



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Först mörkret, sedan théosis

En studie av Johannes av Korsets *själens dunkla natt* ur ett théosisperspektiv

First the Darkness, then Théosis
An Inquiry into St. John of the Cross' *Dark Night of the Soul* Through the
Perspective of Théosis

Loke Lundin

Termin: Vårterminen 2015
Kurs: RKT140/145, Kandidatuppsats,
Religionsvetenskapligt program, 15 hp
Nivå: Kandidatnivå
Handledare: Andreas Nordlander

Abstract

Key words: Théosis, Mystical Theology, Roman Catholic Spirituality, Eastern Orthodox Spirituality, St. John of the Cross, Dark Night of the Soul, Liminality, Socio-ontological transformation.

This thesis is an analysis of St. John of the Cross' treatise *The Dark Night of the Soul* from an Eastern Orthodox perspective, focusing on elements of classical theology of théosis and liminality within the text. Using Vladimir Lossky's view on Orthodox mystical theology as well as ritual theory and theories of liminality from Victor Turner and Arnold van Gennep the study examines whether or not it is possible to speak about théosis in Western mystical teachings and practises, and if *Dark Night* can be viewed as an example of such a teaching.

This thesis thus seeks to answer two main questions, namely whether St John of the Cross' treatise can be said to be an example of théosis theology written in Western form, and if the trials of the Dark Night can be said to be a form of socio-ontological process of change, either partially or completely.

The method used in the work is a modified version of the textual analysis described in Carl-Henric Grenholm's book *Att förstå religion: metoder för teologisk forskning*, focusing on central themes and ideas, and key words related to théosis.

The theoretical perspective for the thesis has been based in Eastern Orthodox mystical theology, and the central aim has been to offer a response to Vladimir Lossky's critique of the Western Church as having forgotten its mystical roots.

Key findings are that the Dark Night as a process has strong elements of both liminality and socio-ontological transformation, and that the language of St. John is very similar to that of early Orthodox theologians, with clear apophatic terminology.

1. INLEDNING, SYFTE OCH FRÅGESTÄLLNING	1
1.1. REDOGÖRELSE FÖR UPPSATSENS PLACERING I DEN TEOLOGISKA DISKUSSIONEN.....	1
1.2 THÉOSIS I ÖSTKYRKLIG TRADITION ENLIGT VLADIMIR LOSSKY.....	1
1.2.1 <i>En summering av Losskys kritik av Västkyrkan</i>	4
1.3 SYFTEN	5
1.4 FRÅGESTÄLLNINGAR.....	6
2. TEORI, METOD, OCH CENTRALA BEGREPP	6
2.1 AVGRÄNSNINGAR I MATERIAL	7
2.2 AVGRÄNSNINGAR I ANALYS OCH DISKUSSION.....	7
2.3 CENTRALA BEGREPP	8
2.3.1 <i>Liminalitet</i>	8
<i>Liminalitet hos Victor Turner och Arnold van Gennep</i>	8
<i>Användningen av begreppet i denna analys</i>	9
2.3.2 <i>Kropp och natur</i>	9
<i>Kropp och natur i Kathryn Tanner och Sarah Coakley</i>	10
<i>Kathryn Tanner</i>	10
<i>Sarah Coakley</i>	11
3. TIDIGARE FORSKNING	12
3.1 HUVUDKÄLLOR – EN KORT ÖVERBLICK	12
4. GUDOMLIGGÖRELSE GENOM DEN KRISTNA HISTORIEN – EN ÖVERBLICK	13
4.1 GUDOMLIGGÖRELSE HOS DE APOSTOLISKA FÄDERNA OCH APOLOGETERNA I DEN TIDIGA KYRKAN	14
4.2 THÉOSIS OCH GUDOMLIGGÖRELSE HOS IRENAEUS, PSEUDO-DIONYSIUS OCH MAXIMUS BEKÄNNAREN .	16
<i>Irenaeus</i>	16
<i>Pseudo-Dionysius Aeropagiten</i>	17
<i>Maximus Bekännaren</i>	17
4.3 VÄSTKYRKLIG GUDOMLIGGÖRELSE OCH BRISTEN PÅ THÉOSISNARRATIV HOS AUGUSTINUS.....	19
4.4 ANVÄNDNINGEN AV BEGREPPET THÉOSIS I DENNA ANALYS.....	20
5. SJÄLENS DUNKLA NATT – EN DISKUSSION OM ST. JOHANNES MYSTIKA TEOLOGI	21
5.1 VEM VAR JOHANNES AV KORSET?	21
5.2 PRESENTATION AV TEXTEN	22
5.3 TEXTENS FORMAT OCH DISPOSITION	22
5.4 SINNENAS DUNKLA NATT	23
5.5 ANDENS DUNKLA NATT	28
6. RESULTAT	35
7. SLUTSATS	36
REFERENSER	38
BILAGA	40
DARK NIGHT OF THE SOUL – DIKTEN I SIN HELHET	40

1. Inledning, syfte och frågeställning

1.1. Redogörelse för uppsatsens placering i den teologiska diskussionen

Denna uppsats avser placera sig inom Vladimir Losskys tolkning av théosis, men också inom ramen för sagda tolkning ge en respons på hans kritik gentemot den västkyrkliga mystiska praktiken och teologi gällande gudomliggörelse.¹ Uppsatsen avser visa att Losskys kritik utgår från en anakronistisk och reduktionistisk syn på västkyrklig mystik teologi och dess syn på förhållandet nåd-natur. Detta görs genom att lyfta en av de främsta västkyrkliga teologerna och mystikerna vi känner till, nämligen Johannes av Korset, och se närmare på hans tankar om gudsförening.

1.2 Théosis i östkyrklig tradition enligt Vladimir Lossky

Vladimir Losskys (1903-1958) bok *Östkyrkans Mystiska Teologi* ger en bred introduktion till östkyrklig teologi och förhållandet mystik/teologi inom den ortodoxa traditionen och i viss mån även dess förhållande till samma traditioner inom Västkyrkan.²

Många kritiker skulle hävda att mystiken är tillgänglig endast för en viss utvald skara, en andlig elit om en så vill och ett privilegium och en praktik som den stora majoriteten inte har tillgång till. Likaledes finns tendenser till att driva denna föreställning för långt och låta den utgöra grunden för en imaginär konflikt mellan teologer och mystiker, och då främst mystiskt praktiserande individer och det kollektiva prästerskapet. Lossky menar att dessa tendenser främst hör hemma i västkyrkan, eftersom det i östkyrklig tradition inte görs någon uppdelning mellan mystik och teologi. Den personliga erfarenheten och de officiella dogmerna måste ges samma utrymme för att Guds relation till människan, och än mer människans relation till Gud ska kunna förstås. Det finns därmed inga konfliktbaserade narrativ att applicera eftersom mystik och teologi ses som två sätt att uttrycka en och samma sak; två ting som är ömsesidigt

¹ Även om det finns ortodoxa kyrkor långt västerut i Europa kommer beteckningen "östkyrka/östkyrkor" här användas för att beteckna de ortodoxa kyrkor som erkänner sju eller färre av de stora koncilierna i den tidiga kyrkans historia. "Västkyrkan" kommer på samma sätt att användas för att beteckna den romersk-katolska kyrkan där denna formulering upplevs som motiverad. Protestantiska och reformerta kyrkor kommer, i den mån de omnämns, benämnas som "reformkyrkor" och ska således inte läsas som synonymer till "västkyrka/västkyrkor".

² Vladimir Lossky, *Östkyrkans Mystiska Teologi*, Skellefteå: Artos & Norma, 2011 (1997).

beroende snarare än ömsesidigt uteslutande – som Lossky menar att västkyrkan ser på det. Det yttersta målet för både mystiken och teologin är ju, och har alltid varit, théosis – formulerat på följande sätt av Athanasius: "Gud blev människa för att människan skulle bli Gud".³ Varje människas gudomliggörelse är viktig för hela skapelsen eftersom den bidrar till Skapelsens egen gudomliggörelse. Men att uppnå théosis är en process som kräver en ständig ansträngning av den som väljer att leva och praktisera det mystiska livet. Det är en i allra högsta grad aktiv och på självdisciplin och viljestyrka vilande process att rensa sitt inre fritt från världsliga distraktioner och samtidigt driva sin egen utveckling framåt utan att falla tillbaka i gamla mönster. Det är för processen nödvändigt att människans natur genomgår en gradvis "förändring och förvandling" på vägen mot théosis. Lossky menar att detta är av yttersta vikt inte bara andligt utan även kroppsligt och kosmiskt eftersom människan som del i Skapelsen även måste sträva efter den större gudomliggörelsen. Vägen till théosis är öppen för alla, säger han, men allra främst är det monaster som avses när han talar om den mystiska praktiken.⁴

Det finns jämförelsevis extremt få efterlämnade texter av ortodoxa mystiker i de format vi är vana vid från den västkyrkliga traditionen, det vill säga det Lossky benämner som "andliga självbiografier". De texter som ändå finns behandlar främst resultat och insikter som uppnåtts genom den mystiska praktiken och dess upplevelser, men inga vittnesmål om händelserna i sig.⁵

När Gud skapade *ex nihilo* var det, enligt ortodox kristen skapelseteologi, en akt av Guds fria vilja och inte av nöd eller tvång. Det skapade, materien, är något Gud *låter* få en helt annan natur och skiljer det genom detta från sig själv. Skapelsen ryms fortfarande platsmässigt inom Gud eftersom Gud är den allomfattande Orsaken till skapelsen och per definition kan Gud därmed inte tillskrivas vare sig plats eller form. Det som Gud skapar "utanför sig själv" är således utanför i egenskap av sin annorlunda, skapade, och ändliga natur och inte i egenskap av platsmässigt skilt. Kort sagt kan en beskriva det som att skapelsen är *av* Gud och *i* Gud, men inte *som* Gud.⁶ Skapelsen sker genom Logos; allt skapat har inneboende *logoi* som resonerar mot det Logos som är centrum för

³ Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 8-9.

⁴ Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 16-17.

Termen *monaster* avser munkar och nunnor, oavsett ordenstillhörighet, inom romersk-katolska kyrkan och de ortodoxa kyrkorna.

⁵ Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 17.

⁶ Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 82.

skapandeakten; det yttersta mål som skapelsen strävar mot, det vill säga att återupptas i Gud – det vi kallar théosis. Skapelsen må ha blivit till som skild från Gud i natur, men i sin egenskap av skapat Vara/materia finns även i Skapelsen en inherent längtan efter återupptagande i/återförening med Skaparen. Skapelsen upplever Gud på flera sätt: Oftast genom skeenden eller ingripanden i världen, men också på ett mycket direkt och påtagligt plan under mystik kontemplation, då mystikern kan ges en glimt av det Lossky benämner som "hans ansiktets strålgans", ett slags gudomlig, ickemateriell energi.⁷ Ju mer mystikern avsäger sig ting förknippade med den förgängliga världen omkring sig och istället riktar sin vilja, blick och energi mot den inre kontemplativa praktiken, desto mer mottagliga denne för det transcendenta, mystiska upplevelser och insikter et cetera. En skulle kunna beskriva det som ett mer kontemplativt tillstånd där mystikern kommer närmare Gud och samtidigt rör sig längre bort från det immanenta och förgängliga.⁸

Nåden så som den ses i östkyrklig tradition förutsätter den fria viljan, det vill säga att människan frivilligt tar sig an strävan efter gudsförening och på så sätt möjliggör för Nåden att ta plats och växa inom denne, vilket tillsammans utgör den synergi mellan Fri Vilja och Nåd som krävs för att en människa ska kunna nå théosis.⁹ På den mest storskaliga nivån, Skapelsen som helhet, är théosis något som enligt ortodox tradition kommer att ske först efter Kristi Återkomst, alltså under en ny världsordning och i en ny tidsålder. Det är således ett eskatologiskt koncept om och när vi talar om Skapelsen som helhet, men samtidigt måste varje individ sträva efter att i detta liv uppnå sin individuella théosis, för att på så sätt möjliggöra det "stora", eller kosmiska, théosis. Gudsförening är inget som sker av sig själv utan bör förstås som en medveten, frivillig och kontinuerlig ansträngning som sker i *synergi* (samarbete) mellan människan och Gud. Alltså skulle en kunna hävda att mystik praktik och strävan mot gudomliggörelse närmast är en plikt för den kristna människan enligt ortodox lära.¹⁰

Startpunkten för det andliga/asketiska livet är alltid omvändelsen, det vill säga en permanent förändring av attityden hos personen som påbörjas då hen vänder ryggen åt det som är världsligt och avstår det för att istället kunna rikta sin blick och sin vilja mot Gud och gudsföreningen. Det sker alltså, kort sagt, en fokusförflyttning från det yttre och

⁷ Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 87.

⁸ Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 87-88.

⁹ Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 174.

¹⁰ Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 173.

världsliga till det inre och andliga där théosis kan ske.¹¹ Vaksamhetsuppmaningen i evangelierna är ytterligare ett centralt budskap i östkyrklig asketism som påminner människan om att gudsföreningen är en process som kräver personens fulla fokus och medvetenhet från början till slut. Återigen poängterar Lossky alltså att detta är en praktik som kräver vilja och disciplin av sin utövare. Vidare beskriver han det hela som bestående av två parallella "plan" som följer på varandra och hör ihop i den mystiska processen. Dessa är: 1) handling (práxis), och 2) kontemplation (theoría). Det är genom behärskaandet av dessa två som mystikern kan nå insikt – ett ord som Lossky definierar som "personlig och medveten erfarenhet av den andliga verkligheten - *gnosis*".¹²

En av de absolut viktigaste praktikerna i den mystiska utvecklingen är, som i många andra asketiska traditioner, bönen. Även denna praktik delas upp i två olika typer av bön, nämligen den aktiva eller verbala typen av bön, det vill säga bön med ord – exempelvis Jesusbönen – och den kontemplativa eller tysta bönen, som beskrivs som "samtalet med Gud i det fördolda", eller i Isak Syrierns ord; "varje tanke på Gud, varje meditation över de andliga tingen".¹³ Bönen i allmänhet, och kontemplativ bön i synnerhet, bör alltså förstås som ett mycket brett begrepp, i vilket det även finns ett tydligt "etapptänkande". Den aktiva bönen är ett verktyg för att kunna nå ett stadium av andlig klarhet/insikt där ord och konstruerade fraser, som exempelvis officiella böner, inte längre behövs som medium för mötet med det transcendenta. Den inre kontemplativa bönen är ett ständigt pågående möte och samtal med det gudomliga inom personen.¹⁴

1.2.1 En summering av Losskys kritik av Västkyrkan

Vladimir Lossky riktar i sin bok skarp kritik mot västkyrkorna gällande det förhållande mellan nåd-natur som vi är vana vid i de icke-ortodoxa kyrkorna och som, enligt Lossky, för östkyrkorna är ren och skär fiktion. I västkyrkan menar man att nåden togs ifrån människan i och med syndafallet, men att människan, trots sin fallna natur, kan återfå den genom exempelvis botgöring och ett liv i imitatio Christi (inom romersk-katolska kyrkan) eller genom tro och Guds frivilliga utgivande av den (inom reformkyrkorna). Vår frälsning hänger därmed på Guds vilja att ge oss sin nåd, och det är detta förhållande

¹¹ Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 176.

¹² Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 177-178.

¹³ Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 180.

¹⁴ Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 180.

som Lossky kritiserar. Nåden gavs nämligen i och med Guds skapelseakt, och står inte alls i något separerat motsatsförhållande till naturen. Världen är skapt för att gudomliggöras, säger Lossky, och därför är den med nödvändighet dynamisk i sig själv: den rör sig ständigt mot uppfyllandet av sitt slutgiltiga syfte, nämligen återupptagande i Gud. Ett statiskt "naturligt tillstånd", där nåden är en förhoppning snarare än från början given är därför rent nonsens.¹⁵

Lossky kritiserar även västkyrkan för dess syn på mystik och teologi som två skilda ting, som vi såg ovan. Detta säger han skapar en konflikt mellan den officiella kyrkliga teologin och den mystiska praktiken, som, menar han, inte borde finnas eftersom de två är en och samma och ömsesidigt beroende av varandra. Genom att införa denna separation har mystik praktik kommit att bli något som är tillgängligt endast för några få utvalda, trots att det är varje människas plikt att praktisera mystik. Han riktar alltså en anklagelse mot västkyrkan som institution och menar att de – för att hårdra det – brukar våld på traditionen när de tonar ner mystiken för att framhäva dogmer.

1.3 Syften

Det primära syftet med denna uppsats är att se närmare på öst-, och västkyrkliga mystiska praktiker, mer specifikt de mystiska praktiker som berör gudomliggörelse (théosis). Utifrån ett östkyrkligt perspektiv, med grund i Vladimir Losskys kritik av främst den romersk-katolska kyrkan, ämnar jag undersöka om det i västkyrkorna kan sägas finnas någon théosisstradition i den bemärkelse som Lossky talar om den – och om den i sådant fall fortfarande liknar den östkyrkliga, eller om där inte längre finns tillräckliga beröringspunkter för att applicera termen théosis på det västkyrkliga mystiska tänkandet. Detta ämnar jag göra genom en studie av Johannes av Korset och hans skrift *Själens Dunkla Natt (Noche obscura del alma)*.

Det sekundära syftet med denna uppsats är att ge ännu en nyans till diskussionen genom att ta fasta på det tal om ontologiska förändringar och transformation som genomsyrar den östkyrkliga théosisstraditionen för att undersöka huruvida det går att förstå fenomenet själens dunkla natt och det drabbande tvivlet som en liminal och/eller en transformerande fas som möjliggör den återuppgång i Gud som är målet för all théosispraktik, såväl öst-, som västkyrklig sådan.

¹⁵ Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 89.

1.4 Frågeställningar

De frågor som kommer att ställas till materialet utifrån primär-, och sekundärsyftet är som följer:

Är det möjligt att applicera den ortodoxa théosisteologin som Lossky skildrar på västkyrklig mystik?

Kan vi läsa och förstå Johannes av Korsets mystika teologi som en representativ västlig tappning av den ortodoxa théosisteologin?

Utifrån théosisperspektivet, kan vi förstå *själens dunkla natt* som en liminal och/eller renande fas, och vad tillför detta till rådande diskussioner?

Är det möjligt att diskutera och resonera kring denna liminala/renande fas i termer av ett slutsteg eller en katalysator för själva gudsföreningen i théosis?

2. Teori, metod, och centrala begrepp

Den arbetsmetod som använts i denna uppsats är en kvalitativ studie i form av en innehållslig idéanalys av *Själens dunkla natt*, med särskilt fokus på resonemang och formuleringar som berör gudsförening, liminalitet och sociala och ontologiska förändringar, utifrån en östortodox théosisteologi.¹⁶ Jag har närmat mig min primärtext med hjälp av dels texter om théosis i allmänhet, kropp och natur, och liminalitet, men också texter som specifikt berör *Själens dunkla natt* för att få en så bred palett att arbeta med som möjligt.

Analysen har genomförts genom att jag först satt mig in i det material som jag använt som mitt teoretiska ramverk, det vill säga främst Lossky och böcker om ritualteori och kropp och natur, och sedan utifrån detta gjort en tolkningsmall där jag formulerat vilka centrala begrepp och tankar som är fokuspunkter i analysen, och hur jag ämnar använda dem i mitt arbete. Mer om de centrala begreppen och definitionerna nedan. Jag studerade även kort den historiska framväxten av termen théosis för att kunna vara säker på att jag hade en god och historiskt förankrad förståelse av den innan jag använde den i min analys.

När förarbetet var gjort gick jag över till mitt analysmaterial, det vill säga *själens dunkla natt*, som jag gjorde först en allmän genomläsning och sedan en närläsning av.

¹⁶ Grenholm, Carl-Henric, *Att förstå religion: metoder för teologisk forskning*, Lund: Studentlitteratur, 2006, s. 213-215.

Sedan valde jag ut en samling textstycken ur bokens två delar som jag sedan gått in och analyserat närmare genom att fokusera på författarens ordval och liknelser gällande den process han beskriver och vilka beröringspunkter som finns med Losskys tankar och övrigt teoretiskt ramverk. Analysen är därmed utformad som en diskussion med och om texten där vissa fokuspunkter lyfts, vilket är ett medvetet val eftersom jag ansåg att det var mer givande än exempelvis en analys av specifika ord och deras betydelser.

2.1 Avgränsningar i material

Som primärtext har jag använt mig av Johannes av Korsets *Dark Night of the Soul*, eftersom den är själva källan till vårt koncept "Själens Dunkla Natt", och för att den erbjuder en så pass ingående analys av fenomenet att jag bedömer att den kan stå för sig själv som analysmaterial. Jag har valt att läsa den på engelska eftersom jag anser att den engelska texten erbjuder en större nyansrikedom i språket, vilket underlättar analys- och tolkningsprocessen. Uppsatsens östkyrkliga utgångspunkt representeras allra främst av Vladimir Lossky, och hans bok *Östkyrkans Mystiska Teologi*, vilken jag bedömer ger en tillräckligt god summering av modern östkyrklig teologi för att kunna användas som bas för resonemang utan att behöva kompletteras allt för mycket av andra verk.

Vad gäller material till historisk bakgrund och mystik teologi i allmänhet har jag även här valt att begränsa valet av texter till böcker och artiklar som i någon mån behandlar gudsförening och/eller théosis, för att inte sväva ut alltför mycket i övriga delar av den mystiska teologin.

2.2 Avgränsningar i analys och diskussion

Jag har valt att begränsa utsnittet för analysen till fasen/fenomenet Själens Dunkla Natt och utifrån denna föra min diskussion om théosis och socio-ontologisk förändring, och kommer därmed alltså inte att ge mig in i diskussion om huruvida fullständig théosis bör förstås som något som individen kan uppnå här och nu eller huruvida théosis bör förstås som ett eskatologiskt koncept. Denna analys vill undersöka möjligheten att läsa Johannes som en västkyrklig théosisteolog, och även huruvida vi kan förstå Natten som en liminal fas som tjänar till att göra människans själ redo för en gudsförening.

2.3 Centrala begrepp

2.3.1 Liminalitet

För att beskriva termen *liminalitet* bör vi för en stund lämna teologin, och i stället vända oss till antropologin där begreppet såsom det kommer att förstås här har sitt ursprung. *Liminal* betyder helt enkelt att något befinner sig i ett tillstånd mellan två andra tillstånd; något som befinner sig i marginalen mellan X och Y, men inte riktigt är endera, befinner sig i ett liminalt tillstånd.

Liminalitet hos Victor Turner och Arnold van Gennep

Arnold van Gennep (1873-1957) myntade termen liminalitet inom sociala och religiösa kontexter i sin bok *Rites of Passage*, i vilken han gör en detaljerad studie av olika samhällens sociala och religiösa ceremonier och ritualer.¹⁷ Liminalitet är, enligt van Gennep och hans efterföljare Victor Turner, ett stadium under en ritual eller ceremoni, då en person befinner sig i ett slags vakuum mellan vem och vad denne var innan ritualen och vem och vad hen kommer att vara när ritualen genomförts.¹⁸

Som exempel kan vi ta en novis i ett kloster som ska genomgå sin vigning till monast. Novisen kommer under sin vigningsritual genomgå denna liminala fas. För när novisen träder in i ritualen separeras denne *på alla plan* från allt hen var innan det ögonblicket, och inträder därmed i den liminala fasen där hen inte längre är något av det hen var i sitt gamla liv/tillstånd, men inte heller upptagits i sin nya tilltänkta gemenskap som det hen ska bli – i det här fallet monast. Således rör sig novisen här i ett slags socialt-ontologiskt vakuum där hen reduceras till en slags bar mänsklighet;¹⁹ en *tabula rasa* utan namn, rang, historia et cetera. Först när ritualen nått sitt slut har personen åter en identitet – hen har upptagits i en ny kontext och tilldelats nya identitetsmarkörer utifrån detta nya tillstånd.²⁰

Vi kan alltså dela upp en sådan här social transformation i tre huvudsakliga delar: *Pre-liminal fas* (lekman/novis), *liminal fas* (identitetslös), och *post-liminal fas*

¹⁷ Arnold van Gennep, *Rites of Passage*, London: Routledge, 2010, (1960).

¹⁸ Van Gennep, *Rites of Passage*, 2010, s. 10-11; Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York: Aldine de Gruyter, 2008 (1969), s. 94-95.

¹⁹ Det finns på ett flertal ställen i Turner och van Gennep vissa indikationer på att förändringar som sker under den liminala fasen är både sociala och ontologiska, och att dessa två är sammanlänkade, det vill säga att den sociala rollen innebär att personen också har en särskild typ av natur som är passande för rollen. Därav min användning av begreppet socialt-ontologiskt.

²⁰ Turner, *The Ritual Process*, 2008, s. 95, 102-103.

(monast).²¹ Själva ritualen har även två mer specifika komponenter, nämligen: *Separationen* det vill säga när personen inträder i ritualen och därmed avsäger sig sin tidigare identitet, och *återupptagandet* när personen genomgått ritualen och tilldelas sin nya identitet. Dessa två är delar av det pre-, respektive post-liminala tillståndet, men hör direkt samman med själva ritualen, medan de pre-, och post-liminala tillstånden avser hela livet före och efter ritualen. Den liminala fasen i sig kan vara allt från något ögonblick till timmar eller dagar lång, beroende på vilken typ av ritual som avses, och i vilken kontext den genomförs. Turners och van Genneps systematisering av begreppet är både lång och invecklad, och redogör för olika typer och nivåer av ritualer och liminala faser – återgivet här är en kort summering av huvuddragen i deras system.

Användningen av begreppet i denna analys

Liminalitet som begrepp kommer att användas mestadels i enlighet med Turner och van Genneps definitioner, men med större fokus på den implicita rening som finns i mycket av språket gällande den liminala fasen. Jag kommer alltså att tala om liminala faser och liminalitet som dels ett tabula rasa-tillstånd, och dels en slags reningsfas där det som fanns i det pre-liminala stadiet renas bort för att ge plats åt det som kommer i det post-liminala tillståndet. Jag kommer fortsättningsvis diskutera de förändringar som sker som socio-ontologiska för att visa på att förändringen sker både på ett inre, ontologiskt plan, och på ett yttre socialt sådant.

2.3.2 Kropp och natur

En diskussion om mystik praktik och ontologiska förändringsprocesser där vi både behandlar fysisk praktik och traditionella tankar om participation vinner på en kort beskrivning av de två för diskussionen mycket viktiga begreppen *kropp* och *natur*. Kropp och kroppslighet är en viktig del i analyser av mystiska praktiker eftersom de innefattar både fysiska och mentala övningar, och det är lätt att förbise kroppens roll i praktiken. Natur är ett nyckelbegrepp i varje diskussion om ontologi och människans förhållande till Gud, men också ett som stundtals kan vara svårhanterligt just på grund av dess tyngd. I denna uppsats har jag valt att använda mig av definitioner från de amerikanska respektive brittiska teologerna Kathryn Tanner och Sarah Coakley, som båda skriver utförligt om kroppslighet, natur, och participation ur olika vinklar.

²¹ Turner, *The Ritual Process*, 2008, s. 166; van Gennep, *Rites of Passage*, 2010, s. 11.

Kropp och natur i Kathryn Tanner och Sarah Coakley

Kathryn Tanner

Kathryn Tanner driver en distinkt kristocentrisk och kristologisk hållning vad gäller både människans participation i Gud och konceptet *imago Dei*. För att förstå hennes syn på människans natur måste vi först få en kort överblick över hennes syn på participationen. För Tanner finns det två typer av participation; svag respektive stark – som båda kan sägas ha olika grader inom sig. Svag participation kan summeras som alla varelsers delaktighet i Gud i egenskap av skapade. Allt är en del av skapelsen, vars grund och orsak är Gud, och blir därmed delaktiga i denna grund helt enkelt genom att finnas till. Naturligtvis kan det även diskuteras till vilken grad olika varelser deltar utifrån sin roll i Skapelsen; människans delaktighet, till exempel, är troligtvis starkare än en myra eftersom människan skapades *imago Dei*.²² Stark participation kan i sin tur summeras som "having the divine image for one's own",²³ alltså att leva i Kristi avbild (*imitatio*) och på så sätt reflektera hans perfekta förening (*hypostas*) mellan det som är mänskligt och det som är gudomligt. Människan skapades enligt Tanner *imago Dei* på så sätt att vi skapades som avbilder av Sonen, det vill säga Kristus. Människan kan alltså inte reflektera Fadern (Gud) på grund av sin mänskliga natur – inte ens Kristus kunde det i Inkarnationen på grund av att han trots allt inkarnerades som *människa*. Vi kan genom *imitatio* sträva efter att reflektera Gud så långt vår mänsklighet tillåter, men vi kommer alltid främst att reflektera den i vars avbild vi är skapade, nämligen Kristus/Sonen. Stark participation kräver alltså en medveten ansträngning.²⁴

Participationen som helhet sker alltid genom en blandning av både stark och svag participation, men ofta, som sagt, till varierande grader, beroende på vem som deltar och hur denne gör det. Det är människans mål i enlighet med vår plats i Skapelsen att genom *imitatio* anta en kristusnatur och därigenom låta oss transformeras till en natur som är så nära den hypostatiska som möjligt, det vill säga en natur i perfekt förening mellan mänskligt och gudomligt till den grad det är möjligt för oss, och därigenom bli en sann *imago Dei*. Återigen: När vi speglar Gud speglar vi Sonen/Kristus, inte Fadern, eftersom detta ligger bortom gränsen för vad vår skapade mänskliga natur

²² Kathryn Tanner, *Christ the Key*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 8-9.

²³ Tanner, *Christ the Key*, 2010, s. 16.

²⁴ Tanner, *Christ the Key*, 2010, s. 12-13, 16-17, 19.

tillåter.²⁵ Men för att den transformering Tanner talar om ska vara möjlig, och för att människan ska kunna anpassa sig till sin ständigt skiftande omvärld och identitet, måste vår natur vara plastisk – det vill säga formbar, öppen och dynamisk. Den inre naturen måste även vara expanderbar för att kunna bereda plats åt både erfarenhetsbaserade förändringar, minnen, den fria viljan, och, självfallet, det gudomliga. Det är alltså genom denna plastiska natur som det är möjligt för oss att reflektera Gud i vår participation eftersom den tillåter det gudomliga att omforma oss på det sätt som är nödvändigt för processen.²⁶ När jag i min diskussion talar om plastisk natur är det denna definition jag utgår från.

Sarah Coakley

Likt Tanner menar Coakley att när vi uppnår en fullkomlig/perfekt *imitatio* är det Kristus mänskliga-men-gudomliga natur vi speglar. Vår mänskliga natur omöjliggör en direkt spegling av Treenigheten som helhet om vi inte ges medel och hjälp att göra så genom Kristus och Anden.²⁷ Men till skillnad från sin kollega är Coakleys teologi centrerad kring kroppslighet, mer specifikt kön och sexualitet, utifrån ett uttryckligen postmodernt feministiskt perspektiv. Eftersom fokus för denna diskussion är ett annat kommer hennes text här behandlas enbart utifrån ett generellt perspektiv om kroppslighet och begär efter Gud.

Coakley, liksom flera andra forskare, tar upp Pseudo-Dionysius mystiska teologi i sin utläggning med fokus på hans syn på balansen mellan eros och agape i begäret efter Gud. Hon använder hans resonemang för att åter föra fram den tidigkyrkliga hållningen att allt fysiskt, världsligt och sexuellt begär människan känner och upplever bör förstås som en "svag" återspeglning av vårt begär eller längtan tillbaka till Gud.²⁸ Genom detta belyser Coakley därmed en hållning som, i hennes egna ord, ställer Freuds teori om talet om Gud som metafor för sexualitet helt på ände: Det är nämligen precis det motsatta förhållandet.²⁹ Människan är skapad med en inherent längtan tillbaka till Gud, som är så pass stark att den är svår att klä i ord. Det förefaller därför logiskt att klä denna längtan i de starkaste kroppsliga och emotionella termerna det mänskliga språket har att erbjuda,

²⁵ Tanner, *Christ the Key*, 2010, s. 19, 23, 25.

²⁶ Tanner, *Christ the Key*, 2010, s. 37, 39-40, 44-45, 48-49.

²⁷ Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self: An Essay on the Trinity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 309.

²⁸ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 2013, s. 313-316.

²⁹ Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 2013, s. 316.

nämligen kärlek och begär – även om det hela tiden i min förståelse av Pseudo-Dionysius är underförstått att vi talar om det som analogier för något som är oändligt mycket större. Det kroppsliga och emotionella språket är en viktig komponent för att förstå hur kristna mystiker själva förstått den mystiska praktiken och de upplevelser, erfarenheter och insikter den medfört.

3. Tidigare forskning

Mystik teologi är ett brett och aktivt forskningsfält, och nya perspektiv och metoder läggs ständigt till den växande samlingen av material. Även om det ännu tycks finnas en stark uppdelning i Öst och Väst vad gäller théosisforskningen, börjar även den överlappa gränserna mellan de olika kyrkoformerna. En snabb sökning i Göteborgs Universitetsbiblioteks sökfunktion ger oss 3493 träffar på ordet théosis.³⁰ Johannes av Korset har varit föremål för mycket forskning, och det finns en stor mängd skriven text att hämta information ur. Det har dock varit svårt att finna relevanta källor för just det perspektiv jag använt mig av, vilket jag ser som en motivering till varför uppsatsen bör skrivas med just detta perspektiv.

3.1 Huvudkällor – en kort överblick

John H. Coes (2000) artikel i *Journal of Psychology and Theology* om Själens dunkla natt ur ett utvecklingspsykologiskt perspektiv, där han analyserar Johannes av Korsets text med fokus på psykologisk mognad, är en kort men givande text som erbjuder en djupare förståelse för primärtexten.³¹

Stephen Finlan och Vladimir Kharlamovs (2006) antologi med texter om framväxten av théosis genom den kristna historien och fram till idag berör såväl tidigkristna och öst- och västkyrkliga tolkningar som moderna reformerta sådana, och ger en god inblick i hur termen utvecklats och tolkats under århundradena.³² Denna bok, tillsammans med Vladimir Losskys (2011/1997) bok om östkyrklig mystik teologi, ger en stadig grund att stå på vad gäller en grundläggande förståelse för östkyrklig mystik i allmänhet, och

³⁰ Sökning gjord i Göteborgs Universitetsbiblioteks *supersök*, på sökord theosis, [2015-04-02].

³¹ Coe, J.H., "Musings on The Dark Night of the Soul: Insights From St. John of the Cross On a Developmental Spirituality", *Journal of Psychology and Theology*, vol 28, nr 4, 2000, s. 293-307.

³² Finlan, S., Kharlamov, V., [Red.], *Theosis: Deification in Christian Theology*, Cambridge: James Clarke & Co., 2006.

théosis i synnerhet (en mer uttömmande redogörelse för Lossky följer nedan).³³ Jordan Aumanns (1985) bok om romersk-katolsk andlighet är en detaljerad studie av västkyrklig andlighet från apostlagärningarna och fram till modern tid, och ger en god överblick över alla nyanser som vuxit fram över tid.³⁴ Att läsa Aumann tillsammans med Lossky, Finlan och Kharlamov erbjuder en mycket bred och djup inblick i kristen mystiks historia som helhet.

Victor Turner (2008/1969) och Arnold van Genneps (2010/1960) böcker om ritualteori och liminalitet har varit till stor hjälp i att förklara de inre mekanismerna i olika övergångsfaser, och hur en lättare kan förstå en rituell situation med eller utan yttre ceremonier.³⁵ Tillsammans med Kathryn Tanners (2010) och Sarah Coakleys (2013) böcker och avsnitt om kropp och natur har de hjälpt till att bygga upp den begreppsapparat som används här.³⁶

4. Gudomliggörelse genom den kristna historien – en överblick

Mystik praktik har varit en värnad och central del i ortodox kristen tradition under lång tid;³⁷ redan innan den slutgiltiga splittringen mellan öst-, och västkyrkorna, det vill säga de ortodoxa kyrkorna och den romersk-katolska, hade den en given plats inom det dogmatiska ramverket – en plats den innehaft sedan dess.

För många västerländska teologer är *théosis* ett främmande eller rent av helt okänt begrepp, och detta beror bland annat på att Västkyrkan blev influerad av andra filosofiska skolor än den östliga efter den stora schismen, att även språkbarriärerna blev större, och att skillnaderna i tolkningar och dogmatik helt enkelt fortsatte att växa tills Öst och Väst var två helt olika teologiska system.³⁸ Reformkyrkornas framväxt har även den påverkat kunskapen om *théosis* i väst genom de omtolkningar av begrepp och koncept som skett inom dessa rörelser. Traditionen har dock varit livskraftig och stark i östkyrkorna ända fram till nutid – till den grad att vissa östkyrkliga teologer vill göra gällande att östkyrkorna har äganderätt på konceptet, (se exempelvis Vladimir Lossky och Panayiotis Nellas). Den till viss del berättigade kritik som riktas mot dessa teologer,

³³ Lossky, *Östkyrkans Mystiska Teologi*, 2011.

³⁴ Aumann, J., *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, San Francisco: Ignatius Press, 1985.

³⁵ van Gennep, *Rites of Passage*, 2010; Turner, *The Ritual Process*, 2008.

³⁶ Tanner, *Christ the Key*, 2010; Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, 2013.

³⁷ Mark A. McIntosh, *Mystical Theology*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 1998, s. 42-43.

³⁸ Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006, s. 8.

bland annat från Jean Daniélou, poängterar det anakronistiska i en sådan hållning eftersom det osynliggör den långa utvecklingsprocess som de olika samfundet genomgått sida vid sida från och med den stora schismen och fram till idag.³⁹

4.1 Gudomliggörelse hos de apostoliska fäderna och apologeterna i den tidiga kyrkan

Eskatologiska teman dominerar de teologiska tankemodellerna hos de apostoliska fäderna och detta märks av även i deras syn på gudomliggörelse som en övergång från korruption och dödlighet i nuet till ett evigt och helgat liv i den nya världsordningen som följer på Kristi Återkomst och återuppståndelsen.⁴⁰ Gudomliggörelsen är tätt knuten till både inkarnationen och försoningsläran. Vi kan nå gudomliggörelse först när vi nått försoning – och försoningen är möjlig endast tack vare Inkarnationen.⁴¹

Runt den här tiden blir tanken om imitation eller delaktighet i Kristi liv och död en viktig del i den framväxande kyrkans läror.⁴² Mystik praktik var under den här tiden inte separat från teologin; en stor del av de insikter tidiga kristna teologer delat med sig av tycks springa ur deras egen mystiska utövning.⁴³ Martyrium kom att ses som en direkt väg inte bara till delaktighet i Kristi avbild utan därigenom även till hans gudomlighet och det eviga livet. Att leva i avbilden möjliggör ett upptagande i densamma, *Christification* som Kharlamov skriver, och i och med att Kristi gudomlighet blev mer och mer central för kristenheten kom denna tanke att ersätta upptagande i Gud och gudomliggörelsen.⁴⁴

Det är viktigt att här poängtera att i den tidiga kyrkan och hos kyrkofäderna förstods *imitatio Christi* och gudomliggörelsen främst i termer av ekonomi och inte ontologi, det vill säga att Kristus offerat sig för hela mänskligheten och därmed sonat allas våra synder. Som kristen är det därför människans plikt att leva ett rättfärdigt liv enligt *imitatio Christi* och på så sätt visa tacksamhet och lojalitet gentemot Kristus och hans offer. Fokus låg alltså inte här på människans natur och vad som sker med den vid

³⁹ Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006, s. 9.

⁴⁰ Aumann, *Christian Spirituality*, 1985, s. 24.

⁴¹ Vladimir Kharlamov, "Emergence of the Deification Theme in the Apostolic Fathers", i Finlan & Kharlamov, 2006a, s. 52.

⁴² Aumann, *Christian Spirituality*, 1985, s. 22-23.

⁴³ McIntosh, *Mystical Theology*, 1998, s. 33.

⁴⁴ Kharlamov i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006a, s. 52. Se även not 2 på samma sida. McIntosh, *Mystical Theology*, 1998, s. 40-41.

gudomliggörelse, utan på hur en människa eller ett samhälle bör leva och agera här och nu, i enlighet med de bud som ålagts dem, för att möjliggöra att gudomliggörelsen ens kan ske.⁴⁵ Vi kan tänka på det som en slags transaktion; Gud gav oss Jesus, som sonade våra synder och i gengäld visar vi vår tacksamhet genom lydnad och trohet till lärorna och Gud. Det är alltså därför kyrkofädernas syn på gudomliggörelsen sägs vara en ekonomisk frälsningsmodell som till stor del kretsar kring tanken om *imitatio Christi* här och nu snarare än en ontologisk diskussion om natur och varande.

När kristendomen kom i kontakt med andra kulturer, främst den grekisk-romerska (hellenistiska), uppstod ett akut behov av att finna sätt att förklara och försvara det egna trossystemet på sätt som var möjligt att förstå utifrån de andra parternas annorlunda referensramar. I mötet med hellenistisk kultur tog de kristna apologeterna främst fasta på filosofiska argument snarare än andliga och/eller mystiska sådana för att få bättre gehör från sina grek-romerska grannar. Genom dessa tankemöten utvecklades sedan en stor del av det kristna dogmatiska ramverket.⁴⁶

En av de mest inflytelserika och kända apologeterna vid den här tiden är Justinus Martyren, som främst riktade sig till individer och församlingar inom de egna leden istället för att försöka omvända utomstående. Hans främsta mål var att hjälpa sina medkristna att stärka sin egen tro och att ge dem hållbara resonemang och argument att använda till sin tros försvar inför icke-kristna. Justinus är mest intresserad av det moraliska rastret för sina argument, och han ställer sig frågan "hur ska vi odödliggöras", istället för "vad händer när vi odödliggörs?". Svaret på detta är, menar han, att använda sin fria vilja till att följa Guds bud och leva ett liv i Kristi avbild. Sin moraliska och ekonomiska syn på frälsning och odödliggörelse till trots förnekar aldrig Justinus de ontologiska aspekterna av exempelvis förhållandet mellan människan och Gud, det vill säga oskapad och skapande kontra skapad.⁴⁷

De mystiska elementen och tankarna om participation genom till exempel eukaristin utvecklas inte särskilt mycket hos apologeterna jämfört med exempelvis Paulus och Ignatius av Antiochia.⁴⁸ Den teologiska diskursen hos de tidiga apologeterna kan alltså

⁴⁵ Kharlamov i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006a, s. 53, 65.

⁴⁶ Vladimir Kharlamov, "Deification in the Apologists of the Second Century", i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006b, s. 67.

⁴⁷ Kharlamov i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006b, s. 69, 70.

⁴⁸ Kharlamov i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006b, s. 72.
Aumann, *Christian Spirituality*, 1985, s. 25-26.

sågas vara avsevärt mindre grundad i kristologi och ecklesiologi och mer grundad i klassiska filosofiska tankemodeller än hos kyrkofäderna. Dock var det apologeterna som lade större delen av grunden för den kristna teologins metoder. Även om det vid den här tiden läggs mycket tonvikt på kontemplation och människans möte med Gud är gudomliggörelsen i sig ett mycket sparsamt diskuterat tema. Det är först några århundraden fram i tiden diskussionerna börjar föras i någon större utsträckning. I den tidiga kyrkans historia är gudomliggörelsen mest av allt ett lapptäcke av olika tankar och koncept som här och där hakar fast i varandra. Den figurerar för det mesta i bakgrunden för andra teologiska frågor, men behandlas ytterst sällan som ett eget ämne/fenomen hos kyrkofäderna och de tidiga apologeterna.⁴⁹

4.2 Théosis och gudomliggörelse hos Irenaeus, Pseudo-Dionysius och Maximus Bekännaren

Några av de teologer som blivit tongivande i senare diskussioner om gudomliggörelse är Irenaeus, Pseudo-Dionysius, och Maximus Bekännaren. Hos dem återfinns vi tankar, resonemang och formuleringar som senare kommit att bli centrala i diskussioner om gudomliggörelse. Nedan följer en kort summering av deras tankar.

Irenaeus

Irenaeus använde inte uttalade théosisbegrepp i sin teologi, men den kan trots detta ses som ett typexempel på den patristiska traditionen om frälsning genom gudomliggörelse, nämligen som ett återställande av människans likhet med Gud så som den var innan Fallet, genom förening mellan mänskligt och gudomligt via Kristus och Inkarnationen till en uppgång i Gud med hjälp av Anden. Slutsteget för processen är det direkta mötet med Gud, som förevigar den transformerade människan.⁵⁰

Det finns återkommande tendenser hos Irenaeus att använda *avbild* och *likhet* som direkt synonyma, men han gör samtidigt ändå en distinktion dem emellan i sin tes om att Adams (människans) *likhet* berövades honom som en direkt konsekvens av Synden i och med att Anden därmed lämnade honom. Irenaeus menar att "the human body and soul inseparably together constitute the *image* of God, whereas the infused Spirit establishes the *likeness*".⁵¹

⁴⁹ Kharlamov i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006b, s. 84-85.

⁵⁰ Jeffrey Finch, "Irenaeus on the Christological Basis of Human Divinization", i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006, s. 87.

⁵¹ Finch i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006, s. 88. Författarens kursivering.

Pseudo-Dionysius Aeropagiten

I Pseudo-Dionysius kända skrift *Theologia Mystica* beskrivs ingående den process som är nödvändig för théosis.⁵² I Pseudo-Dionysius språk är det tydligt att han förespråkar en process som är jag-upplösande och har som mål att frigöra själen från alla världsliga koncept och kunskap för att sedan kunna inträda i 'det gudomliga mörkret' och där förenas med Gud.⁵³ Han skildrar även detta i termer av *kátharsis*, det vill säga en reningsprocess avsedd att just befria mystikern från allt som är världsligt "rent som orent", för att kunna uppnå den jag-upplösning som eftersträvas och därefter möjliggöra théosis. Just termen *kátharsis* är intressant här, eftersom ordet förknippas med något mer omvälvande än endast en omställning av tankemönster.⁵⁴ Pseudo-Dionysius tycks mena att den mystiska föreningen innebär ett helt nytt tillstånd; att mystikern faktiskt går från ett Varande till ett annat, genom förändringar av olika slag, nådda insikter, och, självfallet, *kátharsis*.⁵⁵ Liksom sina samtida verkar Pseudo-Dionysius förutsätta att mystik praktik, erfarenhet, och insikt är något som sker inom en församling som kollektiv.⁵⁶ Tanken på privat, individuell mystik praktik var för honom förmodligen en helt främmande tanke. Må så vara att mystiska upplevelser sker inom individer, men erfarenheten och insikten tillhör hela församlingen. Pseudo-Dionysius hade troligen avfärdat en redogörelse för en mystik upplevelse eftersom han i sin teologi höll dem för att vara mer hinder i vägen för den riktiga strävan som mystikerna åtog sig än något som främjar den mystiska praktiken – en hållning han inte är ensam om bland mystiska författare.⁵⁷

Maximus Bekännaren

För att nå fullkomning i théosisprocessen behövs, enligt Maximus, gudomligt initiativ och frivillig mänsklig delaktighet. Théosis måste vara ett frivilligt, helhjärtat, val

⁵² Pseudo-Dionysius Aeropagita, *Theologia Mystica: Being the Treatise of Pseudo-Dionysius, the Aeropagite, On Mystical Theology, Together With the First and Fifth Epistles*, New York: Holy Cross Press, 1944. Översättning: Alan W. Watts.

Aumann, *Christian Spirituality*, 1985, s. 51.

⁵³ Pseudo-Dionysius, *Theologia Mystica*, kap I, "Of the Divine Darkness".

⁵⁴ Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 23-24.

⁵⁵ Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 32.

⁵⁶ McIntosh, *Mystical Theology*, 1998, s. 45-46.

⁵⁷ Pseudo-Dionysius, *Theologia Mystica*, översättning, Alan Watts, "notes on the text", s. 37
Aumann, *Christian Spirituality*, 1985, s. 51.

eftersom "our salvation is contingent upon *our will*".⁵⁸ Endast de som verkligen längtar efter gudomliggörelsen kan uppnå den – de som tvingas in i processen och/eller underkastar sig den utan sin fria viljas val kan det inte. Alla kan nå théosis, säger Maximus, men det kräver ett fritt val för att möjliggöra för Gud och Anden att påbörja processen. Även Maximus sällar sig till de teologer som beskriver vägen mot gudomliggörande som en process eller kontinuerlig strävan. En måste utan uppehåll söka "Hans ansikte" och gradvis lära sig se genom det Vishnevskaya kallar "det lysande mörkret" och på så vis kunna möta Gud.⁵⁹ Hans syn på den mänskliga kontra den gudomliga naturen utgår från Kristus, som han menar är den perfekta föreningen av två, ontologiskt helt skilda, naturer i en och samma kropp.⁶⁰ Gudomliggörandet fungerar på samma sätt, det vill säga en balans eller förening av dessa två naturer inom människan. Den gudomliga naturen ges via Anden först när vi gjort oss redo att motta den, och den blandas inte med eller ersätter den mänskliga, eftersom de är två helt separata typer av naturer. Istället skapas en balans mellan mänskligt och gudomligt som hjälper människan att frigöra sig från det världsliga. Vårt mål är att uppnå en förening av gudomlig och mänsklig natur inom oss som är så perfekt som det är möjligt för vår skapade natur, och som i mest möjliga mån reflekterar den perfekta balans Kristus representerar i egenskap av att vara skapad med både gudomlig och mänsklig natur i en kropp – till skillnad från människan som inte har del i den gudomliga naturen, utan måste få den given till sig.⁶¹

Hos Maximus är gudomliggörelse något som varje människa måste eftersträva på ett individuellt plan genom *imitatio Christi*, det vill säga ett liv i Kristi avbild, men också på ett kollektivt plan tillsammans med sin församling genom kyrkans liturgi, främst dopet och eukaristin.⁶² Vi kan också se tendenser till apofatiskt språkbruk och tydliga influenser från Pseudo-Dionysius teologi i hans syn på den asketiska och kontemplativa praktiken där han använder sig av klassisk apofatisk terminologi i sina gudsbeskrivningar. Ett exempel på detta är följande citat ur Vishnevskayas text där hon lyfter vissa centrala formuleringar: "The "experience of God" is a type of "knowledge,

⁵⁸ Elena Vishnevskaya, "Divinization and Spiritual Progress in Maximus the Confessor", i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006, s. 134. Min kursivering.

⁵⁹ Vishnevskaya i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006, s. 135-136.

⁶⁰ Aumann, *Christian Spirituality*, 1985, s. 56.

⁶¹ Vishnevskaya i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006, s. 136.

⁶² Aumann, *Christian Spirituality*, 1985, s. 56.

based on active engagement, which surpasses all reason”; the “rest in God” is a type of “participation in the known object which manifests itself beyond all conceptualization”.⁶³

4.3 Västkyrklig gudomliggörelse och bristen på théosisnarrativ hos Augustinus

Augustinus av Hippos inflytande på Västkyrkan har varit och är ännu oerhört starkt och hans teologiska utläggningar och predikningar citeras flitigt inom både kyrka och akademisk forskning, men i det här fallet är han problematisk.⁶⁴ Överlag förekommer ämnet gudomliggörelse påfallande sällan hos honom i jämförelse med andra teologer i hans samtid, främst då östliga teologer.⁶⁵ Augustinus sparsamma användande av konceptet gudomliggörelse skulle kunna härledas till att det för honom troligtvis var främst ett hedniskt påfund, något han vände sig mycket kraftigt emot – vilket märks ibland annat hans utläggning om ämnet i verket *Guds Stad*. Det verkar finnas en oro hos Augustinus att de kristna kunde få för sig att göra som grekerna och romarna, som under antiken hade tydliga traditioner runt gudomliggörande av människor och som förhöll sig till dessa som föremål för dyrkan. Även om kristen och hellenistisk syn på gudomliggörelse skiljer sig radikalt från varandra tycks det som att Augustinus ändå inte litar helt på att hans följare inte skulle missta dem för varandra och därmed göra sig skyldiga till idolatri. Vi kan inte med säkerhet veta att det var just så han resonerade, men om gudomliggörelse främst hade hedniska konnotationer för honom skulle det kunna förklara åtminstone en del av hans aversion mot konceptet.⁶⁶ Inledningsvis tycks alltså Augustinus främst betrakta gudomliggörelse som ett hellenistiskt påfund som goda kristna inte skulle befatta sig med eftersom det troligtvis skulle resultera i idolatri utan att de var medvetna om det.

Men i en relativt nyligen upptäckt predikan, kallad *Dolbeau 6*, tycks han inta en helt annan hållning inför konceptet gudomliggörelse.⁶⁷ Här ger han en längre utläggning om Psalm 81 och knyter bland annat an till tanken om en *deificatorem deum*, det vill säga en Gud som gudomliggör, som sammanhörande med biblisk frälsningshistoria och framväxten av Kyrkan som Kristi Kropp. Augustinus skriver bland annat att: “He alone

⁶³ Vishnevskaya i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006, s. 140-142, 143.

⁶⁴ Aumann, *Christian Spirituality*, 1985, s. 61.

⁶⁵ Robert Puchniak, “Augustine’s Conception of Deification, Revisited”, i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006, s. 122.

⁶⁶ Puchniak i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006, s. 131.

⁶⁷ Puchniak i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006, s. 123.

deifies who is God of himself, not by participation in any other”.⁶⁸ Gud deltar alltså inte i något – Gud är det aktiva subjektet som kan välja att gudomliggöra eller inte, medan människan i egenskap av skapad och icke-gudomlig är ett passivt objekt som kan motta gudomliggörelsen, men aldrig tillskansa sig den utan Guds medhjälpande.

Det tycks alltså vara mycket tydligt att Augustinus här menar att all agens när det kommer till frälsning och gudomliggörelse ligger hos Gud. Människan är enbart mottagare, och endast sådan inom den kristna gemenskapen. Precis som hos bland andra Pseudo-Dionysius i stycket ovan var gudomliggörelse och frälsning något som skedde kollektivt i församlingen, inte i det privata och inte individuellt.⁶⁹ Ett exempel på detta är Eukaristin, där en församling tillsammans deltar i det gudomliga mysteriet. Det är således alltså i kyrkans sakrament och liturgi som vägen till gudomliggörelsen står att finna – alltså ett slags implicit *extra ecclesia, nulla salus*-hållning.⁷⁰ I sin predikan gör Augustinus också tydligt att han, till skillnad från många andra, anser att gudomliggörelsen inte alls sker inom ramarna för ett mer isolerat, kontemplativt liv, utan att processen måste påbörjas mitt i denna ”world full of scandals, iniquities, corruption, oppression”.⁷¹ Processen att gudomliggöra skapelsen måste ske inifrån just den fallna och korrupta värld i vilken människorna lever. Men så talar Augustinus här inte heller till en ”andlig elit”, som Puchniak skriver, utan till vanligt lekfolk som troligtvis saknade både medel och möjlighet att kunna ägna sig helt åt det kontemplativa livet.⁷²

Notera alltså att Augustinus faktiskt ger uttryck för tankar om mystik praktik och gudomliggörelse, om än nedtonade, och att Losskys kritik, som togs upp i inledningen, stöter på motstånd redan hos Augustinus.

4.4 Användningen av begreppet théosis i denna analys

Théosis kommer i min fortsatta analys och diskussion användas som betydande följande: 1) en kontinuerlig, ofta livslång, praktik inom eller utanför en monastisk kontext, med 2) tydliga asketiska och/eller jagupplösande drag, där 3) en person söker

⁶⁸ Puchniak i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006, s. 123.

⁶⁹ Aumann, *Christian Spirituality*, 1985, s. 61.

⁷⁰ ”Utanför kyrkan finns ingen frälsning”.

Puchniak i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006, s. 132-133.

⁷¹ Puchniak i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006, s. 128.

⁷² Puchniak i Finlan & Kharlamov, *Theosis*, 2006, s. 128.

Aumann, *Christian Spirituality*, 1985, s. 66-67.

att genom denna praktik genomgå en socio-ontologisk förändring som möjliggör en gudomliggörelse, det vill säga 4) en förening med det gudomliga där allt världsligt lämnats och endast det yttre höljet, det vill säga kroppen, ännu tillhör den här världen, och detta görs 5) genom samarbete/synergi med Gud genom Anden och *imitatio Christi*.

Utgångspunkten är alltså östortodox, och nedkokad till dessa fem huvudpunkter för att undvika sammanblandning med begrepp som *helgelse* och *frälsning*, som ju är delar av théosistraditionen, men, som tidigare sagts, inte synonymer. Genom denna strikta definition avser jag även undvika inblandning från reformkyrkliga tankar, eftersom analysen rör sig inom förhållandet mellan katolskt och ortodox mystiskt tänkande, och reformkyrkorna skiljer sig alltför mycket i sina dogmer för att vara relevanta här.

5. Själens dunkla natt – en diskussion om St. Johannes mystika teologi

5.1 Vem var Johannes av Korset?

Johannes av Korset föddes som Juan de Yepes y Alvarez år 1542 i Fontiveros, Spanien. Hans föräldrar var vävare till yrket och efter att fadern dog när han var liten fick hans mor svårt att försörja honom och hans bror. Juan fick med tiden arbete som medhjälpare vid det lokala sjukhuset, och hans chef erbjöd sig att betala för hans utbildning efter att ha imponerats stort av Juans intelligens.

Efter att ha studerat under jesuitiska lärare och blivit antagen till universitetet vid Salamanca trädde Juan in i Karmelitorden där han munkvigdes vid tjugofem års ålder. Han var nära vän med St. Teresa av Ávila, en karmelitnunna och mystiker som med tiden kommit att bli ett av de mest kända namnen bland katolska mystiker världen över. År 1568 upprättade de det första munkklostret inom Teresas gren av Karmelitorden; de oskodda. År 1575 blev han dock tillfångatagen efter att Karmeliternas huvudfåra bannlyst avgreningen och han spenderade nio månader i fängelse innan han lyckades fly. Några år efter Teresas död 1582 hamnade de oskodda karmeliterna åter i skottlinjen för huvudfårans ilska, och Johannes blev nu främtagen sin munkstatus och sin rang, och förbjöds att någonsin verka inom ordern igen. Han dog i avskildhet år 1591, och har sedan dess helgonförklarats (1726) och utnämnts till doktor inom kyrkan (1926).

Hans mest kända skrifter är: *Ascent of Mount Carmel* och *Dark Night of the Soul* som båda skrevs under hans fångenskap och även *The Spiritual Canticle* och *The Living Flame* som skrevs under hans senare år.⁷³

5.2 Presentation av texten

Dark Night of the Soul är en fortsättning på Johannes utläggning om mystik praktik och gudsförening som påbörjades i en tidigare skrift (*The Ascent of Mount Carmel*) och är centrerad runt en dikt med just namnet "Dark Night of the Soul", vars tre första stansas återges nedan:

On a dark night / Kindled in love with yearnings – oh, happy chance! – I went
forth without being observed / My house being now at rest.
In darkness and secure / By the secret ladder, disguised – oh, happy chance! –
In darkness and concealment / My house being now at rest.
In the happy night / In secret, when none saw me / Nor I beheld aught /
Without light or guide, save that which burned in my heart.

Det är dessa tre stansas som behandlas i utläggningen om själens process för att nå en förening med Gud.⁷⁴ I analysen nedan ämnar jag lyfta fram och resonera kring utvalda stycken från själva utläggningen i *Dark Night* utifrån de perspektiv som motiveras av frågeställningarna, det vill säga social och ontologisk förändring, liminalitet, rening, samt théosis.

5.3 Textens format och disposition

Dark Night är uppdelad i två delar, eller böcker, med en kort prolog där själva dikten återges i sin helhet. Den första boken består av fjorton kapitel, indelade i punkter eller stycken, och kommenterar först den mystiska praktiken i sig – främst genom att redogöra för nybörjares brister och misstag – och går sedan över till att bit för bit kartlägga och förklara den första halvan av själens dunkla natt, den Johannes kallar "sinnenas natt". Han gör detta genom att gå igenom dikten rad för rad och diskutera varje sats utifrån tanken om en mystik förening, med särskilt fokus på sinnenas rening. Den andra boken

⁷³ Johannes av Korset, *Dark Night of the Soul*, förord av Silverio de Santa Teresa. Aumann, *Christian Spirituality*, 1985, s. 195.

⁷⁴ Dikten har ytterligare fem stansas, men dessa behandlas aldrig i hans utläggning.

är med sina tjugofem kapitel något längre, och behandlar enbart den senare halvan av natten, som kallas "andens natt",⁷⁵ som är den största prövningen för mystikern.

Kapitlen i bok 2 är även de uppdelade i stycken där Johannes precis som i bok 1 går igenom varje rad av dikten, men här med fokus på en prövning och rening av anden. Av språket att döma är texten avsedd att fungera som en vägledning för andra mystiker som själva påbörjat eller avancerat en bit i samma process, och författaren tycks positionera sig som en person som själv uppnått slutmålet, det vill säga gudsföreningen, och som i kraft av detta har erfarenhet och befogenhet att hjälpa andra på vägen.⁷⁶ Texten i sig är även formulerad på ett sätt som tycks antyda ett starkt fokus på individen. Det finns inga indikationer på att texten är avsedd endast för en inom-monastisk publik, utan verkar avsedd att fungera som vägledning för vem som än kan tillgodogöra sig den. Johannes refererar mycket ofta till bibliska texter, främst profetböckerna och evangelierna, men även delar ur psaltaren och andra bibelböcker. Referat till andra teologer eller filosofer förekommer däremot ytterst sparsamt.

5.4 Sinnenas dunkla natt

Johannes gör redan tidigt i sin utläggning det tydligt att mystikern själv inte innehar någon egentlig agens när det kommer till prövningar och, längre fram, gudsföreningen, när han skriver att: "God leads into the dark night those whom *He* desires to purify from all these imperfections so that He may bring them farther onward".⁷⁷ Här finns likheter med tankarna om synergi som vi gått igenom i tidigare kapitel,⁷⁸ det vill säga en tanke om att även om det måste vara mystikerns eget frivilliga beslut att sträva mot föreningen kommer hen aldrig att nå särskilt långt på vägen om inte Gud ger sitt godkännande med hjälp av Anden. En skulle kunna uttrycka det som att mystikern ger upp sin agens i förhållande till sin önskan om gudsförening när Gud bedömt personen som värdig att genomgå de nödvändiga prövningar som krävs för att fortsätta denna strävan. Gud leder alltså ingen genom Själens dunkla natt om denne inte är det värdig. Han ger ytterligare uttryck för tankar om synergi i första bokens tredje kapitel där han skriver att:

⁷⁵ Här avses människans egen ande, som tillsammans med sinnena utgör personens natur.

⁷⁶ Aumann, *Christian Spirituality*, 1985, s. 194

⁷⁷ Johannes av Korset, *Dark Night of the Soul*, Bok I, kapitel II, stycke 8, s. 8. Min kursivering.

⁷⁸ Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 174.

...[H]owever greatly the soul itself labours, it cannot actively purify itself so as to be in the least degree prepared for the Divine union of perfection of love, if God takes not its hand and purges it not in that dark fire, in the way and manner that we have to describe.⁷⁹

För att själen ska kunna gudomliggöras krävs det alltså, oavsett dess egna ansträngningar och mödor, att Gud agerar med den och låter den genomgå dessa reningsfaser som själen i sig själv inte är förmögen att frammana i och med sin svaga mänskliga natur. I citaten ovan finns även en indikation på att Johannes betraktar denna dunkla natt som en nödvändighet för gudsföreningen när han betonar att själen inte kommer kunna bli tillräckligt redo eller tillräckligt renad för att kunna förenas med Gud om den inte först, med Guds hjälp, genomgår den dunkla natten.

Några kapitel längre fram, i kapitel åtta, går han in på själva natten, och påbörjar sin utläggning om den enligt varje stansa i dikten ovan. Här inleder han med att förklara att natten i själva verket är två separata faser, eller två separata nätter; en sinnenas dunkla natt och sedan andens dunkla natt:

This night which, as we say, is contemplation, produces in spiritual persons two kinds of darkness or purgation, corresponding to the two parts of man's nature – namely, the sensual and the spiritual. And thus the one night of purgation will be sensual, wherein the soul is purged according to sense, which is subdued to the spirit; and the other is a night or purgation which is spiritual, wherein the soul is purged and stripped according to the spirit, and subdued and made ready for the union of love with God.⁸⁰

Som nämnt ovan handlar Andens dunkla natt om människans egen inneboende ande som ska renas för att kunna motta den helige Ande. Återigen återkommer Johannes till att detta är en reningsprocess med mål att göra själen redo för en förening med Gud, och

⁷⁹ *Dark night*, bok I, kapitel III, stycke 3, s. 10.

⁸⁰ *Dark Night*, bok I, kapitel VIII, stycke 1, s. 20.

att detta måste göras genom att rena sinnena först för att möjliggöra en djupare nivå av andlig praktik och insikt, och sedan rena anden och sinnena tillsammans för att slutligen kunna befria själen från sina mänskliga laster och orenheter. Här börjar vi också se att Natten även handlar om vad en skulle kunna kalla Guds tämjande och underkastande av själen när Johannes använder sig av ord som exempelvis *subdue* tillsammans med sin terminologi om rening. Detta blir även mer tydligt senare i texten, men redan här kan vi alltså börja se huvuddragen i Johannes syn på processen mot själslig renhet och gudsförening. Samtidigt kan vi också börja se indikationer på den plastiska natur Tanner beskriver; för att personen ska klara av att genomgå en rening eller förändring på den här nivån kan hans natur inte vara statisk, utan måste vara formbar och dynamisk.

När Johannes fastställt de grundläggande tankarna, det vill säga de om själens behov av rening, tuktan och underkastelse, och att Gud är den som innehar all makt att bestämma huruvida mystikern kan fortsätta sin strävan eller inte, övergår han till att förklara närmare hur Natten ter sig för den som genomgår den och vilka insikter den bör medföra. Här kan vi börja se drag av de olika element som berördes i stycket om liminalitet tidigare, närmare bestämt den separationsfas som inleder den liminala fasen. "[...]He leaves them so completely in the dark that they know not whither to go with their sensible imagination and meditation;" skriver Johannes längre in i kapitel åtta, "for they cannot advance a step in meditation, as they were wont to do aforetime".⁸¹ Gud separerar mystikern från allt som tidigare gett hen trygghet och tillfredsställelse på ett sinnligt eller intellektuellt plan, och gör istället att personen, om hen ändå försöker sig på sin tidigare praktik för att återfinna någon slags bekant grund att stå på i denna känsla av separation upplever att

their inward senses being submerged in this night, and left with such dryness that not only do they experience no pleasure and consolation in the spiritual things and good exercises wherein they were wont to find their delights and pleasures, but instead, on the contrary, they find insipidity and bitterness in the said things.⁸²

⁸¹ *Dark Night*, bok I, kapitel VIII, stycke 3, s. 20-21.

⁸² *Dark Night*, bok I, kapitel VIII, stycke 3, s. 20-21 .
Coe, "Musings on The Dark Night", 2000, s. 301-302, 303.

Mystikern måste alltså genomgå den separationsfas som van Gennep och Turner talar om, och stängas ute från allt som denne tidigare identifierat sig med eller byggt sin intellektuella och andliga trygghet kring för att kunna träda in i den liminala fasen som en bar mänsklighet eller *tabula rasa*. Det handlar alltså i mycket om att tvingas avsäga sig identitetsmarkörer, om än tillfälligt, för att inte ta med sig den pre-liminala personen in i den liminala fasen eftersom utvecklingen då inte kan ske fullt ut. Gud gör detta genom att göra de andliga praktikerna, som Johannes skriver, bittra och fadda – utan möjlighet att erbjuda vare sig trygghet eller glädje för att mystikern inte ska kunna klamra sig fast vid det som tillhör livet innan natten; ”for, as God sets the soul in this dark night to the end that He may quench and purge its sensual desire, He allows it not to find attraction or sweetness in anything whatsoever”.⁸³ Vi ser här också att det inte bara är exempelvis meditation och bön som Gud separerar personen från. Allt som är världsligt och stimulerar sinnen tas bort från personen för att allt fokus ska kunna ligga på reningen och tämjandet av sinnen. John H. Coe beskriver denna själsliga torrhet och leda i sin artikel om själens dunkla natt ur ett utvecklingspsykologiskt perspektiv, där han menar att detta är ett tecken på att Anden verkar inom personen och tvingar denne att lita på att Gud kommer leda hen rätt igen när natten är över.⁸⁴ Detta perspektiv motsäger inte att det vi talar om är en total separation från allt mystikern tidigare känt till, vilket har många likheter med den liminala fasen; alltså att personen inte längre innehar en enda identitets-, eller statusmarkör, och därmed inte heller någon identitet eller status. Personen är här en passiv mottagare av de prövningar och förändringar Gud väljer att låta denne genomgå – personen själv äger inte under denna fas någon egen agens. Personen leds in i och igenom den här övergången med hjälp av Anden, och när personen till slut når slutfasen av denna natt, och därmed återupptagandet och erhållandet av nya identitetsmarkörer

it is wonderously delivered from the hands of its three enemies – devil, world and flesh; for, its pleasure and delight of sense being quenched with respect to all things, neither the devil nor the

⁸³ *Dark Night*, bok I, kapitel IX, stycke 2, s. 21.

⁸⁴ Coe, ”Musings on the Dark Night”, 2000, s. 300, 301, 304.

world nor sensuality has any arms or any strength wherewith to
make war upon the spirit.⁸⁵

Personen som kommer ut på andra sidan den första natten har därmed med Andens hjälp gått från nybörjare och i egenskap av det svag, mottaglig och utan skydd för världsliga laster och lustar, till erfaren och mindre benägen att falla för världsliga frestelser eller längtan efter de anfäktelser som ofta drabbar dem som är mer andligt omogna. Det är bland annat detta Coe behandlar i sin artikel utifrån ett resonemang om andlig barndom kontra andlig vuxenhet.⁸⁶ Vi skulle därmed kunna använda Coes resonemang och se på den första natten som en övergång mellan barndom och vuxenhet, där barndomen präglas av en benägenhet att söka upplevelser och bekräftelse från människorna runt omkring sig på samma sätt som små barn gör, till att istället fokusera på att underkasta sig Gud och fortsätta sträva mot en högre grad av själslig renhet utan att gå till de extremer som präglar nybörjarstadiet.⁸⁷ Men vi kan här också återigen se att den mänskliga natur Johannes skildrar är plastisk; den genomgår en förändring från ett stadium till ett annat, och anpassar sig till sitt nya sätt att vara.⁸⁸ Coakleys tankar om kroppslighet och längtan till Gud går även de att applicera här. Mystikerns längtan efter Gud är så stark att den upplevda separationen blir nära nog övermäktig, och oförmågan att finna glädje och trygghet i de kroppsliga praktikerna – som tidigare bringat en känsla av närhet till Gud – upplevs som oerhört plågsamma.

Innan vi går över på nästa natt summerar vi den första, sinnliga, natten. Det finns klara drag av den synergi-tanke som Lossky skildrar även i Johannes retorik gällande hur processen inleds och fortsätter; mystikern måste själv välja att påbörja denna strävan och det kontemplativa livet som krävs för den men hen kan inte uppnå någon mer avancerad nivå eller djupare insikt i det gudomliga och inte heller gudsförening, om inte Gud väljer att gå in och påbörja den reningsprocess som behövs för att dessa saker ska kunna ske. Likaså måste mystikern själv fortsätta sin praktik och fortsätta sin strävan mot gudsföreningen för att Gud och Anden ska vilja hjälpa personen till nästa nivå. Natten i sig är mycket tydligt formulerad som en process av rening och

⁸⁵ *Dark Night*, bok I, kapitel XIII, stycke 11, s. 37.

⁸⁶ Coe, "Musings on the Dark Night", 2000, s. 295-296, 304.

⁸⁷ *Dark Night*, bok I, kapitel I, stycke 1-3, s. 4-5.

Dark Night, bok I, kapitel II, stycke 1-6, s. 5-7.

⁸⁸ Tanner, *Christ the Key*, 2008, s. 37, 39-40.

underkastelse, och språket indikerar dels att natten kan ses som ett slags liminalt stadium mellan två nivåer av andlig mognad, eller mellan andlig barndom och andlig vuxenhet, och dels att den mänskliga själen här kan förstås enligt Tanners tankar om en plastisk och formbar natur.

5.5 Andens dunkla natt

När vi går över till den andra boken och Andens Natt poängterar författaren återigen att Nätterna är två separata händelser som inte sker direkt på varandra. Istället skriver Johannes att det kan ta mycket lång tid, "even years, after leaving the state of beginners, in exercising itself in that of proficient" innan själen är redo att genomgå ytterligare än Natt.⁸⁹ Mystikern måste alltså fortsätta sin praktik och sin strävan för att fortsätta tämja och kontrollera de världsliga drifter som är knutna till sinnena, men också lära sig kommunicera med Gud på det mer direkta sätt som möjliggörs i och med den första natten. Vi kan känna igen den här tanken om en långvarig process från avsnittet om Losskys östkyrkliga mystik i inledningen.⁹⁰ Själen har efter den första natten inträtt i en ny social roll, det vill säga rollen som erfaren mystiker istället för nybörjare och är därmed att betrakta som mer mogen och kontrollerad men ännu inte tillräckligt ren för att kunna ta emot och ingå i en fullkomlig förening med Gud. Därför bör vi måhända säga att "the night which we have called that of sense may and should be called a kind of correction and restraint of the desire rather than purgation".⁹¹ En andra natt, med en ännu mer omfattande och drabbande prövning, är alltså nödvändig eftersom den första nattens uppgift inte är rening så mycket som ett tämjande av begär och världsliga drifter och en första insikt om sin egen ynkighet och sitt totala beroende av Gud. Sinnena kan inte renas utan själen, eftersom:

[...] all the imperfections and disorders of the sensual part have their strength and root in the spirit, where all habits, both good and bad, are brought into subjection, and thus, until these are

⁸⁹ *Dark Night*, bok II, kapitel I, stycke 1, s. 41.

⁹⁰ Lossky, *Östkyrkans mystiska teologi*, 2011, s. 16-17

⁹¹ *Dark Night*, bok II, kapitel III, stycke 1, s. 45

purged, the rebellions and depravities of sense cannot be purged
thoroughly.⁹²

Det räcker inte med att tämja och bringa sinnena till underkastelse en gång, eftersom alla drifter och vanor kommer ur anden och därför måste personen renas igen och med ännu mer kraft denna gång. Den första natten tjänar alltså till att rusta upp själen och göra den stark och uthållig nog att klara av den prövning som kommer i den andra natten och som Johannes beskriver som en rening som är så drabbande och våldsam för själen att om kontroll över sinnena och "fortitude has not been gained from God [...] its nature will not have the strength or the disposition to bear it".⁹³ Redan nu kan vi se att reningstemat som berördes i sinnenas natt återkommer mycket tydligt här. Det är inte längre en fråga om att tämja sina världsliga impulser och tankar och istället lära sig underkasta sig Gud – under den andra natten ska det som är världsligt rensas ut helt, för att människan ska kunna uppnå en tillräcklig själslig renhet för att kunna förenas med Gud. Det är denna utrensning som Johannes menar är så kraftfull och traumatisk att mycket få mystiker någonsin klarar av att genomgå den. Men den drabbande, smärtsamma, och traumatiska känslan av mörker och övergivenhet som ingår i den andra nattens rening är nödvändigt, säger författaren, eftersom "the sensual part is purified in aridity, the faculties are purified in the emptiness of their perceptions and the spirit is purified in thick darkness".⁹⁴

Även Hans Urs von Balthasar förstår den dunkla natten som Johannes ursprungligen beskrev den, det vill säga en fruktansvärt plågsam och drabbande prövning för själen men däremot läser han inte den här processen ur ett ontologiskt eller metafysiskt perspektiv, utan väljer istället att se det som en metaforisk beskrivning av människans egen inre kamp mot sig själv för att bättre kunna visa lydnad gentemot Gud. Likaså drar han paralleller till kristusberättelsen för att bygga detta resonemang, genom att likna denna kamp vid att människan (bruden) stiger ner i helvetet för att där dö en andlig död och återuppstå tillsammans med Kristus (brudgummen).⁹⁵ Han gör alltså en mer kristologisk och inom-mänsklig tolkning av Johannes text utan ontologiska eller substansförändrande tankar eller resonemang som ligger närmare Coes

⁹² *Dark Night*, bok II, kapitel III, stycke 1, s. 45

⁹³ *Dark Night*, bok II, kapitel III, stycke 2, s. 45

⁹⁴ *Dark Night*, bok II, kapitel VI, stycke 4, s. 51.

⁹⁵ Von Balthasar i McIntosh, *Mystical Theology*, 1998, s. 107.

utvecklingspsykologiska perspektiv än det mystika.⁹⁶ Detta är fullt görbart i och med att Johannes av Korset själv höll *imitatio* som den främsta vägen till Nätterna och själslig renhet.

I de senare kapitlen av *Dark Night* framträder Johannes tankar om gudomliggörelse på ett mer uttalat sätt, och samtidigt förtydligar han även de tankar som har drag av ontologisk förändring och som förekommer löpande genom hela texten. Här uppvisas även ett uttalat inflytande av bland andra Pseudo-Dionysius apofatiska teologi på Johannes i övrigt tomistiska grund när han skriver om det själsliga mörker som drabbar mystikern under denna natt.⁹⁷ Författaren motiverar varför han använder uttryck som just "natt" och "mörker" för att tala om den här processen, och, mer specifikt, personens gudsupplevelse under tiden hen genomgår detta på följande sätt:

...[W]hen this Divine light of contemplation assails the soul which is not yet wholly enlightened, it causes spiritual darkness in it; for not only does it overcome it, but likewise it overwhelms it and darkens the act of its natural intelligence.⁹⁸

Kraften i den gudomliga närvaron, gudskärleken om en så vill, är så fullkomligt transcendent att människans begränsade intellekt inte har förmågan att förstå den eller se den för vad den är, och blir därför tillfälligt förblindad av den – det vill säga att det gudomliga ljuset är så starkt att det för "ögonen" (själen) blir mörker eftersom den inte är byggd för att se direkt på något så ljust och därför tillfälligt blir blind. För själen blir alltså detta möte överväldigande nog att dess sinnen och intellekt lamslås tillfälligt, vilket inte är svårt att härleda till en liknelse om totalt mörker. Johannes fortsätter stycket med ytterligare en förklaring:

For this reason Saint Dionysius and other mystical theologians call this infused contemplation a ray of darkness – that is to say, for the soul that is not enlightened and purged – for the natural

⁹⁶ Aumann, *Christian Spirituality*, 1985, s. 197.

⁹⁷ Aumann, *Christian Spirituality*, 1985, s. 195.

⁹⁸ *Dark Night*, bok II, kapitel V, stycke 3, s. 48.

strength of the intellect is transcended and overwhelmed by its great supernatural light.⁹⁹

Vi kan alltså tänka oss att det Johannes menar är en själslig motsvarighet till att stirra rakt in i solen; ljuset blir övermäktigt för våra ögon och vi förlorar därför tillfälligt vår syn helt medan ögonen försöker ställa om sig. Språket i sig är paradoxalt när Johannes talar om å ena sidan en känsla av att vara fullständigt övergiven av Gud som natt men också samtidigt avser en gudsnärvaro så stark att människan inte förmår uppfatta den med samma term. Enligt samma princip som liknelsen om ljus ovan är närvaron av det gudomliga så stark att själen inte förmår uppfatta den eftersom den inte längre har några referensramar att tolka den genom, det vill säga att precis som i den första natten har Gud här separerat människan från sina tidigare identitetsmarkörer och "andliga livbojar" genom vilka hen tidigare tolkat gudsupplevelserna. Plötsligt finns inget filter mellan själ och gudomlighet och därför blir människan så fullständigt överväldigad att hen inte förmår att se denna nya känsla som närvaro eftersom där inte finns något verktyg för hen att göra det med, och eftersom verktygen hittills varit avgörande för att uppleva Gud som närvarande ter sig Gud därför som fullständigt frånvarande. Med Coakleys teori kan vi beskriva det som att personens inherenta längtan efter Gud besvarats så fullständigt att själen inte förmår ta in det och reagerar som om det motsatta hänt. Samtidigt verkar Gud inom människan för att rena eller bränna bort de orenheter som förhindrar föreningen, vilket i sig leder mystikern till att uppleva en själslig pina och tomhet som vida överstiger det personen genomled i den första Natten.¹⁰⁰ Men denna plåga har ett syfte, skriver Johannes, och förklarar att:

The Divine assails the soul in order to renew it and thus to make it Divine; and, stripping it of the habitual affections and attachments of the old man, [...] *destroys and consumes its spiritual substance*, and absorbs it in deep and profound darkness. As a result of this the soul feels itself to be perishing and melting away, in the

⁹⁹ *Dark Night*, bok II, kapitel V, stycke 3, s. 48.

¹⁰⁰ *Dark Night*, bok II, kapitel V, stycke 1, s. 47.

presence and sight of its miseries, in a cruel spiritual death.¹⁰¹
(min kursivering)

Syftet med den andra natten är att göra själen redo för en förening med Gud. Detta kan inte ske, enligt Johannes, om inte själen är fullständigt renad från alla mänskliga laster, impulser och identitetsmarkörer och därför låter Gud själen inträda i ett komplett mörker där den inte längre är någonting för att lättare kunna bearbeta och forma den efter sin egen avbild. Även här ser vi Tanners tankar om plastisk natur i verkan när Gud formar själen efter sin avbild och därmed skänker den egenskaper som den inte tidigare hade tillgång till. För själen upplevs detta, som Johannes skriver ovan, som att den och dess ynkligheter vittrar bort eller smälter samman och slutligen dör så att Gud kan ge den nytt liv i gudsföreningen:

All this God brings to pass by means of this dark contemplation; wherein the soul not only suffers this emptiness and the suspension of these natural supports and perceptions, which is a most afflictive suffering [...], but likewise He is purging the soul, annihilating it, emptying it or consuming in it [...] all the affections and imperfect habits which it has contracted in its whole life.¹⁰²

Återigen kan vi här gå till van Gennep och Turners liminalitetsbegrepp. Den pre-liminala fasen har alltså varit perioden mellan den första nattens slut och början på den andra natten, med andra ord när personens identitetsmarkörer varit centrerade i rollen som erfaren mystiker och person med en högre nivå av själslig rening som i egenskap av detta börjat vända sig bort från det som är världsligt. När Gud låter den andra natten drabba personen genom att ta ifrån denne sina tolkningsverktyg och trygga strukturer inträder personen i en ny liminal fas, som avslutas först när Gud finner själen redo att uppgå i en förening med Gud. De identitetsmarkörer som tas bort först är de som hör till hela det världsliga livet, men sedan följer också alla andliga identitets-, och statusmarkörer. Men här ser vi också indikationer på en ontologisk förändring i och med den här fasen; Johannes uttrycker sig i kraftfulla termer när han skriver att Gud

¹⁰¹ *Dark night*, bok II, kapitel VI, stycke 1, s. 50.

¹⁰² *Dark Night*, bok II, kapitel VI, stycke 5, s. 51.

”raserar” (destroys), ”förintar” (annihilates), och ”slukar” (consumes) själen och dess tidigare identitetsmarkörer för att kunna bygga upp den igen, och då som gudomliggjord. Johannes skyndar sig att förklara den här förändringsprocessen med en passande metafor:

this purgative and loving knowledge or Divine light whereof we here speak acts upon the soul which it is purging and preparing for perfect union with it in the same way as fire acts upon a log of wood in order to transform it into itself.¹⁰³

Han förklarar vidare att på samma sätt som elden gradvis omvandlar det den brinner på till sig själv, det vill säga värme, ljus, och flammor – på samma sätt bearbetar Gud själen under den här natten. För att ljuset, flammorna och värmen ska kunna sprida sig och bli starkare måste vedklubben brännas ner för att dess energi ska kunna överföras till elden. Till slut är vedklubben, det vill säga det världsliga, bara aska, men så länge det tillförs nytt bränsle till elden (själen) kommer den att fortsätta brinna. Gud är det bränsle som själen livnär sig på när den uppnått föreningen, och den kommer inte längre att behöva något av de tidigare, det vill säga praktikerna, upplevelserna och vad annat personen tidigare hämtat sitt ”bränsle” från.

En av de tydligast formulerade passagerna vad gäller både socio-ontologiska förändringar och gudomliggörelse/gudsförening är denna, från andra bokens tredje kapitel:

In the state of union, however, they will work great things in the spirit, [...] and their works and faculties will then be *Divine rather than human*, as will afterwards be said. To this end God is pleased to strip them of this old man and clothe them with the new man, who is created according to God, as the apostle says, in the newness of sense.¹⁰⁴(Min kursivering)

¹⁰³ *Dark Night*, bok II, kapitel X, stycke 1, s. 65.

¹⁰⁴ *Dark Night*, bok II, kapitel III, stycke 3, s. 45.
(Johannes hänvisar till Efesierbrevet 4:24).

I stycket innan detta talar Johannes först om hur mystikerna på sin väg mot gudsföreningen är som små barn i sitt sätt att se på och förhålla sig till Gud, det vill säga att de fortfarande, liksom små barn, ibland tappar sitt fokus och blir distraherade av andra ting, och att detta beror på att de ännu inte blivit tillräckligt renade och andligt mogna för att kunna motta föreningen. Innan perfektionen i gudsföreningen kommer de nämligen alltid åtminstone delvis ha världsliga eller själviska skäl för sina handlingar – medvetet eller omedvetet – eftersom de i egenskap av skapade människor är behäftade med olika laster och fel. Detta beror som sagt inte på att de är onda eller egoistiska, utan för att de helt enkelt är andligt omogna och inte förstår bättre. Men när de genomgått nätterna och förenats med Gud kommer deras natur och sinnen vara gudomliggjorda, och alla handlingar, "in the state of union", kommer motiveras av Guds vilja istället för deras egen. När Johannes skriver att Gud kommer avkläda dem den gamla människan för att kunna istället ikläda dem den nya och i Guds avbild formade människan avser han förmodligen främst reningsprocessen under andens natt. När han skriver att människans sinnen och handlingar kommer att vara "Divine rather than human" öppnar det åter för möjligheten att Johannes avser en socio-ontologisk förändring inom ramen för nätterna.

Innan vi går över till resultat och slutsats gör vi här en kort summering av andens natt. Den andra natten har, liksom den första, starka drag av att vara en liminal fas där mystikern separeras och renas från en tidigare identitet och status för att efter natten kunna upptas i en annan. reningselement återkommer i ett flertal stycken om rening, och vi ser att den andra natten är av en långt mer drabbande och omvälvande karaktär. Texten öppnar för en diskussion om socio-ontologisk förändring i flera av de utvalda styckena där Johannes använder formuleringar som att Gud "förintar" den gamla själen, för att återuppbygga den igen "formad i sin avbild", och starka indikationer finns på att Tanners syn på mänsklig natur går att applicera på Johannes beskrivning av densamma. Författaren visar fram ett explicit inflytande från bland andra Pseudo-Dionysius och använder genomgående ett apofatiskt språk.

6. Resultat

Vi har sett ovan att Johannes av Korset beskriver sina dunkla nätter som reningsfaser med terminologi som går att förstå dels utifrån en teori om liminalitet som den vi hittar hos Turner och van Gennep, och dels utifrån en tanke om den mänskliga naturen som plastisk. Vi kan se reningselementen i formuleringar som exempelvis att Gud "förintar" det gamla, och liminalitetsaspekter i de passager där författaren beskriver det som att Gud separerar mystikern från allt denne tidigare känt till för att skala ner hen till en slags bar mänsklighet för att sedan återuppbygga hen "i sin avbild". Tillsammans med liminalitet och reningselement i nätterna finns där även drag av jagupplösning i Johannes texter, vilket framkommer tydligast i den andra natten när författaren använder den retorik om "förintelse", "rasering" et cetera. När jaget sedan uppnått förening med Gud är det inte längre en eget separat existens, utan en existens som är gudomliggjord och således mer gudomlig än mänsklig, och som lyder Guds vilja, inte sin egen – vilket talar för tankar om en socio-ontologisk förändring hos Johannes.

Processen så som författaren skildrar den har starka drag av samma synergi-tanke som Lossky formulerat i sin text, och han använder ett klassiskt apofatiskt språk som visar på inflytandet från Pseudo-Dionysius. Synergi-tanken syns tydligt formulerad i början av texten, tillsammans med samma typ av tankar som utgör Coakleys teori om själens inherenta längtan och begär efter Gud, då Johannes förklarar att mystikern motiveras av sin inneboende längtan efter Gud, och må vara den som väljer att påbörja processen men kommer ingenstans om inte Gud bestämmer sig för att stiga in och verka inom personen och på så sätt hjälpa personen utvecklas och renas. Det apofatiska språket kommer till uttryck bland annat när författaren talar om mörkret som ett gudomligt ljus som är för starkt för själen att ta in och då upplevs som mörker. Det finns även implicita toner av apofatiska resonemang genomgående på de ställen där Johannes påpekar att själen inte förmår ta in och förstå Guds fullständiga transcendens, vilket gör att mystikern kan tolka detta som en frånvaro av Gud eftersom gudsnärvaron överstiger mänsklig perceptionsförmåga. Vi ser också att det finns tydliga likheter mellan Tanners teori om plasticitet och hur författaren skildrar själens förändringar och anpassningar till sina nya villkor. Johannes skildrar processen som en långvarig, kanske till och med

livslång, praktik med vissa asketiska drag som liknar den process med yttre och inre bön som finns inom östkyrkorna. Johannes text har flera likheter med östortodox théosisteologi och praktik såsom den skildras både hos teologerna i kapitlet om historisk bakgrund och än mer hos Lossky. Det framkommer inga indikationer i texten på att Johannes såg någon konflikt mellan dogm och mystik, som ju är en av huvudpunkterna i Losskys kritik, men någon närmare undersökning av det förhållandet har inte varit relevant här. Johannes syn på natur och nåd som sådant formuleras aldrig explicit, men inom kontexten för en gudomliggörande process tycks han ändå falla in under ett katolskt ramverk – vilket knappast är förvånande givet hans egen trostillhörighet. Detta till trots är författarens skildring av den mystiska processen i flera avseenden påfallande lik Losskys egen, vilket motsäger mycket av den kritik han riktar mot västkyrkorna.

7. Slutsats

Efter att ha läst och analyserat primärtexten utifrån de ramar som sattes upp under syfte och frågeställning samt centrala begrepp, och redovisat resultaten av sagda analys ovan är slutsatsen att vi kan applicera den ortodoxa théosisteologin på västkyrklig mystik, och Johannes av Korsets teologi om gudomliggörelse ligger så pass nära den östliga att den utan större problem går att förstå som en västlig variant av östkyrkans théosis. Som redovisat ovan kan vi läsa själens dunkla natt som en liminal och renande fas på vägen mot théosis som även indikerar en socio-ontologisk förändring i och med processen och den senare föreningen, och att själens inherent längtan efter Gud kan vara både motivation för fortsatt mystik praktik och huvudfaktor i det lidande som mystikern upplever. Därmed kan vi också se denna renande och liminala fas som ett sista avgörande steg på vägen mot gudsförening. Vidare har vi sett att såväl teorier om plasticitet som utvecklingspsykologi och liminalitet underlättar läsningen av mystiska förändringsprocesser och tillför nya dimensioner till rådande diskussioner.

Vladimir Losskys kritik av Västkyrkan för att ha tappat sin mystik och istället fokusera på dogmer är därmed, som skrevs i inledningen, en reduktionistisk och anakronistisk läsning som inte tar tillräcklig hänsyn till västkyrkliga mystiska traditioner, och som därför rimmar illa med verkligheten. Johannes av Korsets *Dark Night of the Soul*

är théosisteologi med klassiska östkyrkliga element som ligger nära Losskys egen syn på théosis.

Referenser

- Aumann, J., *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, San Francisco: Ignatius Press, 1985.
- Coakley, S., *God, Sexuality, and the Self: An Essay on the Trinity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Coe, J.H., "Musings on The Dark Night of the Soul: Insights From St. John of the Cross On a Developmental Spirituality", *Journal of Pshychology and Theology*, vol 28, nr 4, 2000, s. 293-307.
- Finlan, S., Kharlamov, V., [Red.], *Theosis: Deification in Christian Theology*, Cambridge: James Clarke & Co., 2006.
- Finch, J., "Irenaeus on the Christological Basis of Human Divinization" i *Theosis: Deification in Christian Theology*, [Red.] Finlan & Kharlamov, Cambridge: James Clarke & Co, 2006, s. 86-103.
- Grenholm, C.H., *Att förstå religion: metoder för teologisk forskning*, Lund: Studentlitteratur, 2006.
- Kharlamov, V., "Emergence of the Deification Theme in the Apostolic Fathers" i *Theosis: Deification in Christian Theology*, [Red.] Finlan & Kharlamov, Cambridge: James Clarke & Co, 2006a, s. 51-66.
- Kharlamov, V., "Deification in the Apologists of the Second Century" i *Theosis: Deification in Christian Theology*, [Red.] Finlan & Kharlamov, Cambridge: James Clarke & Co, 2006b, s. 67-85.
- Korset, Johannes av, *Dark Night of the Soul*, New York: Dover Publications Inc., 2003 (1935). Översättning: Peers, E. Allison, från P. Silverio de Santa Teresas utgåva.
- Lossky, V., *Östkyrkans Mystiska Teologi*, Skellefteå: Artos & Norma, 2011 (1997).
- McIntosh, M., *Mystical Theology: the Integrity of Spirituality and Theology*, Oxford: Blackwell Publishing, 1998.
- Puchniak, R., "Augustine's Conception of Deification, Revisited" i *Theosis: Deification in Christian Theology*, [Red.] Finlan & Kharlamov, Cambridge: James Clarke & Co, 2006, s. 122- 133.
- Pseudo-Dionysius, *Theologia Mystica: Being the Treatise of St. Dionysius, Pseudo-Areopagite, On Mystical Theology, Together With the First and Fifth Epistles*, översättning, Alan W. Watts, New York: Holy Cross Press, 1944.
- Tanner, K., *Christ the Key*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Turner, V., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York: Aldine de Gruyter, 2008 (1969).

Van Gennep, A., *The Rites of Passage*, London: Routledge, 2010 (1960).

Vishnevskaya, E., "Divinization and Spiritual Progress in Maximus the Confessor", i *Theosis: Deification in Christian Theology*, [Red.] Finlan & Kharlamov, Cambridge: James Clarke & Co, 2006, s. 134-145

Bilaga

Dark Night of the Soul – dikten i sin helhet

1. On a dark night / Kindled in love with yearnings – oh, happy chance! – I went forth without being observed / My house being now at rest.

2. In darkness and secure / By the secret ladder, disguised – oh, happy chance! – In darkness and concealment / My house being now at rest.

3. In the happy night / In secret, when none saw me / Nor I beheld aught / Without light or guide, save that which burned in my heart.

4. This light guided me / More surely than the light of noonday / To the place where he (well I knew who!) was awaiting me - / A place where none appeared.

5. Oh, night that guided me / Oh, night more lovely than the dawn / Oh, night that joined Beloved with lover / Lover transformed in the Beloved!

6. Upon my flowery breast / kept wholly for himself alone / There he stayed sleeping, and I caressed him / And the fanning of the cedars made a breeze.

7. The breeze blew from the turret / As I parted his locks; / With his gentle hand he wounded my neck / And caused all my senses to be suspended.

8. I remained, lost in oblivion; / My face I reclined on the Beloved. / All ceased and I abandoned myself / Leaving my cares forgotten among the lilies.

- Johannes av Korset
- Dark Night of the Soul (1582-85)