

Spiritualitetsteologisk tenkning i den karmelittiske tradisjonen

Kim Larsen

F. 1971. Ph.d. Førsteamanuensis ved NLA Høgskolen, Bergen.

kim.larsen@nla.no

SAMMENDRAG

Denne artikkelen søker å avklare forholdet mellom teologi og spiritualitet med særlig henblikk på den karmelittiske tradisjonen. Forfatteren argumenterer for at det finnes klare forbindelseslinjer mellom den karmelittiske spiritualiteten og patristisk og monastisk teologi. I tillegg undersøker artikkelen hvilke teologiske forutsetninger som ligger til grunn for mye av den endringstenkningen som kommer til uttrykk særlig gjennom Teresa av Avila og Johannes av Korset sine tekster.

Nøkkelord

teologi, spiritualitet, karmelitter, Teresa av Avila, Johannes av Korset

ABSTRACT

This article seeks to examine the relationship between theology and spirituality with special regard to the Carmelite tradition. The author argues that there are clear connections between Carmelite spirituality and patristic and monastic theology. In addition, the article seeks to examine the theological assumptions underlying much of the reasoning for change that is evident especially in the texts of Teresa of Avila and John of the Cross.

Keywords

theology, spirituality, Carmelites, Teresa of Avila, John of the Cross

INNLEDNING

Forholdet mellom spiritualitet og teologi, mellom det personlige og det liturgiske, mellom det subjektive og det objektive, mellom det passive og det aktive, er anliggender som alltid har vært sentrale i den kristne kirke.

I denne artikkelen søker jeg å avklare forbindelsen mellom spiritualitet og teologi med særlig henblikk på den karmelittiske tradisjonen.¹ Debatten knyttet til hva spiritualitet er, og hvordan en skal forstå forholdet mellom spiritualitet og teologi, er temmelig omfattende.² Jeg vil likevel gå kort inn på hvordan dette forholdet kommer til uttrykk i forskningen. Videre vil jeg utvide perspektivet til hvordan forholdet mellom monastisk og skolastisk teologi har lagt tydelige føringer for den spiritualitet og teologi som kommer til uttrykk i den karmelittiske klosterregelen – fremfor alt gjennom Teresa av Avilas og Johannes av Korsets tekster.

FORHOLDET MELLOM TEOLOGI OG SPIRITUALITET

Den katolske spiritualitetsforskeren Diana L. Villegas tar til orde for at det bør være en tett forbindelse mellom spiritualitet og teologi, og at både spiritualitet og teologi er helt sentrale dimensjoner av den kristne troen og det kristne livet.³ Teolog og spiritualitetsforsker Sandra Schneiders er inne på noe av det samme i sin artikkel «The Discipline of Christian Spirituality and Catholic Theology». Hun forsøker, med bred pensel, å si noe om hva som menes med teologi, og hvordan denne akademiske disiplinen relaterer seg til spiritualitet, da ikke som en underdisiplin under teologien, men som en selvstendig akademisk disiplin «of the inclusive household of theology».⁴

Ifølge Schneiders har oppmerksomheten rettet mot de menneskelige erfaringene i for liten grad blitt fanget opp av den systematiske teologien. Den enkeltes transformasjonsdimensjoner blir derfor underkommunisert i teologien, hevder hun. For når den kognitive dimensjonen settes i høysetet, vil livsuttrykk som *erfaring*, *endring* og *praksis* komme mer i bakgrunnen.

Schneiders gir et illustrerende eksempel på hvordan teologi og spiritualitet ser forskjellig på for eksempel fenomenet *omvendelse*. En systematisk-teologisk tilnærming vil som oftest ta utgangspunkt i hva omvendelse er i seg selv. Hva skal til for at omvendelse finner sted? Hva er dens effekter, og finnes det noen kriterier som skiller en valid omvendelse fra en omvendelse som ikke er gyldig? For å svare på slike spørsmål vil en kanskje se nærmere

1. Med den karmelittiske tradisjonen menes her de forestillinger, den refleksjon og de erfaringer som har blitt tradert gjennom historien, og som særlig kommer til uttrykk i den karmelittiske regelen og i Teresa av Avilas og Johannes av Korsets skrifter.
2. Til tematikken rundt forholdet mellom spiritualitet og kristen spiritualitet, se Kim Larsen, *Transformasjon som overgivelse: Bønn og spiritualitet hos Wilfrid Stinissen* (Kristiansand: Portal, 2016), 14–21.
3. Diana L. Villegas, *The Christian Path in a Pluralistic World and the Study of Spirituality* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2012).
4. Sandra M. Schneiders, «The Discipline of Christian Spirituality and Catholic Theology», i *Exploring Christian Spirituality: Essays in Honor of Sandra M. Schneiders* (red. B.H. Leschner og E. Liebert; New York: Paulist Press, 2006), 198.

på det bibelske materialet for å finne ut mer om omvendelsens natur, eller man kan anlegge ulike analytiske perspektiver på omvendelse, for å forstå fenomenet bedre.

En slik systematisk-teologisk tilnærming er selvsagt nyttig og viktig. Schneiders hevder likevel at en egen akademisk disiplin knyttet til spiritualitet i større grad bidrar til et perspektivskifte, hvor oppmerksomheten ligger på den enkeltes erfaring knyttet til omvendelsen. Omdreiningspunktet er knyttet til *erfaringen* av en slik hendelse, slik den kommer til uttrykk i den omvendtes liv.

Oppmerksomheten innenfor spiritualitetsdisiplinen er altså mer rettet mot individet enn fenomenet, og prøver å se nærmere på erfaringens *transformative dimensjon* i møte med fenomenet. Man søker å vinne større innsikt i hvordan den religiøse og eksistensielle erfaringen oppleves av den troende.⁵ Med en analogi fra fotballens verden: Det er ikke spillets regler, men spillernes opplevelse av spillet, som står i fokus. Teologi og spiritualitet har altså, ifølge Schneiders, ulike oppmerksomhetsområder.

Selv om Schneiders ser på spiritualitet som en autonom størrelse, finnes det spiritualitetsforskere som mener forbindelseslinjene mellom spiritualitet og teologi er sterkere, tettere og mer dynamiske enn det som kommer til uttrykk i Schneiders' kritikk. Blant disse er Philip Sheldrake, Mark A. McIntosh og Bernard McGinn.⁶ Schneiders' eksempel kan likevel si noe om hvordan forholdet mellom teologi og spiritualitet kan forstås innenfor akademia i dag.

PATRISTISK OG MONASTISK TEOLOGI

Selv om flere forskere i dag ønsker å skille mellom teologi og spiritualitet, har det ikke vært slik bestandig. Historisk sett er dette et kunstig skille. I den patristiske perioden klarte man stort sett å holde disse to størrelsene sammen. Villegas påpeker blant annet at kirkefedrene var overbevist om at kunnskap om Gud skjer gjennom kontemplasjon og «reasoned reflection».⁷ Den kontemplative veien, hvor det kristne livet med Gud sto i sentrum, var kjent som den mest *autentiske* reisen. I møte med oldkirkens mange store teologer ser vi at deres teologiske form preges av at de lever et hellig liv.

Dette har også den ortodokse teologen og forskeren Andrew Louth understreket. Han påpeker i boken *The Origins of the Christian Mystical Tradition* at mystisk teologi og dogmatisk teologi på det nøyeste hang sammen i den patristiske tiden. Dogmene er «mystical doctrines formulated dogmatically».⁸

Men også en annen «teologi» var dominerende i tiden før skolastikken, nemlig det som har blitt kalt den *monastiske teologi*. I Jean Leclercqs bok *The Love of Learning and the Desire for God* løftes det frem hva som er spesielt med den monastiske teologien i kontrast til den

5. Til noe av den samme tematikken, se Kim Larsen, «Hvordan forstå spirituelle tekster? Et blikk på en hermeneutisk tilnærming», *Teologisk Tidsskrift* 1 (2012): 82–95.

6. Philip Sheldrake, *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2005), 77.

7. Villegas, *The Christian Path*, 45.

8. Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys* (Oxford: Clarendon, 1981), xi.

skolastiske.⁹ Den skolastiske teologien var en teologi som ble utviklet på universitetene og undervist der, og ifølge Leclercq var dette en *skoleteologi* som ikke hadde den samme praktiske applikasjon som tidligere.

Den svenske spiritualitetsforskeren Alf Härdelin er inne på noe av det samme, og viser i artikkelen «Den kristna existensen» at uttrykket «åndelig teologi» illustrerer hvilken teologi som var gjeldende i den patristiske og monastiske perioden. Åndelig teologi tar opp i seg både den dogmatiske siden og den praktiske siden av teologien, og Härdelin påpeker at denne dobbeltheten favnet «trons mysterier och en utmaning till efterföljelse».¹⁰

Ifølge Härdelin var det først i og med skolastikken vi fikk en «vitenskapelig» teologi, som «främst vill tillfredsställa den intellektuella spekulatons stränga krav». Han mener denne skilsmissen mellom en «vitenskapelig» teologi og en åndelig teologi var svært uheldig.¹¹

Teologiens språk mistet dermed evnen til å uttrykke *trosmysteriets eksistensielle karakter*, og de mer mystiske eller åndelige forfatterne mistet blant annet den trinitarisk-teologiske tolkningsrammen for sine erfaringer.¹²

Selv om skolastikkens fokus var litt annerledes, er det verdt å nevne at store skolastiske teologer som Thomas Aquinas og Bonaventura hevdet at målet med teologi som vitenskap «included growth in contemplation and wisdom, which involved both love and knowledge».¹³ Andrew Louth ser på disse to teologenes skrifter som «den siste blomstring» av en integrering av teologi og spiritualitet.¹⁴

Likevel fikk den skolastiske teologien en litt annen retning enn tidligere. Ved å fokusere på blant annet logikk og deduksjon som veien til kunnskap – slik særlig i senskolastikken – mistet man etter hvert syn for det symbolske og metaforiske språket som var så sentralt i klostrene, hos kirkefedrene og for så vidt også i Bibelen.

Dermed ble vektleggingen av erfaringen av Gud, som ofte hadde vært formidlet med et symbolsk og metaforisk språk i den patristiske litteraturen,¹⁵ mindre viktig som kilde til kunnskap om Gud. Jean Leclercq oppsummerer denne forandringen slik:

[T]heology was no longer concerned with nourishing the spiritual life, as the monastic theologians would have it do. The Scriptures were read, studied and taught with the view of the mind rather than the heart acquiring knowledge, and theological activity assumed a more purely intellectual character, less contemplative, less dependent on the atmosphere created by the liturgy.¹⁶

9. Dette er han ikke alene om. Også Andrew Louth, Hans Urs von Balthasar og Henri de Lubac, som Louth bygger på, fremholder denne kontrasten.

10. Alf Härdelin, «Den kristna existensen», i *Kyrkans liv: Introduktion till kyrkovetenskapen* (red. S. Borgehammar og O. Bexell; 2., rev. utg.; Stockholm: Verbum, 1993), 305–18 (307).

11. Ibid.

12. Den katolske teologen Hans Urs von Balthasar fremholder nettopp dette perspektivet i artikkelen «Theologie und Heiligkeit», se Ståle Johannes Kristiansen, «Hans Urs von Balthasar», i *Moderne teologi: Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer* (red. S.J. Kristiansen og S. Rise; Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2008), 273–89 (280ff.).

13. Villegas, *The Christian Path* [se n. 3], 48.

14. Andrew Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology* (Oxford: Clarendon, 1983); idem, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* [se n. 8].

15. Jf. Gregor av Nyssa, *Mose liv* (overs. S. Hida; Skellefteå: Artos, 1991).

16. Jean Leclercq, François Vandenbroucke og Louis Bouyer, *The Spirituality of the Middle Ages*, bd. 2, *A History of Christian Spirituality* (New York: Seabury, 1982), 225. Gjengitt etter Villegas, *The Christian Path*, 49.

En av det 20. århundrets store katolske teologer, Hans Urs von Balthasar, skal ha sagt at det første årtusenets teologer drev *teologi på kne*, mens teologene under det andre årtusen har drevet *teologi på bakenden*, i disputasbenken. Med den nye aristotelisme og skolastikkens forsøk på å utvikle en teologisk vitenskapelig metode ble troens sannheter påtvunget et rigid filosofisk språk.

Her finnes det selvsagt flere unntak, hvor teologer etterstreber et teologisk språk som ikke har brutt med åpenbaringens mystisk-teologiske og eksistensielle form. Verdt å nevne er Cistercienserordenen, og særlig Bernard av Clairvaux' tekster, som prøvde å forene noe av den skolastiske teologien med den monastiske tradisjonen.¹⁷

DANNELSEN I KLOSTERET

Ifølge Leclercq hentet ikke munkene sin religiøse dannelse og skoling fra skolebenken, men de ble formet individuelt i et kloster, under en abbed, en åndelig far, gjennom lesning av hellige tekster som Bibelen og kirkefedrene. Den monastiske tradisjonen var særlig påvirket av Benedikts regel, som i sin opprinnelige kontekst forutsatte at muntlig veiledning ble gitt. I tillegg trakk den veksler på den rike kirkelige tradisjonen fra kirkefedrene, og fra den asketiske bevegelsen.¹⁸

I tillegg var det kultiske livet helt sentralt. Deltagelse i liturgien, tidebønner og stille tid for seg selv var avgjørende innenfor den monastiske teologien. Monastisk teologi ble utført på kne, for å bruke Balthasar igjen.

Dette betyr selvsagt ikke at munkene ikke hadde en teologi, men det betyr at i spørsmål som hadde filosofisk eller abstrakte dimensjoner over seg, kunne munkene si som filosofen, teologen og munken Simon av Tournai (1130–1201): «In any case, let us (monks) leave this question, which holds very little interest for us, to the disputations of the scholastics, and devote our attention to other things.»¹⁹

Ved at den skolastiske teologien mer og mer vektla det intellektuelle arbeidet med teologien, til fordel for bønnens arbeid, ble det begynnelsen på en oppløsning av den enhet mellom spiritualitet og teologi som vi finner hos kirkefedrene og i den monastiske tradisjonen.²⁰

17. Alf Härdelin, «Bernhard av Clairvaux: Teolog mellan patristik och skolastik», i *Florilegium Patristicum: En festskrift till Per Beskow* (red. G. Hallonsten, S. Hidal og S. Rubenson; Delsbo: Åsak, Sahlin & Dahlström, 1991), 107–22.

18. Til denne tematikken, se Jan Schumacher, «Innledning», i *St. Benedikt: Regel og Vita* (Follese: Efrem, 2009), 11–55.

19. Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture* (3., rev. utg.; New York: Fordham University Press, 1982), 3.

20. Ståle Kristiansen, «St. Thomas Aquinas: Mystikeren», *Lære og Liv*, nr. 4, 2003: 26–30.

HVA ER KARMELITISK SPIRITUALITET?

Den karmelittiske spiritualiteten står i den monastiske tradisjonen. I de karmelittiske klostrene finner vi spor av en teologi og spiritualitet som er dypt forankret i det kultiske fellesskapet, i liturgien, i Bibelen og i kirkefedrenes skrifter. Fokus lå på den religiøse og menneskelige dannelsen, på vekst og modning av den enkelte.

Hans Urs von Balthasar har påpekt, med særlig henblikk på Teresa av Avila (1515–1582) og Thérèse av Lisieux (1873–1897), at den spiritualitet og teologi som kommer til uttrykk hos karmelittene, best kan betegnes som *eksistensiell teologi* – «to embody the Word of Love» i deres liv.²¹

Balthasar tar dermed til orde for at den karmelittiske tradisjonen i vår tid kan være

an effective bulwark against modern churchly activism and against the myopia of many Christians who, thinking pure contemplation outdated, insist on a «world-oriented» spirituality. The Carmels of our time possess the antidote against feeble and anxious efforts to be relevant.²²

Siden formatet på denne artikkelen ikke tillater en omfattende gjennomgang av alle de teologiske emner som kommer til uttrykk i den karmelittiske tradisjonen, vil jeg konkretisere og spisse temaet ved særlig å trekke frem tre vesentlige områder som aktualiseres av sentrale helgener innenfor denne ordenen. Disse temaene er (1) lengselen etter Gud i lys av den skapelsesteologiske grunntanken om menneskets gudbilledlighet, (2) kall til et hellig liv og (3) foreningen med Gud gjennom kontemplativ bønn (det mystiske bryllupet), i lys av tanken om guddommeliggjøring.

Forhåpentligvis vil en slik tilnærming bidra til å fremheve sentrale sider ved denne ordenens spesielle karakter, og samtidig peke på den tette integrasjonen mellom spiritualitet og teologi som her kommer til uttrykk.

I den karmelittiske tradisjonen ligger en forutsetning om at Gud har kalt den enkelte til et hellig liv (jf. dialogen mellom den rike mannen og Jesus i Matt 19:16–21): «Hva er det da jeg mangler?» Jesus sa til ham: «Vil du være helhjertet, gå da bort og selg det du eier, og gi det til de fattige. Da skal du få en skatt i himmelen. Kom så og følg meg!»²³ Karmelittisk spiritualitet kan derfor forstås som en strukturert vei til åndelig modenhet. I den karmelittiske klosterregelen fra ca. 1205–1214 går det frem at målet med livet er å leve i lydighet til Kristus og å tjene ham trofast med et rent hjerte og en god samvittighet.²⁴

Selv om lydighet og etterfølgelse står sentralt i karmelittisk spiritualitet, både i den karmelittiske regelen og blant denne ordenens fremste aktører, kan vi nok si at det spesielle ved denne ordenen først og fremst er *bønn i stillhet og ensomhet, for å søke kontemplasjonen*. Munkene skulle være «true lovers of solitude in order to pursue the contemplation of heavenly things»,²⁵ som det heter i en de første karmelittiske konstitusjonene.

21. Hans Urs von Balthasar, *Two Sisters in the Spirit: Therese of Lisieux and Elizabeth of the Trinity* (San Francisco: Ignatius, 1992), 59.

22. Ibid., 430.

23. Sitert etter Bibel 2011.

24. Kees Waaijman, *The Mystical Space of Carmel: A Commentary on the Carmelite Rule* (The Fiery Arrow Collection; Leuven: Peeters, 1999), 29.

25. Sheldrake, *Dictionary of Christian Spirituality* [se n. 6], 172.

Det betyr ikke at det finnes en bestemt karmelittisk måte å be på, men det finnes i denne tradisjonen en bestemt oppfordring til å be, alene og med andre. «Be på den måten du kan», råder Teresa av Avila, «for bønn krever ikke at vi tenker så mye, men at vi elsker mye».²⁶

Ifølge professor og karmelitt John O. Welch er Teresa av Avila og Johannes av Korset de fremste og viktigste eksponentene for den karmelittiske tradisjonen. Det finnes ingen andre som på samme måte har bidratt til å fremme den karmelittiske visjonen, både innad i ordenen og for dem som befinner seg utenfor klosterets vegger. Samtidig har den karmelittiske regelen, selve fundamentet for den karmelittiske tradisjonen, lagt sterke føringer for hvordan den karmelittiske tradisjonen har utviklet seg.

ALBERTS REGEL – FUNDAMENTET I DEN KARMELITTSKE TRADISJONEN

Alberts regel, som den karmelittiske regelen også blir kalt, er et basisdokument for hele den karmelittiske familie i dag.²⁷ Selv om den korte regelen har gjennomgått revisjoner,²⁸ inneholder den i grove trekk anvisninger om hvordan munkene skulle leve et liv i ensomhet og stillhet i sine klosterceller, «pondering the Lord's law day and night and keeping watch at his prayers».²⁹

Michael Plattig fremholder i sin artikkel «Transformation in the Carmelite Rule» at regelen lærer munkene å streve etter den rette balansen på alle områder i livet, for eksempel på den ene siden i forholdet mellom den personlige bønne og tilbedelsen, og på den andre siden i arbeidet i fellesskapet.³⁰ Regelen angir også kriterier for hvordan den enkelte kan bli korrigert av fellesskapet, og ikke minst nødvendigheten av en oppøvd dømmekraft. Bare slik kan den enkelte i det monastiske fellesskapet komme videre på veien med Gud.

Vi kan kort trekke frem følgende kjennetegn ved regelen: (1) For det første oppmunt- rer den til et *semi-eremittisk* levesett, hvor ensomhet og stillhet er fremtredende. Stillhe- ten anses som munkenes vei til hellighet. «The Apostle would have us keep silence, for in silence he tells us to work. As the Prophet also makes known to us: Silence is the way to foster holiness. Elsewhere he says: Your strength will lie in silence and hope.»³¹ (2) For det andre forutsettes det i regelen en lengsel etter Gud og en åndelig kamp mot krefter både i

26. E.W. Trueman Dicken, «Teresa of Jesus and John of the Cross», i *The Study of Spirituality* (red. C. Jones, G. Wainwright og E. Yarnold; New York: Oxford University Press, 1986), 366 (min overs.).

27. Bede Edwards, red., *The Rule of Saint Albert: Latin Text Edited with an Introduction and English Translation* (overs. B. Edwards; Aylesford/London: Carmelite Book Service, 1973), 28.

28. Da karmelittene på Karmel-fjellet måtte flykte fra muslimene ca. 1238, etablerte de seg i flere byer i Vest-Europa (på Kypros, i Frankrike og i England). I 1247 ble det foretatt små endringer i regelen for å tilpasse den til de nye forholdene brødrene nå befant seg i. For eksempel ble det tilført kapitler om felles matsal, mindre stillhet og felles resitasjon av tidebønner. Vi kan si at brødrene fra Karmel gikk fra å være anakoreter (av ἀναχωρησις, «tilbaketrekking»), som bodde i huler, grotter eller små hus alene eller sammen med noen få disipler, til keno- bitter (av κοινος βίος, «felles liv»), som levde i tettere fellesskap. I 1298 ble de offisielt en tiggerorden.

29. Edwards, *The Rule of Saint Albert*, 83 (kap. 8 i regelen).

30. Michael Plattig, «Transformation in the Carmelite Rule», in *Sources of Transformation: Revitalizing Christian Spirituality* (red. E. Howells og P. Tyler; London: Continuum, 2010), 125–34.

31. Edwards, *The Rule of Saint Albert*, 91.

og utenfor mennesket. «[...] you must use every care to clothe yourselves in God's armour so that you may be ready to withstand the enemy's ambush. Your loin are to be girt with chastity, your breast fortified by holy meditations, for, as Scripture has it, Holy meditations will save you.»³² (3) For det tredje fokuseres det i regelen på kallet til å leve et hellig liv i lydighet til Jesus Kristus («of allegiance to Jesus Christ»)³³ Dette nevnes flere ganger. Kristus kan med god grunn sies å være regelens sentrum, og dermed også sentrum i det karmelittiske livet.³⁴ En slik lydighet hadde et praktisk sikte: Det var ikke først og fremst en lydighet til det budskapet som ble forkynt i Skriften, men lydighet til Kristus fikk sitt konkrete uttrykk i lydighet til den valgte prioren i fellesskapet. «Each of the others must promise him obedience [...]. You other brothers too, hold your Prior in humble reverence, your mind not on him but on Christ who has placed him over you.»³⁵

Gjennom et slikt semi-eremittisk liv, gjennom åndelig kamp mot indre og ytre fiender og gjennom lydighet til Kristus ligger det implisitt i regelen et budskap om en lengsel etter Gud og en oppfordring til å bli ham lik. Mennesket er skapt i Guds bilde, og kalt til hans likhet (jf. 1 Mos 1:26). Den teologiske forankringen kommer vi straks tilbake til, for også hos Teresa av Avila og Johannes av Korset finner vi denne fokuseringen på likhet med Gud.

BØNNEUTVIKLING OG FORENING MED GUD I KJÆRLIGHET

Vil vi forstå den karmelittiske spiritualitetens egenart, kommer vi vanskelig utenom Teresa av Avila. Teresa har gitt betydelige bidrag når det gjelder forståelse av det kristne livet som en prosess mot Kristus-likhet. Det er en type åndelig utviklingslære hun presenterer, og hun gir konkrete beskrivelser om hva den enkelte kan forvente seg på sin vandring med Kristus og i retning av ham.

Terasas trosprosjekt var å finne tilbake til noe av det opprinnelige, balansen mellom det tilbaketrunkne livet på den ene siden og det mer utadrettede og apostoliske livet på den andre. Hun ville revitalisere regelens «ånd», så å si, i sitt eget kloster, slik at karmelittene igjen fant tilbake til den opprinnelige regelens monastiske karakter.

Inspirert av brødrene på Karmelfjellet på 1200-tallet forsøkte Teresa å poengtere at Karmels «ånd» først og fremst er knyttet til bønn og kontemplasjon. For at slike størrelser skal få best mulig vekstvilkår, hevdet Teresa at stillhet og et mer tilbaketrunket liv måtte få større plass i den karmelittiske ordenen.

I det følgende vil jeg bare trekke frem ett av hennes mange bidrag, nemlig *Den indre borgen* (*El Castillo Interior*), og bruke det til å eksemplifisere hvilken spiritualitet og teologi som her kommer til uttrykk. Boken er valgt fordi den av mange blir betraktet som meget viktig i hennes litteratur, og som en avgjørende kilde til å forstå hennes spiritualitetstenk-

32. Ibid., 89, art. 15.

33. Ibid., 79, art. 2.

34. Rudolph Hendricks, «The Original Inspiration of the Carmelite Order as Expressed in the Rule of Saint Albert», i Edwards, *The Rule of Saint Albert* [se n. 27], 70.

35. Edwards, *The Rule of Saint Albert*, art. 4 og 19.

ning.³⁶ I tillegg belyser boken, og de utviklingsprosesser som er nedfelt der, i stor grad Teresas spiritualitetstenkning og hennes teologiske forankring.

Det er en etappevis vandring Teresa beskriver i *Den indre borgen*.³⁷ Hvert stopp mot sjelens sentrum har sine gleder og utfordringer. Men selve bevegelsen transformerer den troende.

I åpningen av *Den indre borgen* påpeker Teresa at selve døren inn til sjelens borg er bønn og meditasjon.³⁸ Teresa formidler en endringsprosess som skjer i to faser. Første fase er knyttet til de tre første stadiene (kalt boliger), hvor Gud forsikrer mennesket om sin nåde og assistanse, og hjelper det til å få øye på den vei det skal vandre. I denne fasen finner vi en tendens til overbetoning av menneskets innsats på vandringen med Gud.

I andre fase, som går fra den fjerde boligen til den syvende, tar Gud mer og mer over i menneskets liv. I denne fasen påføres sjelen lydighet slik at mennesket ifølge Teresa blir et sant Guds barn som hele tiden lar seg bevege av Den hellige ånd.³⁹

Teresa bruker et rikt metaforisk språk hvor sjelen ses på som en borg/bolig og mennesket kan erfare en økende grad av intensitet fra et lys, fra Guds lys.⁴⁰ Denne bevegelsesprosessen mot borgens sentrum endrer den troende fra å være en skrøpelig og syndig skapning til å bli bruden i «det åndelige bryllup».⁴¹

Ifølge Teresa er målet for bønnens utviklingsprosesser som den troende går gjennom, at bruden (mennesket/sjelen) kan forenes med brudgommen (Kristus) i kjærlighet og dermed bli ham lik. I den siste boligen blir dette mulig, og mennesket er her fullstendig transformert og erfarer en uutsigelig og fullkommen fred. Dette stadiet er ifølge Teresa det lengste mennesket kan komme i dette livet, før den saliggjørende eskatologiske visjonen.

Selv om det kan virke som om Teresa legger opp til en individuell vei, unik for den enkelte, er det viktig å presisere at for henne var ikke dette en «reise» man foretok alene, fristilt fra fellesskapet. Teresa selv fikk stor hjelp av sine åndelige veiledere, og fellesskapets rettledning og veiledning var avgjørende for å kunne foreta en slik bønnereise. Slike støttepunkter som fellesskapet kunne bidra med, fant hun nedskrevet i regelen, og nettopp fellesskapets betydning ligger derfor implisitt til grunn i hele hennes tenkning.

36. P. Marie-Eugène hevder at dette verket er selve kronjuvelen i Teresas litteratur; den er et mesterverk. Se P. Marie-Eugène, *I Want to See God: A Practical Synthesis of Carmelite Spirituality*, bd. 1 (overs. sr. M. Verda Clare; Christian Classics; Notre Dame, Ind.: Thomas More, 1998 [1953]), 12.

37. St. Teresa of Avila, *Interior Castle* (overs. E. Allison Peers; New York: Dover, 2007).

38. «As far I understand, the door of entry into this castle is prayer and meditation [...]» (ibid., 18.).

39. Ibid., 138. Her finnes det påfallende likheter med Wilfrid Stinissen tredje fase i hans bok *Fader, jag överlämnar mig åt dig*. Se Kim Larsen, «En mystisk dannelsesreise: En fremstilling av Wilfrid Stinissens tenkning om overgivelse», i *Danningsperspektiver: Teologiske og filosofiske syn på danning i antikken og i moderne tid* (red. S. Rise; Trondheim: Tapir Akademisk, 2010), 140–46.

40. P. Marie-Eugène, *I Want to See God*, 1:137.

41. Ibid., 151.

LIVET SOM EN PROSESS

Det er nå nødvendig å si noe om hvilken teologi som forutsettes i Teresas integrerte spiritualitets-teologiske tenkning. Prosessorienteringen, med fokus på den enkeltes erfaring, kan til tider overskygge det teologiske rammeverket som forutsettes i hennes skrifter. Likevel er teologien en integrert størrelse, som usynlige søyler, som bærer den åndelige prosessutviklingstanken.

Teresa var ingen teolog, og det kan være en av årsakene til at vi ikke finner et velutviklet teologisk rammeverk i tekstene hennes. Likevel finner vi i måten hun uttrykker seg på, noen spor av en implisitt teologi som er dypt forankret i den patristiske og monastiske teologien.

(1) For det første finner vi i Teresas tenkning viktige skapelsesteologiske forutsetninger. Mennesket er *capax Dei*, skikket for Gud, kan romme Gud. Mennesket har en tett tilknytning til Gud fordi det er skapt av ham og til ham (jf. Augustins kjente ord i åpningen av *Bekjennelser*: «For du har skapt oss til deg, og vårt hjerte er urolig inntil det finner hvile i deg. [...] Finnes det virkelig noe i meg, min Herre og Gud, som kan romme deg?»⁴²). Mennesket har en naturlig lengsel etter Gud, og er alltid innrettet mot nådens forening med ham. Det finnes derfor ingen plan med mennesket løsrevet fra Kristus.⁴³ «[...] making my will one with the will of God. This is the union which I myself desire and should like to see in everyone [...].»⁴⁴

(2) For det andre forutsettes det i Teresas tenkning at mennesket har mottatt et kall til hellighet fra Gud, og at Gud har tatt bolig i mennesket. Mennesket bærer altså i seg en mulighet til å forenes med Gud og dermed bli ham lik. Det bærer i seg en skjønnhet og verdighet, fordi det er skapt av Gud. Teresa skriver: «Det räcker med vad Hans Majestät har sagt, nämligen att han har skapat den till sin avbild, för att vi skal kunna fatta själens stora värdighet och skönhet.»⁴⁵

(3) For det tredje: Teresa tegner et bilde av mennesket som i bønn beveger seg dypere og dypere inn i seg selv, dypere og dypere inn i sjelen, slik at det kan nå den syvende boligen, hvor Kristus bor. Her forutsetter Teresa en teologi om gudsbildet i mennesket, og går ut fra at menneskets gudsbilde er medfødt. Gudslighet, derimot, kan mennesket bare vokse seg til. Til grunn for Teresas tenkning ligger en antakelse om at en slik gudslighet ikke kan skje uten hjelp fra Guds nåde. Reisen innover i mennesket, hvor en følger Kristus som Guds fullkomne bilde, er det som bidrar til denne likheten. Hele ideen om å bli likedannet med Kristus, som Teresa forutsetter, er en sentral tanke hos kirkefedrene, og en slik teologi finner vi spor av både hos Klemens, Origenes, Athanasius og ikke minst hos de kappadokiske fedrene.⁴⁶

42. Augustin, *Bekjennelser* (2. utg., overs. O. Hjelde; Thorleif Dahls Kulturbibliotek; Oslo: Aschehoug og Fondet for Thorleif Dahls kulturbibliotek og Det norske Akademi for Sprog og Litteratur, 1996), 3.

43. Fergus Kerr, «Henri de Lubac», i Kristiansen og Rise, *Moderne teologi* [se n. 12], 215–27.

44. Trueman Dicken, «Teresa of Jesus and John of the Cross» [se n. 26], 370.

45. Teresa av Avila, *Den inre borgen* (overs. D. Andreae; Serie Karmel; Helsingborg: Karmeliterna, 1974), kap. 1.1 (s. 22).

46. Henny Fiskå Hägg, «Gudskunnskap og religiøs danning hos Klemens av Aleksandria og Gregor av Nyssa», i Rise, *Danningsperspektiver* [se n. 39], 19–33.

(4) For det fjerde er det grunn til å spørre om en slik reise også forutsetter oldkirkens *theosis*-lære. Selv om det kanskje ikke finnes en guddommeliggjørelseslære i den vestlige kirken, ligger denne læren så å si innbakt i tanken om *det salige byttet*.⁴⁷ En får del i guddommelighet, eller blir forent med Gud, gjennom deltagelse. Denne tanken ser vi særlig hos Teresa i overgangen mellom bolig 3 og 4–7 i *Den indre borgen*. I innledningen til den fjerde boligen skriver hun: «Nu börjar det röra sig om övernaturliga ting.» Nå må sjelen slutte å arbeide på egen hånd, fra nå av er det Gud som mer og mer overtar. Deltagelsen består i å bli mer passiv og stille – og blir forstått som mottakelighet for Guds nåde. Vi kan kanskje si at Teresas skapelsesteologi forbinder og bygger bro mellom den naturlige og overnaturlige ordningen, mellom skapelsen og nåden.

(5) For det femte forblir mennesket alltid skapning i denne frelsende foreningen med Gud, og får del i det guddommelige livet som er evig, gjennom Guds nåde. Denne veksten, dannelsen og deltagelsen i det guddommelige livet skjer, hos Teresa, gjennom bønnens mange ulike etapper og forutsetter inkarnasjonens mysterium: at Gud ble menneske og tok bolig blant oss.

Flere av disse teologiske berøringspunktene finner vi også hos Johannes av Korset, men, som vi skal se, med litt andre betoning.

SJELENS MØRKE NATT – ET MYSTISK TEOLOGISK MOTIV

Det er ikke bare Teresa av Avila som angir en type åndelig utviklingslære i den karmelitiske tradisjonen. Johannes av Korset reflekterer ut fra en tilsvarende prosess, men betoner i større grad enn Teresa det mørke som den troende blir drevet inn i, dersom han eller hun for alvor søker Gud.

Fremtredende motiver hos Johannes er *sjelens lengsel etter Gud, bevegelsen mot forening med Gud* (som også innebærer likhet med Gud i kjærlighet) og *kampen mot alle de hindringer som møter mennesket når det ønsker å nå dette målet*.⁴⁸

Johannes beskriver i boken *Sjelens mørke natt* (*Noche obscura del Alma*) en lang indre reise hvor *renselse* av alle menneskelige aktiviteter står sentralt. Til grunn for denne renselse ligger en forutsetning om at kjærlighet til Gud og kjærlighet til verden ikke lar seg forene i mennesket. Slike motsetninger vil skape en uløselig konflikt i menneskets vilje.

Derfor må mennesket rette all sin kraft mot Gud, og på denne reisen blir mennesket mer og mer lik Gud. *Forening i kjærlighet er for Johannes det samme som forening i likhet*. Tanken er at kjærligheten skaper likhet mellom dem som elsker.

For at sjelen skal bli så ren at den kan forenes med Gud gjennom deltagelse, sammenlignes den med et trestykke som brennes opp av ilden.⁴⁹ Denne transformasjonen gjennom ild kan erfares som en smertefull prosess for den troende. Det er i selve møtet med Gud at

47. Gösta Hallonsten, «Gudomliggjørelsen hos de latinske kyrkofäderna: En skiss», i Hallonsten et al., *Florilegium Patristicum* [se n. 17], 61–78 (61).

48. Kieran Kavanaugh, «Spanish Sixteenth Century: Carmel and Surrounding Movements», i *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern* (red. L. Dupré, D.E. Saliers og J. Meyendorff; New York: Crossroad, 1990), 80–84.

49. Johannes av Korset, *Själens dunkla natt* (overs. G. Schulz; Serie Karmel; Tågarp: Karmeliterna, 1978), bok 2, kap. 10.1 (s. 102).

mennesket blir transformert, og dette kan bare skje gjennom menneskets bevisste deltakelse: «What God seeks, he being himself God by nature, is to make us gods through participation, just as fire converts all things into fire.»⁵⁰

Ifølge Johannes må mennesket etablere en tilstand hvor denne kjærligheten kan finne sted, og renselsesprosessen frem mot denne tilstanden vies mye oppmerksomhet i hans bøker. Samtidig er det et underliggende premiss i hans tenkning: Det er Gud som virker i hele prosessen, og forutsetningen for at mennesket kan møte Gud, er dypt forankret i inkarnasjonen. Andrew Louth har påpekt at nettopp en slik forankring i inkarnasjonen forutsettes i den monastiske tradisjonen.⁵¹

Det er også verdt å merke seg at den renselsesprosessen som Johannes taler om her, renselsen i natten, ikke er forårsaket av menneskets synd, men likevel avslører natten menneskets syndighet. I Johannes' tenkning begynner ikke vandringen i sjelens natt ved at man «oppdager» hvor syndig man er, og at man dermed kastes inn i natten. Det er mer det at jo nærmere mennesket kommer Gud, jo mer oppdager mennesket hvor dyp og alvorlig synden i ens eget liv er. Derfor er det slik hos Johannes at et opphør av bønn og tilbedelse også er nødvendig for å komme videre i natten med Gud, slik at en kan erfare hvem Gud er. Johannes forankrer dette i 2 Mos 33:5, hvor det påpekes at Israelsfolket må legge fra seg sine smykker og festklær, og ta på seg arbeidsklær. I denne fasen fører Gud mennesket dypere inn i natten, og når mennesket oppdager sin egen tilstand, sin egen skrøpelighet, sin egen synd, passer det bedre med arbeidsklær. Johannes skriver: «Dette är den första och den största fördelen som själen vinner i denna torra och dunkla kontemplationens natt: kännedom om sig själv och sitt eget elände.»⁵²

Om startpunktet er lengselen etter Gud, kan vi kanskje si at den første frukten av bevegelsen i natten er erkjennelsen av hvem mennesket er i forhold til Gud. Skapningen møter Skaperen, og i natten begynner renselsesprosessen slik at foreningen til slutt kan finne sted.

Andrew Louth har påpekt at for kirkefedrene var det den rensede kjærligheten som førte mennesket inn i det guddommelige mørket, mens det hos Johannes er *i natten* at sjelen erfarer denne rensende kjærligheten. Louth hevder likevel at denne tilsynelatende forskjellen handler om en perspektivnyanse mer enn om en fundamentalt ulik oppfatning av hva som skjer i natten.⁵³

La oss se nærmere på hva Johannes mener den enkelte kan vente seg i møte med natten. Johannes skiller mellom to ulike typer netter, og disse er ganske omfattende beskrevet i *Sjelens mørke natt*. Nettene kan tidvis gli over i hverandre, og jeg vil bare kort nevne dem her, før jeg knytter noen refleksjoner til det som skjer. Det er verdt å merke seg at denne inndelingen tilsvarer hvordan Johannes tenker om sjelens struktur:

(1) Sansenes natt: Sjelens utside («el sentido»): sansene, kroppen, følelsene, lidenskapene (glede, håp, sorg og redsel) formørkes, men også fantasien og delvis forstanden (når den er avhengig av sansene) rammes.

50. Sitatet fra Johannes er hentet fra Peter Tyler, *St. John of the Cross* (London: T&T Clark International, 2010), 47.

51. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* [se n. 8], 98–100.

52. Johannes av Korset, *Själen dunkla natt*, bok 1, kap. 12.2 (s. 66).

53. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, 186.

(2) Åndenes natt:⁵⁴ Sjælens innside («el spiritu»): Viljen, kjærligheten og forstanden, og den åndelige visdommen rammes, uavhengig av sansene.

I sansenes natt opplever den troende at det som tidligere ga trøst, glede og kanskje også ekstatiske opplevelser, ikke gir noen tilfredsstillelse lenger. Livet kan oppleves grått og tomt til tross for den troendes hengivelse og forpliktelse. Bønn fører mer til mismot og fortvilelse enn til glede og vekst. Det er altså sjælens løsrivelse fra avhengigheten av alle sanselige ting som vies oppmerksomhet i sansenes natt, noe som inkluderer alle følelsesmessige opplevelser og billedlige forestillinger. Et slikt tap eller emosjonell tørke i ens trosliv kan sammenlignes med «the fading light of dusk as the objects of the world gradually vanish from sight».⁵⁵ I Johannes' tenkning fører nå Gud mennesket til en dypere fred «gjennom å tørke ut de 'sanselige begjærene' [...] og lede mennesket mot en indre stabilitet».⁵⁶

Den neste fasen, åndenes natt, blander seg sammen med sansenes natt, men nå er tomheten og tørken så total at den troende opplever seg adskilt fra Gud. Følelsene er borte, både de sterke og de svake, og Johannes beskriver disse erfaringene som en opplevelse av at Gud blir borte, følelsesmessig, men også tankemessig. Det er ikke den hverdagslige tenkningen som mister sin kraft i denne fasen, men det er tenkningen rundt de guddommelige ting som formørkes. Bibellesning og salmesang betyr ikke noe lenger, og gir ingen mening. I denne perioden kan det derfor være vanskelig å meditere, reflektere eller på annen måte etablere forestillinger om det guddommelige, hevder Johannes. En slik tørke kan være kritisk for den troende og kan føre til tap av mening med livet.

Likevel ser Johannes dette som en vei Gud bruker for å meddele seg selv, slik han *er*, og ikke gjennom bilder, tegn og symboler. Johannes påpeker at en slik fase kan føre til at den enkelte opplever å miste fotfeste i tilværelsen. Han hevder likevel at denne tørken er Guds begynnende handling i den troendes liv. «[...] denna ökens ensamhet, de liknar i viss mån Israels barn, åt vilka Gud i öknen gav det bröd från himmelen [...]».⁵⁷

Daniel Dombrowski har påpekt at denne forlattheten kan forstås som «darkness of midnight when detachment has left us all alone and all is lost».⁵⁸ Ifølge Johannes blir sjelen i denne fasen overlatt til *ren tro*, og han beskriver det blant annet som en

mörk natt för alla mina naturliga själskrafter [...]. Och jag gick ut ur mig själv, det betyder att jag lämnade mitt eländiga sätt att fatta Gud, mitt ynkliga sätt att älska honom, mitt torftiga och inskränkta sätt att njuta honom, och detta utan att sinnligheten eller djävulen kunde hindra mig.⁵⁹

54. Karmelitten Anne-Elisabeth Steinmann, *Karmelitorden: Historia – Helgon – Anda* (Tågarp: Karmeliterna, 1981), 64–65, påpeker at når Johannes bruker ordet «natt», inneholder det mange fasetter. «Natt, intet, rening – dessa uttryck är för honom synonyma. Natten – det är allt som gör själen skickad att förvandlas i Gud [...]».

55. Daniel A. Dombrowski, *St. John of the Cross: An Appreciation* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1992), 30.

56. Owe Wikström, *Mørket som blender* (Oslo: Luther, 1995), 145.

57. Johannes av Korset, *Sjælens dunkla natt* [se n. 49], bok 1, kap. 9.5 (s. 55).

58. Dombrowski, *St. John of the Cross*, 30. Psykiater Gerald G. May, *Care of Mind, Care of Spirit* (San Francisco: Harper & Row, 1982), har påpekt at dersom en slik troskrise faller sammen med andre mer sekulære tap i tilværelsen, kan det øke risikoen for en klinisk depresjon hos den troende.

59. Johannes av Korset, *Sjælens dunkla natt*, bok 2, kap. 4.1 (s. 80).

Selv om det kan virke som at det finnes en kronologisk og systematisk prosess i Johannes' formidling av de ulike nettene, kan de forskjellige stegene også gli over i hverandre. Tidligere faser kan oppleves på nytt. Likevel finnes det en slags struktur i natten hvor den troende mer og mer må gi slipp på sine jordiske og himmelske forsikringer, og de sanselige begjærene, tømme seg for tanker, forestillinger og minner og på den måten bli fylt av Gud på en ny måte.

Hein Blommestijn hevder at Johannes' beskrivelser fra endringsprosessen i natten ender med at Gud selv «takes us by the hand and leads us into the paradise of his love. In this solitude all the words of the author cease, for at this point nothing is more eloquent than silence».⁶⁰

LENGSELEN SOM STARTPUNKT

Et av flere tilbakevendende temaer i Johannes' *Åndelig sang* (*Cántico espiritual*) er lengselen som ligger dypt forankret i alle mennesker. Lengselen etter Gud er selve forberedelsen til foreningen med ham. Det er lengselen som gjør oss åpne for Gud. Derfor er bønn i Johannes' tenkning ikke en bønn om ting vi vil at Gud skal gjøre for oss, men en bønn om Gud selv, om å få være hos ham. Forankringen for en slik bønn henter Johannes fra Sal 27:4: «En ting ber jeg Herren om, dette ønsker jeg: å få bo i Herrens hus alle mine dager, så jeg kan se Herrens skjønnhet og være i hans tempel.» Tanken hos Johannes er at lengselen drar mennesket bort fra seg selv, bort fra selvopptatthet og egoisme. I *Åndelig sang* ser vi at lengselen, som et startpunkt, drar mennesket ut av fangenskap og til frihet. Johannes beskriver denne tilstanden av forening i kjærlighet slik:

La oss henrykkes, Kjære,
vi skal hverandre i din skjønnhet finne,
på fjellets høyder være
hvor kildevann skal skinne.
Dypt inn i skogholtet skal vi forsvinne.

Oppover skal vi vandre,
den høye klippens hule skal vi finne,
godt gjemt for alle andre.
Vi skjuler oss der inne,
granateplenes saft skal liflig rinne.
Der skal du det forklare
som sjelen alltid higet etter i meg.
Der skal du åpenbare,
min Elskede, og gi meg
det du meg engang gav og sådde i meg.⁶¹

60. Hein Blommestijn, «The Dark Night in John of the Cross: The Transformational Process», *Studies in Spirituality* 10 (2000): 228–41 (240–41).

61. Johannes av Korset, *Åndelig sang B: Den fullstendige utgaven* (Bergen: Efrem, 2008), 51. Diktet er oversatt av Kari Näumann.

Det er som nevnt ovenfor ikke alltid like lett å følge Johannes' beskrivelser av hva som kjennetegner de ulike nettene. Hans fremstilling er tidvis ganske ustrukturert og usystematisk. Likevel kan vi kanskje konkludere med å si at nettene i Johannes' spiritualitetstenkning er en del av Guds verk med mennesket, som inntreffer fordi Gud ønsker å rense alle de sanselige begjærene hos mennesket. Så lenge mennesket er bundet av behovet for jordiske nytelser eller åndelige gaver, er det vanskelig for mennesket å gi seg hen til Gud. Johannes' tenkning rundt de omfattende endringsprosessene som den troende gjennomgår i de ulike nettene, kan være svært utfordrende for den enkelte, men er også fundamentalt viktige prosesser i Johannes' spiritualitetstenkning.

Hva er så de teologiske forutsetningene hos Johannes? Flere av dem samsvarer med de forutsetningene som ble angitt ovenfor i forbindelse med Teresa av Avila. Jeg vil likevel legge til tre «nye» momenter:

(1) Vi vet at Bibelen var en av de få bøkene Johannes hadde på klostercellen, og det er nærmest umulig å tenke seg hans tekster uten påvirkning fra Skriftens ord og liturgien. Karmelitten Edith Stein påpekte derfor at Bibelens ord var det naturlige uttrykket for hans indre erfaring.⁶² Joyce Marie Peasgood argumenterer for at Johannes mest sannsynlig kjente kirkefedrenes skrifter og deres *apofatiske* tenkning.⁶³ «[...] as a mystical theologian, he was clearly rooted in the mystical tradition of this era: his academic educational and theological training attest to this reality.»⁶⁴

(2) I Johannes' tenkning ser vi at lengselen etter Gud ligger som et fast premiss. Mennesket har fått et kall til hellighet, og ved å bevege seg dypere inn i nattens ulike dimensjoner vil mennesket erfare mye smerte og lidelse – en renselse.

(3) Johannes bygger på den fundamentale ulikheten mellom Gud og mennesket, mellom Skaperen og skapningen. Dette skillet mellom det skapte mennesket og den uskapte Gud er noe av det viktigste hos kirkefedrene i deres utforming av nikensk tro,⁶⁵ og dette motivet gjenfinnes hos Johannes. Andrew Louth påpeker at i Johannes' mørke natt, «the soul is learning to know the infinite God».⁶⁶ Jo mer Gud opplyser sjelen, desto tydeligere erfares den radikale og absolutte motsetningen mellom det falne mennesket og Guds hellighet. I tilknytning til dette finnes det både et moralsk og ontologisk aspekt i hans tenkning. I natten lærer altså mennesket Gud å kjenne, som den som er helt annerledes, og Guds ild renser mennesket fra dets uvitenhet og ufullkommenhet. Det er Gud med sitt guddommelige lys og nærvær som renser sjelen og forbereder dens guddommelige forening med Gud.⁶⁷

Tenkningen om renselse, opplysning og forening er sentral hos kirkefedrene, og vi gjenfinner den også i den monastiske spiritualiteten. Den katolske teologen og kardinalen Jean Daniélou mente derfor at det finnes klare likhetspunkter mellom sjelens mørke natt og det guddommelige mørke, slik vi finner dette fenomenet beskrevet blant annet hos Gregor

62. Edith Stein, *Korsvitenskap: En studie over Johannes av Korset* (overs. M. Nygård; Oslo: Vidarforlaget, 2007), 34.

63. Joyce Marie Peasgood, «The Relevance of John of the Cross (1542-1591) for Canadian Prairie Evangelical Spirituality» (Sør-Afrika-universitetet, Pretoria, 2007), 179.

64. Ibid., 142–44.

65. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* [se n. 8], 75ff.

66. Ibid., 184.

67. Johannes av Korset, *Själens dunkla natt* [se n. 49], bok 1, kap. 1.1 (s. 26).

av Nyssa.⁶⁸ Veien mot Gud går fra lys til et guddommelig mørke, som for Moses (lys, sky, mørke)⁶⁹ og for Paulus på vei til Damaskus (lys, blindhet, jf. Apg 9).

Andrew Louth går ikke like langt som Daniélou, for ifølge ham finnes det forskjeller mellom disse to beskrivelsene av natten. Louth hevder det har å gjøre med ulike stil og sjanger, og Johannes' særlige fokusering på sjelens erfaring i natten. Til forskjell fra kirkefedrene bruker Johannes et veldig personlig språk i sin beskrivelse av natten.

Her er vi kanskje inne på det Balthasar påpekte ovenfor – at den gradvise adskillelse i etter-skolastisk tid mellom teologi og spiritualitet gjør at mystikernes språk mister noe av den objektivitet som ligger i det trinitarisk-teologiske fundamentet, til fordel for mer personlige og eksistensielle beskrivelser.

Vi kan likevel konkludere med at det ikke er snakk om en adskillelse mellom teologi og spiritualitet hos Johannes. Hans teologi og spiritualitet betoner i større grad enn kirkefedrenes erfaringens betydning i møte med Gud. Johannes skisserer en omfattende og dramatisk prosess i natten, hvor mennesket blir mer og mer rensket av Gud, og på den måten blir det satt i stand til å erfare Guds selvutgivende kjærlighet. «Ty kontemplation är ingenting annat än ett mystiskt ingjutande av Gud i själen, ett stilla och kärleksfullt inströmande av Gud själv [...].»⁷⁰

SPIRITUALITETSTEOLGISK TENKNING

Det finnes altså en tett og dynamisk integrasjon av spiritualitet og teologi i den karmelittiske tradisjonen. Forholdet mellom læren og det dogmatiske budskapet på den ene siden og kallet til etterfølgelse, tilegnelse og erfaring på den andre, er så å si innbakt i selve klostertradisjonen. Denne artikkelen har vist at det finnes klare forbindelseslinjer mellom den karmelittiske tradisjonen og patristisk og monastisk teologi, også med henblikk på forholdet mellom det skapte og det uskapte, og forholdet mellom bilde og likhet. Karmelittisk spiritualitet kan forstås som en bønneprosess i retning av Gud, og utvalgte teologiske forutsetninger har vært lagt til grunn for en slik reise. Tre tema har særlig blitt trukket frem. (1) Menneskets naturlige lengsel etter Gud, (2) menneskets kall til hellighet og (3) menneskets forening med Gud i kjærlighet. Disse temaene er helt sentrale kjennetegn ved den *spiritualitetsteologiske tenkningen* i karmelittisk tradisjon.

68. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, 181.

69. Gregor av Nyssa, *Mose liv* [se n. 15].

70. Johannes av Korset, *Själens dunkla natt* [se n. 49], bok 2, kap. 10.6 (s. 55–56).