

Frem fra Gjemselsen

Hva mentes egentlig når middelalderens fremste mystiker – Johannes av Korset – snakket om forening med Gud?

MYSTIKK OG FILOSOFI

JOHANNES AV KORSETS LÆRE OM FORENING MED GUD

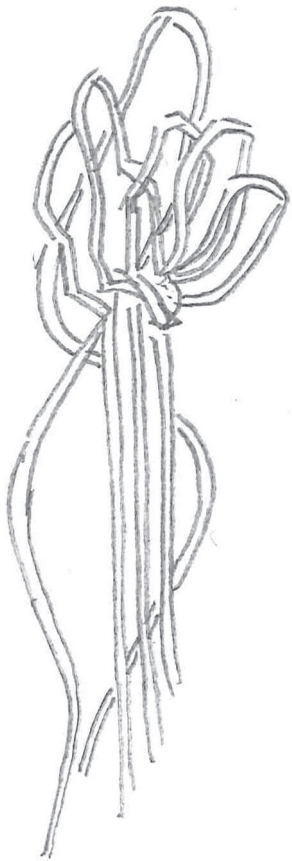
Av Jens Oscar Jenssen

Denne artikkelen vil primært omhandle den spanske karmelittmunken St. Johannes av Korsets (1542–1591) begrep om *sjelens forening med Gud*. Som vi skal se dreier tematikken seg hovedsakelig om klargjørelsen av hva som kan forstås og hva som ikke kan forstås av den menneskelige forstand, og hvorfor.

Dette spørsmålet sammenfaller med distinksjonen mellom filosofi og såkalt *mystisk teologi* i middelalderen. Mens den mystiske teologien var karakterisert som teologiens høyeste disiplin, var filosofien på mange måter dens laveste. Filosofiens domene ble generelt forstått som rasjonell klargjørelse av det som allerede var åpenbart innenfor teologien og omhandlet for eksempel akkurat *hvorfor* det ikke kan bevises at Gud eksisterer, hva sjelen er, og hvordan menneskets sjel og Gud kan sies å forholde seg til hverandre. Ordet *mystisk teologi* brukes ofte i to betydninger:

I den mest opprinnelige av de to henviser det til selve den *kontemplative erfaringen av Gud*, men man snakker også om mystisk teologi som den systematiske og teoretiske utlegningen av menneskets erfaringsmessige tilgang til Gud. Ordet *mystikk* kommer fra det greske *myein* (*myo*), som betyr «å lukke øyne og munn» (Ebbestad Hansen 2004:12). Som en av de mest berømte katolske teologer fra det forrige århundre sa det: «... [A]scetical and mystical theology assembles all the lights of dogmatic and moral theology, of which it is the most elevated application and the crown» (Garrigou-Lagrance 2003:14). Innenfor katolsk teologi anses Johannes av Korsets utlegning av den mystiske teologien som en universell vitenskapelig redegjørelse for de *psykologiske* aspektene ved kontemplasjon. Det er en vanlig oppfatning at Johannes forklarte (og forsto) i *praksis* det Thomas Aquinas forklarte teoretisk.

I sin levetid dannet Johannes av Korset, sammen



med sin læremester St. Teresa av Avila, en utbryterorden fra Karmelittene som kalte seg De *Uskodde* Karmelitter. De mente at ordenen slik den utviklet seg på 1500-tallet begynte å miste kontakt med sitt kontemplative fundament, og som tegn på sitt asketiske ideal skulle de i likhet med de første karmelittmun-kene,¹ ikke bruke sko. Johannes arbeidet hele sitt voksne liv som åndelig veileder innenfor de uskodde karmelittenes orden og hans lære kan på mange måter leses som en psykologi med utgangspunkt i at «*Gud er sjelens dypeste sentrum*»². Med dette menes at mennesket har sin naturlige plass i Gud:

We term the deepest centre of a thing the farthest point to which its being and virtue can attain, and beyond which they cannot pass. Thus fire and a stone have natural movement and power, and strength to reach the centre of their sphere, and cannot pass beyond it, neither can help reaching it and remaining in it, save by reason of some contrary and violent impediment. Accordingly, we shall say that a stone, when in some way it is within the earth, is in some way in its centre, and this although it be not in the deepest part of the earth, because it is within the sphere of its centre and activity and movement; but we shall not say that it is in its deepest centre, which is the middle of the earth, and therefore it still has power and force and inclination to descend and to attain to this farthest and deepest centre if that which impedes it be taken away; and when it attains to its centre and there remains to it no more power and inclination of its own to move farther, we shall say that it is in its deepest centre.³

Alt er *til en viss grad* i sitt sentrum for så vidt som det er i sin *sphere*, men ikke nødvendigvis i sitt *dypeste* sentrum. Altså vil mennesket til en viss grad være i sitt sentrum for så vidt som det er *i* Gud og i sitt *dypeste* sentrum når det ikke lenger er noe som hindrer det fra å oppfylle sin teleologiske tilhørighet. Men hva er

Illustrasjon: Hanne Nielsen

det da som trekker oss vekk fra Gud og på hvilken måte kan mennesket sies å være *i* Gud? For å forstå Johannes' svar på disse spørsmålene må vi forstå hva «Gud» og «sjel» henviste til for ham. Redegjørelsen for disse begrepene vil utgjøre temaet for den første delen av denne teksten. I det neste avsnittet vil jeg derfor gjengi og kommentere enkelte sitater fra Johannes' verker som jeg anser som spesielt betegnende for hans gudsbegrep, og i det påfølgende avsnittet vil jeg diskutere sjelsbegrepet. Til slutt vil jeg forsøke å redegjøre for *veien* som leder sjelen til Gud.

Gud

Følgende bestemmelse av forholdet mellom Gud og skapningene er på mange måter Johannes' ontologiske grunnsetning:

It must be known that God dwells and is present substantially in every soul, even in that of the greatest sinner in the world. And this kind of union is ever wrought between God and all the creatures, for in it He is preserving their being: If union of this kind were to fail them, they would at once become annihilated and would cease to be.⁴

Han fremsetter her hovedsakelig to påstander som angår forholdet mellom Gud og skapningene: (1) Gud er substansielt tilstede, eller *immanent*, i alle skapninger; (2) Gud opprettholder alle skapningers væren ved å være substansielt tilstede i dem. Johannes referer til denne relasjonen mellom skapningene og Gud som *substansiell forening*. Han skiller substansiell forening fra *likhetsforening*, som henviser til sjelens *innsikt* i den substansielle foreningen.

Fra sitatet ovenfor følger det at skapningene ikke har det vi kan kalle *egenværen*, men eksisterer for så vidt som de er *i* Gud:

... the soul has its natural and radical life in God, as have likewise all created things, according to the saying of Saint Paul: *In ipsu vivimus, movemur et sumus*. Which is as much as to say: In God we have our life our movement and our being.⁵

Det såkalte *panenteistiske* (alt-i-Gud) gudsbegrepet som Johannes her gir uttrykk for, skiller seg fra panteisme (alt-er-Gud) ved at det opprettholder muligheten for den kristne doktrinen om Guds transcendens. Innenfor katolsk teologi har panteisme lenge vært ansett som uforenlig med transcendensdoktrinen og derfor stemplet som kjetteri. Johannes synes ofte å være svært nær et panteistisk standpunkt, men som vi vil se unngår han panteisme med sin finurlige forståelse av skapningenes *i*-væren. Når

alt er *i* Gud kan man fortsatt snakke om en distinksjon mellom skaperverket og Gud, en teologisk differens. For øvrig var transcendensdoktrinen opprinnelig ikke en lære om at Gud er langt borte fra skaperverket i fysisk forstand. I middelalderens *apofatiske*, eller negative teologi, var «Guddommelig transcendens» et begrep som ble brukt for å påpeke at Gud er av en annen *natur* enn skaperverket slik det fremtrer for oss gjennom sansene (Koterski 2009:216).

Transcendensdoktrinen skulle således være en påminner om at vi ikke må danne antropomorfe forestillinger om Gud. Johannes teologiske standpunkt er essensielt apofatisk:

And since, as has already been said, no created things can bear any proportion to the Being of God, it follows that nothing that is imagined in their likeness can serve as proximate means to union with Him, but, as we say, quite the contrary. Wherefore those that imagine God beneath any of these figures, or as a great fire or brightness, or in any other such form, and think that anything like this will be like to Him, are very far from approaching Him.⁶

Dette er fordi Gud «... has no image, neither form nor figure».⁷

For å oppsummere: Samtidig som Gud er *immanent* ved å «dvele substansielt i alle skapninger», og på denne måten opprettholder skapningenes væren, er Gud *transcendent* i forhold til skaperverket ved å være uten form, bilde og figur.⁸ Men forplikter dette Johannes til en substansdualistisk ontologi? Svaret er nei, og dette er på grunn av følgende bestemmelse av skapningenes ontologiske status:

For all the things of earth and heaven, compared with God, are nothing, as Jeremiai says in these words: 'I beheld the earth', he says, 'and it was void, and it was nothing; and the heavens, and saw that they had no light.' In saying that he beheld the earth void, he means that all its creatures were nothing, and that the earth was nothing likewise. ... All the being of creation, then, compared with the infinite Being of God, is nothing.⁹

Sett i lys av Guds Væren er skapningenes væren intet, noe som betyr at de ikke har *egen* væren. Johannes foretrukne uttrykksform er at skapningene får sin væren gjennom å *delta* i Guds Væren. Når han sier at skapningene er intet, betyr det altså at de er fremtredelsesformer uten *egen* substans *i* den ene universelle Substans.

Ett eneste sted tar allikevel Johannes skrittet nærmere panteisme:

... inasmuch as in this case the soul is united with God, it fe-

els that all things are God in one simple being, even as Saint John felt when he said: *Quod factum est, in ipso vita erat*. That is to say: That which was made in Him was life. It is not to be understood that, in that which the soul is here said to feel, it is, as it were, seeing things in the light, or creatures in God, but that in that possession the soul feels that all things are God to it.¹⁰

Dette synes å være så nær panteisme man kan komme, men muligens har den katolske sensuren her lagt vekt på at Johannes sier «sjelen *føler*» at alt er Gud. Det er dermed ikke nødvendigvis et ontologisk utsagn.

Men hva er det da som gjør at vi oppfatter oss selv som adskilte skapninger – skapninger med egenværen? For å forstå Johannes analyse av denne problemstillingen må vi ha klart for oss hva han mener med ordet *sjel*.

Sjel

Med utgangspunkt i Thomas Aquinas' gjenfortolkning av den aristoteliske filosofien, skiller Johannes mellom den *sanselige*, eller *animalske*, delen av sjelen, og den *åndelige*, eller *rasjonelle*, delen. Den sanselige og animalske delen består ganske enkelt av det fysiske legemet med dets såkalte *ytre* og *indre* sanser, mens den åndelige og rasjonelle delen består av de rasjonelle sjelsevnene *forståelse*, *vilje*, og *minne*. Jeg skal si litt om hver av de to:

Den sanselige delen av sjelen

På Johannes' tid var det aristoteliske prinsippet om at «der er ingen ting i sjelen som ikke først er i sansene» en allment akseptert filosofisk posisjon. Sjelens eneste kilde til kunnskap er *naturlig*, det vil si at de *ytre* sansene er alle ideers primære opphav. De ytre sansene er de fem vanlige: syn, hørsel, smak, berøring og lukt. Gjennom de ytre sansene formidles fremtredelsesformenes aksidenser til de *indre* sansene, som består av *innbilningen* (ev. *forestillingsevnen*) og *fantasien*. De «indre sansene» ble i middelalderfilosofien blant annet forstått som ansvarlige for abstraksjonsprosessen mellom materielle sanseintrykk og de immaterielle og åndelige sjelsevnene.¹¹ Men hos Johannes spiller de en noe annen rolle ettersom han aldri eksplisitt bestemmer den sanselige delen av sjelen som materiell og den åndelige som immateriell. Snarere tvert i mot, understreker han at de to delene i virkeligheten utgjør en uatskillelig enhet.¹² Hans forståelse av de indre sansenes funksjoner divergerer derfor også fra for eksempel teoriene til Aquinas, Al-Ghazali og Averroes, som slik det var vanlig beskrev både to og fire indre sanser i tillegg til fantasien og innbilningen.¹³ I Johannes' fremstilling «tjener de indre sansene hverandre innbyrdes ved at den ene resonnerer ved hjelp av innbil-

ningskraft, mens den andre gir form til innbilningen, eller det som forestilles som sådan, ved hjelp av fantasi». ¹⁴ De indre sansene representerer dermed både evnen til å motta fremtredelsesformer, figurer og bilder fra de ytre sansene, og samtidig evnen til å frembringe nye former, figurer og bilder gjennom refleksjon. Den type kunnskap om skaper-

Det er på denne måten sjelen konstituerer seg selv som en skapning med egen væren, som dermed blir stående i et dualitetsforhold til det «substansielle andre».

verket som frembringes ved hjelp av de indre sansene kaller Johannes *diskursiv*, eller *distinkt kunnskap*. Og distinkt kunnskap vil som sagt alltid informeres av *naturlig kunnskap* (dvs. kunnskap som stammer fra sanseerfaringen), ettersom ingen ting kan komme inn i sjelen som ikke først er i sansene:

Wherefore a man can know nothing by himself, save after a natural manner, which is only that which he attains by means of the senses. For this cause he must have the phantasms and the forms of objects present in themselves and in their likenesses; otherwise it cannot be, for, as philosophers say: *Ab objecto et potentia paritur notitia*. That is: From the object that is present and from the faculty, knowledge is born in the soul. ¹⁵

Med henblikk på religiøs praksis står de indre sansene for det Johannes kaller *meditasjon*, som er en type diskursiv aktivitet der hensikten er å «samle sammen og ødelegge» sjelens filosofiske og metafysiske innsikter. I meditasjon resonnerer sjelen seg frem til distinkt kunnskap, som igjen kan utfordres ved nye meditasjoner. Men som leseren kanskje har forstått, står vi her overfor et epistemologisk problem. Formålet for all religiøs praksis, ifølge Johannes av Korset, er forening med Gud. Guds *natur* skiller seg i hovedsak fra skapningenes natur ved den vesensbeskaffenhet at Gud *ikke har* form, figur og bilde, mens skapningene *har* form, figur og bilde. Da de indre sansene kun har tilgang til internaliserte former, figurer og bilder, vil den distinkte kunnskapen som sjelen har tilegnet seg være begrenset til tingenes aksidenser. Fantasien og innbilningskraften har således verken tilgang til sjelens eller erfaringsobjektene immanente *substans*, som er Gud. Altså er meditasjon – eller for den saks skyld filosofi – ikke et fullgodt middel til å oppnå forening med Gud:

The reason for this is that the imagination cannot fashion or imagine anything whatsoever beyond that which it has experienced through its exterior senses – namely, that which it has seen with the eyes, or heard with the ears, etc. At most it can only compose likenesses of those things that it has seen

or heard or felt ... And since, as has already been said, no created things can bear any proportion to the Being of God, it follows that nothing that is imagined in their likeness can serve as proximate means to union with Him, but, as we say, quite the contrary. ¹⁶

For å forstå Johannes' løsning på dette problemet må vi først ta for oss de åndelige sjelsevnene og hvordan de er relatert til den sanselige delen av sjelen.

Den åndelige/rasjonelle delen av sjelen

Begrepet om den «rasjonelle sjelen» (anima rationalis) var hos de skolastiske filosofene som regel ensbetydende med «sinnet» (mens) og skilte seg i prinsippet fra sjelens «animalske» aspekt. Forskjellige forfattere utpekte forskjellige sjelsevner eller *fakulteter* som konstitutive for den rasjonelle sjelen. Johannes av Korset stiller seg i tradisjonen etter Augustin, som først omtalte forstanden, minnet og viljen som sjelens «rasjonelle krefter» i verket *De Trinitate*. I Johannes' fremstilling, i likhet med hos Augustin, henviser de rasjonelle sjelsevnene til menneskesinnets *virkemåter* og ikke til adskilte fakulteter i sjelen (Clark 2001:97). De utfører ikke separate operasjoner, men utgjør til sammen «rammeverket» eller «skjemaet» for mentale hendelser. De er den innerste og mest grunnleggende struktureringen av sinnet.

I *Den levende kjærlighets flamme* beskriver Johannes de åndelige sjelsevnene som «tomme grotter» som «bebos av» distinkt kunnskap. ¹⁷ Når de tomme grottene informeres av de indre sansene representerer minnet således sjelens oppsamlede distinkte kunnskap, forstanden det som til enhver tid presenteres i de indre sansene, mens viljen representerer sjelens generelle rettethet mot sansbare eller mentale objekter. Viljen er således sjelens primært aktive prinsipp; det er viljesimpulser som generer aktivitet i de indre sansene: «The strength of the soul consists in its faculties, passions and desires, all of which are governed by the will». ¹⁸

Som vi har sett er alle skapninger ifølge Johannes av Korset alltid allerede substansielt forenet med Gud. Gud er derfor menneskesjelens teleologiske sentrum. ¹⁹ Problemet er at sinnets operasjoner ikke har noen naturlig tilgang til denne sannheten, ettersom substans ikke kan kategoriseres innenfor form, figur og bilde. Sansene har kun tilgang til fremtredelsesformene som aksidenser og ikke deres substans, da substans er formløst. Det er dermed skapningenes aksidenser og den distinkte kunnskapen i form, figur og bilde som utgjør de rasjonelle sjelsevnenes ontologiske virkelighet.

Men hva er egentlig grunnen til at sanseerfaringen gis prioritet i sinnet når mennesket i kraft av å eksistere alltid

er i en absolutt substansiell forening med Væren? Svaret henger sammen med at sjelens sanselige og animalske del fra naturens side betinges av det som i skolastisk filosofi refereres til som «sanselighet» eller «sanselige appetitter». De sanselige appetittene springer ut av kroppens naturlige behov og beskrives generelt som «affektiv dragning» mot det som tilfredsstillelse de ytre sansene. Poenget er at i menneskets tilfelle – i motsetning til hos dyrene – blir kroppens behov også sinnets behov, for viljens rettethet aktiviserer nødvendigvis forstanden og minnet som rammeverket for de indre sansenes operasjoner. Det er således en nødvendig konsekvens at de vilde fremtredelsesformene blir fremstilt for forstanden som entiteter med egen væren. «... [F]or, as the philosophers say, anything that is received is in the recipient according to the manner of acting of the recipient.»²⁰ Dersom sinnet er operativt, gripes nødvendigvis skapningene i henhold til form, figur og bilde. Det er *viljens* handlinger som først aktiviserer de indre sansene, og dette leder til at sinnets tomme grotter blir fylt av skapningenes aksidenser. Altså negeres sjelens egen formløse substans i og med at det opprettes en behovsrelasjon til skapningene. Det er på denne måten sjelen konstituerer seg selv som en skapning med egen væren, som dermed blir stående i et *dualitetsforhold til det «substansielle andre»*.

Det store spørsmålet blir så: Hvordan frigjør man seg fra den distinkte kunnskapens feilaktige anskuelse av skapningenes egenværen? Veien Johannes av Korset tilbyr oss er det han berømt har kalt «sjelens mørke natt».

Natten

For at sjelens virkelighetsanskuelse skal være i overensstemmelse med den substansielle foreningen, må alt som leder den til å bekrefte egenværen uttømmes fra både den sanselige og den åndelige delen. Sjelens mørke natt består derfor av to aspekter: sansenes natt og åndens natt.

Det viktigste elementet i sansenes natt er uttømmingen av det Johannes kaller *vanemessige tilbøyeligheter*, som er behovsstyrte tilknytninger til spesifikke tilstander i den sanselige delen av sjelen. De vanemessige tilbøyelighetene utgjør til sammen en væremåte karakteristisk for mennesket så lenge dets viljesimpulser genereres fra distinkt kunnskap. Samtidig som vanene i seg selv er *tilknytninger* til former figurer og bilder, impliserer de også distinkt *forståelse* av objektet for vanen som en entitet med egenværen. Sjelens sanselige vaner gjør derfor at den gang på gang trekkes tilbake til å bekrefte internaliserte former, figurer og bilder som oppbevares i dens minne. Slik fornektes dens opprinnelige panenteistiske sammenheng med

skapningene.

Imidlertid finnes det ifølge Johannes av Korset én mulig løsning: Sansene kan legges i et «mørke» ved å nektes tilfredsstillelsen av å handle på de behovsstyrte tilbøyelighetene:

Let us take an example from each of the faculties. When the soul deprives its desire of the pleasure of all that can delight the sense of hearing, the soul remains unoccupied and in darkness with respect to this faculty. And, when it deprives itself of the pleasure of all that can please the sense of sight, it remains unoccupied and in darkness with respect to this faculty also. And, when it deprives itself of the pleasure of all the sweetness of perfumes which can give it pleasure through the sense of smell, it remains equally unoccupied and in darkness according to this faculty. And, if it also denies itself the pleasure of all food that can satisfy the palate, the soul likewise remains unoccupied and in darkness. And finally, when the soul mortifies itself with respect to all the delights and pleasures that it can receive from the sense of touch, it remains, in the same way, unoccupied and in darkness with respect to this faculty. So that the soul that has denied and thrust away from itself the pleasures which come from all these things, and has mortified its desire with respect to them, may be said to be, as it were, in the darkness of night, which is naught else than an emptiness within itself of all things.²¹

Vi har sett at sjelen er i sitt sentrum proporsjonalt med at hindrene for dens naturlige teleologiske bevegelse bringes til opphør. Det er viljens affektive dragning mot skapninger som utgjør den primære hindringen for dens sentrering. Gjennom selvdisciplinering av viljen i sansenes natt vil sjelen derfor øke i *dygd* – det vil si i substansiell forståelse – i samme grad som den frigjør seg fra sanselighet. Og til slutt vil sjelens dygd være sterk nok til å holde viljen fra å aktivisere sjelsevnene. På denne måten tillates det Johannes referer til med begrepet fra «kontemplasjon» å innrette. Kontemplasjon defineres rett og slett som en spontan «inngytelse av Gud i sjelen»:

When in this way the soul voids itself of all



Illustrasjon: Hanne Nielsen

things and achieves emptiness and surrender of them (which, as we have said, is the part that the soul can play), it is impossible, if the soul does as much as in it lies, that God should fail to perform His own part by communicating Himself to the soul, at least secretly and in silence [se nedenfor for forklaring, forf. anm.]. It is more impossible than that the sun should fail to shine in a serene and unclouded sky; for as the sun, when it rises in the morning, will enter your house if you open the shutter, even so will God. Who sleeps not in keeping Israel, still less slumbers, enter the soul that is empty and fill it with Divine blessings.²²

Det er viktig å huske på at Gud, for Johannes, ikke er et handlende vesen som *utfører* denne inngytelsen: «And the manner of this movement in the soul, since God is immovable, is a wondrous thing, for, although in reality God moves not, it seems to the soul that He is indeed moving...»²³ Kontemplasjonen inntreffer automatisk når sinnets operasjoner ikke er til hinder for Gud. Den er en direkte erfaring av sjelens substansielle foreningen med universell Væren og således et innblikk i virkelighetens sanne natur.

Det er viljens affektive dragning mot skapninger som utgjør den primære hindringen for sjelens sentrering

Men selv om form-, figur- og bildeaktivitet midlertidig opphører og kontemplasjon inntreffer, betyr ikke det at *minnet* automa-

tisk tømmes for all oppsamlet distinkt kunnskap. På grunn av kroppens naturlige behov vil viljen igjen vekke sinnet til live, og sjelen har da ikke noen annen mulighet til å orientere seg i verden enn å benytte seg av den distinkte kunnskapen om skaperverket. Derfor må også den rasjonelle delen av sjelens dypt rotfestede, distinkte kunnskap uttømmes dersom foreningen skal bli fullstendig.

I Johannes' redegjørelse for åndens natt spiller lys/mørke-metaforer en svært viktig rolle for tematiseringen av den teologiske differens. *Åndens natt* er gitt sitt navn fordi lyset fra kontemplasjonen, som er Gud, «blender» de åndelige sjelsevnene og derfor «legger dem i et mørke med hensyn til deres naturlige virkemåter»²⁴. Lys brukes synonymt med *illuminasjon* i betydningen *det som opplyser og gir visdom*, og ikke som *fysisk lys*, *strålende lys* etc. Når sjelen «illumineres» betyr det at den forstår. For eksempel vil Johannes si at sett med forstandens *naturlige lys* er Gud *et mørke*, fordi det er umulig å konseptualisere det som ikke har form, figur og bilde med utgangspunkt i distinkt empirisk kunnskap. Derfor legges også den naturlige forstanden *i et mørke* når den illumineres av Guds lys: «And thus it is that contemplation, whereby the understanding has the loftiest knowledge of God, is called mystical theology,

which signifies secret wisdom of God; for it is secret even to the understanding that receives it. For that reason saint Dionysius calls it a ray of darkness.»²⁵ Ettersom Guds lys – det vil si visdommen om den substansielle foreningen – i kraft av sin idvelende tilstedeværelse alltid opplyser sjelen, er den naturlige forstanden og Gud gjensidig ekskluderende. Den ene er den andres mørke. Kontemplasjon tømmer derfor forstanden midlertidig for sine «naturlige lys», ettersom de to motsetningene ikke kan eksistere i sjelen på samme tid. Men hvordan kan sjelens virkelighetsanskuelse – og dermed også dens handlemåte – transformeres en gang for alle fra aksidentell til substansiell?

It must be understood, then, that, according to a rule of philosophy, all means must be proportioned to the end; that is to say, they must have some connection and resemblance with the end, such as is enough and sufficient for the desired end to be attained through them.²⁶

Ifølge kristen doktrine er sjelens vei til Gud *troens* vei. Men tro, for Johannes av Korset, kan umulig handle om å tro på eksistensen av et Guddommelig vesen eller å slutte seg til internaliserte verdensanskuelser. Den må snarere være det motsatte, for ettersom Gud ikke har form, figur og bilde må veien som leder sjelen til Gud være uten form, figur og bilde. Troens vei blir således negativ teologi i praksis:

... and thus in the night of sense there still remains some light, for the understanding and reason remain, and are not blinded. But the spiritual night, which is faith, deprives the soul of everything, both as to understanding and as to sense. ... For, the less the soul works with its own ability, the more securely it journeys, because it journeys more in faith.²⁷

Og videre:

... a soul may lean upon any knowledge of its own, or any feeling or experience of God, yet, however great this may be, it is very little and far different from what God is; and, in going along this road, a soul is easily led astray, or brought to a standstill, because it will not remain in faith like one that is blind, and faith is its true guide.²⁸

Ved å holde viljen ren for sanselighet forblir sinnet konsentrert i troens innholdsløse natt. Allikevel vil «mentale vaner» av og til gi opphav til forestillinger om at resonnerende mental virksomhet er nødvendig for ikke å gå vill. Men disse *rasjonelle appetittene* er ikke annet enn sanselighet i en ny form: «... and if one wishes only to have this knowledge and these reflections, even that is a desire».²⁹ Johannes understreker derfor til stadighet viktigheten av å

holde forstanden tom for all distinkt kunnskap og å lene seg på «mørk tro», som er den eneste veien som er «lik» Gud:

For not only does it give no information and knowledge, but, as we have said, it deprives us of all other information and knowledge, and blinds us to them, so that they cannot judge it well. For other knowledge can be acquired by the light of the understanding; but the knowledge that is of faith is acquired without the illumination of the understanding, which is rejected for faith; and in its own light, if that light be not darkened, it is lost.³⁰

Men til slutt vil sjelens vilje være disiplinert i tilstrekkelig grad til at bare Guds lys illuminerer den åndelige delen av sjelen:

For, though this light never fails in the soul, it is not infused into it because of the creature forms and veils wherewith the soul is veiled and embarrassed; but, if these impediments and these veils were wholly removed, the soul would then find itself in a condition of pure detachment and poverty of spirit, and, being simple and pure, would be transformed into simple and pure Wisdom, which is the Son of God.³¹

Johannes anvender betegnelsen *Visdom* som ensbetydende med Guds Sønn. Når sjelen er fullstendig tom for former, figurer og bilder vil den gjennom kontemplasjon innse sin delaktighet i Gud. Dens handlinger, det vil si dens vilje, har da ikke noe annet fundament enn impulser som korresponderer med anskuelsen at alt er Gud gjennom delaktighet i Gud. Visdommens lys skinner alltid i sjelen, men opplyser den ikke fullstendig før den er tom for all oppsamlet distinkt forståelse. Et menneske i perfekt forening med Gud beskrives av Johannes som å *gi Gud til Gud i Gud*,³² ettersom det da ikke finnes «noe annet» for denne sjelen å orientere seg i forhold til.

Konklusjon

Ifølge Johannes av Korset er mennesket adskilt fra Gud for så vidt som det forstår skapninger som å inneha egen væren, og forenet med Gud for så vidt som det forstår skapningene i lys av deres substansielle forening med Guds Væren. Da substans er formløst, kan sjelens anskuelse bare være i overensstemmelse med den substansielle foreningens faktum så lenge dens «grotter» er frigjorte fra distinkt kunnskap. Sinnet opplyses derfor av Gud proporsjonalt med at den distinkte kunnskapen fjernes i kontemplasjonens lys. Spørsmålet om sjelens forening med Gud er således for Johannes av Korset et spørsmål om modifikasjon

av sinnets virkelighetsanskuelse. Den eneste adskillelsen mellom Gud og mennesket eksisterer i menneskets sinn som en ontologisk feilattribusjon. Det er troens negasjon av det resonnerende sinnets virksomheter som til slutt bringer sjelen gjennom dens mørke natt og gjør sinnet i stand til å skue skapningenes substansløshet. I kraft av den sanne virkelighetsanskuelse fungerer sinnet som *Gud gjennom delaktighet i Gud*.

NOTER

¹De første karmelittmunkene holdt til på Berget Karmel i Israel.

²L, I, 12. Forkortelsene må leses i henhold til Johannes av Korsets verker: N: Noche Oscura, L: Llama de Amor Viva, C: Cantico Espiritual, S: Subida del Monte Carmelo.

³L, I, 11

⁴S, II, 5, iii

⁵S, II, 5, iii

⁶S, II, 12, iv–v.

⁷S, III, 13, i; S, II, 16, vii

⁸S, II, 12, iii

⁹S, I, 4, iii–iv

¹⁰C (B), XIII og XIV, v

¹¹Ofte ble de indre sansene også forstått som å ha anatomiske ekvivalenter blant kroppens indre organer

¹²Muligens kunne man snakke om en gradualistisk kontinuitet med henblikk på dette skillet hos Johannes.

¹³Begrepet om indre sanser er den skolastiske filosofiens tilegnelse av Aristoteles «phantasia» fra *De Anima*. Andre Bord har argumentert for at Johannes av Korset på mange måter er nærmere Aristoteles posisjon enn skolastikerne, ettersom han i realiteten behandler de to indre sansene som en enhet.

¹⁴S, II, 12, iii

¹⁵S, II, 3, ii

¹⁶S, II, 12, iv

¹⁷F, III, 18–85

¹⁸S, III, 16, ii

¹⁹L, I, 12

²⁰L, III, 34

²¹S, I, 3, ii

²²L, III, 46

²³L, IV, 6

²⁴S, II, 14, viii

²⁵S, II, 8, vi

²⁶S, II, 8, ii

²⁷S, II, 1, iii

²⁸S, II, 4, iii

²⁹S, III, 3, iii

³⁰S, II, 3, iv

³¹S, I, 15, iv

³²L, III, 78

LITTERATUR

Garrigou-Lagrange, R. 2003, *Christian perfection and Contemplation: According to St. Thomas Aquinas and St. John of the Cross*, Tan Books and Publishers Inc., Illinois.

Koterski, S. J. 2009, *An introduction to medieval philosophy: Basic concepts*, Wiley-Blackwell, West Sussex.

Clark, M. T. 2001, «De Trinitate» i *The Cambridge companion to Augustin*, Eleonore Stump og Norman Kretzmann (red.), 91–103, Cambridge University Press, Cambridge

John of the Cross. 1964, *The complete works of saint John of the Cross*, oversatt av Peers E. A., Burns and Oats, London.