hva skjer hvis forfatteren mener noe symbolsk, men leseren har en livserfaring som gjør det vanskelig å løsrive seg fra en mer konkret forståelse?

I boka *The Slave Metaphor and Gendered Enslavement in Early Christian Discourse – Double Trouble Embodied* (2018), reiser Marianne B. Kartzow noen interessante etiske poenger angående metaforbruk og tolkninger. Paulus bruker ofte som metafor om sitt gudsforhold at han er en slave av Gud, eller Kristi slave. Det er ikke en nøytral metafor.

⁹ Fauconnier, Gilles, og Mark Turner: *The way we think: Conceptual blending and the mind's hidden complexities*.

Slaveri var en helt konkret livserfaring i samtiden, og mange tidlige kristne var slaver eller tidligere slaver. Hvordan opplevde disse menneskene disse tekstene, og hvordan var det for dem å høre Paulus omtale seg selv som Kristi slave? Også i dag blir folk tvunget inn i slaveri. Det er en traumatisk livserfaring; en konkret realitet som vi ikke kan ignorere når vi snakker om slaveri som metafor.¹⁰

Når vi snakker om metaforer som griper dypt inn i menneskeskjebner, som for eksempel slaveri, prostitusjon, vold eller overgrep, men også mer frivillige livserfaringer som sølibat; så bør vi huske på at metaforen er mer enn kun metafor, i det minste hvis vi skal formidle noe om disse metaforene til andre mennesker. Vi bør være bevisste på hvordan metaforene berører oss, og sensitive for andres livssituasjon når vi formidler forskningen vår.

Metaforer er gjerne laget for å vekke følelser og assosiasjoner i oss. Også som forskere har vi livserfaringer og følelser som kan vekkes i møte med forskjellige metaforer.

Det gjelder kanskje spesielt for seksuelle metaforer, ikke minst metaforer som bruker de mer ubehagelige aspektene ved seksualitet, om vi for eksempel blander inn makt, ufrivillige erfaringer, eller seksuelle handlinger leseren anser å være usmakelige eller uetiske. Vi kan bli provoserte eller ukomfortable. Eller vi kan kjenne oss igjen i noe, og føle at forfatteren forstår noe ved vår livserfaring, og kanskje setter ord på noe vanskelig.

Seksuelle metaforer kan selvfølgelig også være positivt ladet. Og prosjektbeskrivelsen min om seksuelle metaforer i klosteret vekker unektelig langt mer interesse blant folk enn en oppgave jeg skrev om Teresa av Avilas naturmetaforer og bygningsmetaforer.

Det er i det hele tatt vanskelig å forestille seg en nøytralt ladet seksuell metafor. Og kanskje er det nettopp derfor seksualiteten så ofte blir en metafor for spiritualitet: De inneholder begge så store kontraster, så voldsomme følelser, og så mye pasjon, lengsel og forvirring. Vi skal se eksempler på alt dette.

¹⁰ Kartzow, Marianne B.: *The Slave Metaphor and Gendered Enslavement in Early Christian Discourse – Double Trouble Embodied*

Kjønnsperspektiv

Å lese religiøse tekster med et kjønnsperspektiv handler for meg om å være oppmerksom. Teologi og teologisk forskning har historisk sett vært et mannsdominert felt, og kvinners perspektiver har ofte blitt usynliggjort. Turid Karlsen Seim skriver i Store Norske Leksikons artikkel om *feministisk teologi* at den «inngår i et større sosialt og vitenskapsteoretisk oppbrudd, der stemmer fra historiens og samfunnets underside, som tradisjonelt ikke har vært tilkjent talerett, tar ordet. De krever at deres erfaring og innsikt er like relevant som den tradisjonen som har bidratt til å undertrykke og usynliggjøre dem, og de ønsker et oppgjør med en slik tradisjon. (...) For å få frem et kvinneperspektiv og en alternativ kunnskap blir kildene lest på nytt ved hjelp av «mistankens hermeneutikk».»¹¹

I denne oppgaven skriver jeg om seksualitet og seksuelle metaforer, som er et tema så nært knyttet til kjønn at det er vanskelig å skrive om uten også å se det i et kjønnsperspektiv. Klostersettingen som jeg skriver om er tydelig kjønnssegregert, og det gjør dette ekstra interessant å se på. Jeg ser etter forskjellige uttrykk for seksualitet og seksualisering, og etter retoriske virkemidler som handler om kjønn eller seksualitet, og etter andre ting som kan sette meg på sporet av hvordan de to klosterlederne forsto kjønn og seksualitet, og forholdt seg til det. I denne oppgaven har jeg først og fremst lett etter metaforer og bildebruk, men også funnet andre eksempler som jeg mener illustrerer klosterets seksuelle billedverden hos disse to lederne.

Jeg har valgt å konsentrere oppgaven om to klosterledere av forskjellig kjønn. Selv om kjønnforskjeller i for eksempel lederskap eller spiritualitet ikke er det jeg sammenligner i denne oppgaven, og man uansett ikke kunne dra noen konklusjoner om det ut fra kun to eksempler, synes jeg de har veldig fascinerende likheter og forskjeller.

Forskning med kjønnsperspektiv kan være aktivistisk motivert, men den må ikke være det. Personlig bekjenner jeg meg til en feministteologisk lesetradisjon, og jeg synes det er et poeng i seg selv å løfte frem kvinners stemmer i kristendommens historie. Teresa av Avila er en av de aller viktigste kristne mystikerne vi har, og hun har vært et forbilde for religiøse kvinner gjennom fire århundrer. Shenutes nonner kommer mer indirekte til orde, men jeg finner dem likevel utrolig fascinerende. Det er ganske forunderlig at vi

¹¹ Seim, Turid K., Store Norske Leksikon: https://snl.no/feministisk_teologi

både kan lese om to navngitte nonner fra 400-tallet med det vi i dag ville sett som skeiv seksuell praksis, og at vi også får vite om nonner som står opp mot en mannlig leder og protesterer mot hans upassende adferd. Jeg synes også det er tankevekkende å lese Shenutes ofte kjønnsnøytrale klosterregler, og å finne ut at det var et ideal for ham at kjønn ikke skulle gjøre noe særlig forskjell i klosterlivet. Det snur opp ned på en del forventninger jeg hadde før jeg begynte å jobbe med denne oppgaven.

Litterær bakgrunn – seksuelle metaforer og ekteskapsmetaforer i Den hebraiske bibelen og i Det nye testamentet

Verken Shenute eller Teresa fant opp det å bruke seksuelle metaforer om forholdet mellom mennesket og Gud. Det er en trope vi kjenner veldig godt fra mange steder i Den hebraiske bibelen, spesielt fra profetlitteraturen. Israels forhold til Gud menneskeliggjøres som et ekteskap; Israel er en kvinne som driver med hor gjentatte ganger (både utroskap og prostitusjon kan leses inn i dette), men ektemannen hennes Gud tar henne stadig tilbake, etter å ha straffet henne for syndene hennes. Se for eksempel Sharon Moughtin-Mumby: *Sexual and Marital Metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah, and Ezekiel* for nærmere analyser av dette, eller No'omi Gres' artikkel "God is to Israel as Husband is to Wife: The Metaphoric Battering of Hosea's Wife" i *A feminist companion to the Latter Prophets*.

Shenute låner dette forholdet til å beskrive klosteret sitt. Når han skriver om seksualiteten som foregår i klosteret sitt, er det mye som ligger mellom linjene. Han prøver selvfølgelig å holde orden og kontroll over dem han har ansvar for, men det handler ikke bare om at klosterlivet skal være harmonisk og oversiktlig. Caroline Schroeder foreslår følgende tilleggsforklaring i artikkelen *Prophecy and Porneia in Shenoute's Letters: The Rhetoric of Sexuality in a Late Antique Egyptian Monastery*:

"Shenoute's textual performance as a prophet in Canon 1 suggests another function for his sexual rhetoric, a function other than simply condemning sexual activity among ascetics. Shenoute's prophetic discourse constructs a relationship between God and the monastic community that is typologically modelled on the relationship between God and the people [of Israel]."¹²

¹² Schroeder, Caroline: *Prophecy and Porneia*, s. 83

Hvis forholdet mellom Gud og klosteret tilsvarer forholdet mellom Gud og Israel, så forklarer dette hvorfor det er så prekært for Shenute å holde klosteret sitt på den rene sti. Dette forholdet skal vi komme tilbake til.

Shenute bruker mange forskjellige metaforer lånt fra Den hebraiske bibelen, også seksuelle metaforer, og han gjør dem til sine egne. I denne oppgaven fokuserer jeg mest på de negativt ladde metaforene hans, men det finnes også eksempler på at han bruker seksuelle metaforer på en positiv måte. Et eksempel er i en preken for lekfolk, *As I sat on a mountain*, hvor han bruker bilder fra Salomos høysang nokså kreativt: “Who is this about whom the one who speaks in Solomon say, “My companion, my beautiful dove”, except for the Church that bears her Christian children in her likeness? He himself says about her, “We will love your breasts more than wine,” which is the Old and the New Testaments, filled with the words of God.”¹³

Også Teresas intime og til dels seksuelle metaforer har sin kilde i bibelske tekster. Når hun beskriver forholdet mellom sjelen og Gud/Kristus som en forlovelsesprosess og et ekteskap, så skriver hun seg inn i en lang tradisjon. Hun kjenner selvfølgelig til Høysangen, lik Shenute, og hun har solid nytestamentlig belegg for at Kristus omtaler seg selv som Brudgommen, mer eller mindre direkte, for eksempel i Matteus 9:15 og Johannes 3:29.

I tillegg skriver hun seg inn i en eksisterende kulturell tradisjon. Med våre øyne i dag virker det kanskje som fremmed konsept å være gift med Jesus. Koblingen mellom nonner, Gud og seksualitet kommer som en overraskelse for mange. Men fra 1100-tallet og utover var det ikke uvanlig at kvinner (og en del menn) så seg selv og ble sett på som Kristi bruder. Det kunne innebære bryllupsseremonier og giftinger, brudekjoler, brudeslør, både i religiøse visjoner, og helt konkret. De religiøse visjonene kunne også handle om bryllupsnatten. Dette kunne gjelde både munkene, nonner og lekfolk. Dette fenomenet har gått i bølger gjennom historien, og er fortsatt vanlig i mange religiøse ordener.¹⁴ Det er derfor ikke uvanlig eller banebrytende at Teresa beskriver et mystisk religiøst ekteskap som høydepunktet i Den indre borgen, og at hun oppfordrer leserne sine til selv å søke dette ekteskapet.

¹³ Brakke, David og Crislip, Andrew: Selected discourses of Shenoute the Great: community, theology, and social conflict in late Antique Egypt, s. 45

¹⁴ Rabia, Gregory: Marrying Jesus: Brides and the Bridegroom in Medieval Women's Religious Literature.

Shenute er veldig opptatt av Det gamle testamentet, så det er naturlig at han låner rikelig av metaforene derfra. Tanken om å være Kristi brud eksisterte på hans tid også, men er ikke noe han går inn på i de tekstene jeg har lest. Som mann er det kanskje ikke like naturlig å se seg selv i rollen som Kristi brud. Han har heller ikke så lang distanse i tid til den historiske Jesus, og det kan også hende har noe med saken å gjøre. Jeg antar at det er lettere å metaforisk seksualisere Jesus når man får ham litt på avstand.

Oppsummert innledning

I denne innledningen har jeg vist frem kildematerialet mitt, og gitt noe historisk bakgrunnskunnskap om Teresa av Avila og Shenute av Atripe. Jeg har gitt et kort innblikk i hvilke metoder og perspektiver jeg vil bruke i oppgaven: Komparasjon, metafor-teori og kjønnsperspektiv. I tillegg har jeg antydnet hvilke problemstillinger jeg vil jobbe med: Hvordan bruker Teresa og Shenute seksuelle metaforer og ekteskapsmetaforer? Hvordan forholder de seg til seksualitet i klosteret? Hvor går grensa mellom metafor, bildebruk og subjektiv realitet?

Å være seksuelt trofast mot Gud

Den utholdelige lengselen

I det mystiske mesterverket *Den indre borgen* beskriver Teresa av Avila en spirituell prosess. Boka er skrevet i 1577 som en veiledning til Teresas medsøstre i klosteret. Den er både en slags scenisk kartlegging av hennes indre landskap, og en slags instruksjonsbok for nonner i spiritualitet.

Teresa beskriver en borg eller et slott som Sjelen går gradvis dypere inn i, gjennom bønn og lengsel. Denne borgen er bygget lagvis, med syv boliger inni hverandre. I det ytterste kammeret er det mørkt og skittent, ekle småkryp kravler rundt, og Djevelen truer stadig. Etter hvert som Sjelen kommer dypere inn i borgen, blir det rent og lyst, og stadig vakrere. I de innerste rommene blir sjelen stadig mer intimt knyttet til Gud.¹⁵

Gjennom hele denne prosessen styres sjelen av en stadig sterkere lengsel etter å komme innover i borgen. Sjelen vil inn til Gud.

Lengselen understøttes på vei innover i borgen. Å trenge dypere inn i Guds forlokkende hemmeligheter er en prosess som Sjelen ikke går inn i alene og uten støtte: Gud gir oss smakebiter underveis av det som skal komme.

«Selv her i den tredje bolig unnlater ikke Herren å belønne oss som den rettferdige og barmhjertige Gud han er; han gir oss alltid mye mer enn vi fortjener ved å skjenke oss en meget større tilfredsstillelse enn den som livets fornøyer og atspredelser kan gi oss. Men jeg tror ikke han lar oss smake åndens fryd mer enn en sjelden gang for å vise oss hva som skjer i de øvrige boliger, slik at vi kan forberede oss på å tre inn i dem.»¹⁶

Å skulle innover i borgen er en vanskelig prosess. Bønn og meditasjon tar mye tid, krefter og konsentrasjon. Teresa beskriver hvordan man kan oppleve mye rar tankevirksomhet under meditasjonen, og betrygger leserne med at det er normalt:

«Viljen holdes så fast i sin Gud at all denne tanketummel volder den stor sorg. Men den bør ikke bry seg om det for ikke å miste meget av sin nytelse, men bare la tankene være

¹⁵ Teresa av Avila: *Den indre borgen*, s. 20

¹⁶ Teresa av Avila: *Den indre borgen*, s. 55

og overgi seg i kjærlighetens armer. Hans Majestet vil vise den hva den her har å gjøre, for så å si alt dreier seg om å kjenne seg uverdigg til så meget godt, og å hengi seg til takksigelser.¹⁷

Ofte er beskrivelsene av denne lengselen heftige og sensuelle. Teresa lar seg overvelde i visjonene sine. Ekstasene hennes er kjent for et videre publikum gjennom Berninis statue, og den samme pasjonen kommer også tekstlig til uttrykk, med sukk og ømme ord. I den følgende beskrivelsen blander hun også inn bildet av amming og morsmelk, og det hele fremstår som usedvanlig sanselig:

«I vårt indre kjenner vi hemmelige lengsler som lar oss klart innse at det er Gud som gir liv til vår sjel. Ofte er disse så heftige at det ikke er mulig å tvile, for sjelen fornemmer dette meget sterkt, selv om den ikke kan uttrykke det. Men følelsene kan bli så voldsomme at de noen ganger gir seg uttrykk i ømme ord som sjelen ikke kan undertrykke. O mitt livs liv og støtte som holder meg oppe, og lignende. Det er slik at disse gudommelige bryst hvorfra Gud synes å gi liv og næring til sjelen, strømmes av melk til styrke for alle som bor i borgen. Det synes som om Herren ønsker at de på en måte skal nyte noe av den nytelse sjelen har.»¹⁸

Lengselen etter Gud er full av pasjon. Teresa beskriver disse følelsene som et ekstremt begjær, på en måte som lett vekker assosiasjoner til voldsom forelskelse og seksuelt begjær. Det er ingenting annet som blir viktigere enn dette himmelske forholdet:

«Men sant er det, at av og til kan de glemme dette og på nytt bli grepet av det ømmeste begjær etter å nyte Gud og forlate sitt eksil, særskilt når de ser hvor lite de tjener ham. (...) Dette er de fornøyd med, og tilbyr ham det dyrebareste offer de kan gi – sin vilje til å leve. De nærer ingen større frykt for døden enn for den søtteste henrykkelse. Saken er at han som inngav sjelen dette begjær som førte med seg en slik voldsom pine, nå inngir den de andre jeg har nevnt. Han være velsignet og lovprist i all evighet.»¹⁹

Vi har nå sett en rekke eksempler på hvordan Teresa beskriver lengselen mellom Gud og Sjelen som en ganske sensuell lengsel. Jeg tolker denne lengselen som en slags gudommelig forelskelse. Teresa er nonne, og hun skal leve i sølibat hele livet, men hun har likevel de samme følelsesmessige behovene som de fleste av oss har: Hun vil elske

¹⁷ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 77

¹⁸ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 204

¹⁹ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 210

og bli elsket. Og selv i sølibat kan følelseslivet hennes inneholde en heftig mengde romantikk. Hun retter de romantiske følelsene sine mot det eneste akseptable utløpspunktet hun har: Gud.

Det himmelske bryllup

Forholdet mellom Sjelen og Gud beskrives som en gudommelig forelskelse i Den indre borgen. Og slik som i virkeligheten, kan en forelskelse ende i et seriøst forhold. På vei innover i borgen blir Sjelen stadig bedre kjent med Gud.

Teresa beskriver denne indre spirituelle vandringen som en lang prosess. Etter hvert som Sjelen blir trygg på Gud, blir forholdet befestet med en trolovelse, og etter hvert også et bryllup.

Vi skal se på hvordan Gud fremstilles som en forfører. Sjelen skal la seg forføre, og det er Gud som styrer prosessen.

En sentral mønstertekst for Teresa er Høysangen i Det gamle testamentet, som i stor grad styrer hvordan hun ser for seg at denne forførelsen skal foregå. Hun viser åpent hvordan det romantiske i tekstene hennes har sitt forbilde i Bibelen:

«Nå husker jeg hva jeg sa om det som vi ikke makter av oss selv, slik dere har hørt bruden si i Høysangen: «Kongen førte meg til vinkjelleren», eller «satte meg der», tror jeg det står. (...) Det forstår jeg som vinkjelleren der Herren ønsker å sette oss når han ønsker det og slik han ønsker det, men med våre egne anstrengelser kan vi ikke komme inn. Hans Majestet må sette oss der, og han må tre inn i sjelens midte.»²⁰

I Teresas fremstilling av Høysangen er vinkjelleren et kjærlighetens åsted. (I den originale spanske teksten bruker hun ordet «bodega».²¹) I dagens bibeloversettelser av Høysangen er denne vinkjelleren fraværende: «Inn i vinhuset har han ført meg, hans merke over meg er kjærlighet.» (Høysangen 2:4, Bibel 2011). «Vinhuset» er en direkte oversettelse av det hebraiske בַּיִת הַיַּיִן.²² Denne oversettelsen gir ganske stort rom for tolkning av situasjonen.

²⁰ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 89

²¹ Teresa, de Jesús. "Moradas del castillo interior." VI 8.1 (1974): 426-427.

²² Brown, Francis. The New Brown, Driver, and Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament

Bildet av en vinkjeller var såpass fremmed for meg at jeg slo opp det relevante bibelstedet i bibeloversettelsesprogrammet *Accordance*, og deretter på BibleHub.com²³. De fleste engelske oversettelsene jeg finner tolker «vinhuset» som en festhall (*banquet house/banquet hall*) heller enn en vinkjeller. Og det setter hovedpersonene i en ganske annen kontekst. At den kvinnelige hovedpersonen blir tatt med til en bankett eller festhall, antyder at forholdet mellom henne og den mannlige hovedpersonen finner sted også i et offentlig rom. Hvis man derimot oversetter «vinhuset» som «vinkjelleren», slik Teresa gjør, så er dette en langt mer privat setting. Hvis Gud fører bruden sin inn i en vinkjeller, hva er da intensjonen?

Kanskje hadde Teresas barndomshjem eller Teresas kloster en vinkjeller som hun kunne trekke assosiasjoner til? Hvordan ser denne vinkjelleren ut i metaforen, og hvordan fungerer den som et sosialt møtested? Er den mørk og litt avsidesliggende? Er den kanskje et sted hvor man kan møtes diskret og ha private samtaler, eller kanskje til og med ha en affære? Uansett om Teresas metaforiske vinkjeller i Den indre borgen hadde sitt forbilde i den virkelige verden eller ikke, så kommer jeg ikke unna å tenke at det er et lite legitimt sted for Gud å møte Sjelen. Det er ikke en trygg sosial arena hvor andre hele tiden har innsyn. Nei, det hefter noe hemmelig ved det å skulle møtes i en vinkjeller. Noe ved dette bildet føles litt på kanten. Teresa har valgt en dristigere metafor enn jeg forventet.

Teresa utdyper også dette bildet på en måte jeg synes understøtter dette hemmelige affære-preget. Jeg leser dette som at det er en ordentlig forførelse som foregår:

«Husker dere det jeg nevnte tidligere, at Gud førte bruden inn i vinkjelleren og inngav henne i kjærlighet? Det er nettopp slik det skjer her: Sjelen har overgitt seg i Guds hender og fylt av en uendelig kjærlighet har den ingen annen tanke, intet annet ønske enn at Gud gjør hva han vil med den; og aldri gir Gud, tror jeg, denne nådegave til andre enn til en sjel som han betrakter som helt ut sin. Han vil at den så skal bli stemplet med hans segl uten at den forstår hvordan det skjer. Sjelen er som voks som mottar et stempel; det er jo ikke voksen som trykker stempelet på seg selv, den er bare beredt

²³ Biblehub: <https://biblehub.com/songs/2-4.htm>

fordi den er myk. Og det er heller ikke den selv som gjør seg myk for å være beredt, den holder seg bare helt i ro uten å gjøre motstand.»²⁴

Det skjer ganske mye i avsnittet over. *Sjelen har overgitt seg i Guds hender*. Jeg leser dette som at Sjelen lar seg forføre. Den kvinnelige og passive seksualiteten blir et forbilde for spiritualiteten. Sjelen gir seg hen til Gud. Den underkaster seg. Og deretter føyer Teresa til en ny metafor, som får blande seg inn i stevnemøte-bildet: Stempelet og voksen.

Voksens og Sjelens skjebne er at den skal la seg prege. I denne metaforen er Sjelen myk og plastisk av natur. Den er føyelig og formbar. Og man trenger ikke ha lest Freud for å tolke stempelet som et fallisk bilde. Metaforen har potensielt et seksuelt tolkningsrom, og dette forsterkes av at metaforen kobles sammen med stevnemøtet i vinkjelleren.

Men Gud er ikke uten konkurranse i å vinne sjelens gunst. For i bakgrunnen truer djevelen:

«Hittil har forbindelsen bestått i kun ett møte, som man sier, og derfor vil djevelen sette alt inn på å bryte og bekjempe denne trolovelse. Senere, når han får se at sjelen helt har gitt seg hen til sin Brudgom, våger han ikke å være så frekk fordi han frykter sjelen og vet av erfaring at om han forsøker seg nå, kan han sitte igjen som den store taper, mens sjelen blir en enda større vinner.»²⁵

Djevelen ønsker å narre sjelen vekk fra Gud. Vi skal snart gå dypere inn i denne tematikken, og se nærmere på hvordan Djevelen virker hos Teresa og Shenute. Men først skal vi se hvordan Teresa beskriver ekteskapet som kan resultere hvis Sjelen hengir seg fullt og helt til Gud:

«Nå skal vi behandle det gudommelige og åndelige ekteskapet, skjønt denne store nådegave ikke helt kan fullbyrdes så lenge vi lever, for skulle vi fjerne oss fra Gud, vil dette dyrebare gå tapt. Første gang Gud skjenker denne nåde, vil Hans Majestet vise seg for oss i en billedvisjon av sin allerhelligste Menneskenatur, for at den [sjelen] skal komme til innsikt og forstå hvilken umåtelig stor gave den får ta imot. For andre personer kan det skje i andre former. For [nonnen] vi nettopp har nevnt, viste Herren seg like etter nadverden i stor glans og skjønnhet og majestet, som han hadde gjort etter

²⁴ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 97

²⁵ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 108

sin oppstandelse, og han sa til henne at nå var tiden inne for henne til å ta seg av hans anliggender, så skulle han ha omsorg for henne.»²⁶

Her beskriver Teresa flere ting. For det første kaller hun det en *billedvisjon* når Gud viser seg, og hun antyder at formålet med denne visjonen er å gi sjelen innsikt. Hun påpeker at dette kan skje på forskjellige måter for forskjellige mennesker, men går ikke nærmere inn i hva det konkret betyr. Mener hun andre typer billedvisjoner, hvor Gud viser seg i en annen form enn menneskelig? Eller mener hun religiøse opplevelser via andre sanser? Jeg merker meg også at hun skriver at ekteskapet med Gud *ikke helt kan fullbyrdes så lenge vi lever*, og jeg lurar på hva hun legger i dette.

Teresa skriver flere steder om hvordan disse visjonene fungerer, og av og til sier hun imot seg selv. I det følgende sitatet avviser hun at synene hun beskriver er noe man konkret kan se:

«Synet av Brudgommen er så sterkt risset inn i sjelen at alt den begjærer, er å få nyte det igjen. Jeg har sagt før at i denne form for bønn ser man ingenting, intet man kan si at man har sett, ikke engang i fantasien; jeg sier «ser» på grunn av den sammenligning jeg har brukt.»²⁷

Det overrasker meg at hun sier dette når så mange av metaforene hennes virker så visuelle, så estetiske. Andre steder virker blikket ganske sentralt for den religiøse opplevelsen:

«Slik vil han at vi skal glemme våre jordiske tilfredsstillelser, og med blikket festet på hans storhet, ile ham i møte, oppflammet av hans kjærlighet.»²⁸

Uansett hvilke sanser som er involvert eller ikke involvert i det intime spirituelle møtet med Gud, så er Teresa tydelig på hvor denne hendelsen finner sted:

«Og i det åndelige ekteskapet (...), denne hemmelige forening skjer i sjelens aller innerste midtpunkt, der jeg tror Gud selv bor, og der synes meg at han ikke trenger noen dør for å komme inn.»²⁹

²⁶ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 201

²⁷ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 113

²⁸ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 111

²⁹ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 202

Sjelens forening med Gud – et eksempel på conceptual blending

Teresa bruker flere metaforer fra andre domener for å beskrive foreningen som skjer mellom Gud og sjelen. Mange av de er blomstrende og sanselige gammeltestamentlige bilder, gjenbrukt og satt sammen til en større helhet. Det er vakkert, og det er overdådig:

«Disse virkninger, sammen med de tidligere beskrevne som er gode på bønnens forskjellige trinn, gir Gud sjelen når han tar den til seg med det kyss som bruden har bedt om. Jeg tror at det er her at hennes ønske blir oppfylt. Her får den sårede hind en overflod av vann og kan slukke sin tørst. Her fryder den seg i Guds tabernakel. Her finner duen som Noah sendte ut (...) tegn på at den har funnet fast grunn midt i denne verdens oversvømmelser og stormer. O Jesus, den som kjente alle de steder i Skriften som beskriver denne fred i sjelen!»³⁰

Denne lange og kronglete prosessen for å komme nærest mulig Gud kulminerer altså i en tekstlig og spirituell ekstase.

Teresa trekker inn en overflod av gammeltestamentlige metaforer i forsøket på å beskrive dette ubeskrivelige. Hvis vi ser dette i lys av *conceptual blending*, så har vi fire sentrale bilder som møtes, og hver av dem farger hvordan vi forstår de andre bildene. Jeg har satt opp noen av egenskapene i en tabell for å gjøre det lettere å se:

Det lengtende subjektet:	Lengselens objekt:	Egenskap:	Prekær omstendighet:
Sjelen	Forening med Gud	«Ubeskrivelig»	Spirituell lengsel
Bruden	Kyss fra brudgommen	Kjærlig	Seksuell lengsel
Den sårede hind	Vann	Livsnødvendig	Dødskamp og tørste
Noahs due	Fast grunn	Trygt	Syndefloden

Tabell 1

Sjelens forening med Gud er det sentrale anliggendet for disse metaforene. De andre bildene er valgt for å illustrere dette forholdet, og de viser fram forskjellige aspekter ved dette.

Når vi sammenligner disse, så ser vi flere ting. For det første, at den store lengselen inneholder både smerte og glede, nytelse og lidelse. Det er en lengsel som handler om liv og død.

³⁰ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 213

For det andre: Den lengtende er i alle bildene assosiert med skyhet og uskyld. Bruden, duen og hinden (hunndyr av hjort) er alle ofte brukt som symboler på uskyld og jomfruelighet.

For det tredje: At lengselens objekt i de to siste tilfellene handler om noe helt livsnødvendig. Hinden trenger vannet, og duen trenger fast grunn å hvile på. Både livsnødvendigheten og konnotasjonen om trygghet «smitter over» på foreningen mellom Sjelen og Gud.

Teresa går ikke i dybden på hvordan disse bildene henger sammen. Hun overlater til leserne å se sammenhengen mellom dem, og lar de lage sine egne assosiasjoner. Slik er det med fleste av bildene hennes – hun setter opp et metaforisk rammeverk man kan projisere sine egne erfaringer og assosiasjoner i, og lar leserne fylle inn detaljene.

Djevelen truer med å forføre oss vekk fra Gud

Å lengte etter å forenes med Gud høres jo ganske idyllisk ut. Men Gud er ikke uten konkurranse, verken hos Shenute eller Teresa. Djevelen ligger nemlig på lur, og han har noen slue triks.

Så langt i oppgaven har vi konsentrert oss om Teresa og Sjelens himmelske ekteskap med Gud. Dette er ingen ukjent tanke for Shenute heller. På hans tid fantes det mange kvinnelige asketer i Alexandria som ble kalt «brides of Christ».³¹ Men nonnene i Shenutes kloster ble først og fremst sett på som «brødre» av Shenute.³² Han organiserte livet i klostrene sine relativt kjønnsnøytralt, med stort sett de samme reglene og forventningene til mannlige og kvinnelige klosterboere.

Rebecca Krawiec forklarer hvordan Shenute ser for seg det ideelle klosterlivet: «Shenoute believed in, and wanted to create, a universal monasticism that was unhindered by the flesh, that is, by gender and by kindship. The flesh for Shenoute, as for Paul, indicated that realm that existed in opposition to God.»³³

Shenute har et strengt og uopnåelig ideal for livet som skal leves i klosteret: Klosteret skal speile Himmelen, og munkene og nonnene er Guds engler på jorden.³⁴ Aseksualitet og askese er essensielt for at de skal kunne representere englene. Sentralt i Shenutes plan for dette er avholdenhet fra seksualitet og fra for nære vennskap, og strenge regimer med mye arbeid, og lite mat og søvn. Klosteret hans skal være et hellig tempel for Gud, og det må være rent.

Shenutes funksjon som leder av klosteret er at han skal være som en far for munkene og nonnene. Han og klosterreglene skal verge dem mot djevlesk innflytelse, og sikre den himmelske frelsen deres. Hvis de bryter reglene, må han bruke fysisk avstraffelse for å korrigere dem og gjenopprette frelsesstatusen deres, og i verste fall ekskludere synderen for å sørge for at klosteret ikke blir smittet av synd.³⁵

Klosterlivet innebærer at man tar avskjed med den verdslige verden. Man erstatter de verdslige autoritetsstrukturene med et klosterliv med helt andre regler og strukturer,

³¹ Krawiec, Rebecca: Shenute and the Women at the White Monastery, s. 16

³² Krawiec, Rebecca: Shenute and the Women at the White Monastery, s. 122

³³ Krawiec, Rebecca: Shenute and the Women at the White Monastery, s. 92

³⁴ Krawiec, Rebecca: Shenute and the Women at the White Monastery, s. 92

³⁵ Krawiec, Rebecca: Shenute and the Women at the White Monastery, s. 28

med himmelen som forbilde. Bentley Layton kaller dette “world replacement” i en artikkel om Shenutes klosterregler som vi senere skal dykke dypere ned i.³⁶

Med dette i mente er vi klare for å se nærmere på både Shenute og Teresas forståelse av Djevelen, som en fiende eller forfører man må beskytte seg mot.

Djevelen som forkledningskunstner og som forfører

En sentral tanke for Shenute er at djevelen kan forkle seg i forskjellige former. David Brakke og Andrew Crislip har oversatt en rekke prekener og andre tekster fra Shenute, i boka *Selected Discourses of Shenoute the Great*. Mange av disse handler om hvordan Djevelen er en stor trussel i hverdagen.

I teksten *Because of you too, O Prince of evil* i Discourses 4, work 4, snakker Shenute direkte til Djevelen om hvordan han stadig inntar nye forkledninger. Han lister først opp en rekke skapninger som Djevelen omskaper seg til, for eksempel en iple, en slange, og andre mer skremmende forkledninger. Men den verste forkledningen av dem alle er den som kan lure en stakkars munk til å følge ham; Djevelen kan forkle seg som en engel. Denne forkledningen fungerer ikke på den ugudelige, men er skreddersydd for å narre den dypt religiøse. Shenute går inn i Djevelens tankeprosess og forsøker å forstå den:

“For the forms in which you approach people who belong to you while they are awake are not those in which you come in dreams against the people who trust in Jesus. For if you appear as an angel to the people who belong to you, they won’t believe in you because they don’t recognize the form of an angel of the Lord. It’s in a demonic form that they recognize you. But if you appear in your forms to those who keep watch against you while they are awake, you know that they will find you out. What will you do? Do you take shape as an angel of light before them?”³⁷

I teksten *A beloved asked me years ago*, finner vi også den samme trusselen.

“After the Apostle learned about him, he wrote, “For Satan takes shape like an angel of light” until he deceives the simple with a false light, just as he has led astray and deranged many when they have paid attention to his illusions, especially the pagans. But

³⁶ Layton, Bentley: Rules, patterns, and the exercise of power in Shenoute's monastery: the problem of world replacement and identity maintenance, s. 1

³⁷ Brakke og Crislip: Selected Discourses of Shenoute the Great, s. 167-8

the saints see him because they carry in their heart Christ, the light that fills the entire earth.”³⁸

Hvis Djevelen forkler seg som en lysets engel, så kan man fort bli lurt av det. Det er en ekstra stor fare i en religiøs setting hvor visjoner er viktig. Hvordan vet man hva som er en visjon fra Gud og hva som kommer fra Djevelen? Hvis man velger feil, er det en stor fare for at spiritualiteten kan komme på avveie, selv om man handler i beste mening.

Den samme trusselen om at Djevelen kan forkle seg som en lysets engel finner vi også hos Teresa i Den indre borgen. Hun skriver: «Fryktelige er de durkdrevne knep som djevelen benytter seg av for å hindre at sjelene lærer seg selv å kjenne og finner den rette vei.»³⁹

Man er ikke forskånet for Djevelens makt bare fordi man bor i et kloster. Kanskje tvert imot – man blir et ekstra yndet mål for ham.

«Kjære døtre, vakt dere for å beskjeftige dere med ting som er upassende for dere. Ha i tankene at det er få boliger i denne borg hvor demonene ikke går til kamp mot dere. (...) Det er helt nødvendig at vi er på vakt for å kunne gjennomskue djevelens knep for ikke å bli bedratt når han omskaper seg til en lysets engel. Det er så mange forskjellige måter han kan skade oss på – litt etter litt kan han snike seg inn uten at vi forstår det før det er for sent.»⁴⁰

Djevelen har flere virkemidler som kan virke overraskende for oss i dag:

«Jeg har ved en annen anledning sagt dere at [djevelen] arbeider som en lydløs fil. (...) Han inngir en søster en så heftig trang til å gjøre botsøvelser at hun ikke finner ro med mindre hun piner seg selv. Prinsippet er godt, men hvis priorinnen har forbudt henne å speke sitt kjød uten tillatelse og søsteren allikevel synes at hun i en så god sak kan fortsette i dølgsmaal, og det ender med at hun ødelegger sin helse og ikke lenger er i stand til å adlyde klosterregelen – ja, da ser dere hvor galt det kan gå med noe som er godt.»⁴¹

³⁸ Brakke og Crislip: Selected Discourses of Shenoute the Great, s. 180

³⁹ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 31

⁴⁰ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 33

⁴¹ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 33

Terasas spiritualitet springer ut fra en tradisjon hvor forskjellige former for selvpining ikke var uvanlig. Hun har testet det ut selv også, men er opptatt av måtehold. Og hun har god historisk grunn til å advare medsøstre sine om å drive med for voldsomme botsøvelser: I Rudolf Bells bok *Holy anorexia* og Tom Grimwoods artikkel *The body as a lived metaphor: interpreting Catherine of Siena as an ethical agent* finner vi eksempler på hvilke ekstreme metoder kvinnelige middelaldermystikere brukte for å ta avstand fra verden og bli mer kristuslike. Både å sulte seg og det vi i dag ville sett på som selvskading var relativt vanlige former for asketisk praksis, i forskjellige alvorlighetsgrader, og det hendte det førte til døden. Når Teresa antyder at djevelen kan stå bak denne lysten, så er det kanskje en klok måte å forsøke å demme opp for de mer ekstreme utfallene.

Teresa advarer også mot at nonnene skal lete etter feil ved hverandre, for eksempel småbrudd på klosterregler eller manglende spiritualitet. «Djevelen kan også la priorinnen bli et offer for denne fristelsen, og det kan være enda farligere.»⁴² Hvis man stadig går rundt og leter etter feil, så ødelegger det samholdet i klosteret, og det frister til sladder mellom søstre. Dette står for så vidt i kontrast til Shenute, som er opptatt av at alt skal rapporteres til ham. Kanskje kan vi si at det viktigste for Shenute er at det himmelske regnskapet over synd stemmer, mens Teresa er mer diplomatisk, og opptatt av at klostresamholdet skal fungere i praksis?

En ting som overrasket meg ved Teresas retorikk om Djevelen var det følgende sitatet:

«[Sjelen] tror på alt det fantasien frembringer, og på alle de galskaper djevelen søker å inngi den, for Vår Herre tillater ham å sette sjelen på en slik prøve at den føler seg forkastet av Gud.»⁴³

Jeg har ikke funnet flere sitater hos henne som understøtter dette nesten jobske perspektivet. Først og fremst er Djevelen fremstilt av Teresa som en tydelig fiende og konkurrent, og det overrasker meg veldig at Gud skulle gi Djevelen tillatelse til å prøve sjelen. Det hadde vært spennende å se nærmere på dette.

Jeg leser også inn en viss forførerisk makt i Teresas djvelskikkelse. I makten hans til å omskape seg til lysets engel virker det også å ligge en del fristelse:

⁴² Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 34

⁴³ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 118

«O søstre! Hvordan skal jeg beskrive rikdommen og skattene og nytelsene som finnes i de femte boliger for dere? (...) O Herre, send ditt lys fra himmelen slik at jeg kan gi litt av det til disse dine tjenerinner, så de ikke blir bedratt av djevelen når han omskaper seg til en lysets engel. Det har jo behaget deg å la noen av dem regelmessig få nyte disse gleder. De lengter kun etter å være deg til behag.»⁴⁴

Heldigvis for nonnene er dette kun et midlertidig problem. Tidlig i den spirituelle prosessen er borgen full av ekle kryp og djevleskap, men jo dypere inn i borgen Sjelen kommer, jo tryggere er hun. Og forholdet til Gud er den største beskyttelsen:

«Og jeg våger å påstå at om det virkelig dreier seg om en forening med Gud, så kan ikke djevelen komme inn eller gjøre noen som helst skade. For da er Hans Majestet så tett forbundet og forenet med sjelens innerste vesen at han ikke tør nærme seg. (...) O hvilken lykkelig tilstand, når den forbannede ikke kan gjøre oss noe ondt!»⁴⁵

Teresa og Shenute bruker mange av de samme bildene om Djevelen, men det er også forskjeller. Også Shenute er opptatt av at Djevelen forkler seg som en lysets engel. Hos Teresa virker djevleskikkelsen mer fristende og forførende. Han er listig og lokkende. Men hos Shenute er han mer seksuelt nøytral; først og fremst en mester i å omskape seg.

Den største faren for dem begge er at Djevelen kan lure selv en erfaren munk eller nonne til å tro at budskapet hans er fra Gud. I Shenutes brev *A beloved asked me years ago*, ser vi dette tydelig:

“After the Apostle learned about him, he wrote, “For Satan takes shape like an angel of light” until he deceives the simple with a false light, just as he has led astray and deranged many when they have paid attention to his illusions, especially the pagans. But the saints see him because they carry in their heart Christ, the light that fills the entire earth.”⁴⁶

I et av sitatene fra Shenute finner vi et overraskende bilde på demonene, altså Djevelens undersåtter og hjelpere. Her blir den forføreriske makten til djevelen snudd på hodet:

“With what shall I make plain the congregation of demons? To what shall I compare them? I shall compare them to rejected prostitutes, who are notorious because no one

⁴⁴ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 83

⁴⁵ Teresa av Avila: Den indre borgen, s. 86

⁴⁶ Brakke og Crislip: Selected Discourses of Shenoute the Great, s. 180

will go to them unless they want to, nor are they able to abuse a virtuous man against his will. Perhaps the unclean (harlots) seize the unclean man, the defiled one, the perverted man, and the mad one, the man who is drunk from the taste of the same sinful wine.”⁴⁷

Mens Teresa fremstiller Djevelen som en ganske dyktig forfører, med makt til å lure selv abbedissen i klosteret, sammenligner Shenute «forsamlingen av djevler» med prostituerte som helt mangler tiltrekningskraft. Den dydige mannen er helt trygg for forførelsen deres. Kun menn med en tydelig moralsk defekt er sårbare for djevlenes knep.

Jeg har satt opp denne sammenligningen i en tabell som viser hvordan egenskapene i metaforene smitter over på det de skal forklare. Jeg har satt i parentes de egenskapene som jeg tenker ligger mellom linjene:

Prostituerte	Demonene		En syndig mann	En dydig mann
Ingen vil ha dem	(Verdiløse)		Drukkenbolt	(Avholdende)
Urene	(Urene)		Uren	(Ren)
Kan ikke misbruke en dydig mann	(Maktesløse i møte med moralske menn)		Pervers («han ville det egentlig»?)	Kan ikke misbrukes av demoner mot sin vilje
(Dårlige til å forføre)	(Dårlige til å lokke til synd)		(Sårbar for demonisk påvirkningskraft)	(Motstandsdyktig mot demoner)

Tabell 2.

I sammenligningen mellom demonene og de mislykkede prostituerte, så er det likheten mellom de som er viktig. I sammenligningen mellom den syndige og den dydige mannen, er det derimot ulikhetene som er i fokus, og når egenskaper ved den syndige mannen «smitter over på» den dydige mannen, så er det ved at den dydige mannen blir et kontrapunkt, og får de motsatte egenskapene.

Det er en uventet sammenligning, men den får tydelig fram Shenutes poeng: Det lønner seg å være dydig, for hvis man først ligger under for én synd, er man et lettere offer for andre synder.

⁴⁷ Shenute: As we began to preach (Discourses 4, Work 7), via Brakke & Crislip, Selected Discourses of Shenoute the Great, s. 189

Skeive nonner ødelegger Shenutes kyske klostervisjon

Shenutes klosterregler om seksualitet

Bentley Laytons artikkel *Rules, Patterns, and the Exercise of Power in Shenoute's Monastery: The Problem of World Replacement and Identity Maintenance* gir et raskt innsyn i Shenutes klosterregler. Vi vet ikke hvor mange av disse som Shenute har formulert selv, og hvor mange som han har fått overlevert fra de to klosterlederne før ham, men det er ingen tvil om at Shenute var opptatt av at disse reglene skulle følges. Omtrent fem hundre av disse reglene er bevart,⁴⁸ og flere av brevene hans handler om den praktiske håndhevelsen av disse reglene. Reglene regulerer viktige aspekter av dagliglivet i klosteret, som bønn, arbeid, fordeling av mat og andre ressurser, og sosiale regler, ofte ned på detaljnivå. Laytons artikkel viser forskjellige eksempler på dette. Enkelte av reglene som Layton løfter fram, handler om seksualitet, og er interessante for denne oppgaven:

“Cursed be a male who spreads himself under a male in any sort of sleeping quarter.” (Canons, book 1, XC 7).

“Cursed shall be any, whether it be male or female, who put up with sitting close to one's neighbour with a filthy desire in their heart.” (Canons, book 3, YA 316).

“Cursed shall be any, whether it be male or female, who sleep in pairs on a *tam*-mat and who sleep close together in any way, with desirous feeling.” (Canons, book 3, YA 316).⁴⁹

Vi ser av disse reglene at de er overraskende konkrete. Shenutes regler om seksualitet omhandler i hovedsak likekjønnede seksuelle situasjoner. De fleste av dem inneholder formuleringer om at reglene gjelder uansett kjønn.

Klosterregler kan fortelle oss en god del om livet i et kloster, bare gjennom det at de eksisterer. De viser hva lederne av klostersonsamfunnet var redd for at skulle skje. Når noen har laget et forbud mot en handling, er det lett å tenke at denne handlingen har skjedd eller har holdt på å skje, kanskje også med en viss regelmessighet. Men i dette tilfellet trenger vi ikke spekulere på om det har skjedd eller ikke: Siden så mye tekst etter Shenute er bevart, vet vi at dette skjedde. Og ikke bare det, men vi har til og med

⁴⁸ Layton, Bentley: *Rules, Patterns, and the Exercise of Power in Shenoute's Monastery: The Problem of World Replacement and Identity Maintenance*, s. 2

⁴⁹ Layton, Bentley: *Rules, Patterns, and the Exercise of Power in Shenoute's Monastery: The Problem of World Replacement and Identity Maintenance*, s. 19

eksempler på navngitte nonner som brøt disse reglene, og på at Shenute håndterte disse regelbruddene.

Vi skal se nærmere på et case beskrevet av Terry G. Wilfong i artikkelen *Friendship and Physical Desire – The Discourse of Female Homoeroticism in Fifth-Century CE Egypt*:

I et brev fra Shenute til søsterklosteret finner vi en lang liste over navngitte nonner som har brutt reglene. Vi får vite hvilke overtredelser de har gjort, og hvordan de skal straffes, med forskjellige antall stokkeslag under fotsålene. Terry Wilfong gjengir denne listen, og gjengir også Shenutes instruksjoner om hvordan straffen skal utføres av en mannlig Eldste, med hjelp fra en kvinnelig Eldste og andre til å holde fast den som skal straffes:

«Taêse, the sister of Pshai the younger. This one, concerning whom you sent to us, saying, “She runs after Tsansnô in friendship and physical desire”. Fifteen blows of the sticks.”⁵⁰

Senere i samme liste er også «Tsansnô, søster til Apa Hillo» oppført, med førti stokkeslag, blant annet fordi hun «ran after her neighbor in friendship». Det er naturlig å tenke at det er den samme Tsansnô som refereres til.

Seksuelle handlinger mellom munkar eller nonner av samme kjønn var ikke uvanlig, og det er mange eksempler på det i tekstene etter Shenute. Det finnes flere forklaringer på det. For eksempel er det fullt forståelig at noen av munkene og nonnene ikke var tiltrukket av det motsatte kjønn, og valgte å gå i kloster i stedet for å måtte gifte seg. Det er heller ikke overraskende at ikke alle som valgte å gå i kloster klarte å overse behovene sine for fysisk nærhet, og kanskje valgte å leve de ut i det skjulte med en partner som var tilgjengelig i klosteret, eller fant mer opportunistiske og mindre etiske utløp for behovene sine, som vi også finner eksempler på.

Shenute var opptatt av at kjønn ikke skulle være viktig i klosteret. Men klostrene var likevel kjønnssegregert. Bentley Layton beskriver situasjonen slik:

⁵⁰ Terry G. Wilfong: *Friendship and Physical Desire – The Discourse of Female Homoeroticism in Fifth-Century CE Egypt*, s. 311.

“The normal cultural hierarchy of male and female is conspicuously absent from this list, since monks and nuns lived, worked, and worshipped apart from another in physically distinct, same-sex communities.”⁵¹

Shenute var opptatt av at munkene og nonnene i et kloster skulle speile englene i Guds himmel. Da kunne de ikke ha seksuelle affærer med hverandre, for det satte selve klosteret i fare. Caroline Schroeder forklarer denne situasjonen som en overhengende risiko for klosterets spirituelle tilstand:

«For Shenute, the monk who leaves his or her body open to the presence of another renders the entire community open and vulnerable to sin and evil. Sexual activity allows the devil to enter not only the individual monastic body, but also the corporate monastic body. Now the collective group faces damnation because of its failure to address its polluted members.”⁵²

Et annet problem, både pragmatisk og ideologisk, var at affærene førte til forskjellsbehandling nonnene imellom. Det skapte splid og uvennskap, ifølge Shenute. Selv i klostre i dag finnes det gjerne regler mot det som kalles partikulærvennskap. Det er et uttrykk som dekker vennskap som blir bedømt av klosterledelsen som «for nære», men som også kan innebære romantiske eller seksuelle forhold. Se for eksempel *Lesbian Nuns: Breaking the Silence*, redigert av Nancy Manahan og Rosemary Keefer Curb, eller *Particular Friendships: A Convent Memoir*, av Kathleen Waites.

Disse nære vennskapene var også noe som oppsto i Shenutes kloster. Wilfong omtaler dette: “In another letter of Shenute to the women in the community, he wrote “about the young women, concerning whom we have heard that they will run after each other in physical desire”. Shenute also accused women of showing favoritism toward other women for whom they felt physical desire in such matters as the distribution of food.”⁵³

“Taêse also ran after Tsansnô in “friendship”, and Tsansnô herself was described as running after other (unspecified) women in “friendship” as well.” Wilfong forklarer

⁵¹ Layton, Bentley: Rules, Patterns, and the Exercise of Power in Shenoute’s Monastery: The Problem of World Replacement and Identity Maintenance, s. 19.

⁵² C.T. Schroeder: Purity and Pollution in the Asceticism of Shenute of Atripe, s. 146.

⁵³ Terry G. Wilfong: Friendship and Physical Desire – The Discourse of Female Homoeroticism in Fifth-Century CE Egypt, s. 312

etymologisk om dette regelbruddet: "*Friendship* is used most often euphemistically in Coptic sources to describe homoerotic relations between monastics"⁵⁴

Shenutes liste omhandler altså flere navngitte kvinner i klosteret som har romantiske eller seksuelle relasjoner med hverandre. De har blitt rapportert om til ham fra de kvinnelige klosterlederne.

For Shenute er dette et todelt problem: Pragmatisk er det et problem fordi romantiske eller seksuelle affærer forstyrrer likhetsvisjonen hans og skaper misunnelse og forskjellsbehandling i klostersonnet. Men det er også et spiritielt problem: Affærer forstyrrer visjonen hans om at munkene og nonnene i klosteret skal speile englene i Guds himmel, slik vi allerede har vært inne på.

Wilfong oversetter fra Shenutes klosterregelaktige brev: «Cursed is a woman among us who will run after younger women, and anoint them and is filled with a passion or is [lacunae] them in a passion of desire and slothfulness and laughter and vain error... As for those among us (the men) or among you (the women) who will touch younger men or younger women (respectively), either while they are asleep or while they are awake, and those who will touch them that they might ascertain that they have reached adulthood, they shall be cursed, whether man or woman."⁵⁵

I dette avsnittet blir det tydelig at det er mange forskjellige typer seksuelle forhold som Shenute vil til livs. Han beskriver forførelser som foregår ved hjelp av sjarme, men også situasjoner som åpenbart ikke er gjensidige og frivillige. Det er åpenbart at Shenute ser særlig alvorlig på nonner og munkes som forfører eller begår overgrep mot yngre munkes, nonner eller noviser. Både maktforskjell og aldersforskjell virker å være skjerpene omstendigheter i Shenutes øyne.

Stephen Emmel skriver om dette i forbindelse med en annen episode, og redegjør for to av grunnene som gjør dette ekstra alvorlig for Shenute: «It involved the corruption of one person by another; apparently the corruption of one or more novices by their superior. That is a terrible thing, like the scars that are left on the psyche of a person

⁵⁴ Terry G. Wilfong: *Friendship and Physical Desire – The Discourse of Female Homoeroticism in Fifth-Century CE Egypt*, s. 313

⁵⁵ Terry G. Wilfong: *Friendship and Physical Desire – The Discourse of Female Homoeroticism in Fifth-Century CE Egypt*, s. 317

who is a victim of violence. But nevertheless, ultimately it is one and the same thing that is at stake in all sinful acts: the risk of eternal damnation.”⁵⁶

Det er ikke bare traumepotensialet som er problemet, men også at den overordnede som egentlig skal beskytte den underordnede mot synd, setter forholdet til Gud i fare. Misforholdet mellom en leder som skal beskytte mot synd og en som lurte den andre til å være med på en synd gjør situasjonen ekstra alvorlig for Shenute. Han skriver:

“Did I tell you that they (the sins) passed within to them (the sinners from outside? Rather, Satan is inside the wall, with his hands full of weapons, with which they (the sinners) are doing violence to themselves”.⁵⁷

Trusselen er enda farligere når den kommer fra noen man skulle være trygg på, i et sted som skulle ha vært et trygt rom.

«The Ebone incident»

Nå mot slutten av oppgaven ønsker jeg å se kort på en hendelse tidlig i Shenutes liv, som jeg tror kan ha vært viktig når han utviklet sin retorikk rundt seksualitet.

Stephen Emmel, Rebecca Krawiec, Caroline Schroeder og flere andre forskere beskriver i sine artikler en episode som Shenute har beskrevet på en ganske indirekte måte, men som de alle har resonnert rundt, og kommet fram til en lignende forståelse av. Flere av dem kaller hendelsen for “The Ebone incident”, etter navnet på klosterlederen som Shenute overtok etter. Stephen Emmels artikkel *Shenoute the Monk: The Early Monastic Career of Shenoute the Archimandrite* gir en kort og konsis oppsummering av situasjonen:

“And so here we have Shenoute (...), to whom something extraordinary happened as he approached the fortieth year of his life: He was granted a vision, apparently a dream, in which it was revealed to him that some member of the community had committed a grave sin, apparently a carnal sin involving homosexual activity. To make matters worse,

⁵⁶ Emmel, Stephen: *Shenoute the Monk*, s. 168

⁵⁷ Emmel, Stephen: *Shenoute the Monk*, s. 169

the offender was someone in a position of authority in the community, probably a monk in charge of one of the houses within the monastery.”⁵⁸

Shenute melder mistanken sin videre til øverste leder, men han blir i første omgang ikke tatt på alvor. Men drømmen han hadde, oppleves så alvorlig for ham at han velger å flytte ut av klosteret midlertidig. Han er sjokkert over synden han har sett i drømme, men han er også skamfull over å ikke ha blitt trodd, og at de andre mistenker ham for å fare med sladder, eller å ha forsøkt å sette i gang en intern maktkamp. Han beskriver i brev til klosteret hvor hjerteskjærende sorgen hans er, i Emmels parafrase: «like a sword thrust into his heart and spirit, which he was unable to remove before it drew blood».⁵⁹

Etter hvert viser det seg at Shenutes anklager stemte, og han blir bedt om å komme tilbake for å overta ledelsen av klosteret. «For, a second incident of grievous sin could not be covered up, and with its discovery came the recognition that Shenoute really was a man gifted with special insight.”⁶⁰

Denne episoden var utløsende for at Shenute skulle bli leder, og har åpenbart satt sitt preg på ham, både på selvforståelsen hans og på hvordan han forholder seg til seksualitet i klosteret.

Men hvordan skal vi i dag forstå det at Shenute tilsynelatende var sanndrømt? Vi kan ta på alvor at Shenute fikk en visjon sendt fra Gud, for at han skulle ta ansvar og rydde opp i klosteret. Eller vi kan se for oss at han underbevisst har lagt merke til at noe var galt i dynamikken mellom den anklagede lederen og novisene, og at dette har fått uttrykk i drømmene hans. En tredje mulig forklaring, som kun er min egen spekulative tanke, er at Shenute selv opplevde noe upassende fra denne lederen, men har avskrevet det som en ubehagelig drøm. I en klosterregel som vi allerede har vært inne på, beskriver han et hendelsesforløp som potensielt kunne ha bakgrunn i en slik erfaring: “As for those among us or among you who will touch younger men or younger women, either while they are asleep or while they are awake (...)”. Det er selvfølgelig bare spekulasjon, men det er ikke en umulig forklaring. Det kunne også forklare hvorfor Shenute velger å flytte ut av klosteret, som ellers må kunne sies å være en overreaksjon.

⁵⁸ Emmel, Stephen: Shenoute the monk, s. 160

⁵⁹ Emmel, Stephen: Shenoute the monk, s. 163

⁶⁰ Emmel, Stephen: Shenoute the monk, s. 170

Noe av problemet med denne hendelsen var at klosterledelsen ikke tok tak i den og straffet den skyldige. Kanskje forklarer denne situasjonen noe om hvorfor Shenute er så opptatt av at nonnene og munkene skal rapportere overtredelser til ham. Terry Wilfong påpeker også hvor viktig det er for Shenute at munkene og nonnene ikke dekker over hverandres hemmelige forhold: «As for those among us, whether man or woman, who will hide people who are friends to one another in physical desire, they will be cursed in all their deeds.»⁶¹

Et skeivt perspektiv på Shenutes nonner

I boka *Love Between Women – Early Christian Responses to Female Homoeroticism* bruker Bernadette Brooten Shenutes nonner som eksempel på likekjønnede forhold i kristen kontekst. Hun løfter fram forskjellige eksempler på en type forhold som har fått lite oppmerksomhet:

«Whereas pre-Roman-period Greek and Latin literature contains very few references to female homoeroticism, the awareness of sexual relations between women increases dramatically in the Roman period.»⁶²

Brooten løfter fram det store mangfoldet i terminologien rundt likekjønnet kjærlighet, og forskjellige ord for kvinner som har sex med kvinner, og/eller romantiske relasjoner med kvinner. Hun problematiserer det å karakterisere disse kvinnene som «lesbiske», men anerkjenner at disse historiske tekstene likevel er en del av en lesbisk verdenshistorie.⁶³

«Unlike the sources on male-male couplings, some of which promote and some of which reject such couplings, the ancient sources nearly uniformly condemn sexual love between women. At the same time, they testify to a certain level of tolerance for such love.»⁶⁴

Denne toleranse Brooten beskriver, har kanskje noe å gjøre med et fenomen som vi fortsatt kan kjenne igjen elementer av i dag: Tanken om at seksuelle aktiviteter mellom

⁶¹ Terry G. Wilfong: *Friendship and Physical Desire – The Discourse of Female Homoeroticism in Fifth-Century CE Egypt*, s. 316

⁶² Brooten, Bernadette: *Love Between Women*, s. 3

⁶³ Brooten, Bernadette: *Love Between Women*, s. 3-19

⁶⁴ Brooten, Bernadette: *Love Between Women*, s. 359

kvinner «ikke teller helt»; at kvinners seksualitet av mange defineres kun som en respons på den mannlige seksualiteten.

Blant Brootens eksempler på kirkefedre som skriver om «female homoeroticism», finner vi også Shenute. «Shenute of Atripe (...) repeatedly warned his monks and nuns against sexual expression of any kind. (...) In his writing on the monastic life, Shenute straightforwardly enumerates the ways in which ascetic women and men can violate their vow of celibacy. These include female and male homoerotic contact between adults, sexual contact between adult women and men, the sexual use of children, and masturbation. Shenute pronounces a curse upon any adult who undertakes any of these activities.»⁶⁵

Brooten skriver også om hvordan Augustin av Hippo (354-430, altså relativt samtidig med Shenute) tar avstand fra seksuelle relasjoner mellom nonnene i sine klostre. «Augustine criticizes homo-erotic activity on the part of married women or of girls who intend to marry, but he deploras such behavior when practiced *«by widows or by virgins dedicated by a holy vow to be handmaids of Christ.»* Thus Augustine takes for granted that women will be sexually attracted to other women.» Augustin foreslår også forholdsregler for å forhindre nonnene i dette, som at hvis de skal til offentlige bad, så må de gå i grupper med tre eller mer, og at hvis en nonne skal ferdes utenfor klosteret, så må priorinnen velge hvem hun skal gå sammen med, i stedet for at hun får velge selv.⁶⁶

Hvis jeg skal sammenligne Shenute med Augustin ut fra Brootens korte oppsummering av sistnevnte, slår det meg at Augustins regler handler om å praktisk forhindre at situasjoner oppstår, mens Shenute baserer seg på trusler om straff og forbannelse.

Shenute er like opptatt av kvinnelige og mannlige homoseksuelle handlinger. Brooten løfter frem hvordan Shenute tar avstand fra ujevne forhold. Hun oversetter: «*Cursed is she, namely a woman among us, who will pursue young girls and anoint them and who is filled with a passion or who [lacunae] them with a lustful passion and a laziness and a laughter and a vain deceit... Those, then among us or among you [women] who will touch*

⁶⁵ Brooten, Bernadette: Love Between Women, s. 348-349

⁶⁶ Brooten, Bernadette: Love Between Women, s. 351

some boys or girls whether they are sleeping or awake, and those who touch them that they might know that they are mature, they are accursed whether a man or a woman.»⁶⁷

Brootens analyse av dette avsnittet er som følger: «Unlike others in antiquity, such as Philo of Alexandria, who condemn both the adult and the child involved in pederasty, Shenute censures only the adult. He thus holds the adult solely responsible for the sexual use of a child.»⁶⁸

Dette er jo overraskende progressivt av Shenute, og sammenlignbart med sånn de fleste av oss fordeler skyld i dag: Den voksne har det fulle ansvaret. Men ved nærmere gjennomlesning av sitatene Brooten bygger dette på, ble det tydelig for meg at dette delvis handler om en feiloversettelse av uttrykket $\omega\epsilon\rho\epsilon \omega\text{HM}$ (sheére shem), og $\omega\text{HP}\epsilon \omega\text{HM}$ (shere shem). Direkte oversatt betyr det «liten jente» og «liten gutt», men i klostertammenheng brukes dette uttrykket om noviser, nokså uavhengig av alder, og er vanlig tiltale fra en eldre til en yngre nonne/munk, slik vi kan se utallige eksempler av i for eksempel Thomas Lambdins lærebok i koptisk.⁶⁹ Selv om det fantes flere barnemunker i Shenutes klostre, som vi finner eksempler på i klosterreglene⁷⁰, så handler Brootens valgte avsnitt antagelig ikke først og fremst om barnemunker, men om novisene i klosteret. Det samme oversettelsesproblemet har også Terry Wilfong observert. Det er heller ikke åpenbart fra klosterregelsitatet om Shenutes fordømmelse gjelder både samtykkende og motvillige seksuelle hendelser. Men hvis oversettelsen handler om voksne noviser i stedet for barnemunker, er det jo enda mer progressivt av Shenute å legge ansvaret på lederen. Uansett hvilken oversettelse man velger, fortjener Shenute honnør for å plassere ansvaret for hendelsen hos den parten som har mest makt.

Terasas heterofile bildeverden

I tekstene etter Teresa som jeg har jobbet med, har jeg ikke funnet referanser til likekjønnet seksuell aktivitet. For Teresas egen del så fremstår lengselen hennes etter

⁶⁷ Brootens oversettelse av Shenute, i *Love Between Women* s. 349, via Johannes Leipoldt: *Sinuthii Archmandritae Vita*

⁶⁸ Brooten, Bernadette: *Love Between Women*, s. 349

⁶⁹ Lambdin, Thomas Oden. *Introduction to sahidic coptic*. Mercer University Press, 1983.

⁷⁰ Layton, Bentley: *Rules, Patterns, and the Exercise of Power in Shenoute's Monastery: The Problem of World Replacement and Identity Maintenance*, s. 58, 71

Gud som såpass heterofil og heteronormativ at det er vanskelig å se for seg at verken menn eller kvinner skulle kunne konkurrere med den. Hun har funnet en måte å mestre sølibatet, og det fungerer godt for henne. Men hvorfor virker hun så mye mindre bekymret enn Shenute for om de andre nonnene skulle ha affærer med hverandre? Har klosterkulturen utviklet seg og gitt et tryggere rammeverk rundt sølibatet, med bedre *coping mechanisms*, så nonnene ikke søker hverandre på samme måte? Er likekjønna kjærlighet blitt mer tabu i mellomtiden, i så stor grad at det forhindrer nonnene i å ha affærer med hverandre? Eller er det bare blitt umulig å snakke åpent om at det skjer?

Ser nonnene gjennom fingrene med romantiske vennskap/forhold mellom kvinner, så lenge relasjonen ikke fremstår som et seksuelt forhold utenfra? Har nonnene som har forhold til hverandre blitt flinkere til å skjule det? Eller handler det om at de rett og slett har mer privatliv, og ikke er underlagt et kontrollregime med angiveri, som nonnene under Shenute? Det er vanskelig å vite, men hadde vært spennende å utforske videre.

Er Shenutes kritikk av de skeive nonnene et uttrykk for kvinneforakt?

Jeg ble spurt underveis i skriveprosessen om Shenute uttrykker kvinneforakt i det han skriver. Det er et godt spørsmål. Han er en mannlig abbed, og han skriver om kvinners seksualitet på en måte som er ganske negativ. Men er det ikke heller selve seksualiteten som er hovedproblemet? Shenute er forholdsvis opptatt av likhet mellom menn og kvinner i klostrene sine. I det materialet jeg har lest, har jeg ikke observert så mye kvinneforakt. Men derimot er Shenute og kulturen rundt ham ganske negativt innstilt til kroppen og kroppens behov. Både sult og søvnmangel var noe man måtte forvente kunne skje når man ble tatt inn i et koptisk kloster, og det var ikke uvanlig å få hallusinasjoner som følge av det – disse hallusinasjonene kunne til og med være et mål i seg selv.⁷¹ I en episode beskriver Shenute nonner som har stjålet nattverdsbrødet fordi de var så sultne.⁷² Selv det vi i dag anser som helt essensielle kroppslige behov, ble sett på som mindre viktig, sammenlignet med kampen man kjempet for å behage Gud. Da er

⁷¹ Farré-i-Barril, Núria M.: Sleep deprivation: Asceticism, religious experience and neurological quandaries, s. 221-222.

⁷² Krawiec, Rebecca: Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity, s. 23.

det kanskje enda mindre overraskende at seksuelt begjær ikke ble møtt med noen forståelse.

Avrundende oppsummering

I denne hoveddelen av oppgaven har jeg sammenlignet hvordan Teresa av Avila og Shenute av Atripe bruker ekteskapet med Gud som en sentral metafor, på forskjellige måter. Jeg har vist hvordan Djevelen og seksuell aktivitet i klosteret blir en trussel mot klosterets seksuelle integritet, og forstyrrer den monogame relasjonen de skal ha med Gud. I den neste delen av oppgaven skal jeg gjøre en mer generell analyse av disse lesningene, og introdusere noen flere case som illustrerer forholdet mellom metafor og virkelighet på en tankevekkende måte.

Analyse

I denne delen av oppgaven vil jeg diskutere bildebruken til Teresa og Shenute i lys av metafor-teori. Jeg vil problematisere skillet mellom metafor og realitet, både gjennom eksemplene vi allerede har vært innom, og gjennom noen nye eksempler.

Jeg har observert noen hovedtendenser i stoffet: Teresa fokuserer i hovedsak på positive seksuelle metaforer, rettet mot Den guddommelige brudgommen. Shenute ser først og fremst på seksualiteten som en trussel mot klosteret, både innenfra og utenfra.

Hvor går grensen mellom metafor og gudebilde, mellom billedspråk og visjoner? Både Teresa og Shenute bruker et bilderikt språk, hvor grensene mellom metafor, karakterer, spirituell konseptualisering og realitet til tider er flytende. Om vi skal bruke metafor-teori på dette stoffet, trenger vi en inngripende og involvert metaforforståelse. Nyere metafor-teori tar høyde for at metaforen og det den symboliserer, påvirker hverandre i begge retninger. Vi har sett nærmere på to eksempler på hvordan *conceptual blending* er et godt rammeverk for å forstå flere metaforer på én gang. Å sette opp metaforene i et skjema gjør det lettere å se hvordan forskjellige aspekter ved én metafor kan påvirke de andre metaforene, og at dette også kan være en gjensidig prosess som går fram og tilbake mellom de forskjellige metaforene.

Bildebruken vår former hvordan vi tenker. Den åpner eller avgrenser det mentale handlingsrommet vårt. Valget vårt av metaforer åpner for noen tolkninger, og stenger for andre. En godt valgt metafor vil skape nye forbindelser: Bildene vil forgrene seg utover, etter hvert som forfatteren får nye assosiasjoner.

Teresa spenner opp en mangfoldig billedverden for oss i Den Indre Borgen. Den er lett å forestille seg, med metaforer fra naturen og fra dagliglivet. Hun gir oss en meningsfull tolkningsramme for verden. Hun visualiserer forholdet mellom sjelen og Gud; først som en borg, siden som et ekteskap. Hun bruker både arketyriske bilder og kreative metaforsammenstillinger for å beskrive det ubeskrivelige. Hun forklarer kompliserte teologiske konsepter «for enkle sjeler» (det vil si kvinner), samtidig som hun innreder sitt personlige religiøse univers med stor frihet.

Shenute har også en veldig fri omgang med språklige bilder og metaforer. Han er ofte tydelig på hvor han låner de fra, som oftest fra Det gamle testamentet, men han bruker også metaforer uten noen tydelig opprinnelse. Han skreddersyr bilder til den konteksten

han ønsker å bruke de i, og er ikke redd for å blande sammen flere forskjellige bilder for å si det han ønsker å få fram. Det er ingen tvil om at disse bildene er en viktig og genuin del av hans spirituelle univers, men at han også er klar over den retoriske kraften som ligger i dem, og bruker makten sin som forfatter for å få autoritet over andre.

Karakter eller metaforisk konseptualisering?

Gud, Djevelen og Sjelen fremstilles som veldig menneskelige i de tekstene jeg har sett på. Mens jeg i min personlige lesning tenderer mot å forstå disse karakterene som antropomorfe representasjoner av «det gode», «det skapende», «det onde», «Jeg-et», og så videre, er det vanskeligere å sette seg inn i hvordan samtiden forsto grensene mellom litterær karakter og reell kraft. Kanskje eksisterer dette forholdet mellom virkelighet og spiritualisering på en glidende skala, hvor leserne til enhver tid bruker elementer fra begge disse forståelsene.

Hvorfor skriver disse klosterlederne om seksualitet?

Seksualitet brukes både som et positivt ladet og negativt ladet kildedomene. På den ene siden får ekteskapeleg sex illustrere foreningen som skjer i forholdet mellom Gud og menneske. Men seksualiteten er også en stor trussel for klosterfelleskapet, både reelt og metaforisk. Sølubat er et sentralt aspekt av klosterlivet, og Shenutes klosterregler inneholder detaljerte beskrivelser av hva som er strengt forbudt.

Seksualitet på avveie er en trussel mot samholdet mellom beboerne i klosteret, men også en trussel mot klosterets spirituelle renhet. Vi skal se nærmere på noen bilder som illustrerer denne trusselen.

Shenutes horete kloster

Det er litt overraskende at Shenute velger prostitusjon som kildedomene for flere av metaforene sine. Vi har allerede sett et eksempel, demonene som sammenlignes med mislykkede prostituerte. Caroline Schroeder beskriver i artikkelen *Prophecy and Porneia in Shenoute's Letters: The Rhetoric of Sexuality in a Late Antique Egyptian Monastery* hvordan Shenutes metaforbruk både antropomorfiserer og seksualiserer klosteret sitt:

“Throughout much of Canon 1, he directs his speech to the monastery in the second person singular. The “you” of his accusations consists not of multiple individuals but of the one, whole community. Moreover, this “you” is gendered as feminine”.⁷³

Schroeder forklarer hvordan Shenute i *Canon 1* stadig vender tilbake til retorikken rundt Guds metaforiske ekteskap med Israel. Han skaper en retorisk sammenheng mellom regelbruddene som foregår i klosteret, og Israels metaforiske horeri, det vil si avgudsdyrkelse og frafall.⁷⁴

“Like the whores of Hosea, Ezekiel, and Jeremiah – whores that Shenoute explicitly mentions in his own texts – Shenoute’s monastery has become a highly sexualized entity, easily swayed by seductive deceivers.”⁷⁵

Det er et litt overraskende bilde, men det har altså tydelig historisk forelegg. Og det er et sterkt retorisk virkemiddel å bruke: I boka *Sexual and Marital Metaphors in Hoseah, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel* påpeker Sharon Moughtin-Mumby hvilken sjokk-faktor som henger ved hellige kvinners seksualitet. Hun skriver det følgende om noen kvinner som er litterære skikkelser i gammeltestamentlige profetiske tekster:

«In my opinion, the equivalence between «holy women» and «prostitutes» in [Hosea] 4:13-14 is so «incongruous» or «logically absurd» that it provokes a metaphorical understanding of the latter.»⁷⁶ Hun argumenterer for at omtalen av disse hellige kvinnene som prostituerte nok er ment metaforisk i denne konteksten. Selv om dette resonnementet handler om litterære kvinner i en bibeltekst, og ikke handler om nonner i et kloster, synes jeg likevel det er interessant som parallell. Å blande inn seksualitet og prostitusjon i klosterlivet kan ses på som et litt sjokkerende litterært virkemiddel.

Hvorfor skriver Shenute om prostitusjon?

Når en skribent bruker metaforer for å belyse et tema, velger man gjerne et kjent kildedomene for å illustrere et mer ukjent eller mer uhandgripelig målområde. Ut fra

⁷³ Schroeder, Caroline: *Prophecy and Porneia*, s. 95

⁷⁴ Schroeder, Caroline: *Prophecy and Porneia*, s. 91

⁷⁵ Schroeder, Caroline: *Prophecy and Porneia*, s. 96

⁷⁶ Moughtin-Mumby, Sharon: *Sexual and Marital Metaphors in Hoseah, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel*, s. 74

denne logikken er det paradoksalt at en klosterleder i sølibat velger å sammenligne demoner og prostituerte.

Er det kun litterær kjennskap som ligger bak når Shenute skriver seg inn mot et gammeltestamentlig profetspråk med skjøger og horeri, som hos Ezekiel og Hosea? Kjenner han til prostitusjon fra nærområdet, eller kun fra litteraturen som finnes i klosteret han har vokst opp i? Det har jeg ikke funnet svar på i tekstene jeg har lest.

Og hva skjer egentlig med disse demonene gjennom denne sammenligningen? Urenheten deres blir det bærende felles elementet, som bygger bro mellom kildedomenet og måldomenet. Blir demonene også feminisert i denne sammenligningen? Det skjer kanskje ikke eksplisitt i Shenutes tekst, men implisitt så blir de jo det. Og hva betyr det at demonene blir seksualisert i denne metaforen, på den måten? Ikke bare assosieres de med en av de syndigste formene for seksualitet Shenute visste om, men de fremstilles som prostituerte som så vidt klarer å finne kunder.

Fra vårt perspektiv i dag fremstår metaforvalget som lite empatisk overfor prostituerte i en veldig vanskelig livssituasjon. Også på Shenutes tid var prostitusjon ofte aller siste utvei for å tjene penger til å overleve. Den sårbare kvinnekroppen blir redusert til et metaforisk åsted for forsøket på å ydmyke demoner.

Erstatter Teresa den seksuelle lengselen med lengsel etter Gud?

På samme måte som hos Shenute, er det ved første øyekast overraskende at en kvinnelig klosterleder i sølibat er så opptatt av romantikk og ekteskapsmetaforer. Den voldsomme og overveldende lengselen virker å være en uunngåelig livsbetingelse for Teresa.

Det er ikke vanskelig å forestille seg at å leve i sølibat var en stor utfordring for både nonner og munk. Detaljerte klosterregler forsøkte å forhindre dem i å komme i situasjoner hvor de var utsatt for fristelse.

Er det en bevisst strategi å erstatte og om dirigere seksualiteten sin vekk fra ulovlige følelser mot jordiske subjekter, og omforme den seksuelle lysten til å bli en spirituell lengsel etter ekteskapeleg forening med Gud? Er det i så fall et subversivt eller konformt valg? Jeg skulle gjerne sett nærmere på dette, kanskje ved å gå i dybden på de retoriske strategiene Alison Weber skriver om, i *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*.

Shenute blottlegger den performative metaforens begrensninger

Vi har så langt i oppgaven sett på en rekke forskjellige metaforer som fungerer godt, og som sier oss noe viktig om det de forsøker å beskrive. Men hva skjer når en metafor ikke fungerer? Hva skjer mellom forfatter og leser når metaforen bryter sammen?

En utfordrende side ved å bruke metaforer og billedspråk, er at det skapes et stort rom for forskjellige tolkninger. Forfatteren kan ha en klar mening om hva bildet betyr, men hvis tolkningsnøkkelen ikke er tydelig nok, kan det få store konsekvenser for tolkningen. Dette blir smertelig tydelig i en episode hvor Shenute er på besøk hos nonnene i søsterklosteret til hans egen orden. Etter et spektakulært mislykket forsøk på å bruke en metafor fra Det gamle testamentet, er han ikke lenger velkommen hos nonnene.⁷⁷

Litt bakgrunnsinformasjon er nødvendig for å forstå situasjonen: Shenute er allerede nokså upopulær blant nonnene. Han har brukt mye tid og krefter på å ta makten over nonneklosteret. Siden han er leder for det største klosteret i området, hvor de mannlige munkene bor, mener han at han bør være øverste leder for nonneklosteret også, og at de kvinnelige klosterlederne skal rapportere til ham.⁷⁸

Shenute er opptatt av gammeltestamentlige profeter, og han ser seg selv i en slags kontinuitet med dem. Etter situasjonen i ungdomstiden hans, hvor han avslører en av ledernes seksuelle overskridelser ved hjelp av en drøm, er det forståelig at han bygger opp sin egen selvforståelse rundt en identitet som profet. Han bruker gjerne billedspråk fra Det gamle testamentet, og han er kjent som en dyktig retoriker i samtiden, mye på grunn av den avanserte språkstilen han behersker.

Problemet oppstår når Shenute forsøker å kroppsliggjøre en av disse gammeltestamentlige metaforene: Han flerrer kappen sin i sorg.

Vi vet ikke nøyaktig hva som skjedde i denne situasjonen. Vi har bare Shenutes side av konflikten, gjennom et brev hvor han forsvarer seg og forsøker å forklare nonnene hva han mente med denne gesten.

⁷⁷ Krawiec, Rebecca: *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, s. 57

⁷⁸ Layton, Bentley: *Punishing the nuns: A Reading of Shenoute's Letters to the Nuns in Canons book 4*, s. 325.

Rebecca Krawiec oversetter fra brevet hans, og oppsummerer:

“Shenoute explains that he tore his cloak in front of the women “because we were not able to tear our heart in place of our cloak”. For whatever reason, at least one female monk did not respond to Shenoute’s action as a biblically inspired performance, or as culturally explicable, but accused him of sexual misconduct.”⁷⁹

I artikkelen *The Recovery of the Coptic Sources for the Studies of Women and Gender in Late Antiquity*, oversetter Heike Behlmer noen av Krawiecs tolkninger på en annen måte. Hun begrunner dette slik: “In others, Krawiec’s translations may leave out phrases without indicating that they do. These are frustrations which could have easily been avoided by reproducing the texts in an appendix. Finally, there are some cases in which a different translation of the Shenoutean original seems more appropriate.”⁸⁰

Behlmer fortsetter med sju sider sitater som hun har oversatt annerledes enn Krawiec. Enkelte av disse går rett inn i situasjonen med Shenutes kappeflerring:

“Why should we not tear our garments on account of our sins since we were not able to tear our heart?”⁸¹

“It would be best if she herself would rend her heart – if this were possible – and not her garments.” [Brooten fortsetter:] The phrase “if this were possible” makes Shenoute’s criticism of the nun even sharper, since he accuses her of being incapable of true repentance”.⁸²

De forskjellige oversettelsesmulighetene endrer litt på meningsinnholdet i Shenutes handlingsreferat, men i hovedsak er situasjonen den samme. Shenute har trådt over en grense da han rev i stykker kappen sin, og han prøver å unnskyld og bortforklare dette for nonnene.

Når folk skal forstå en symbolhandling, så leser de det ut fra sin egen kontekst og sine egne forutsetninger. Forståelsen vil også bli formet av omstendighetene

⁷⁹ Krawiec, Rebecca: *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, s. 33

⁸⁰ Behlmer, Heike: *The Recovery of the Coptic Sources for the Study of Women and Gender in Late Antiquity*, s. 261

⁸¹ Behlmer, Heike: *The Recovery of the Coptic Sources for the Study of Women and Gender in Late Antiquity*, s. 261

⁸² Behlmer, Heike: *The Recovery of the Coptic Sources for the Study of Women and Gender in Late Antiquity*, s. 261

symbolhandlingen blir utført i. Det er lett for oss i dag å forstå at nonnene reagerte på denne gesten; at de kan ha oppfattet den som aggressiv, som en seksuell overskridelse. Shenute kommer inn i klosteret deres, inn i et «gendered space» hvor menn i utgangspunktet ikke har adgang. Han krever å få autoritet over dem, og når det ikke går, så river han i stykker et av klesplaggene sine.

Når jeg leser dette i dag, har jeg ikke det kulturelle bakteppet nonnene hadde. Selv om jeg kjenner til den bibelske referansen, med Job som flerrer kappen sin og klipper av seg håret i Job 1:20, og øverstepresten som flerrer kappen sin i protest, i Markus 14:63, så får jeg snarere assosiasjoner til The Hulk, Tarzan og mannlige strippere. Gesten er altfor kroppslig til å fungere utenfor sin litterære kontekst. Uavhengig av kulturell kontekst tror jeg det er vanskelig å slippe unna at en mann som river i stykker klær han har på seg, også bærer med seg signaler om primitiv aggresjon som er vanskelig å stoppe, og at en slik situasjon også innebærer en mer eller mindre seksuell undertone. Det er fullt forståelig at denne situasjonen vil kunne oppfattes som seksuelt truende, også i en sekulær kontekst, utenfor et kloster. Når dette attpåtil utføres av en mannlig leder som til vanlig ser det som sin oppgave å verge klosteret mot demonisk seksuell innflytelse, fremstår det som forvirrende og selvmotsigende; et overraskende dårlig forsøk på kommunikasjon.

Selv om vi vet at nonnene i Det hvite klosteret fikk opplæring i å lese og skrive⁸³, og antagelig hadde god kjennskap til bibeltekster og symbolspråk, vet vi ikke om de forsto det bibelske bakteppet for Shenutes gest. Men selv hvis de kjente denne referansen godt, er det en dramatisk ting å gjøre. Ja, selv hvis dette faktisk var en ting folk på den tiden gjorde når de var veldig sinte eller desperate, og på den måten innenfor et «normalt» kulturelt handlingsrom, så er det likevel fullt forståelig at nonnene opplevde det som svært ubehagelig når det skjedde i deres påsyn, i et kjønnssegregert kloster.

At Shenute ser seg nødt til å eksplisitt forklare hva han mente med å flerre kappen sin, sannsynliggjør at nonnene enten ikke skjønnte hva intensjonen hans var, eller at de ikke godtok forklaringen. Vi har ikke deres side av saken.

⁸³ Layton, Bentley: *Rules, Patterns, and the Exercise of Power in Shenoute's Monastery: The Problem of World Replacement and Identity Maintenance*, s.

For å legge stein til byrden, så er det nonnene i dette klosteret som har vevd og sydd kappen til Shenute. Det er nonnene som har ansvaret for tekstilproduksjon, og i tidligere korrespondanse mellom Shenute og nonneklosteret, har det allerede vært konflikter rundt Shenutes spesialbestilling av klær til eget bruk. Han har ikke vært fornøyd med størrelsen på kappen han har bestilt fra dem, og har blitt beskyldt for å gjemme den vekk og lyve om at den er blitt møllspist, for å få en ny kappe. «First, the original cloak had been found hidden in a storeroom and questions about Shenoute's truthfulness in reporting it as moth-eaten were raised; and second, Shenoute had complaints about the replacement cloak and so was requesting a third cloak.”⁸⁴ Når vi vet hvor tidkrevende og ressurskrevende tekstilproduksjon var, så kan dette forstås som en fornærmelse mot nonnene som håndverkere, men også som en provoserende mangel for respekt for tiden og arbeidskraften deres.

Shenute legger også en annen alvorlig stein til byrden i forklaringen sin, og beviser at han ikke helt skjønner alvoret i hvor dårlig metaforen hans faktisk fungerte i møte med et kvinnelig publikum. I Rebecca Krawiec' oversettelse skriver Shenute til nonnene:

“And I was very angry in my heart, most wrathfully, not only that she said this thing, but that it would be best if she herself would rend her heart and not her garments. And the Lord knows that, except that I refrained because of the mercy of the Lord, I would tear her garments in half on her body.”⁸⁵

Hvis vi ser alle disse omstendighetene under ett, så er det helt forståelig at nonnene reagerte sterkt, og at resultatet ble at Shenute ikke lenger fikk komme inn i nonneklosteret, men måtte kommunisere gjennom brev og sendebud.

Bildebruk og identitetsproduksjon

Når vi velger hvilke metaforer vi bruker i en tekst, så er de ikke tilfeldig valgt. Hvilke domener velger vi metaforer fra, og hva sier valgene våre om oss?

⁸⁴ Krawiec, Rebecca: Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity, s. 154

⁸⁵ Krawiec, Rebecca: Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity, s. 34

Når vi skriver om oss selv, gjør vi aktive valg om hvordan vi ønsker å fremstille oss. Vi iscenesetter oss selv. Vi velger bevisst eller ubevisst å assosiere oss med den valgte metaforen. Dette gjør også de to klosterlederne våre:

Shenute skaper en persona og en myte rundt seg; han forstår seg selv som en gammeltestamentlig profet. Han ønsker å kle seg og te seg som en profet. Når han skriver, setter han seg selv inn i en profetrolle overfor klostrene sine. Han gir klosteret sitt rollen som en lettsindig kvinne som lett kan forføres vekk fra ekteskapet sitt med Gud, og han setter opp Djevelen som en konkret motstander som han skal beskytte klosteret sitt mot. Han iscenesetter seg selv for å legitimere autoriteten sin som leder, og han bruker gammeltestamentlige metaforer med stor iver. Av og til fungerer det, men som vi ser i episoden med kappen, så får det store konsekvenser når det ikke fungerer.

Når Teresa plasserer seg selv og leserne inn i et mystisk landskap, en borg som renner over av naturmetaforer og brudemystikk, så former hun den åndelige virkeligheten vi lever i. Det ligger makt i hvordan hun tegner opp et kart over dette åndelige landskapet, og deretter tilgjengeliggjør det for andre. Den indre borgen blir et åndelig DIY-prosjekt, en arbeidstegning for å bygge sin egen spirituelle verden, et metaforlandskap hvor de kvinnelige leserne kan projisere seg selv inn. De får midlene til å utforske sin egen åndelighet, og samtidig kan de få utløp for de romantiske lengslene de kanskje bærer på inne i klosteret. Teresa legitimerer at de kan se seg selv som den kvinnelige hovedpersonen i et romantisk forhold med Gud.

Det har noe å si hvilke metaforer vi velger å bruke. Metaforer kan løfte oss opp eller trykke oss ned. De kan virke frigjørende, og de kan hjelpe oss å forstå oss selv på nye måter. Metaforer kan gi oss makt, eller de kan legitimere andres makt over oss.

Shenute bruker en kollektiv metafor: Klosteret og alle som bor i det er en kvinne som må beskyttes. Teresa bruker en individuell metafor: Alle leserne hennes kan plassere seg selv inn i ekteskapet mellom Sjelen og Gud. Shenutes metafor gir ham selv makt, mens Teresas metafor gir makt til leseren.

Metaforene vi velger er ikke arbitrære. En godt valgt metafor former diskursen vår, den åpner nye handlingsrom i tekstene våre. Metaforene våre kan være bærebjelker i hvordan vi tenker. De kan hjelpe oss å skape en ny virkelighet, en fargerik verden inni vårt eget hode. De fortsetter å farge selvforståelsen vår lenge etter at vi har lagt ned

pennen. Og hvis vi er dyktige metaforbrukere, kan vi kommunisere denne verdenen til andre, og den kan leve videre lenge etter at vi selv går ut av tiden.

Metaforene vi bruker vil påvirke hvordan leserne våre ser på oss. Bildene vi bruker signaliserer noe om hva vi synes er viktig, og de gir leserne våre et lite innblikk i hva som foregår oppe i hodet vårt. Og på samme måte som metaforene kan smitte over på hverandre, kan de gi nye assosiasjoner om den som bruker dem. En forfatter som stadig bruker krigsmetaforer, skaper assosiasjoner mellom seg selv og krig.

Men metaforene vi bruker kan også farge hvordan vi ser på oss selv. Jo dypere vi graver oss ned i å bruke én metafor, jo mer åpner vi for enda flere assosiasjoner.

Shenute begynner tidlig å utforske å bruke gammeltestamentlige metaforer. Er han allerede da i gang med å skape sin egen profetrolle? Bruker han disse metaforene bevisst for å iscenesette seg selv, eller er det omgangen med profetspråk som langsomt lokker ham til å se seg selv på denne måten? Det er uansett ingen tvil om at språket hans og skrivestilen var en viktig kilde til makt for ham, og la grunnlag for at tekstene hans levde videre og ble bevart og kopiert lenge etter hans død.

Teresa bruker et estetisk og vakkert utvalg metaforer. I tillegg til de romantiske ekteskapsmetaforene vi har sett på i denne oppgaven, er Den indre borgen full av idylliske naturmetaforer, edelstener, krystall og andre vakre materialer, silkeormer og sommerfugler. Teresa har bygget opp et metaforlandskap som ikke bare er behagelig å hvile det indre øyet på, men som også fremstår som tydelig feminint. Hun har tilrettelagt for en fleksibel og intuitiv spiritualitet tilpasset kvinnens natur, som hun antyder i forordet sitt. Dette står i tydelig motsetning til en annen viktig bok om spiritualitet fra samme periode: Ignatius av Loyolas *Åndelige øvelser* (1548), hvor militær disiplin blir et forbilde for det spirituelle livet. Teresas mesterverk var opprinnelig skrevet for nonnene i klostrene hun ledet, men har nådd ut til lesere over hele verden, på tvers av kontinenter, tid, kjønn og religiøs tilhørighet. Metaforene hennes er like tydelige og visuelt sterke i dag som da de ble skrevet ned, og de er uten tvil grunnen til at Den indre borgen fortsatt regnes som en klassiker innenfor kristen mystikk.

Konklusjon

I denne oppgaven har jeg sett på hvordan to viktige klosterledere forholder seg til seksualitet i klosteret, både gjennom metaforer og annen bildebruk, og mer konkret gjennom klosterregler.

Jeg har vist hvordan Teresa av Avila og Shenute av Atripe på hver sin måte bruker ekteskapsmetaforer og seksualitet for å forstå forholdet mellom Gud og det religiøse mennesket. Jeg har forsøkt å forstå hvorfor de bruker disse metaforene, fra domener som man i utgangspunktet kunne tenke var utilgjengelige for munk og nonne i sølibat. Jeg har sett på historisk bakgrunn og bibelske forbilder for dette metaforvalget. Jeg har utforsket hvordan Teresa forstår forholdet mellom Sjelen og Gud som en langvarig kurtise, og jeg har analysert en av Teresas metafor-konglomerater gjennom teorien om *conceptual blending*. Jeg har utredet Shenutes identitetsproduksjon som profet og forståelsen hans av hans eget klostres seksualitet, og jeg har prøvd å forstå hvordan han kunne mislykkes så sterkt med å bruke en litterær metafor i det virkelige liv. Jeg har sammenlignet Shenute og Teresa på forskjellige områder, og sett nye sider ved dem begge.

Det er mye jeg har ønsket å forstå med denne oppgaven, og jeg har ikke fått svar på alt jeg lurte på. Kildesituasjonen rundt Shenute er ikke optimal, og det har vært frustrerende at det ikke finnes noen helhetlig oversettelse av de tekstene jeg helst ville jobbet med. Til gjengjeld har det vært en stor glede hver gang jeg oppdaget et nytt relevant sitat fra ham. Å jobbe med Den indre borgen av Teresa av Avila har vært en stor glede, selv om jeg ofte ønsket jeg hadde oversikt over større deler av forfatterskapet hennes, og visste mer om klosterliv i denne perioden.

Det ble tydelig for meg tidlig i skriveprosessen at dette kunne bli en veldig vid oppgave, hvor jeg lett kunne gape over for mye på en gang. Selv om det var et bevisst valg at jeg ønsket å skrive en oppgave med rom for mange forskjellige temaer, så har jeg forsøkt å begrense meg underveis. Jeg er veldig fornøyd med temaene jeg til slutt valgte å fokusere på.

Det har vært utrolig givende å sammenligne Teresa og Shenute. Underveis i arbeidet har jeg blitt stadig mer fascinert over å kunne lese deres egne ord så mange hundre år etter

at de skrev tekstene sine, og at tekstene fortsatt er fulle av liv og overraskelser. Å jobbe med metaforer kan kanskje føles komplisert, men det blir aldri kjedelig.

For å si det med Teresa av Avilas egne ord: «Ved å bli omtalt og forklart på mange forskjellige måter gir det oss stor trøst å betrakte dette *indre, himmelske kunstverk som så få dødelige fatter*, skjønt så mange søker det.»⁸⁶

Metaforer og bildebruk er et av de sterkeste retoriske virkemidlene vi har, og en helt uvurderlig bestanddel av mystisk spiritualitet. Selv med et rikt mangfold av bilder, så kommer vi aldri helt i mål med å forklare Guds forhold til mennesket.

⁸⁶ Teresa av Avila: *Den indre borgen*, s. 28

Kildeliste

- Behlmer, Heike. "The Recovery of the Coptic Sources for the Study of Women and Gender in Late Antiquity." *Orientalia*, vol. 73, no. 2, 2004, pp. 255–269. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/43076902. Accessed 5 Nov. 2020.
- Bell, Rudolph M. *Holy anorexia*. University of Chicago Press, 2014.
- Brakke, David og Crislip, Andrew. *Selected discourses of Shenoute the Great: community, theology, and social conflict in late Antique Egypt*. Cambridge University Press, 2015.
- Brooten, Bernadette J. *Love between women: Early Christian responses to female homoeroticism*. University of Chicago Press, 1996.
- Brown, Francis. *The New Brown, Driver, and Briggs Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Associated Publishers and Authors, Incorporated, 1981.
- Emmel, Stephen. "Shenoute for Historians: The Pneuait Incident (A Monastic Leader and Anti-Pagan Violence in Late Antique Southern Egypt)." *From Gnostics to Monastics: Studies in Coptic and Early Christianity in Honor of Bentley Layton*. Leuven, Paris, and Bristol (2017): 369-407.
- Emmel, Stephen. "Shenoute the monk: the early monastic career of Shenoute the Archimandrite." *Il monachesimo tra eredità e aperture* (2004): 151-174.
- Farré-i-Barril, Núria M. "Sleep deprivation: Asceticism, religious experience and neurological quandaries." *Religion and the Body: Modern Science and the Construction of Religious Meaning* (2012): 217-34.
- Fauconnier, Gilles, and George Lakoff. "On metaphor and blending." *Cognitive Semiotics* 5.1-2 (2009): 393-399.
- Fauconnier, Gilles, and Mark Turner. *The way we think: Conceptual blending and the mind's hidden complexities*. Basic Books, 2008.
- Gregory, Rabia. "Marrying Jesus: brides and the Bridegroom in medieval women's religious literature." (2007).
- Greş, No'omî. *God is to Israel as husband is to wife: The metaphoric battering of Hosea's wife*. 1995.
- Grimwood, Tom. "The body as a lived metaphor: interpreting Catherine of Siena as an ethical agent." *Feminist theology* 13.1 (2004): 62-76.
- Krawiec, Rebecca. *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*. Oxford University Press on Demand, 2002.
- Kovecses, Zoltan. *Metaphor: A practical introduction*. Oxford University Press, 2010.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. *Metaphors we live by*. University of Chicago press, 2008.
- Lambdin, Thomas Oden. *Introduction to sahidic coptic*. Mercer University Press, 1983.

Layton, Bentley. "Rules, patterns, and the exercise of power in Shenoute's monastery: the problem of world replacement and identity maintenance." *Journal of Early Christian Studies* 15.1 (2007): 45-73.

Layton, Bentley. "Punishing the nuns: a reading of Shenoute's letters to the nuns in Canons book four." *Christianity in Egypt* (2011): 325-345.

Lundhaug, Hugo. "Conceptual Blending in the Exegesis on the Soul." *Explaining Christian Origins and Early Judaism*. Brill, 2007. 139-160.

Schroeder, Caroline T. "Prophecy and Porneia in Shenoute's Letters: The Rhetoric of Sexuality in a Late Antique Egyptian Monastery." *Journal of Near Eastern Studies* 65.2 (2006): 81-97.

Schroeder, Caroline T. "Purity and Pollution in the Asceticism of Shenute of Atripe." (2000).

Seim, Turid Karlsen, Store Norske Leksikon: https://snl.no/feministisk_teologi (Accessed 12.11.2020)

Stausberg, Michael. "2 COMPARISON." *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. Routledge, 2013. 43-61.

Store Norske Leksikon: Eksegese. <https://snl.no/eksegese>, (Accessed 11.11.2020)

Teresa av Avila. *Den indre borgen*. Oversatt av Olaug Berdal. Efrem. 2018.

Teresa, Saint. *The Life of Teresa of Jesus: The Autobiography of St. Teresa of Ávila*. Vol. 96. Image, 1991.

Teresa, de Jesús. "Moradas del castillo interior." VI 8.1 (1974): 426-427.

Weber, Alison. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton University Press, 1996.

Wilfong, Terry G. "'Friendship and Physical Desire': The Discourse of Female Homoeroticism in Fifth Century CE Egypt." (2002).