

**Jon Ø. Flæten:**

***“Rehte als ob er spræche...”***

**Nytestamentlige fortolkninger i Mester Eckharts *Von  
abegescheidenheit***

**Mastergradsoppgave i kristendomsstudier, Universitetet i Oslo,  
Det teologiske fakultet, 2006**

**Veileder:**

**Professor Tarald Rasmussen**

# Innhold

Historisk introduksjon .....	3
I. <i>Ordo Praedicatorum</i> og den folkespråklige teologi .....	3
II. Skolering og skolastikk.....	6
III. Dominikanermystikk og <i>Frauenbewegungen</i> . Mot sjelens grunn .....	8
IV. Forfølgelse og prosess .....	11
1 Innledning.....	14
1.1 <i>Von abegescheidenheit</i> i Mester Eckharts forfatterskap .....	14
1.2 Om menneskets og Guds atskilthet. En kort gjennomgang av traktatens hovedtanker.....	15
1.3 Tilnærming – Om bruken av nytestamentlig litteratur i <i>Von abegescheidenheit</i> .....	19
1.4 Oversikt over nytestamentlig litteratur i <i>Von abegescheidenheit</i> .....	20
2 Atskilthet og psykologi .....	22
2.1 Martha og Maria.....	23
2.2 Kristus og Maria som korrektiv.....	26
2.3 Den økonomiske sjel .....	29
2.4 Tre posisjoner .....	31
2.5 <i>Unum est necessarium</i> .....	32
2.6 Oppsummering .....	36
3 Atskilthet og kristologi .....	38
3.1 <i>Einförmicheit</i> .....	39
3.2 ”Ta på dere Jesus Kristus” .....	42
3.3 Billedlig fremtoning – formløst vesen.....	44
3.4 <i>Imitatio Christi</i> .....	48
3.5 Oppsummering .....	53

4 Seierskronen. Dydighet og bønn i <i>Von abegescheidenheit</i> .....	55
4.1 Atskilthet som dyd.....	56
4.2 Atskilthet fremfor kjærlichkeit.....	58
4.3 <i>Quia respexit dominus</i> .....	60
4.4 Humilitas – teori og praksis.....	62
4.5 Ingen bønn .....	64
4.6 Seierskronen .....	66
5 Oppsummering av lesningen .....	68
Noter .....	70
Bibliografi .....	75

# Historisk introduksjon

Mester Eckhart (ca. 1260-1327) blir gjerne omtalt som en av de store skikkelsene innenfor den kristne mystikken. Hans prekener og traktater har gjort inntrykk på sitt publikum gjennom århundrene og var kilde til bekymring for kirkemakten i hans samtid. Denne oppgaven er en lesning av traktaten *Von abegescheidenheit*, som hører til den tyskspråklige delen av Mester Eckharts skrifter. Lesningen konsentrerer seg om Eckharts eksegese, hans fortolkninger og utlegninger av tekster fra Det nye testamente. Som en forberedelse til de nærlesninger av Eckharts traktat som utgjør hoveddelene av denne oppgaven, skal vi først forsøke å plassere Eckhart i forhold til hans samtid og kontekst.

Eckharts tekster er filosofisk og teologisk utfordrende litteratur som oppstod i et sammensatt religiøst klima i sentraleuropeisk senmiddelalder. Jeg vil her gi en historisk introduksjon som kan plassere Eckhart inn i denne tiden og gi noen innblikk i hans tenknings umiddelbare kontekst. For å skissere opp noen av de forutsetningene som ligger til grunn for disse tekstene, vil jeg i introduksjonen berøre temaer som utdanning og inspirasjon, beslektede forfattere og mystikere, og konfrontasjon med kirkemakten.

## ***I. Ordo Praedicatorum* og den folkespråklige teologi**

Mester Eckharts utgangspunkt er monastisk. Han trer inn i dominikanerordenen i ung alder og får hele sin utdanning og utfører hele sitt mangfoldige virke som universitetsmann, administrator, sjelesørger og predikant innenfor det dominikanske systemet.

Dominikanerordenen oppstod tidlig på 1200-tallet, et halvt århundre før Eckhart ble født. Mens de mer tradisjonelle ordenene som benediktinerne og cistersienserne alltid hadde søkt seg vekk fra samfunnet i lukkede, gjerne maskuline klosterfelleskap, ser vi en helt ny tendens hos fransiskanerne og dominikanerne på denne tiden. Disse to

bevegelsene oppstår omtrent samtidig, og allerede hos ordensstifterne, Dominikus av Guzman og Frans av Assisi, ser vi en tendens til å henvende seg mer direkte til befolkningsmassene og livet i byene. Siden de er tiggerordener, er de nødt til å holde seg i nærheten av 'cash flow' i urbane strøk. Dette er en av grunnene til at ordenene opplever en formidabel vekst i løpet av 1200-tallet, en vekst som sammenfaller med en rask befolkningsvekst og utvikling i de europeiske byene. Men den henvendelsen mot byene som kjennetegner disse bevegelsene, er langt ifra bare økonomisk begrunnet. De utmerker seg først og fremst ved den vekten de la på prekenen i sin forkynnelse. Det er derfor dominikanerne får tilnavnet *Ordo Praedicatorum* (O.P.) eller Prekenordenen. Allerede hos de to store ordenenes stiftere ser vi en vektlegging av det talte ord, og med bevegelsenes raske vekst utover 1200-tallet skjer det en revitalisering av den kristne prekenetradisjonen i Europa. Med denne ustrakte bruk av prekenen har vi en viktig kontekst for Eckharts tyske verker og den aktuelle traktaten, *Von abegescheidenheit*. Det er først og fremst som predikant Eckhart ble kjent i sin samtid og for ettertiden. Han var en populær taler og en stor del av hans verker er nettopp prekener, på tysk eller latin, holdt for studenter, i offentlige forsamlinger og klostre, eller for de mer frittstående religiøse bevegelsene. Prekenene ble skrevet ned av hans tilhørere og en del av disse er tilgjengelige i dag. Den særegne stilen i Eckharts taler og prekener finner vi igjen i traktatene og de mindre bøkene, en stil som blant annet preges av en offensiv og henvendende bibeleksegese, som vi skal se i denne oppgaven.

Eckharts prekener er eksempler fra utviklingen av det vi kan kalle en folkespråklig teologi eller spiritualitet. Den tyske delen av Eckharts corpus er skrevet på det vi kaller middelhøytysk (mht) som er nært beslektet med dagens tyske språk, men noe enklere i oppbygningen. Mens latin hadde vært teologiens språk gjennom store deler av middelalderen, og fortsatt var dominerende i universitetsteologien, skjer det en oppblomstring av religiøse uttrykk og litteratur på folkespråkene rundt om i Europa. Den tyskspråklige litteraturen hadde hittil bestått av mer eller mindre "faste" genre som helgenvitaer og heltediktning (og kombinasjoner av disse). Utover senmiddelalderen oppstår helt nye muligheter for blant annet religiøs poesi og filosofisk spekulasjon på tysk. Eckharts tekster er gode eksempler på denne utviklingen. Hans prekener og traktater

regnes for å være språklig innovative, og dermed viktige vitnesbyrd fra en spennende periode i det tyske skriftspråkets historie.<sup>1</sup>

Med prekenordenens henvendelse til byene og de lavere befolkningslag, og med den befolkningsvekst som fant sted på denne tiden, fikk samtidens predikanter et stort publikum som ikke var latinkyndige. Dominikanernes og fransiskanernes prekenvirksomhet utgjør dermed et viktig grunnlag for utviklingen av den folkespråklige teologi på denne tiden. Med denne utvidete bruken av ”lavere” språk kan vi samtidig snakke om en religiøs demokratiseringsprosess, hvor en langt større del av befolkningen kan ta del i og forme det religiøse språk. Blant annet får dette stor betydning for kvinnene, som svært sjelden fikk lære latin og som dermed før denne tiden hadde vært mer eller mindre utelukket fra utformingen av den teologiske diskurs. Vi skal komme tilbake til den såkalte *Frauenmystik* – den store utbredelsen av kvinnelig spiritualitet på Eckharts tid.

Den religiøse demokratiseringen som blant annet språklige endringer og nye ordensstrukturer legger grunnlaget for, foregår imidlertid ikke friksjonsfritt. Senmiddelalderen er en tid som preges av religiøse konflikter og kirkekamp som involverer både den katolske kirke, de ulike ordenene og de mindre sekter. Den katolske kirken så og fryktet et betydelig kjetterpotensial i de nye preken- og tiggerbevegelsene. Behovet for kontroll over denne nye fromhetskulturen fører til at ordenene raskt blir annektert av kirken. Fra å være en selvstendig bevegelse med en løs struktur, blir dominikanerne reformert og utvikles til å bli et redskap for pavekirken.<sup>2</sup> Kirkemakten ser også med skepsis på den voksende folkespråklige teologien og den dermed følgende spredningen av religiøst tankegods som ikke alltid forholdt seg til kirkens fastsatte (latinske) dogmer. Mye av denne nye litteraturen ble forbudt av kirken, som beordret at slike bøker skulle samles inn og destrueres.

## II. Skolering og skolastikk

Til grunn for hans radikale prekenvirksomhet og den tyskspråklige litteraturen som kirken finner problematisk, og som når sitt høydepunkt sent i Eckharts liv, ligger det en omfattende universitetsutdannelse. For Eckhart ble denne lengre og større enn for de fleste, siden han tidlig utmerket seg som svært intellektuelt begavet. Eckharts tenkning og spekulative mystikk må sees i sammenheng med høymiddelalderens universitetsteologi og Eckharts virke som skolastiker og universitetsmann.

Med den store befolkningsvekst og den spirituelle blomstring på 1200-tallet, følte de kirkelige autoriteter et behov for et utdannet presteskap som kunne drive åndelig veiledning og religionsopplæring. Dominikanerne kom dette behovet i møte ved å satse på høyere utdanning. Dermed knyttet de seg til den voksende universitetsteologien.<sup>3</sup> Når Eckhart, trolig i 15- 16-årsalder, blir tatt opp som novise i dominikanerklosteret i Erfurt, har dominikanerne etablert høyskoler, ofte i forbindelse med klostre, i de fleste større byer i sentral-Europa, og de er tungt representert i universitetsbyer som Köln og Paris. Både Albertus Magnus og Thomas Aquinas var dominikanere og hadde sine karrierer innenfor dominikanske universiteter, i henholdsvis Köln og Paris. Begge disse tenkerne blir viktige for Eckhart.

Med den grunnleggende latinopplæringen han fikk i klosteret i Erfurt, er vi ved begynnelsen av Eckharts lange og innholdsrike universitetskarriere. Her får han de første årene i den klassiske grunnutdannelsen i de syv frie kunster (*septem artes liberales*); *trivium* bestod av logikk, grammatikk og aritmetikk og kvalifiserte til videre studier. Eckhart fortsatte sin utdanning ved det dominikanske institutt i deres kloster i Köln, og her stiftet han trolig bekjentskap med Albertus Magnus, før sistnevnte døde i 1280.<sup>4</sup> I Köln fikk Eckhart sin innlæring i de fagene som hørte inn under *quadrivium*, det vil si naturfag, matematikk, musikk og astronomi, som var den høyere utdannelsen på denne tiden. I praksis var *trivium* og *quadrivium* for det meste innlæring i Aristoteles' verker og kommentarer til disse verkene.<sup>5</sup> Selv om *trivium* og *quadrivium* var et bredt anlagt studium i de syv *artes liberales*, fungerte utdannelsen i praksis som en propedeutikk til

bibelstudiet og teologien. Teologistudiet gav så *ius ubique docendi* – rett til å undervise på andre universiteter, i tillegg til administrativ autoritet.

Eckhart må tidlig ha utmerket seg som en skarp student, for etter få år i Köln ble han sendt til universitetet i Paris, som Albertus og Thomas, før ham. Dette var et stort privilegium som var få forunt. Her foreleste han over Petrus Lombardus' *Sentenser*, som var en obligatorisk del av middelalderens teologiske skolering. Dette ble det første av flere opphold i Paris, hvor store deler av Eckharts latinske, skolastiske verker ble til. Selv om Mester Eckhart for ettertiden nok er mest kjent som mystiker (og kanskje som kjetter), er det viktig å understreke at han fikk sin utdanning i høyskolastikkens epoke, og dermed står i dyp gjeld til skolastikkens store, men på denne tiden omstridte *doctor angelicus*, Thomas Aquinas.<sup>6</sup>

Den skolastiske rasjonaliseringen av kirkens dogmer, dens forsøk på å gjøre de kristne sannheter fornuftsmessig gyldige, preger altså Eckharts tidlige, latinske forfatterskap, og legger grunnlaget for de metafysiske og mystiske spekulasjoner vi finner i hans senere, tyske verker.<sup>7</sup> Store deler av *Opus Tripartitum* – Eckharts latinske hovedverk, som kun er bevart i fragmenter – var kommentarer til Thomas' *Summa Theologica*. Også Eckharts latinske bibelkommentarer preges av den skolastiske tradisjon, med teknisk avanserte tolkninger av kirkens dogmer, sannsynligvis basert på kommentarer fra standardtekster som *Glossa ordinaria*-bibelen.<sup>8</sup> I motsetning til denne typen tradisjonell eksegese i de latinske kommentarene, har tyske Eckhart-tekster, som vi skal se i traktaten *Von abegescheidenheit*, en mye mer offensiv stil i utlegningen av bibeltekster. Eksegesen i de tyske tekstene er mer bastant og selvstendig, og ligger slik sett nærmere prekentradisjonens bruk av bibeltekster enn den skolastiske glossa-baserte utlegning.

Thomas Aquinas og Aristoteles var betydningsfulle for Mester Eckhart. Men det finnes også andre viktige inspirasjonskilder. En annen stor universitetsmann fra Eckharts samtid, nemlig Albertus Magnus, står for en mer platonsk inspirert tenkning. Som nevnt kom Eckhart trolig i kontakt med Albert i sin første tid i Köln. Platons tenkning blir avgjørende, men via de kristne nyplatonikerne. Nyplatonismen i kristen tenkning og



mystikk kan spores tilbake til antikken og tenkere som Plotin og Dionysios Aeropagita (også kjent som psevd-Dionysios, som ble oversatt av Johannes Scotus på 900-tallet og som dermed ble tilgjengelig for middelalderens tenkere). Begge disse er viktige inspirasjonskilder for Mester Eckhart.<sup>9</sup> Med sin prekenvirksomhet og med overleveringen av hans skrifter ble Eckhart en viktig formidler av dette tankegods. Den nyplatoniske inspirasjonen finner vi i Eckharts radikale enhetstenkning, hans idé om at guddommen er det absolutt enhetlige og udelelige, i motsetning til denne fragmenterte og, platonisk formulert, ”uvirkelige” verden. Tanken om guddommen som Den Ene, den absolutte væren, er en helt sentral idé hos Eckhart. Vi skal få se ulike uttrykk for dette gjennom lesningen av traktaten *Von abegescheidenheit*.

Det kan naturligvis påpekes og hentes frem en rekke andre inspirasjonskilder. Eckhart har tilgang til et stort spekter av filosofiske og teologiske retninger, for eksempel jødisk og arabisk filosofi og tenkere som Maimonides og Avicenna. I tillegg kommer de kristne tenkere og kirkefedrene, først og fremst Paulus og Augustin, som Eckhart stadig henviser til.

### **III. Dominikanermystikk og *Frauenbewegungen*. Mot sjelens grunn**

Eckhart har en solid forankring i den dominikanske universitetstradisjonen. Hans mystiske tenkning og fornuftsbaserte søken etter den rene gudserkjennelsen, bærer preg av dette. De akademiske verv han fikk, vitner om at han var en av sin samtids viktigste teologer, selv om hans tid ved universitetene ikke førte til den helt store akademiske produksjon. At Eckhart var en betydelig skikkelse i sin samtid og sitt miljø blir tydelig også når vi ser på den krets av ”disipler” han samlet rundt seg, spesielt mens han underviste ved dominikanernes universitet i Köln. Blant Eckharts elever finner vi navn som Johannes Tauler og Heinrich Suso, som selv ble viktige størrelser innenfor tysk prekenstradisjon og mystikk. Tauler og Suso bærer videre det eckhartske tankegods, om enn på ulike måter. Også hos senere mystikere som hollenderen Jan van Rujsbroek, eller i det anonyme engelske skriftet *The Cloud of Unknowing*, er arven etter Eckhart tydelig.<sup>10</sup>

Eckhart, Tauler og Suso er representanter for en særegen dominikansk mystikk hvor inderliggjøringen og den intellektuelle tilgangen til det guddommelige via sjelen utgjør en felles tematikk. Det er først og fremst fransiskanerne som har vært utforskere av og eksponenter for mystisk fromhet i europeisk middelalder. Den fransiskanske mystikken har i større grad vært preget av visjonære og sanselige uttrykk og en helt annen patos enn dominikanerne – det beste eksempelet her er vel Frans av Assisi og beretningene om hans stigmatisering. Dominikanerne, og da spesielt Mester Eckhart, utvikler et eget mystisk språk, mindre visjonært og prangende, men mer filosofisk og intellektuelt utfordrende med sin analytiske tilgang til det guddommelige.<sup>11</sup> Vi skal imidlertid se at Heinrich Susos skrifter vitner om en interessant sammenblanding av de to tradisjonene.

Eckharts Universitetskarriere, som vi gjennomgikk ovenfor, fordeler seg over flere perioder, både i Köln, ved St. Jaques-universitetet i Paris, og ved presteseminaret i Strassbourg. Men disse oppholdene avbrytes av at Eckhart stadig blir kalt ut i administrativ tjeneste for dominikanerne. Blant annet kalles han til provinsialprior, og senere blir han overhode og tilsynsmann for dominikanerordenen i hele Tyskland. Dette verv innebar en god del reising, som foregikk til fots, etter ordenens bestemmelser.<sup>12</sup> Slike reiser kunne være diplomatiske oppdrag i en konfliktfylt tid, men bestod primært i å holde tilsyn med klostre rundt om i Tyskland.

Som omreisende dominikaner drev Eckhart prekenvirksomhet og åndelig veiledning for ordensbrødre og -søstre, men også for lekfolk. Særegent for de nye ordenene, dominikanerne og fransiskanerne, var at de innførte ordninger for såkalte tertiære, det vil si lekfolk som identifiserte seg med ordenenes spiritualitet og knyttet seg til klostrene, men uten å avlegge ordensløfter. Dermed oppstod miljøer rundt klostrene som var løse sammensatt. De etablerte små felleskap eller levde som lekfolk i vanlige familier, men følte sterk tilknytning til klosterfellesskapene og deres tankegods og spiritualitet, samtidig som de fikk dekket sitt behov for åndelig veiledning og sakramentale handlinger hos munkene eller nonner fra de offisielle ordenene. Blant slike grupper av tertiære tilknyttet klosterspiritualiteten finner vi beginerkvinnene.

Senmiddelalderens nye ordener tillot i større grad kvinner å delta og utvikle egne grener, og beginersamfunnene, som holdt til i rhinlandsområdene, er eksempler på slike nye grupper eller *Frauenbewegungen* på denne tiden. Beginene levde i små hus – *beguinehaus* -, organisert rundt en kirke eller et kloster. Beginehus og -landsbyer fantes ved mange små byer i Tyskland fra tidlig på 1100-tallet.<sup>13</sup> I vår forbindelse er det disse gruppenes mystikk og fromhetskultur som er interessant. Det finnes en rik tradisjon for mystisk-religiøs diktning fra disse miljøene, med prekener, små traktat-lignende bøker, poesi og nedtegnede visjoner på folkespråkene. Disse kvinnene utmerket seg ved sin inderliggjorte og ofte mystisk orienterte fromhet. Mange har påpekt forbindelser mellom Eckharts tyske skrifter og den *Frauenmystik* vi finner hos mange av beginerdikterne. Det var vanlig at utdannede dominikanere og prester holdt kontakt med disse miljøene, for dermed å holde kontroll på deres religiøsitet. Det var sannsynligvis også en slik funksjon Eckhart var tiltenkt som prior. Selv om vi vet lite om Eckharts liv i perioden etter hans universitetsopphold, er det sikkert at han på sine reiser og i sine verv har hatt kontakt med disse beginermiljøene og at han møtte de samme fromhetstendensene innenfor klostermystikken. De fleste Eckhart-kjennere anser hans kontakt med denne inderliggjorte spiritualiteten for å være avgjørende for utviklingen av den særegne stil og tematikk i Eckharts tyskspråklige traktater og prekener. Skriftene fra hans tid som omreisende administrator vitner om en stor produktivitet og en utvikling mot et stilrent, mystisk språk. Traktaten *Von abegescheidenheit* stammer fra denne perioden. Den er antageligvis skrevet mellom 1315 og 1325. Eckharts skrifter fra denne tiden har mange likhetstrekk med beginerdiktere som Hadewijk av Brabant og Mechthild von Magdenburg, men kanskje spesielt den franske beginen Marguerite Porete.<sup>14</sup> Et felles register av språklige bilder og metaforer vitner om at alle disse forfatterne står nært hverandre i en felles språklig tradisjon, selv om beginerforfatterne ofte er mer visjonære poeter og sinnrike erfaringsmystikere, mens Eckhart heller forskyver bildene i retning av en metafysikk eller en abstrakt enhetsmystikk. Et felles trekk i denne tenkningen er inderliggjøringen, at veien mot en mystisk forening – *unio mystica* – med Gud går via det indre i menneskets sjel, beskrevet i metaforer som sjelens "grunn" eller "ødemark".

Miljøer som beginene utmerket seg ofte ved å bryte med de tradisjonelle religionsformer og mønstre for religiøst levesett. At denne typen fromhet ikke nødvendigvis forholdt seg til konfesjon eller kirkelige ritualer, ble en viktig årsak til at disse bevegelsene ble mistenkt for kjetteri, og etter hvert ble forbudte. Disse bevegelsene deltok i det religiøse liv på egne premisser, uten ordensløfter eller regler, og de henvendte seg til befolkningen i form av prekener og skrifter hvor de gav uttrykk for religiøs spekulasjon og mystisk orientering. Det er ofte uklart hva beskyldningene mot disse sektene konkret handler om – de omtales gjerne som ”svermeriske” –, men det er deres tro på frelse på egne premisser, uavhengig av etablert kirkelig dogmatikk, som blir problematisk for makthaverne. En sentral bevegelse fra denne tiden kalles Den frie ånds sekt. Dette var en lukket krets av som ble forkjetret nokså tidlig for sin tro på seg selv som ”fullkomne”, det vil si en tro på at deres vei alene ledet mot frelse og fullkommenhet i verden. De kom også under hard kritikk for sin ekteskapspraksis.<sup>15</sup> Denne sekten representerer en radikal kristen fromhet på denne tiden Sammen med beginene, de større og mer aksepterte ordenene og den offisielle kirken, tegner de et bilde av en sammensatt men blomstrende religiøsitet i sentral-Europa i sen middelalder.

#### **IV. Forfølgelse og prosess**

Beginene, begardene og Den frie ånds sekt representerer nye, åndelige bevegelser på denne tiden. Hos kirkemakten vakte det stor bekymring at disse frigjorte brødre og søstere også drev forkynnervirksomhet rettet mot vanlige folk. Deres radikale tenkning og virksomhet var under konstant mistanke om kjetteri, og utover 1300-tallet blir forholdet mellom kirkemakten og de ulike ”frie” grupper og sekter svært anspent. I 1310 blir den nevnte Marguerite Porete – som Paris-inkvisisjonens første offer – dømt og henrettet ved offentlig brenning på grunn av kjetterske tendenser i sin bok *Mirreur de simples ames – De enkle sjelers speil*.<sup>16</sup> Erkebiskopen i Köln, Heinrich van Virneburg, var særdeles streng mot disse bevegelsene, og startet en kampanje mot dem som endte med forfølgelser og forkjettring av blant andre Den frie ånds sekt utstedt av kirkekonsilet i Wien i 1311. Det fortelles at mange beginer og begarder ble brent eller druknet i Rhinen,

eller måtte flykte.<sup>17</sup> Offensiven mot de kjetterske bevegelser rundt rhinlandsområdene på 1300-tallet tyder på at disse tendensene var utbredt og at den offisielle kirkemakten følte et press og et behov for å stramme inn. Det er på denne tiden at også Eckhart kommer under mistanke.

Eckharts kontroversielle temaer og skarpe formuleringer, og spesielt hans prekenvirksomhet og kontakt med de omtalte sektene, gjør at det blir satt i gang undersøkelser vedrørende Eckharts ortodoksi rundt begynnelsen av 1320-tallet, av den samme Heinrich van Virneburg. Denne kompliserte og langvarige prosessen, som ender med pavelig bulle og fordømmelse av utvalgte setninger fra Eckharts verker, har vi ikke anledning til å gjennomgå i detaljer her. Det finnes imidlertid bevart noen dokumenter fra denne prosessen som er verdt å nevne. I bannbullen *In agro dominico*<sup>18</sup> fra 27. mars 1329, blir 28 setninger fra Eckharts prekener opplistet som heretiske, under mistanke for heresi, eller som grunnlag for misforståelser. Som eksempel på slike fordømte setninger, kan vi i en av bullens artikler lese følgende: ”Det finnes noe i sjelen som er uskapt og ute av stand til å skape [...] og dette er intellektet”.<sup>19</sup> Sjelens innerste, uskapte element spiller en viktig rolle i Eckharts tenkning. Det er denne delen av sjelen, dens ”gnist”, mennesket må søke for å komme i atskilthet og dermed enhet med Gud. Men tanken om Den Enes nærvær i sjelen, som vi også finner hos Plotin, ble altså uakseptabel for komiteen av teologer som vurderte Eckharts ortodoksi.<sup>20</sup> Et annet eksempel på en formulering som ble for sterk for den katolske kirkes menn finner vi i bullens nittende artikkel: ”Gud elsker sjeler, ikke ytre verk”.<sup>21</sup> Hans ofte skarpe formuleringer blir for mye for de kirkelige autoriteter, anført av erkebiskop Virneburg.

Bullen viser at innholdet i Eckharts skrifter og prekener var kontroversielt. Men forkjetringen skyldes nok ikke bare hans skarpe formuleringer. Bullen er som sagt resultatet av en langvarig prosess, hvor Eckhart har forsvart sin lære iherdig. Det kan også leses i hans forsvarsskrift som trolig stammer fra 1326. I dette skriftet – som har blitt viktig i det senere filologiske arbeidet med Eckharts tekster, siden vi her finner flere av de tyske tekstene nevnt og omtalt av Eckhart selv – nekter han å vedkjenne seg noen form for heresi. Hans hovedargument er at heresi er en viljessak: ”Jeg kan ta feil, men kan ikke være kjetter, for det første hører til intellektet, det andre til viljen”.<sup>22</sup> Denne

ordbruken er karakteristisk for Eckhart. Han er sikker i sin sak. Formuleringen gjenspeiler hans tanker om det gjennomborende intellektet, som bryter gjennom viljen og det tilfeldige, og søker den guddommelige klarhet og renhet. I en formulering fra bullen heter det om Eckhart: *Plura voluit sapere quam oportuit* – ”Han ville vite mer enn hva godt er”.<sup>23</sup> Med sitt vitebegjær og sin påfølgende standhaftighet begår Eckhart de klassiske kjetterske forbrytelsene.

Eckhart appellerer til sin egen ortodoksi, og overlater til komiteen som anklager ham å finne feil ved de utvalgte og mistenkelige artikler. Med feil menes det her uoverensstemmelse med den katolske lære, med kirkefedrene og de teologiske autoriteter som Thomas eller Augustin. Eckhart forsøker altså å åpne for en teologisk drøftning av innholdet i disse artiklene, men klager samtidig over sine opponenteres ignoranse og lave faglige nivå.<sup>24</sup> Anklagerne viste liten vilje til å diskutere de mistenkeliggjorte setninger.

Eckharts nysgjerrighet og standhaftighet ble for stor for den katolske kirke. I tillegg til beskyldningen om å ville ”.. vite mer enn hva godt er”, legges det i bullen fra 1329 stor vekt på at Eckhart har formidlet sin suspekke lære til de ulærde masser. Dette er et annet viktig anklagepunkt, som speiler det store behov hos kirkemakten for å kontrollere massenes fromhet og den lære som ble spredt og forkynt. Det er ikke bare tekstenes og prekenenes suspekke innhold (som Eckhart altså vedkjenner seg og mener er i overensstemmelse med kirkefedrene) men i stor grad også faren for misforståelser og villfarelser hos Eckharts publikum, som utgjør anklagernes bekymring. Når kommisjonen har gjort ferdig sitt arbeid og sine anklager i 1329, er Eckhart allerede død. Under hvilke omstendigheter han døde vet vi ikke, men det skjedde trolig i løpet av året 1327.

Eckharts popularitet hos tilhørere og elever var som sagt stor og hans skrifter og prekener ble videreformidlet, mye takket være den nevnte Johannes Tauler. Allikevel blir Eckhart, nok mye på grunn av denne forkjetringen, en relativt utilgjengelig forfatter inntil han igjen begynner å vekke interesse på 17- og 1800-tallet.<sup>25</sup>

# 1 Innledning

## 1.1 *Von abegescheidenheit* i Mester Eckharts forfatterskap

Traktaten *Von abegescheidenheit* hører til Mester Eckharts tyskspråklige skrifter. Dette er et forfatterskap som preges av rhinlandsspiritualiteten og en særegen dominikansk intellektuell mystikk. Det er også et forfatterskap som er rotfestet i den dominikanske preken tradisjonen. Blant disse tyske skriftene finner vi et lite antall traktater eller 'små bøker', som i form og innhold ikke er ulike vår traktat, i tillegg til Eckharts "trøstebok" (*Das buch der gottlichen tröstung*), som står i en særstilling.<sup>26</sup> Foruten disse tekstene består hans tyske verker for det meste av taler og prekener. Talene – *Die reden der unterscheidung* – er skrevet for studenter relativt tidlig i Eckharts karriere, mens prekenene og traktatene som regel hører til de siste årene av Eckharts liv. Det er dette sene traktat- og prekenmaterialet som regnes for å være språklig innovativt og mest interessant med tanke på Eckharts apofatiske teologi, hans radikale ideer om Gud og atskiltheten, som er hovedtema i den aktuelle traktaten.

Gjennom århundrer har det blitt overlevert en rekke traktater, aforismeaktige fragmenter, prekener og annet materiale som tilskrives Mester Eckhart, men mye av dette har vist seg å stamme fra elever og inspirerte etterfølgere. I senere år er antallet tekster som med stor sikkerhet kan føres tilbake til Eckhart selv, blitt betraktelig mindre. Denne filologiske utskillelses- og verifiseringprosess skyldes blant annet Josef Quints grundige arbeid med Eckharts skrifter. Quints utgave av Meister Eckharts tyske verker regnes i dag for å være den autoritative samling av det som kan kalles sikre Eckhart-skrifter, selv om prekenmaterialet fortsatt byr på store filologiske utfordringer, siden dette som regel er nedskrevet av Eckharts tilhørere. Når det gjelder traktaten *Von abegescheidenheit*, er det stor enighet om at dette er en genuin Eckhart-tekst. Selv om det ikke finnes noe skriftlig materiale fra Eckharts samtid hvor *Von abegescheidenheit* omtales, har nevnte Quint, på bakgrunn av indre kriterier som tekstens stil og tematikk, argumentert overbevisende for traktatens autenticitet. I omgang med *Von abegescheidenheit* kan vi derfor støtte oss på Quints forsikringer.<sup>27</sup>

Traktaten, slik Eckhart bruker denne genren, er en slags kort avhandling. Bare ved å se på traktatens tittel kan vi konstatere et av genrens viktigste kjennetegn: Teksten kretser om ett enkelt tema. Traktaten kan derfor minne om et slags essay, hvor det også gjerne er ett tema som angripes fra ulike synsvinkler og med ulike metoder. Eckhart henviser til filosofien og de han kaller ”mestrene” eller ”lærerne”, til bibelsk materiale og andre tekster; han innkretser fenomenet *abegescheidenheit* med filosofiske argumenter og støtter seg på logikken, eller han kommer med egne lignelser for å utdype sine poenger. Men alle disse metodene og tilnærmingene, hvorav vi i denne oppgaven skal konsentrere oss om bruken av nytestamentlig litteratur, er allikevel alle underordnet selve betraktningen rundt *diu abegescheidenheit* - atskiltheten. Denne konsentrasjonen rundt ett enkelt tema skiller traktatgenren fra for eksempel prekenene, som det finnes mange av blant Eckharts skrifter. Prekenene tar alltid utgangspunkt i et skriftsted og utlegger dette skriftstedet. En slik utlegning kan handle om forskjellige temaer og bestå av flere ledd. Enkelte ganger utlegges et skriftsted på flere forskjellige måter i en preken, noe som var vanlig i antikk og middelaldersk eksegese, selv om fortolkningene stort sett vendes mot typiske eckhartske temaer som menneskets inderliggjøring og den mystiske foreningen med Gud. Mange av prekenene behandler derfor temaer som ligner de vi finner i den aktuelle traktaten. Gjennom denne oppgaven vil vi få se en eksegese som er bastant og med et *ad hoc*-preg. Også dette gir traktaten en likhet med prekenen og prekenstilen, siden denne typen tekster ikke er bundet opp av de mer akademiske avhandlingens regler for omgang med tekst.

## **1.2 Om menneskets og Guds atskilthet. En kort gjennomgang av traktatens hovedtanker**

Ved å slå opp i en historisk ordbok for filosofiske begreper, vil man finne at begrepet *abegescheidenheit* føres tilbake til Mester Eckhart.<sup>28</sup> Det finnes derfor grunn til å se på hans bruk av begrepet som en særlig eckhartske nyvinning, og dermed som et eksempel på hans evne til språklig innovasjon. Selv om ordet naturligvis fantes i det tyske vokabular før Eckhart, har det som filosofisk og teologisk begrep fått sin mening i og med hans



skrifter, og da først og fremst traktaten *Von abegescheidenheit*. Hva betyr så dette begrepet *abegescheidenheit*?

Ordet kommer av verbet *scheiden* som på middelhøytysk betyr å skille. Det er derfor naturlig å oversette *abegescheidenheit* til 'atskillelse' eller 'atskilthet'.<sup>29</sup> Ved et raskt blikk på traktatens første avsnitt vil leseren se at Eckhart er opptatt av en *menneskets atskillelse fra de skapte ting*. Denne atskillelse skal føye mennesket sammen med Gud.

En mystisk-religiøs fromhet kan arte seg på mange ulike måter. Mystikk er overhodet en svært uklar betegnelse på et stort felt som favner metafysisk tenkning, religiøs erfaring av grensefenomener, inderliggjort spiritualitet, religiøs poesi etc. For å lage en innsnevring til å begynne med, kan vi si at Mester Eckhart representerer en type mystikk som utmerker seg ved en spirituell *inderliggjørelse*. Atskiltheten er et indre anliggende; det er menneskets *sjel* som skal hvile i ren atskilthet for å oppnå en kontakt med guddommen. Med sine tanker om en sjelens innerste/ytterste/dypeste "instans" (ordbruken varierer sterkt i ulike Eckhart-tekster, men betydningen er alltid den samme), føyer Eckhart seg inn i en tradisjon for internalisert mystikk som har stor utbredelse i rhinlandsområdene i høymiddelalderen, slik vi har sett i den historiske introduksjonen. Samtidig er denne tenkningen en platonsk inspirert mystikk med røtter gjennom klostermystikken og tilbake til kristne nyplatonikere som Plotin og pseudo-Dionysios. Denne platonske inspirasjonen finner vi blant annet i Eckharts radikale enhetstenkning. Gjennom sjelens indre – som i rhinlandsmystikken gjerne benevnes som "sjelens grunn" – *die seelegrunt*, "sjelens gnist" (*vunklein*), eller med metaforer som sjelens ødemark eller ørken – oppnås en kontakt med guddommen, og dermed en enhetliggjøring. Sjelen blir "ett med Gud", som Eckhart uttrykker det. Men for at denne enhetliggjøringen skal finne sted, må det altså en atskillelse til, en sjelens atskillelse fra alt det "ytre" i verden.

Eckhart åpner traktaten *Von abegescheidenheit* med å henvise til de kristne dydene. I den kristne tradisjonen og hos tidligere mestere har dyder som kjærligheten (Paulus), ydmykheten og barmhjertigheten (evangeliene) blitt fremhevet som den riktige vei. Men Eckhart vil videre; han er ute etter å finne den dyd som best kan føye mennesket innunder Gud, eller enda sterkere uttrykt: Den dyd som vil *forene* mennesket med Gud. Det han

raskt kommer frem til i dette første avsnitt av traktaten, er at det er i ”den rene atskiltheten” - *daz lûteriu abegescheidenheit* – at mennesket best kan komme til en slik mystisk forening med Gud. Med tanken om *atskilthet* er vi derfor midt i Eckharts og den kristne mystikkens ofte kontroversielle ideer om menneskets kontakt og forening med guddommen – *Unio Mystica*. Med atskillelsen *fra* alt det som kan bestemmes i positive termer, er vi inne på Eckharts analytiske og apofatiske tilnærming til guddommen.

I motsetning til den absolutt enhetlige Gud, står skapningene (*die créature*) med alt deres mangfold. At Gud og sjelen skal kunne føye seg sammen, forutsetter dermed at sjelen bryter ut av denne verdens tidsbundethet og forgjengelighet. Gjennom atskilthet fra alt det skapte, enten det er skapt av Gud eller mennesker, kan sjelen oppnå en ”likeformethet” – *einfürmicheit* – med Gud. Dette sammenfall er mulig fordi Gud i Eckharts teologi selv er i atskilthet og bestemmes negativt. I sammenfallet mellom sjelen og Gud, er sjelens og Guds atskilthet den samme atskilthet. Det er på bakgrunn av denne tanken om likeformethet og sammenfall at Eckhart kan snakke om ”å bli ett med Gud”, og derfor kan kalles en enhetsmystiker.

Atskilthet er ikke bare den høyeste blant dyder. Den står i et radikalt annerledes forhold til verden og medmenneskene enn noen annen dyd. Eller som det heter i traktatens første avsnitt: ”...*wan alle tugende hânt etwaz ûfsehennes ûf die créature, sô stât abegescheidenheit ledic aller créature*” – ”... for alle andre dyder tar på en eller annen måte hensyn til skapte ting, mens adskilthet er ledig i forhold til alle skapte ting”.<sup>30</sup> Atskiltheten beskrives gjennomgående som en hvilen-i-seg-selv, og kjennetegnes ved sitt ledige forhold til verden og de skapte ting (“*die créature*”), mens utøvelsen av dyder som kjærlighet og ydmykhet beskrives som en henvendelse ”...ut av seg selv til sine omgivelser”. Kjærligheten er en henvendelse utover mot de skapte ting (*créaturê*) eller mot Gud, det vil si en kjærlighet *til* noen eller noe, mens atskiltheten forblir i seg selv; ydmykheten innebærer en fornedrelse i forhold til andre skapninger, mens atskiltheten hviler uberørt i seg selv; barmhjertigheten fører mennesket ut av seg selv og mot medmenneskenes svakhet, og dette gjør mennesket bedrøvet, mens det mennesket som står i atskilthet er ledig og lar seg ikke bedrøve av noe (“...*blîbet in ir selber und lât sich kein dinc betrüeben*”).<sup>31</sup>

Første del av traktaten handler om hvordan mennesket skal bli tom for alle skapninger (*créature*) og alle innfall, altså om menneskets atskilthet. Videre forteller Eckhart om Gud og Guds atskilthet. I traktaten kan vi lese at "[...]Gud har stått i denne ubevegelige atskilthet fra evighet av, og ennå står der[...]".<sup>32</sup> Eckhart kan dermed sies å representere en form for teisme hvor Gud står atskilt fra verden, og slik sett står som *das ganz andere*, som en moderne teolog har uttrykt det. Men dette betyr ikke dermed at Eckharts Gud er det religiøse menneskets objekt som befinner seg i en annen og "sannere" verden en den verden vi sanser og lever i, eller at Gud har trukket seg ut av verden.

Vi har allerede påpekt at atskiltheten skiller seg ut ved sin mangel på gjenstand; den har intet objekt og retter seg ikke mot noen eller noe. Dette betyr at heller ikke Gud kan beskrives som noen eller noe innholdsbestemt. Eckharts tenkning kan beskrives som en *apofatisk* – det vil si negativ – teologi. Denne apofatiske tendens hos Eckhart får blant annet uttrykk gjennom motstanden mot gudsbilder og forestillinger om Gud. Atskilthet innebærer nemlig også en atskilthet fra forestillingene og antagelsene om Guds natur og egenskaper. Gud kan bare frakjennes egenskaper og kvaliteter; bare ved å si hva Gud *ikke* er, kan vi si noe sant om Gud. De forestillinger og oppfatninger vi måtte ha av Gud vil alltid være antropomorfe, og må derfor skilles vekk, slik alle andre sanseinntrykk, skapninger og innfall må skilles vekk. Det er på bakgrunn av dette at vi kan forstå hva Eckhart legger i uttrykk som sanseløshet og henrykkelse. I atskiltheten finnes ingen sansning og den atskilte ånd er rykket vekk fra alle verdens inntrykk.

Gud er det absolutt ene og enkle, som står som en motsetning til det mangfold av partikulariteter og alt det delte og forandelige som fyller verden. Derfor heter det at atskiltheten trekker mennesket "... inn i renheten, og fra renheten inn i enkelheten, og fra enkelheten inn i uforanderligheten". Denne enkelheten og uforanderligheten vil Gud med nødvendighet, altså på grunn av sin natur, føye seg til. At Gud ikke ønsker å være noe annet sted enn i denne enkelhet og atskilthet, finner Eckhart enda en begrunnelse for i Visdomsboken: "I alle ting søker jeg ro" (Sir 24.7).

### 1.3 Tilnærming – Om bruken av nytestamentlig litteratur i *Von abegescheidenheit*

La oss gå tilbake til traktatens åpningsord og ta utgangspunkt i disse: ”*Ich hân der geschrift vil gelesen, beidiu von den heidenischen meistern und von den wîssagen und von der alten und niuwen ê [...]*” – ”Jeg har lest mange skrifter, både av hedenske mestere og av profeter og i Det gamle og Det nye testamente[...]”. Disse studiene av skriftene har altså ett formål, nemlig å finne den dyd som best kan lede mennesket mot den mystiske forening med Gud. Denne dyd er *atskilthet*. Men denne første setningen kan vi gjøre en annen viktig observasjon. Her blir vi nemlig fortalt at Eckhart henvender seg til *skriftene* for å finne denne dyden over alle dyder. Og slik Eckhart ser det, taler altså alle disse profeter, hedenske og kristne mestre og bibelens skrifter for fenomenet *atskilthet* som det høyeste, og dermed som den beste måten å forenes med Gud. Ordlyden i denne første setningen er betegnende for Eckharts fremgangsmåte gjennom hele traktaten. Han henvender seg stadig til annet tekstmateriale for å understøtte sin egen argumentasjon og for å illustrere sine poenger. Blant de kilder Eckhart benytter seg av, finner vi for eksempel ikke-kristne tenkere som Aristoteles, stoikeren Seneca eller den spanske mester Avicenna, kristne tenkere som Augustin eller Dionysios, og ikke minst bibelsk materiale. Henvisningen til disse skriftene setter i gang utredningen om *atskilthet* og utgjør en viktig drivkraft gjennom hele traktaten.

Eckharts henvendelse til skriftene i begynnelsen av traktaten skal også være vårt utgangspunkt i denne oppgaven. Jeg har valgt å lese traktaten *Von abegescheidenheit* med blick for Eckharts tekstutlegninger, hans bruk av andre tekster. Jeg har valgt en slik eksegesorientert innfallsvinkel i forhåpning om å kunne si noe viktig om Eckhart og hans tenkning i denne traktaten ved å se på hans bruk av annen litteratur – at Eckharts eksegese kan hjelpe til å åpne teksten og gi oss tilgang til denne tekningen. Siden de sitatene og referansene som dukker opp gjennom traktaten er vidt forskjellige og brukes til ulike formål, har det blitt nødvendig å begrense denne oppgaven. Jeg har derfor valgt å undersøke bruken av tekster fra Det nye testamente i traktaten *Von abegescheidenheit*. Vi

skal i de kommende kapitler i denne oppgaven se på noen av de tilfellene hvor Eckhart henvender seg til et nytestamentlig tekstmateriale, først og fremst Paulusbrevene og Lukasevangeliet, i sin utredning, og foreta noen nærlesninger av disse passasjene. Denne innfallsvinkel skal tjene til å åpne denne teksten og fortelle oss noe om Eckharts menneskesyn, hans kristendomsforståelse og de fromhetsidealer han gir uttrykk for gjennom sine tolkninger og utlegninger av nytestamentlige tekster. Dette er én blant flere mulige innfallsvinkler. En annen strategi kunne for eksempel være å gjøre en mer komparativ lesning, hvor Eckharts traktat leses direkte opp mot andre mystisk orienterte traktater fra denne tiden, noe som ville gitt et større innblikk i den tid og tradisjon som Eckhart tilhører. For å ikke glemme denne konteksten gjennom nærlesningene, kommer jeg til å omtale andre tekster fra Eckharts samtid og miljø der det er naturlig å hente inn et sammenligningsgrunnlag, men hovedfokuset ligger altså på mester Eckhart som bibelfortolker. *Von abegescheidenheit* er en kort men mangfoldig tekst, hvor Eckhart kommer inn på en rekke sentrale spørsmål. Ved å ta fatt i avgrensede passasjer og altså utlegninger av nytestamentlige tekster, skal vi forsøke å si noe om blant annet Eckharts menneskesyn, hans kristologiske forståelse og hans forhold til tradisjonell fromhet og praksis. Nærlesningene er delt inn tematisk; jeg skiller mellom psykologi (kapittel 2), kristologi (kapittel 3) og dydighet og bønn (kapittel 4).

#### **1.4 Oversikt over nytestamentlig litteratur i *Von abegescheidenheit***

En kort gjennomgang av de nytestamentlige tekstene som er i bruk gjennom traktaten kan være nyttig. I begynnelsen av traktaten er Eckhart, som nevnt, opptatt av å etablere de kristne dydenes (kjærlighet, ydmykhet, barmhjertighet) stilling i forhold til den høyeste dyd – atskiltheten. I den forbindelse henvises det til flere nytestamentlige tekster; traktatens innledning henviser til Lukas 10.42 og fortellingen om Jesus på besøk hos søstrene Martha og Maria; i gjennomgangen av kjærligheten som dyd, nevner Eckhart Paulus' lovprisning av kjærligheten i 1. kor 13.1-2; i omtalen av ydmykheten som dyd siteres det igjen fra Lukas (1.48), hvor Maria, *Unser Vrouwe*, omtaler sin ydmykhet. Videre i traktaten handler det om atskiltheten som *evne* og dens "funksjon", og Eckhart

henviser til Paulus' Galaterbrevet (2.20) i forbindelse med det henrykte mennesket og dets *mors mystica*. Neste avsnitt i traktaten handler om mennesket og sjelskreftene (som vi skal komme tilbake til i kapittel 2, 'Atskilthet og psykologi'). Det henvises her til Markus- og Matteusevangeliet (Mark 14.34; Matt 26.38) og Jesu ord i Getsemane: "Min sjel er bedrøvet inntil døden". Vi vil se gjennom denne lesningen at Eckhart ofte oversetter fritt fra Vulgataekstens latin til middelhøytysk når han bruker disse sitatene (nevnte matteustekst: '*mîn sêle ist betrübet biz in den tôt*'). Etter en henvisning til Paulus' opplevelse på veien til Damaskus (Acta 9.1-18) og nok et sitat fra 1. korinterbrev (1.kor 9.24) i forbindelse med atskilthetens mangel på gjenstand/objekt, kommer vi til traktatens kristologiske passasjer, som blir viktige i neste kapittel i denne oppgaven. Her bruker Eckhart Romerbrevet og Paulus' formaning om å ta på seg Herren Jesus Kristus (Rom 13.14), i tillegg til et utdrag fra Jesu avskjedstale til disiplene i Johannesevangeliet (Joh. 16.7: "Det er nødvendig at jeg går bort fra dere"). Helt til slutt i traktaten – også dette for så vidt en kristologisk passasje – handler det om å høste evig liv i ånden, og Eckhart henviser til Galaterbrevet (6.8).

Denne oversikten viser samtlige nytestamentlige sitater, tekstfragmenter og henvisninger gjennom traktaten. Som vi kan se er det utelukkende Paulusbrevene og evangeliene Eckhart benytter seg av fra NT. I tillegg til dette finner vi sitater fra Augustin (og psevdo-Augustin), Isidorus, psevdo-Dionysios og Avicenna. Fra Det gamle testamente finner vi sitater fra Exodus (3.10-14), Deuteronomium (6.5 – "Du skal elske din Gud av hele ditt hjerte..") og Vidsomsboken (Sir 24.17), som for oss er en apokryf, men som hører med i Vulgata.

The gods are not disdainful or envious; they open the door to you; they lend a hand as you climb. Do you marvel that man goes to the gods? God comes to men; nay, he comes nearer, - he comes into men.

- Seneca<sup>33</sup>

## 2 Atskilthet og psykologi

Eckharts tenkning, og spesielt hans psykologi, kan sies å være preget av en dualisme.<sup>34</sup> Det snakkes stadig om menneskets inderlighet og det skilles mellom menneskets indre og dets ytre, mellom sjel og legeme. Kristendommen har i enkelte perioder vist mange eksempler på en slik dualistisk tenkning. Vi finner spor av dette i Det nye testamente (blant annet i Markus 14.38 og hos Paulus i Romerbrevet 8.6), men kanskje særlig i gnostisismen, hvor kjødet sees på som ondt og tilhører den lave sfæren i skaperverket. Eckhart kan vel neppe kalles en gnostiker. Det er snarere den neoplatonske impuls og inspirasjon fra tenkere som Plotin og Dionysios som dominerer i hans tenkning. Allikevel finnes det altså en sterk dualistisk tendens, som vi skal se nærmere på i dette kapittelet.

Innledningsvis har vi sett at Mester Eckhart i *Von abegescheidenheit* vil snakke om det atskilte mennesket og dets relasjon til Gud. Gjennom traktaten gjøres dette på ulike måter og med ulike innfallsvinkler. Deler av traktaten er utpreget psykologiske, i konkret forstand, siden de handler om menneskesjelen (*psyche*). Vi skal nå se på Eckharts forståelse av menneskesjelen og hvordan tanken om menneskets todelte natur kan sees i sammenheng med ideen om menneskets atskilthet og den gudsrelasjon som oppstår i denne atskiltheten.

I de psykologiske avsnittene i traktaten spiller nytestamentlige tekster en vesentlig rolle. Ved bruk av tekster fra blant annet Lukas- og Matteusevangeliet, beskriver Eckhart menneskesjelens struktur og forvaltningen av sjelens krefter. Disse bibelske kildene og

utlegningene av dem føyer seg inn i det menneskesyn og den psykologi som ligger til grunn for og muliggjør Eckharts tenkning om atskiltheten.

## 2.1 Martha og Maria

I innledningen ble det nevnt at atskiltheten betraktes som den høyeste dyd. Eckhart gjør dette klart og tydelig i traktatens første avsnitt. Begrunnelsen for å sette atskiltheten over dyder som kjærlighet, ydmykhet og barmhjertighet, er som følger:

[...] *wan alle tugende hânt etwaz ûfsehennes ûf die créatûre, sô stât abegescheidenheit ledic aller créatûren.* [401,6]<sup>35</sup>

[...] for alle andre dyder tar på en eller annen måte hensyn til skapte ting, mens adskilthet er ledig i forhold til alle skapte ting.

Det er på grunn av sitt ledige forhold til alle *créatûre*, alle skapte ting, at atskiltheten settes så høyt. De andre dydene medfører derimot en eller annen form for smerte, siden de innebærer en utlevering til verdens lidelse og nedverdiggelse. Kjærligheten er alltid en kjærlighet *til* noen eller noe, altså en utlevering av seg selv som implisitt er smertefull/kan medføre smerte; ydmykhet er alltid en nedverdiggelse i forhold til noen eller noe; barmhjertighet vil si at et menneske går ut av seg selv, og til manglene hos sine medmennesker. Felles for alle disse dydene er altså deres orientering utover, mot verden og det skapte. Denne orienteringen utover er noe som kan og vil medføre lidelse og bekymring. Dette skyldes menneskets engasjement og at mennesket går ut av seg selv. Atskiltheten, derimot, hviler i seg selv, og medfører dermed ikke bedrøvelighet, slik for eksempel barmhjertigheten gjør det. Vår gjennomgang har så langt vist oss at dette er atskilthetens selvtilstrekkelighet, dens hvilen-i-seg-selv er dens kjennetegn.

For å illustrere dette går Eckhart til en nytestamentlig tekst, og vi får dermed allerede i traktatens første avsnitt et godt eksempel på Eckharts eksegetiske stil. Den innledende, ”grammatiske” definisjonen av atskiltheten som dyd og beskrivelsen av dens særstilling blant dydene, ledsages av en henvisning til Lukasevangeliets beretning om Jesus på besøk hos søstrene Martha og Maria (Luk 10.42). I denne fortellingen klager



Martha til Jesus over at hun må gjøre alt husarbeidet mens hennes søster, Maria, bare sitter og hører Jesu ord. Jesus svarer Martha med de berømte ord, som her refereres og utlegges av Eckhart:

*Dar umbe sprach unser herre ze Marthâ: 'unum est necessarium', daz ist als vil gesprochen: Marthâ, wer unbetrüebet und lûter welle sîn, der muoz haben einez, daz ist abegescheidenheit. [401,9]*

Derfor sa Vår Herre til Marta: *Unum est necessarium*; altså: «Ett er nødvendig» (Luk 10,42), hvilket vil si det samme som: Marta, den som vil være ubekymret og ren, må ha én ting, og det er adskilthet

Slik Eckhart leser denne Lukasfortellingen, handler den altså om atskilthet. Vi ser her et typisk eksempel på Eckharts bruk av nytestamentlig tekst i traktaten *Von abegescheidenheit*. Det Herren sier til Marta, "*unum est necessarium*" – "Ett er nødvendig" (Luk 10.42), er et av de utsagn i Det nye testamentet som mange har hatt problemer med å forklare gjennom fortolkningshistorien. For Eckhart er det enkelt; det ene nødvendige som Jesus snakket om, er atskiltheten. Utlegningen, eller forklaringen av "*unum est necessarium*" foranlediges av "[...] *daz ist als vil gesprochen*", som kan oversettes til "[...] det er som om han hadde sagt". Slike uttrykk ("*als vil gesprochen...*", "*rehte als ob er spræche...*" etc.) er typiske ledd i den direkte eksegese i *Von abegescheidenheit*. De foranlediger Eckharts utlegning og dermed bibelstedets "egentlige" betydning. I dette tilfellet ser vi at den egentlige betydning av "*Unum est necessarium*" er atskilthet. Samtidig ser vi at den ubekymret og renhet som kjennetegner atskiltheten – "[...] *wer unbetrüebet und lûter welle sîn*" – fungerer som en negativ henvisning til den bekymring og bedrøvelse som de andre dydene medfører.

Eckhart bruker her en direkte og for så vidt ubegrunnet utlegning som ledd i sin argumentasjon. Dette utdraget kommer i traktatens første avsnitt. Ved henvisning til, og fortolkning av, Jesu ord får Eckhart en begrunnelse for det han har sagt om atskiltheten som den høyeste dyd som best kan forene oss med Gud. Samtidig ser vi her et eksempel på en typisk bevegelse i Eckharts tekst; etter filosofiske og mystiske utsagn og tankerekker henviser han til en enkel og kjent fortelling, og slik får han understøttet det som er sagt tidligere.

For å tydeliggjøre hvordan Eckhart bruker denne fortellingen om Jesus og de to søstrene Martha og Maria, kan vi først sammenligne med en annen vanlig tolkning. Denne fortellingen har vært populær blant mange ulike mystikere, og i *The Cloud of Unknowing – Uvitenhetens sky*, et anonymt engelsk skrift fra ca 1370, finner vi en utlegning av fortellingen.<sup>36</sup> I *The Cloud* er tolkningen mest opptatt av sondringen mellom aktivitet og tilstedeværelse representert ved Martha, og passivitet og kontemplasjon representert ved Maria. Slik brukes teksten til å tegne opp to kristne idealer, *vita activa* og *vita contemplativa* – det aktive og det kontemplative liv. *The Cloud* representerer en mystisk-kristen tenkning hvor tilnærmingen til Gud foregår trinnvis gjennom ulike stadier. I denne trinnvise tilnærmingen er kontemplasjon og meditasjon avgjørende for å oppnå *Unio* – det tredje og ultimative nivå, og denne kontemplative prosess beskrives i detaljer i skriftet. *Vita contemplativa* verdsettes høyere enn *vita activa*, og beskrives som en nødvendighet for den mystiske tilnærming til Gud. I dette skriftet utlegges Martha/Maria-beretningen som en illustrasjon på det aktive og det kontemplative liv, altså som eksempler på to ulike typer livsførsel, hvorav den kontemplative er den rette og effektive vei til Gud.

Som vi ser av utdraget ovenfor, vektlegger ikke Eckhart sondringen mellom to ulike typer livsførsel hos henholdsvis Martha og Maria, slik det gjøres i *The Cloud*. Hans utlegning fører ikke til noen gradering av disse to idealenes verdi. I stedet tar Eckhart utgangspunkt i Jesu ord til Martha – ”Ett er nødvendig”, og utlegger dette som at det er atskiltheten Jesus mener, at denne fortellingen handler om atskilthet. Jeg vil hevde at Eckhart i denne korte utlegningen av Jesu ord gir uttrykk for en allegorisk og psykologisk fortolkning. I stedet for å la de to søstrene representere ulike posisjoner, det aktive og det passive mennesket, og favorisere den ene fremfor den andre, tror jeg at Eckhart vil la denne fortellingen symbolisere *hele* mennesket og de to søstrene representere det ytre og det indre mennesket. For å begrunne og utdype dette, vil jeg nå vende oppmerksomheten mot noen passasjer som kommer senere i traktaten, hvor Mester Eckhart igjen tar opp tråden og fortsetter sin betraktning rundt mennesket og dets psykologiske forutsetninger for atskiltheten.

## 2.2 Kristus og Maria som korrektiv

Fortellingen om Martha og Maria, og Jesu ord om det ene nødvendige, blir altså i Eckharts fortolkning en fortelling om det atskilte menneskets frihet fra bekymring og bedrøvelse. Denne atskilthetens uberørthet ble satt opp som en motsetning til den menneskelige bedrøvelse og bekymring som en ”vanlig” dydig livsførsel kan medføre. Med dette som utgangspunkt vender vi oss nå mot et sentralt avsnitt i *Von abegescheidenheit* som handler om atskilthet og psykologi, og hvor det igjen hentes inn grunnlagsfortellinger fra Det nye testamentet. Avsnittet begynner slik:

*Nû möhte ein mensche sprechen: hate Kristus ouch unbewegeliche abegescheidenheit, dô er sprach: 'mîn sêle ist betrübet biz in den tôt' und Marîâ, dô si stuont under dem kruize, und saget man doch vil von ir klage, – wie mac diz allez bestân mit unbewegelicher abegescheidenheit? [419,6]*

Nå kunne noen si: «Hadde Kristus en ubevegelig adskilthet da han sa: «Min sjel er bedrøvet inntil døden»? (Matt 26,38). Og Maria da hun sto under korset? For man har fortalt mye om hennes beklagelser. Hvordan kan alt dette forenes med ubevegelig adskilthet?

Dette utdraget er starten på en psykologisk/antropologisk utredning som kommer omtrent midtveis i traktaten. Som vi ser er utdraget strukturert som en innvending eller et spørsmål til det som tidligere er blitt sagt om atskiltheten. Som vanlig bruker Eckhart formularet ”*Nû möhte ein mensche sprechen...*” for å introdusere en innvending eller et problem. Denne måten å spørre på vegne av et tenkt publikum, er egentlig et pedagogisk virkemiddel, og vi ser flere eksempler på bruk av dette i traktaten. Slike spørsmål på vegne av tilhørerne (”Nå vil noen kanskje innvende at...”), forekommer ofte sammen med et bibelsitat, og det er i dette tilfellet bibelsitatet, eller det bibelske eksempel, som utgjør selve innvendingen.

Ved å henvise til to litterære situasjoner med Kristus og Maria i hovedrollene, setter Eckhart sine argumenter og poenger i forbindelse med kjente grunnlagsfortellinger. Slik som i tilfellet med Martha/Maria-henvisningen ovenfor, gjør Eckhart også her en bevegelse fra en abstrakt og til tider filosofisk avansert diskurs, til det enkle bibelske språk vi ser i utdragene, og som her kommer i form av en ’kunstig’ replikk fra en tenkt

samtalepartner. Dette grepet gir traktaten preg av en samtale og diskusjon, og gjør den levende for leseren.

Når atskiltheten er etablert som den høyeste blant dyder (se ovenfor), og etter en insistering på at de hellige mennesker, i tråd med dette, nødvendigvis også må være atskilte (jf. ”Alle dyder var fullkomment til stede hos vår frue”), fungerer dette utdraget som en innvending mot den tidligere argumentasjonen. Eksemplene på Kristi bedrøvelighet og Marias klage blir her en slags ”test case”, en etterprøvning av de tidligere argumenter. De bibelske eksemplene lanseres som et *korrektiv* til Eckharts egen utredning om atskilthet. De legges i munnen på en tenkt samtalepartner, og skal altså tilsynelatende så tvil rundt det som er blitt sagt om de hellige menneskers dydighet og atskilthet. Det synes å foreligge en akutt uoverensstemmelse mellom det som er blitt sagt om atskilthetens hvilen-i-seg-selv tidligere i traktaten, og den sjelelige bevegelse og lidelse som Kristus og Maria legger for dagen i disse tekstene. Hvordan denne konstruerte ”flokken” i argumentasjonen løses opp ved å henvise til en inndeling mellom det ytre og det indre menneske, skal jeg komme tilbake til nedenfor. La oss først se nærmere på eksemplene i utdraget, Kristi bedrøvelse og Marias klager under korset.

Det er her snakk om to atskilte litterære situasjoner/scener: Jesus i Getsemane (”[...]dô er sprach: ’mîn sêle ist betrübet biz in den tôt’) (Matt 26.38; Mark 14.34) og Marias beklagelser under korset. I den første av de to scenene, er det tydelig at Eckhart henviser til Matteus’ og Markus’ beretninger om Jesu siste timer sammen med disiplene. Scenen fra Getsemane, hvor Jesus gir uttrykk for sin ”bedrøvelse inntil døden”, er i sin bibelske opprinnelse rik på indre, psykologisk spenning. Ved å henvise til denne scenen skapes det en skarp motsetning mellom det som er blitt sagt om atskilthetens selvtilstrekkelighet og sjelsro, og den sjelelige uro og fortvilelse hos Jesus i Getsemane. Samtidig skaper bruken av ordet ’bedrøvet’ – *betrübet* – en forbindelse til det som ble sagt om dydene og atskilthetens selvtilstrekkelighet. Flere ganger tidligere i traktaten har atskiltheten blitt stilt opp som en motsetning til bekymring og bedrøvelse. I utlegningen av Jesu ord til Martha i det første utdraget, så vi at atskilthet var det ”ene nødvendige” og at det betydde en mangel på bekymring og bedrøvelse. Da Eckhart tidligere omtalte barmhjertigheten som en av dydene, het det også der at atskiltheten, i motsetning til

barmhjertigheten, "[...] *lât sich kein dinc betriüben*" – "Den lar seg ikke bedrøve av noe". Men dersom Kristus var i en slik tilstand av atskilthet, slik det hevdes at alle dyder er tilstede hos de hellige mennesker, skulle han altså ikke kunne la seg bedrøve. Allikevel er hans sjel "bedrøvet inntil døden".

Den andre scenen det henvises til, Maria under korset, er ikke like veldokumentert i evangeliene; det er faktisk ingen av evangeliene som eksplisitt omtaler Marias beklagelser "under korset". Allikevel gis det i utdraget uttrykk for at dette var et populært og mye omtalt motiv i Eckharts samtid ("*...**saget man doch vil von ir klage*"). Helgenberetninger og vitaer som utdyper og "utvider" de bibelske fortellingene var populær lesning i middelalderen. Antagelig henvises det her til en tradisjon for diktning og dramatisering rundt motivet "den klagende Maria under korset".<sup>37</sup>

Maria under korset tjener her den samme funksjon som den bedrøvede Kristus – å vise eksempler på hellige mennesker i bevegde og fortvilte situasjoner, som umiddelbart synes uforenlige med atskiltheten. Vi må huske at det i Eckharts traktat allerede er etablert som en forutsetning at de helligste blant mennesker også er de dydigste, og at disse hellige mennesker dermed også må være atskilte mennesker. Det Eckhart altså gjør i dette utdraget er, på vegne av tilhørerne, å sette spørsmålstegn ved hvorvidt det virkelig kan være slik, hvorvidt disse hellige mennesker virkelig var i atskilthet, siden de så sterkt ga uttrykk for bedrøvelse, fortvilelse og sorg. Hvordan stemmer dette overens med ubevegelig atskilthet – "*...**wie mac diz allez bestân mit unbewegelîcher abegescheidenheit?*".

Ved en rask henvisning til to helt konkrete, litterære motiver/scener klarer Eckhart å skape en spenning og en pregnans i sin egen argumentasjon. Disse teksteksemplene danner innledningen til og rammene rundt den videre utredning om menneskets psykologi – om sjelens struktur og dens krefter.

## 2.3 Den økonomiske sjel

*[... ]wie mac diz allez bestân mit unbewegelîcher abegescheidenheit? Hie solt dû wîzzen, daz die meister sprechent, daz an einem ieclichen menschen zweierhande menschen sint: der eine heizet der ûzer mensche, daz ist diu sinnelicheit; dém menschen dienen die fünf sinne und wûrket deoch der ûzer mensche von kraft der sêle. Der abder mensche heizet der inner mensche, daz ist des menschen innerkeit. [419, 9]*

Hvordan kan alt dette forenes med ubevegelig adskilthet? Her skal du vite at mestrene sier at i ethvert menneske finnes det to slags mennesker: Det ene kalles det ytre menneske; det er sanseligheten. De fem sansene tjener mennesket, men likevel virker det ytre menneske gjennom sjelens kraft. Det andre mennesket kalles det indre menneske; det er menneskets innvendighet.

Her tar vi opp tråden fra forrige utdrag. ”*Wie mac diz alles bestân...*” henviser til Kristus’ bedrøvelse og Marias klager under korset som vi har gjennomgått ovenfor.

I dette utdraget gjør Eckhart det klart at de to eksemplene, Kristus og Maria, må sees i lys av at det i ethvert menneske finnes ”...to slags mennesker” (“...*an einem ieclichen menschen zweierhande menschen sint*”). Mennesket må betraktes som et todelt vesen, hvor det finnes et indre og et ytre menneske, og hvor det ytre mennesket får sin virkekraft fra sjelen/det indre menneske.<sup>38</sup> Vi merker oss at Eckhart henviser til ”*die meister*” – mestrene, eller autoritetene – når han foretar denne inndelingen. Det blir dermed klart at dette ikke er noe Eckhart alene står for, men at det er et menneskesyn han har grundig belegg for å hevde. Hvilke mestere eller autoriteter Eckhart henviser til fremgår ikke direkte av teksten.

Det ytre menneske er synonymt med sanseligheten, og er utstyrt med fem sanser. Men det er fra det indre mennesket at det ytre får kraft til å sanse. I et slikt menneskesyn er det helt vesentlig at det ytre menneske virker i verden på bakgrunn av de krefter det har fått tildelt fra sjelen/det indre menneske. Disse krefter kalles sjelskrefter, og det indre mennesket disponerer over disse kreftene. Sjelskreftene utgjør den menneskelige drivkraft, ikke bare når det gjelder sanseligheten, men i all menneskelig aktivitet. Når Eckhart taler om sjelskrefter, mener han sansekreftene som det indre menneske gir til de

fem sanser i det ytre menneske, i tillegg til sjelskreftene. Sjelskreftene deles ofte inn i tre lavere krefter, vrede, begjær og den lavere fornuft, og tre høyere krefter, vilje, hukommelse og den høyere fornuft (intellektet).<sup>39</sup> Noe forenklet kan vi si at en inndeling i ytre sanselighet og indre fornuft er det klassiske, antikke menneskesyn, som altså holdt seg intakt utover middelalderen.

I ethvert menneske finnes det altså to slags mennesker: Det ytre menneske, som også kalles sanseligheten – *diu sinnelicheit* –, og som får sin sansekraft fra sjelen, og det indre menneske, eller menneskets innvendighet – *des menschen innerkeit*. Når denne grunnleggende inndelingen og avgrensningen mellom ytre og indre menneske ligger klar, går så Eckhart videre til beskrivelsen av *forvaltningen* av sjelens krefter. Disse kreftene skal fordeles ut til det indre og det ytre menneske. Denne forvaltningen, eller sjelens økonomi, vies stor plass i dette psykologiske avsnittet. Det er i bruken og i fordelingen av sjelens krefter at de gode, åndelige mennesker skiller seg fra de dårlige. Om det åndelige menneske som elsker Gud, heter det følgende:

*Nû solt dû wizzen, daz ein geistlicher mensche, der got minnet, gebrûcket der sêle krefte in dem ûzern menschen niht vûrbaz, wan als die fünf sinne ze nôt bedürfen.* [419,13]

Nå skal du vite at et åndelig menneske som elsker Gud, gjør ikke mer bruk av sjelens krefter i det ytre menneske enn de fem sanser nødvendigvis behøver.

Dette er en beskrivelse av en god forvaltning av sjelens krefter, hvor det ytre menneske kun tildeles et absolutt minimum. Det gode, åndelige mennesket vet nemlig å ikke bruke mer krefter på det ytre menneske enn det som behøves for de fem sanser. Denne sparsommeligheten skal forhindre en overdreven hengivenhet til de ytre sanseobjekter. I en slik sjelens økonomi fungerer menneskets innvendighet (*diu inwendicheit*) som en veiviser og fører (*als si ein wîser und ein leiter*) for de fem sanser. Innvendigheten beskytter sansene, det vil si det ytre menneske, mot en hengivelse mot sanseobjektene. De krefter sjelen har utover dette, det vil si de tre lavere og de tre høyere sjelskrefter, brukes så på det indre menneske.

Det skisseres altså her en balansert og fornuftig bruk av sjelens kraft, en økonomisk god fordeling mellom indre og ytre menneske. Det er ”det åndelige menneske som elsker Gud” (*”ein geistlicher mensche, der got minnet”*) som representerer denne gode økonomi. Det antydes dermed en forbindelse mellom dette *geistlicher mensche*, og Kristus og Maria slik de ble omtalt ovenfor. Vi aner at de to litterære eksempler tjener som illustrasjoner på en god sjelsøkonomi. Dette forklarer imidlertid ikke hvordan den bedrøvelse og klage de to hellige mennesker legger for dagen kan forenes med atskiltheten. Bildet av menneskets psykologi må derfor nyanseres ytterligere før dette problem kan løses.

## 2.4 Tre posisjoner

”Det åndelige menneske som elsker Gud” kan altså betraktes som en skissering av en god fordeling av sjelekreftene. De mennesker som derimot ikke vet å bruke sin sjels krefter på en god måte, står i fare for å hengi seg til sanseobjektene. Eckhart er ikke nådig når det gjelder en slik forspillelse av verdifulle sjelskrefter; mennesker som ikke vet å bruke kreftene riktig, ”[...] fortjener snarere å bli kalt dyr enn mennesker” (*”[...] solhe liute heizent eigenlicher vihe dan liute.”*).<sup>40</sup> Dette er fordi de lever ”etter sine legemlige lyster på samme måte som dyr som er uten fornuft”. Dette betyr at denne typen mennesker bruker, ikke bare sansekreftene på det ytre menneske, men også de lavere og høyere sjelskrefter. Dermed lever de som om de ikke kjenner til menneskets indre -”[...] *enwizzen nihtes niht von dem innern menschen*”.

Med utgangspunkt i den grunnleggende todelingen av mennesket skriver Eckhart ut ulike psykologiske tilstander. På den ene siden finner vi disse omtalte dyr-aktige mennesker, som forspiller sjelens krefter på det ytre menneske. Vi har også sett den mer balanserte posisjon, som kjennetegnes ved en god fordeling av krefter. I den andre enden av denne ”skalaen” finner vi så det sanseløse eller henrykkede menneske. Stikk motsatt det dyr-aktige menneskets hengivelse til det ytre av sin menneskelighet, har det henrykkede menneske trukket til seg alle sjelens krefter, også sansekreftene. Dermed er



det sanseløst og henrykket (*sinnelôs und verzücket*). Tilstanden av henrykkelse beskrives positivt i disse avsnittene, som en god tilstand hvor mennesket har en ”høyverdig og god gjenstand”. Denne henrykkelsens gjenstand beskrives noe gåtefullt som ”et fornuftig bilde, eller snarere noe fornuftig uten bilder” (“[...]sîn gegenwurf ist ein vernüftic bilde oder etwaz vernüftiges âne bilde”).<sup>41</sup>

Henrykkelsen som tilstand eller fenomen settes i forbindelse med et kjent sted fra femte Mosebok – ”Du skal elske din Gud av hele ditt hjerte” (5. mos 6f ). Dette er en beskrivelse av en total hengivelse som altså er en ønskverdig og ideell disponering av kreftene. Men henrykkelsen og sanseløsheten kan ikke være en permanent tilstand for mennesket, og for de fleste vil det være en uopnåelig tilstand. Derfor er Eckharts utredning mest konsentrert rundt den balanserte forvaltning av sjelens krefter, altså den ”mellomposisjon” som representeres ved eksemplene Kristus og Maria, og hvor sjelen låner de mest nødvendige krefter til det ytre og sansningen, men altså bevarer resten av sjelskreftene i det indre. Denne tilstand, som vi så ble representert ved det ”åndelige menneske som elsker Gud”, preges av et balansert forhold mellom det ytre og det indre menneske. Denne tilstand er imidlertid ikke uforenlig med atskiltheten.

## **2.5 *Unum est necessarium***

Etter en psykologisk ”rundtur”, med eksempler og med kartlegging av de viktigste tilstander i den psykologiske skala, vender Eckhart igjen vår oppmerksomhet mot det tekstlige utgangspunkt for denne psykologiske utredningen: Kristus’ bedrøvelse og Marias klage.

Disse eksemplene ble først lansert som et ’falskt korrektiv’ til Eckharts tidligere påstander om atskiltheten. Det var en tilsynelatende brist i argumentasjonen, siden de hellige menneskene i sin bedrøvelse og lidelse ikke syntes å kunne være i atskilthet. Dette har vi nå fått nyansert, i og med den psykologiske utredningen. Med menneskets inndeling i et ytre og et indre, og med den tilhørende disponeringen av sjelekreftene, har vi fått en ny tilgang til de tekstlige eksemplene;

*Nû solt dû wizen, daz der ûzer mensche mac in üebunge sîn, daz doch der inner mensche des genzlîche ledic stât und unbeweglich. Nû was in Kristô ouch ein ûzwendiger mensche und ein inwendiger mensche, und ouch in unser vrouwen; und swaz Kristus und unser vrouwe ie geredeten von ûzern sachen, daz tâten sie nâch dem ûzern menschen, und stuont der inner mensche in einer unbeweglichen abegescheidenheit. Und alsô redete Kristus, dô er sprach: 'mîn sêle ist betriëbet biz in den tôt', und swaz unser vrouwe klagete, und ander rede, die si tete, sô stuont doch alzît ir inwendicheit in einer unbeweglichen abegescheidenheit. [421,6]*

Nå skal du vite at det ytre menneske kan gjøre [ytre dyds-] øvelser mens det indre menneske likevel står helt fritt og ubevegelig. Nå var det også i Kristus et utvendig menneske og et innvendig menneske; og likeledes i Vår Frue; og det Kristus og Vår Frue sa om ytre ting, det gjorde de gjennom det ytre menneske, og i den forbindelse sto det indre menneske i en ubevegelig adskilthet. Og slik talte også Kristus da han sa: «Min sjel er bedrøvet inntil døden.» Og hvor mye Vår Frue enn beklaget seg, så sto hun likevel hele tiden i sin innvendighet i en ubevegelig adskilthet.

Når Eckhart her igjen vender seg mot eksemplene med Kristus' bedrøvelse i Getsemane og Marias klage under korset, blir det klart at disse representerer den moderate posisjon, i midten av den omtalte skalaen. De har verken forspilt sine sansekrefter i det ytre menneske, eller trukket alle krefter tilbake i det indre menneske. Deres tilstand er en tilstand av virksomhet og engasjement i verden, samtidig som de i sitt indre står i ledighet og ubevegelighet ("*...* *der inner mensche des genzlîche ledic stât und unbeweglich*"). Dette er mulig fordi en del av det indre kan være atskilt, mens det ytre menneske er beskjeftiget. Det er et viktig bestemmelse ved atskiltheten som her legges for dagen: det er det indre menneske som er atskilt. Det ytre kan fortsatt være i virksomhet ("*...* *der ûzer mensche mac in üebunge sîn*"). Den ubevegelige atskilthet forstyrres ikke av det ytre menneskes virksomhet, dets bedrøvelse og klage; atskiltheten forstyrres heller ikke av den kontakt og interaksjon som nødvendigvis må finne sted mellom det ytre og det indre menneske i og med fordelingen av sjelskrefter.

Sansningen beskrives gjennom denne psykologiske betraktning som en aktivitet som stammer fra sjelen; det er fra det indre menneske (sjelen) at det ytre får all sin kraft. Når Eckhart henter inn en bibelsk tekst hvor Kristus gir uttrykk for at hans *sjel* er bedrøvet, leses dette som at det er den delen av sjelen som forholder seg til det ytre menneske, og til verden, som er bedrøvet. Dette er også i tråd med det som ble sagt tidligere i traktaten om barmhjertigheten og dens medfølgende bedrøvelse. Kort sagt er

sjelen involvert i all aktivitet, i det ytre og det indre. Når det heter at mennesket, på tross alt dette, samtidig kan være i atskilthet, blir det klart at det er en egen del av sjelen, det *innerste* i det indre menneske, som er atskilt.<sup>42</sup> Med det innerste i sjelen kommer igjen rhinlandsmystikkens metaforikk i tankene; med uttrykk som sjelens ”ødemark” eller ”ørken”, eller ”sjelegrunnen”, er det nettopp denne innerste instans i sjelen som omtales. Denne instans står ubevegelig i forhold til det som sanses, erfares eller erkjennes i verden. Sjelens innerste element er viktig i Eckharts teologi og psykologi. Det er dette element som i Eckharts mystikk faller sammen med guddommen. Å komme i atskilthet er å komme inn i denne sjelens ”ørken”, hvor også guddommen er. Men i Eckharts teologi kan ikke guddommen bestemmes positivt og tillegges egenskaper. Det samme gjelder dette innerste, avstengte element i sjelen, som kun beskrives negativt og uttømmende, i termer som avstengthet og atskilthet, eller med ”tomme” bilder av typen ”ørken” eller ”ødemark”. Den psykologiske utredningen i *Von abegescheidenheit* er detaljert og beskrivende når det gjelder sjelens virksomhet og krefter og fordelingen av disse kreftene mellom det ytre og indre menneske. Men utredningen viser også hvor langt og den positive psykologien kan gå før språket møter sin grense. Med ”sjelsgnistern”, eller det *innerste* menneske, er vi over i mystikkens metaforikk og en apofatisk tenkning hvor det vesentlige utelukkende kan beskrives ved negasjoner.

Når Kristus og Maria igjen dukker opp mot slutten av dette avsnittet, er det som representanter for muligheten for atskillelse og samtidig virksomhet i verden. Vi har sett at atskilthet dermed avgrenses fra henrykkelsen. Dette kan vi igjen knytte til den fortolkningen av Jesu ord til Martha – *Unum est necessarium* –, som vi så på i begynnelsen av dette kapitlet.

I lys av de psykologiske betraktninger vi nå har sett, og ved en gjennomgang av andre nytestamentlige tekster som er i bruk i traktaten, kan vi nå bedre forstå hvordan Eckhart leser fortellingen om Martha og Maria. I stedet for å følge en vanlig tolkning av denne fortellingen, hvor de to søstrene får uttrykke hvert sitt livsmønster, henholdsvis *vita activa* (Martha) og *vita contemplativa* (Maria), velger Eckhart å antyde en annen tolkning hvor de to søstrene heller kan sies å representere det ytre og det indre menneske.

Denne tolkningen er elegant. Søstrene bor sammen og utgjør en slags enhet. Men de er to separate mennesker, slik Eckhart snakker om at det "[...] i ethvert menneske finnes to mennesker". Slik kan de to søstrene representere sanseligheten (*Sinnlichkeit*) og inderligheten (*innerkeit*). Vi kan nå se hvorfor det er Marthas aktivitet og hennes klager som kommenteres av Eckhart, og ikke søsteren Marias passive, kontemplative posisjon. Eckharts vil påpeke at aktivitet i verden nettopp medfører klage og bedrøvelse. Ikke engang de helligste blant mennesker er unntatt fra dette grunnvilkår. Derfor ser vi en bedrøvet Kristus i Getsemane og en klagende Maria under korset. Men også derfor er atskilthet "det ene nødvendige". Klage, bedrøvelse og smerte trenger kun å vedgå det ytre ved mennesket. Det indre, eller det innerste, kan samtidig hvile i en uberørt atskilthet. Kristus og Marias eksempler og den psykologiske betraktningen disse eksemplene foranlediger, illustrerer denne muligheten.

Ved å omtale menneskets indre og ytre som to mennesker, får Eckhart understreket det skarpe skillet mellom indre og ytre i hans tenkning. Et av de store paradoksene som ofte uttrykkes i denne traktaten og i Eckharts tenkning for øvrig, er at mennesket befinner seg fysisk i denne verden samtidig som det kan stå utenfor verden og være ett med Gud i sjelens atskilthet. Fortellingen om søstrene leses som en allegori over dette sentrale Eckhartske paradoks, og inngår i *Von abegescheidenheits* generelle øvelse i å opprettholde parallelle, men umiddelbart uforenlige tankebaner.

Det Eckhart synes å tale for i disse eksemplene og utlegningene er at det ikke er nødvendig med tilbaketrukket og passiv meditasjon eller kontemplasjon for å oppnå den indre ro og atskilthet, som en kanskje skulle tro. Det er ikke først og fremst *vita contemplativa*, et liv i tilbaketrukket bønn og kontemplasjon, som er det program Eckhart foreskriver for å oppnå atskiltheten. Han vil heller beskrive aktiviteten i verden, med alt det dette medfører, og den sjelelige innstilling til denne aktivitet, eksemplifisert ved Kristus og Maria – den ideelle mellomposisjon hvor sjelskreftene forvaltes riktig. Vi kan dermed fastslå at Eckharts mystikk ikke representerer noe klassisk *vita contemplativa*-ideal, men at han ved bruken av disse bibelske eksemplene vil fremstille en kombinasjon mellom ledighet og aktivitet, en kombinasjon som altså har sitt grunnlag i, og muliggjøres av, den todelingen av mennesket som ble behandlet ovenfor ("*Nû solt dû*

*wizen, daz der ûzer mensche mac in üebunge sîn, daz doch der inner mensche des genzliche ledic stât und unbeweglich.*” – ”Nå skal du vite at det ytre menneske kan gjøre [ytre dyds-] øvelser mens det indre menneske likevel står helt fritt og ubevegelig”).

## 2.6 Oppsummering

Vi startet dette kapitlet med å se på en kort fortolkning av et Jesus-ord fra lukasevangeliet. Utlegningen av dette ordet var direkte og kunne synes forhastet. Vi så et godt eksempel på den offensive eksegesi i traktaten, hvor et bibelord nokså bastant legges ut og føyes inn i argumentasjonen (*”daz ist als vil gesprochen[...]*” – ”det er som om han sa[...]” etc.). Men vi har også sett at denne utlegningen passer inn i Eckharts psykologiske oppfatning og hans syn på atskiltheten.

Ved bruk av bibeltekster la Eckhart frem et problem rundt menneskets atskilthet, og hvordan atskilthet kunne forenes med den bedrøvelse og klage som bibeltekstene la for dagen. Tilsynelatende stemte ikke dette overens med traktatens argumentasjon for øvrig. De litterære eksemplene syntes å motbevise Eckharts argumentasjon om atskilthetens ubevegelige selvtilstrekkelighet og om de hellige menneskers dydighet (og dermed deres atskilthet). Denne uoverensstemmelsen ble løst ved at menneskets sjel ble nyansert og inndelt. Vi så at det aller innerste i mennesket kan være i atskilthet, selv om det ytre mennesket er bedrøvet og lider. Etter en psykologisk utredning vendte Eckhart vår oppmerksomhet tilbake til eksemplene Kristus og Maria og lot oss se disse litterære motivene med nye øyne.

Gjennom sin betraktning om menneskets psykologi har Eckhart brakt sin argumentasjon i overensstemmelse med tekster fra Det nye testamentet. Han startet redegjørelsen av menneskesjelen ved å føre leseren til bibelteksten med et problem, og via en omvei ga han en fundamental psykologisk redegjørelse, for deretter å vende leseren tilbake til bibelmaterialet med fornyet kraft. Samtidig kan vi bruke denne hermeneutiske vending til å begrunne den innledende påstand om at Martha/Maria

fortellingen uttrykker den samme psykologiske oppfatning av menneskets inndeling i et ytre og et indre.

Ut fra sentrale kristne beretninger vil Eckhart beskrive menneskets situasjon i verden. Han snakker universalistisk om menneskets forutsetninger og begrensninger i forhold til atskiltheten og Gud. De hellige personer fra litteraturen inngår i denne beskrivelsen som eksempler på menneskets muligheter for atskilthet og samtidig tilstedeværelse. Eckharts utlegninger viser hvordan han bruker bibelsk og kristen litteratur til å drive frem sin argumentasjon. Teksteksemplene viser at han ikke alltid bruker den samme strategi, men at tekstene ofte leses som allegorier som henviser til et annet betydningslag. Vi har fått en redegjørelse for menneskets sjel slik Eckhart forstår den, og slik hans forgjengere (*die meister*) forsto den, og i og med denne redegjørelsen har vi fått nyansert vårt bilde av atskiltheten. Samtidig har det blitt antydnet hvordan Eckharts psykologi kan sies å være en negativ psykologi, hvor det aller innerste i sjelen – selve atskilthetens mulighet – unndrar seg den beskrivelse og utredning som gjelder for sjelskreftene og de ytre dimensjoner ved menneskevesenet.

### 3 Atskilthet og kristologi

Eckhart beskriver tanken om menneskets atskilthet på mange ulike måter. Det kan være snakk om en ”åndens fattigdom”, ”den fullstendige ro” eller ”overgangen fra lys til mørke”. Allikevel har han alltid det samme siktemål med disse ulike beskrivelsene; det er sjelens grunn og møtet med Gud som er i hans tanker. I traktaten *Von abegescheidenheit* er det først og fremst ”det rene, atskilte hjerte” – ”*daz lûter abegescheiden herze*” – som beskriver atskilthetens tilstand og sted, der sjelen og Gud er ett. Denne foreningen med Gud – *unio mystica*, eller den mystiske forening – er et helt vesentlig ideal hos Eckhart, som hos de fleste andre mystikere.

Det er på grunn av Guds enhet og renhet at han går inn i *daz lûter abegescheiden herze*, og kun der. I forrige kapittel så vi at Eckhart deler inn menneskets sjel og sjelskrefter, og at det finnes et vesentlig skille mellom det ytre og det indre menneske. At det ytre mennesket likevel kan være i aktivitet, ble illustrert ved bruk av Martha/Mariafortellingen fra Lukasevangeliet. Dermed har Eckhart lagt det psykologiske og antropologiske grunnlag for sin lære om atskiltheten. Et skille mellom sjel og legeme ligger som en forutsetning. Når et menneske hviler i atskilthet, er det altså snakk om det indre menneske, dets sjelsgrunn eller ”det atskilte hjertet”. Vi har altså en dualistisk tenkning som ligger som en forutsetning for begrepet atskilthet. Denne dualistiske tekningen kan vi ta med videre når vi nå skal se på Eckharts kristologi og nytestamentlige teksters rolle i den kristologiske refleksjonen i *Von abegescheidenheit*. Også her skal vi se at dualismen, skillet mellom indre og ytre menneske, spiller en vesentlig rolle.

### 3.1 *Einförmicheit*

Et trekk som går igjen i all religiøs mystikk er tanken om, og bestrebelsen mot, foreningen med Gud. Dette idealet om mystisk forening – *unio mystica* – preger også tenkningen i *Von abegescheidenheit*. For å komme inn på de kristologiske passasjene i traktaten, og kristologiens relasjon til Eckharts *unio*-tenkning, blir vi nødt til å starte med et annet viktig begrep ved siden av atskilthetsbegrepet. Dette er *Einförmicheit* – som i Jon Vetlesens norske oversettelse kalles ”likeformethet”.<sup>43</sup> Via dette begrepet skal vi nærme oss kristologien og Eckharts utlegninger av kristologiske tekster fra Det nye testamente i *Von abegescheidenheit*.

Atskiltheten kan ikke ta i mot noe annet enn Gud; den begjærer intet og hviler uberørt. Den innebærer kun en atskillelse fra alle ting, slik Gud i Eckharts teologi er atskilt fra alle ting. Tidligere i traktaten heter det at ”Atskilthet er så nær intethet at det finnes intet annet enn Gud som er så finstemt at det kan inneholdes i atskiltheten”. Gud karakteriseres her som ”[...] så enkel og finstemt at han kan tas inn i det atskilte hjerte”.<sup>44</sup> I dette ligger det en tanke om at atskilthet gjør mennesket *mottagelig* for Gud. Dette knyttes videre til en aristotelisk tankegang når Eckhart forteller at denne mottagelighet skyldes at enhver ting streber etter å nå sitt naturlige sted eller mål. Denne teleologiske tenkningen får sitt uttrykk ved at Guds naturlige sted er i den rene atskiltheten. Hva mennesket angår, finnes det intet ved oss som er så finstemt at det kan rommes i atskiltheten. Derfor må vi skille vekk og gi avkall på alt som kan komme mellom det atskilte hjerte/sjelsgrunnen og Gud. Dette kan være skapninger i verden, erfaringer, erkjennelser av guddommelige sannheter eller bilder av Gud eller Kristus; alt må vekk.

*Nû enmac kein mensche sich enpfenclich gemachen des götlîchen învluzzes dan mit einförmicheit mit gote[...]Nû stât daz lûter abegescheiden herze ledic aller crêatûren. Dâ von ist ez alzemâle geworfen under got, und dâ von stât ez in der obersten einförmicheit mit gote und ist ouch aller enpfelîchest des götlîchen învluzzes. [429,8]*

Nå kan intet menneske gjøre seg mottagelig for den guddommelige innflytelse, unntatt gjennom likeformethet med Gud[...] Nå er et rent adskilt hjerte ledig i forhold til alle skapte ting. Derfor er han fullstendig underkastet Gud, og slik står han i den høyeste likeformethet med Gud, og er aller mest mottagelig for den guddommelige innflytelse.



Likeformethetsbegrepet beskriver atskiltheten som tilstand og den atskilte sjelgrunnens relasjon til Gud. Sjelsgrunnen står i *einfirmicheit* med Gud; det oppstår ikke bare en likhet, men en *enhet* og et sammenfall – *unio mystica*. Karakteristisk nok beskrives *unio mystica*-idealet i denne traktaten i uttømmende og apofatiske termer. Der andre mystikere snakker om et visjonært møte, en samtale med Gud eller Kristus, eller kanskje et giftermål inspirert av høysangens erotikk (*brautmystik*), er Eckharts *unio* en atskillelse fra visjonene, språket og erfaringene. Hos Eckhart går det atskilte hjerte inn i Guds intethet og tomhet, hvor alt som preger menneskelig erfaring og liv legges tilbake. Utdraget handler om at Gud gir seg selv til det atskilte hjerte og de blir ett.

Å være mottagelig for den guddommelige innflytelse (*influzz*), betyr ikke at mennesket mottar guddommelige egenskaper gjennom atskilthet. Gud gir seg selv til det atskilte hjerte, han gir ikke *av* seg selv. Han er finstemt nok til å komme inn i atskiltheten, og siden atskiltheten ikke rommer annet enn Gud, skjer det et sammenfall mellom det atskilte hjerte og Gud. Dette kalles *einfirmicheit*. Med dette begrepet, som med atskilthetsbegrepet, ser vi igjen Eckharts tendens til å tømme språket for innhold i beskrivelsen av det guddommelige. Likeformethet føyer seg inn sammen med ord som atskilthet, tomhet, enhet, enkelhet, finstemthet etc.

I dette avsnittet handler det om å gjøre seg mottagelig for den guddommelige innflytelse – ”...*sich enpfenclich gemachen des götlichen înluzzes[...]*”, og dette skjer altså kun gjennom likeformethet – *einfirmicheit* – med Gud. For at mennesket skal gjøre seg mottagelig for Gud må det sette seg i *einfirmicheit* med Gud. *Einfirmicheit* -begrepet er dermed uttrykk for enhetliggjøringen eller sammenfallet mellom det atskilte hjerte og Gud. Av utdraget ser vi også den skarpe motsetningen mellom å være underkastet de skapte ting, og å være atskilt fra de skapte ting og slik være underkastet Gud. Dette speiler den dualismen som ble omtalt i forrige kapittel, dualismen mellom det ytre og det indre menneske.

Det er i den rene atskiltheten at Gud kommer inn i sjelen, eller rettere sagt: Det er i denne atskilthet at sjelens grunn og Gud blir ett. Denne enhetliggjøringen er kanskje det viktigste temaet i Eckharts mystikk overhodet. Atskilthet er nemlig også Guds atskilthet. Det er for Eckhart ingen forskjell på menneskets og Guds atskilthet; snarere tvert i mot er

det i atskiltheten at det oppstår en likhet, eller likeformethet – *einfirmicheit* – mellom Gud og menneskesjelen. Det atskilte hjerte beskrives som Guds naturlige sted, og ved å nå sitt eget atskilte hjerte og stå i et ledig forhold til alle skapninger, kan mennesket altså gjøre seg mottagelig for Gud.

Som sagt skal dette kapitlet handle om Eckharts kristologi. Hva har så dette begrepet om *einfirmicheit* med Kristus og kristologien å gjøre? Hvis vi ser på hva som følger umiddelbart etter utdraget ovenfor, vil vi se at disse tankene om *einfirmicheit* med Gud introduserer traktatens mest utpregede kristologiske passasjer. Det atskilte hjertes ledighet i forhold til de skapte ting, og derav dets likeformethet med Gud, knyttes i neste setning til et berømt Paulus-ord:

*Daz meinet sant Paulus, dô er sprach: 'leget an iuch Jêsum Kristum', und meinet: mit einfirmicheit mit Kristô, und daz anlegen enmac niht beschehen dan mit einfirmicheit mit Kristô. [430,5]*

Det er dette den hellige Paulus mente da han sa: «Ta på dere Jesus Kristus» (Rom 13,14), for han mente: gjennom likeformethet med Kristus.

Det er verdt å merke seg hvor naturlig Eckhart her henter inn Paulus' utsagn og knytter det direkte til sitt eget *einfirmicheit* -begrep. Denne henvisningen til Paulus viser tilbake til det som ble sagt om *einfirmicheit* i forrige utdrag: ”*Daz meinet sant Paulus, dô er sprach...*” – det var *einfirmicheit* Paulus hadde i tankene når han sa ”Ta på dere Jesus Kristus”. Denne bastante og offensive eksegese så vi også i forrige kapittel, hvor Jesu ord til Martha i lukaslignelsen ble tolket som et direkte uttrykk for at *abegescheidenheit* er ”det ene nødvendige”.

I denne setningen utlegges formaningen om å ta på seg Kristus som det samme som å bli likeformet – *einfirmic* – med Kristus: ”[*sant Paulus*] *meinet: mit einfirmicheit mit Kristô*”. Eckhart leser Paulus i lys av sitt *einfirmicheit* -begrep, og slik skaper han en direkte sammenheng mellom den *einfirmicheit* med Gud som vi så i første utdrag, og den *einfirmicheit* som ligger i å ”ta på seg Jesus Kristus”. Det er altså likhet og likeformethet

som skal prege relasjonen mellom mennesket og Kristus. I første utdrag handlet det om det enkelte menneskets mulighet for å bli mottagelig for den guddommelige innflytelse gjennom *einfirmicheit*, mens det her dreier seg om å forholde seg til Kristus gjennom *einfirmicheit*. Slik Eckhart ser det, betyr altså Paulus' ord om å ikle seg Kristus det samme som å komme i *einfirmicheit* med Gud.

For å forstå denne sammenhengen mellom likeformethet med Gud (første utdrag) og likeformethet med Kristus (Paulus-henvisningen) blir vi nødt til å følge traktaten videre. Med Paulus-ordet og utlegningen av det beveger Eckhart seg over i kristologien, og vi får flere interessante tolkninger av nytestamentlige tekster.

### 3.2 "Ta på dere Jesus Kristus"

Mennesket må komme i likeformethet med Gud for å gjøre seg mottagelige for den guddommelige innflytelse (*influzz*), het det ovenfor. Dette skjer gjennom å gi avkall på de skapte ting. I forlengelsen av dette vender Mester Eckhart altså noe overraskende og abrupt oppmerksomheten mot Paulus' utsagn "Ta på dere Jesus Kristus" fra Romerbrevet.<sup>45</sup> La oss følge Eckharts tanke videre, og se hvordan dette utvikles til en fortolkning av inkarnasjonen;

*Daz meinet sant Paulus, dô er sprach: 'leget an iuch Jêsum Kristum', und meinet: mit einfirmicheit mit Kristô, und daz anlegen enmac niht beschehen dan mit einfirmicheit mit Kristô. Und wizze: dô Kristus mensche wart, dô ennam er niht an sich einen menschen, er nam an sich menschliche natûre. Dâ von sô ganc ûz aller dinge, sô blîbet aleine, daz Kristus an sich nam, und alsô hâst dû Kristum an dich geleet. [430,5]*

Det er dette den hellige Paulus mente da han sa: «Ta på dere Jesus Kristus» (Rom 13,14), for han mente: gjennom likeformethet med Kristus. Og vit, da Kristus ble menneske, tok han ikke bare på seg ett menneske, men han tok på seg den menneskelige natur. Derfor skal du gå ut av alle ting, og det som blir tilbake da, er det som Kristus tok på seg, og slik vil du ha tatt på deg Kristus.

Vi tar igjen opp tråden fra Paulus-ordet og Eckharts fortolkning av det. Paulus' formaning tolkes som en formaning om å komme i *likeformethet* med Kristus. Med dette utgangspunktet kommer en utlegning av selve inkarnasjonen. Det mest iøynefallende ved denne utlegningen er Eckharts sondring mellom to dimensjoner ved inkarnasjonen,

mellom det enkelte mennesket (Kristus), og den menneskelige natur. Denne motsetningen mellom det partikulære (*einen menschen*) og det allmenne (*menschliche natûre*) ved inkarnasjonen kan fortelle oss noe viktig om Eckharts kristologi.

Ved inkarnasjonen tok ikke Kristus ett menneskes skikkelse, ”[...]men han tok på seg den menneskelige natur.”<sup>46</sup> Eckhart tvinger det konkrete og historiske ved Kristus-hendelsen i bakgrunnen, og en allegorisk fortolkning trer frem. Paulus-sitatet er formet som en imperativ, en formaning om å ”ta på seg Kristus”, og med Eckharts forståelse av inkarnasjonen blir dette Paulus-ordet til en formaning om å gå inn i den menneskelige natur. Hva menes så med denne menneskelige natur?

Det partikulære ved ethvert menneske er det som skiller oss fra andre mennesker, vår forskjellighet. Det partikulære ved mennesket Kristus er det vi kan lese om i evangeliene – hans liv og virke, hans lidelse, død og oppstandelse. Dette gjorde Kristus unik og skilte ham fra andre mennesker. Men dette er altså ikke det vesentlige for Eckhart. Med den menneskelige natur mener Eckhart en fellesmenneskelig dimensjon som ikke preges av det partikulære. Den menneskelige natur kan tolkes som et annet uttrykk for det udifferensierte som det indre mennesket åpner for. Som vi har sett tidligere er det indre mennesket i sin atskilthet *mottagelig* for Gud. Men dette krever altså en total atskillelse. Som i det forrige kapitlet, ser vi igjen at Eckhart benytter seg av de nytestamentlige figurene, i dette tilfellet Kristus, som illustrasjon på det viktige skillet mellom det ytre og det indre menneske.

Vi ser av dette utdraget at utlegningen av Paulus-sitatet og inkarnasjonshendelsen går over i Eckharts egen formaning: ”Gå derfor ut av alle ting” – ”*Dâ von sô ganc ûz aller dinge*”. Befalingen om å gå ut av alle ting er den samme gjennom traktaten og handler om å komme i atskilthet fra det ytre. Dermed kan vi si at den menneskelige natur er et annet uttrykk for det indre, atskilte mennesket. Som vi har sett ovenfor, skal det atskilte menneskets relasjon til Gud være preget av *einfirmicheit* – av likeformethet. Her kan vi se at partikulariteten, ”*einen menschen*”, blir stående som en motsetning og en umuliggjøring av denne likhet og likeformethet. Det partikulære må skilles vekk. Dette gjelder også det partikulære ved Kristus. Å ta på seg den menneskelige natur blir ensbetydende med å gå ut av alt det partikulære og forskjellige (”*Dâ von sô ganc ûz aller*

*dinge[...]*” – ”*Derfor skal du gå ut av alle ting[...]*”). Det som er igjen når du har gått ut av alle ting er det Kristus tok på seg ved inkarnasjonen: *Menschliche nature*. Slik får den generelle tanken om atskilthet i traktaten også prege forståelsen av inkarnasjonen og av Paulus-ordet. Atskilthet skal prege kristusrelasjonen.

Kristus-hendelsens ”ytre” dimensjon havner som vi ser i bakgrunnen i Eckharts fortolkning. Allikevel blir ikke inkarnasjonen desto mindre en sentral nådeshandling. I stedet for en konsentrasjon mot inkarnasjonens forløsning i Kristus, flyttes fokus mot inkarnasjonen i den felles menneskelighet.

Eckhart bruker Paulus’ utsagn ”Ta på dere Jesus Kristus” til å skape en sammenheng mellom den *einfirmicheit* med Gud som oppnås gjennom hjertets atskilthet, og den *einfirmicheit* med Kristus som oppnås gjennom å ”ta på seg Jesus Kristus” (ta på seg sin menneskelige natur). Dette blir to sider av samme sak. Slik Kristus ved inkarnasjonen tok på seg den menneskelige natur, skal også mennesker ta på seg sin menneskelige natur og slik oppnår det *einfirmicheit*. Av dette kan vi se at inkarnasjonen, slik Eckhart tolker den, er rettet mot alle mennesker, og ikke først og fremst mot Kristus. Slik Eckhart leser Paulus i utdraget ovenfor, og slik han forstår Kristus-hendelsen, blir formaning ”Ta på dere Jesus Kristus” det samme som en formaning om å bli atskilt fra alle skapte ting – ”*ledic aller créatûren*”. Eckharts begrep om den menneskelige natur er simpelthen et annet uttrykk for atskilthet – *abegescheidenheit*.

I Paulus-sitatet finner Eckhart et uttrykk for hvordan mennesket skal forholde seg til Kristus-hendelsen gjennom atskilthet. Vi ser hvordan Paulus’ formaning, gjennom en kort utlegning av selve inkarnasjonshendelsen, går over i Eckharts egen formaning om å gå ut av alle ting.

### **3.3 Billedlig fremtoning – formløst vesen**

I Paulus-tolkningen og betoningen av den menneskelige natur på bekostning av det *ene* mennesket Kristus, uttrykkes en bestemt forståelse av teksten og inkarnasjonen. Det

vesentlige ved Kristus-hendelsen ligger på et ”indre” plan. Dette er en lesning hvor grunnlagsfortellingen om inkarnasjonen blir en allegori over den menneskelige natur. Ved Eckharts bruk av Romerbrevet gjøres Paulus til en talsmann for denne inderliggjorte, platonske tenkning. Dette følges opp ved enda en henvisning til nytestamentlig tekst. Denne gangen er det Kristus selv som i Johannesevangeliet nedtoner betydningen av sin menneskelige fremtoning:

*Wer nû volkomener abegescheidenheit adel und nutz merken welle, der neme Kristî wort war, diu er von sîner menscheit sprach, dô er sprach ze sînem jüngern: 'ez ist iu nütze, daz ich von iu var, und gân ich niht von iu, sô enmac iu der heilige geist niht werden'. Rehte als ob er spræche: ir hât ze vil lustes ûf mîn gegenwürtigez bilde geleget, dâ von enmac iu der volkomene lust des heiligen geistes niht werden. Dâ von scheidet abe diu bilde und einiget iuch mit formelôsem wesene, wan gotes geistlicher trôst ist zart [...] [430,12]*

Den som vil erkjenne hva som er godt og nyttig ved adskilthet, bør merke seg Kristi ord da han talte om sin menneskelige natur og sa til sine disipler: ”Det er nyttig for dere at jeg går bort fra dere, for går jeg ikke bort fra dere, så kan dere ikke få del i Den hellige ånd” (Joh 16.7). Dette er som om han skulle sagt: ”Dere har gledet dere for mye over min nåværende billedlige fremtoning, og derfor kan der ikke få del i den fullkomne glede til Den hellige ånd. Derfor skal dere skille dere fra den billedlige fremtoning og forene dere med det formløse vesen, for Guds åndelige trøst er finstemt [...]”

Den nytestamentlige teksten som er i bruk i denne passasjen, er hentet fra Jesu avskjedstale til disiplene i siste halvdel av Johannesevangeliet. I denne talen forbereder Jesus sine disipler på deres forestående liv uten hans fysiske nærvær. Ved å henvise til denne teksten, forsterkes Eckharts argumentasjon om å legge bak seg det ytre og partikulære, og atskille seg fra Jesu verdslige fremtoning. Det blir her enda tydeligere at Eckharts interesse i Kristus-hendelsen ikke ligger på det ytre plan. Med Johannes-teksten illustreres tanken om at de ytre fremtoningers *fravær* er en forutsetning for å nå den mystiske enhet og likeformethet med Gud. Jesu ord (Joh 16.7) utlegges som en tale hvor Jesus selv nedtoner betydningen av sin egen verdslige skikkelse - ”*mîn gegenwürtigez bilde*”. Eckhart leser en advarsel fra Jesus til disiplene ut av Johannes-teksten, en advarsel mot å tillegge den jordiske og ytre skikkelse for stor vekt (”*Rehte als ob er spræche: ir hât ze vil lustes ûf mîn gegenwürtigez bilde geleget[...]*”). Igjen ser vi den Eckhartske utlegning som markeres med ”*Rehte als ob er spræche[...]*” – ”Som om han

sa[...]”. Man kan undre seg på om det ikke også ligger en advarsel fra Eckhart til hans samtid i denne tolkningen – en advarsel mot den konkrete Kristus-etterfølgelse. Det settes nok en gang opp en klar motsetning mellom den ytre og den ”egentlige” dimensjon. Fra Johannes-teksten utledes nye uttrykk for disse motpolene: Kristi fremtoning i verden kalles her *gegenwärtige bilde*, og den ”egentlige” dimensjon, som dermed korresponderer med den menneskelige natur fra forrige passasje, kalles ”det formløse vesen” – *formelösen wesene*. I denne passasjen forsterkes denne motsetning ved at *gegenwärtige bilde*, av Vetlesen oversatt som ”billedlig fremtoning”, faktisk er et hinder. Den billedlige fremtoning hindrer mennesket i å nå det vesentlige med Kristus-hendelsen: Deltagelsen i ”den fullkomne glede til *Den hellige ånd*”, eller, som det kalles i neste setning, enhetliggjøringen med ”*det formløse vesen*”. Umiddelbart etter den Johannes-passasjen vi har sett på, finner vi et enda mer direkte uttrykk for at den glede vi som mennesker kan ha av Kristi legemlige bilde (”*an dem lâplîchen bilde Kristî*”) er til hinder for å oppnå saligheten: ”[...]*der lust, den wir gehaben möhten an dem lâplîchen bilde Kristî, uns sûmet an der enpfenclicheit des heiligen geistes*[...]” – ”[...]*den glede vi kan ha av Kristi legemlige bilde hindrer vår mottagelighet for Den Hellige And*[...]”).<sup>47</sup>

Det handler altså om bestrebelsen mot å tre ut av den menneskelige form, som er til hinder, og å ta på seg den menneskelige natur, for slik å gjøre seg mottagelig for Gud. Gjennom disse utdragene ser vi hvordan ordbruken og uttrykkene forskyver seg gjennom traktaten. Eckhart bruker en rekke ulike uttrykk for den samme tanke, og mange av disse uttrykk foranlediges av bibeltekster. Fra *einfürmicheit*, via ”menneskelig natur” til ”formløst vesen”. Foreningen ”*mit formelôsem wesene*” føyer seg inn i rekken av ulike benevnelser for den mystiske forening og enhetliggjøring. I stedet for å beskrive det guddommelig vesen positivt eller billedlig, ser vi igjen et uttrykk som er tømt for innhold og referanser (”*formløst*”). I Eckharts versjon av *unio mystica*-tenkningen er atskiltheten en forutsetning fra begynnelsen av, og bilder eller fremtoninger skal skilles vekk først som sist.

Johannes-teksten utlegges i den sedvanlige, minimalistiske stil og brukes til å fremme budskapet om atskilthetens nødvendighet. Tolkningen gir uttrykk for en ”negativ” Kristus-fromhet, hvor oppmerksomheten skyves vekk fra det synlige og

billedlige. I Jesu ord om sin forestående avskjed ("*Det er nyttig for dere at jeg går bort fra dere*"), og i tolkningen av disse ordene ("*Dere har gledet dere for mye over min nåværende billedlige fremtoning*"), er det *fraværet* som blir det viktige, altså atskillelsen fra det jordiske bilde eller den jordiske fremtoning. Den samme tendensen til negativ fortolkning så vi i Paulus-utlegningen og Eckharts tolkning av inkarnasjonen, hvor konsentrasjonen rettes vekk mot det enkelte mennesket og mot den menneskelige natur.

Etter at Eckhart har utlagt sin forståelse av Jesu ord til disiplene, finner vi helt til slutt i utdraget den noe overraskende formuleringen: "*gotes geistlicher tröst ist zart [...]*" – "*Guds åndelige trøst er finstemt[...]*". Denne formuleringen kommer som en forklaring på hvorfor vi skal skille oss fra den billedlige fremtoning. Siden "*Guds åndelige trøst er finstemt*", vil enhver innblanding fra mylderet av skapte, forskjelligartede ting og bilder være forstyrrende for vår evne til å motta denne finstemte trøst. Her er det viktig å legge merke til at det ikke er trøsten selv som forstyrres av verden, men vår mulighet til å motta denne trøst. Det kreves altså en total atskillelse for å motta Guds trøst. Dette kan sees i sammenheng med Jesu ord til disiplene, som jo er en del av hans avskjedstale – en trøst til disiplene han snart skal forlate. For Eckhart er den trøst og glede vi kan ha ved de billedlige fremtoninger en falsk trøst og en falsk glede, som står i motsetning til "*...der volkomene lust des heiligen geistes*". Av Johannes-teksten – en tekst hvor det er Jesu forestående *fravær* som er det sentrale tema – utleder Eckhart en betydning som taler for atskiltheten, og en "negativ" kristologi, hvor det ikke er i de ytre fremtoninger man skal søke den gode trøst, men i atskillelsen fra disse: "*Dâ von scheidet abe diu bilde und einiget iuch mit formelôsem wesene...*". Her følger Eckhart opp det som ble sagt om Paulus-sitatet og den menneskelige natur: "*Dâ von sô ganc ûz aller dinge...*" – "Gå derfor ut av alle ting[...]".

Den Kristus-fromhet vi finner uttrykt i passasjene ovenfor henger nøye sammen med det vi så i begynnelsen av dette kapittelet, nemlig bevegelsen fra å være underkastet de skapte ting, til å bli atskilt fra tingene og bli mottagelig for Gud gjennom *einfirmicheit*. Begge sitatene settes inn i denne sammenhengen, og begrepene *einfirmicheit* og *abegescheidenheit* gir rammene for Eckharts utlegninger. Bibeltekstene legges ut i retning av en inderliggjøring av Kristus-hendelsen. I begge tolkningene skjer



det en distansering fra det sanselige grunnlag for de nytestamentlige skrifter. Gjennom en innarbeiding av traktatens sentrale begreper gjennom tolkningene av bibeltekster, trer det frem en abstrakt, intellektuell og platonsk-inspirert Kristus-fromhet som er karakteristisk for Mester Eckharts mystikk. Den nedtoningen av ”*gegenwärtige bilde*” som vi har sett flere eksempler på i disse passasjene, skal vi ta med oss videre når vi nå vender oss mot noen andre mystikere fra Eckharts samtid.

### 3.4 *Imitatio Christi*

På Eckharts tid var det i visse områder og miljøer en utbredt tendens til inderliggjort spiritualitet og en kristus-fromhet som skilte seg mer eller mindre fra kirkens offisielle lære. Men den kristologiske forståelsen Eckhart uttrykker i passasjene ovenfor skiller seg også fra en del Kristus-fromhet i samtiden. Eckharts fortolkning av Paulus og inkarnasjonen i Kristus viser en radikal og ”apofatisk” kristologi hvor den ytre dimensjon og det sanselige grunnlag skilles vekk. For å sette Eckharts kristologiske forståelse opp mot en vanlig tendens i den europeiske middelalderspiritualiteten, kan vi se på kristus-fromheten hos en av Eckhart-disiplene. Blant Eckharts elever og etterfølgere under hans periode som læremester i Köln, finner vi dominikaneren og mystikeren Heinrich Suso.<sup>48</sup> Suso levde fra ca 1300 – 1366, altså noe senere enn Eckhart. Ved siden av Eckhart selv og predikanten Johannes Tauler, en annen av Eckharts elever, er Heinrich Suso en viktig og innflytelsesrik mystiker fra 1300-tallet. Flere av hans bøker ble svært populære, blant annet hans selvbiografi og *Buchlein des Ewige Wisheit* – Det evige visdommens bok. De viktigste av hans skrifter ble samlet under tittelen *Exempla*. Susos skrifter er preget av et rikt billedlig språk og en sterk og poetisk innlevelse i kristendommens fortellinger og personer. Samtidig er det tydelig at Suso ble sterkt påvirket av Eckharts tanker om forholdet mellom guddommen og sjelen, og Guds absolutte enhet.

Det vi finner i Susos tekster er først og fremst sterke billedlige fremstillinger av kristne motiver. Susos liv var også preget av voldsomme visjoner og en svært streng asketisk livsstil. Dette preget hans skrifter, som var av en særdeles personlig karakter.

Han skriver ofte seg selv inn i sine skrifter, som for eksempel kan fortone seg som en dialog mellom Visdommen (Kristus) og Lærlingen (Suso). I sin selvbiografi forteller Suso om en av sine visjoner, hvor Kristus viser seg som en seraf med tre par vinger. På vingene kan Suso se at det står skrevet instruksjoner for hvordan han skal lide med Kristus:

*An den zwei untersten fittichen stand geschreiben: Empfange Leiden williglich; an den mittelsten stand: Trage Leiden geduldiglich; an den obersten stand: Lerne leiden Christusförmiglich.*<sup>49</sup>

På de to nederste vingene stod det skrevet: Motta lidelsen med glede; På de midterste stod det: Bær lidelsen med tålmodighet; På de øverste stod det: Lær å lide som Kristus gjorde.<sup>50</sup>

Suso opplevde mange slike visjoner og audisjoner i løpet av sitt liv, og her lærer han altså å lide *Christusförmiglich* – av Kristus selv. I de tidlige manuskriptene av Susos bøker var beskrivelsene av slike visjoner ofte ledsaget av illustrasjoner. I kapitlet hvor Kristus viser seg som en seraf, finnes det en slik illustrasjon, hvor vi ser Kristus korsfestet, men altså med vinger hvor det står inskripsjoner/instruksjoner, slik det fortelles i dette utdraget. På bakken ved siden av Kristus, som svever i luften, ser vi en knelende Suso som mottar beskjedene som sier hvordan han skal følge Kristus i lidelsen.

Susos mystikk er preget av en sterk lidelsesorientering. Vi ser av utdraget at det er den korsfestede og lidende Kristus som viser seg for Suso, og visjonen handler utelukkende om hvordan man skal følge Kristus i denne lidelsen. Susos beskrivelser av sine visjoner er typiske uttrykk for *imitatio Christi*-idealet i senmiddelalderens religiøsitet. Det er et ideal som ofte fokuserer sterkt på Kristi lidelser og på at ens liv skal leves i identifikasjon med disse lidelsene. Susos selvbiografi viser hvordan han helt konkret lever i en Kristus-etterfølgelse hvor detaljene i Jesu liv, slik det beskrives i evangeliene og i middelalderens legendelitteratur, får stor betydning.

I motsetning til Eckhart, som altså vil skille vekk alle fremtoninger i sin tenkning, finner vi i Susos tekst også en stor vektlegging av det sanselige ved Kristi fremtoning. Fremtoningen blir en viktig del av både formidlingen, opplevelsen og de mystiske bestrebelsene hos Suso. I stedet for en intellektuell og apofatisk Kristus-tolkning, legges

det her vekt på Kristi lidelser og liv. Tilsynekomster og fremtoninger er en vesentlig del av meditasjonen og den mystiske tilnærming. Når vi ser dette i sammenheng med Eckharts traktat, er det interessant å merke seg den store vekten Suso tillegger bilder og visjoner, både de han selv har sett i ekstatiske tilstander, og illustrasjoner av disse i hans bøker. Hos Suso får bilder og fremtoninger en høy prioritet. Bilder tillegges guddommelig autoritet og kalles ”*Himmelische bild*”, og spiller en viktig rolle i bestrebelsene mot den mystiske forening. Å meditere over de ”himmelske bilder” skal trekke oppmerksomheten vekk fra verden og alt som kan forstyrre mennesket i sine mystiske bestrebelse.<sup>51</sup> Bilder og sansebaserte fremtoninger blir hos Suso en effekt som hjelper mennesket på veien mot den mystiske forening. Det som i Eckharts tenkning er til hinder i foreningen med ”det formløse vesen”, er for Suso ”himmelske bilder” og tillegges en stor betydning.

Selv om Suso altså var Eckharts elev, og deler mye av det Eckhartske tankegods om sjelens enkelhet og enhet med Gud, ser vi i dette utdraget en ganske annen tendens når det gjelder å forholde seg til Kristus og Kristus-hendelsen. Susos beretning om hans visjon minner lite om den intellektuelle Eckhartske mystikk. I stedet leder utdraget fra Susos bok assosiasjonene mot annen visjonær fra middelalderen, nemlig Frans av Assisi. Susos visjon har faktisk slående likheter med Frans’ opplevelse på La Verna-fjellet, hvor han etter lang tids faste mottok stigmata-merkene. Frans’ berømte visjon og stigmatisering gjenfortelles i fransiskaneren Bonaventuras *Legenda Major*, som etter hvert ble den offisielle og eneste lovlige Frans-biografi.<sup>52</sup> Denne boken hadde stor utbredelse i senmiddelalderen, og utdraget fra Susos selvbiografi kan tyde på at også dominikanerne har tatt til seg denne beretningen.

Skriftene til Heinrich Suso er sinnrike og eksentriske, men gir uttrykk for en Kristus-fromhet som var utbredt i middelalderen. *Imitatio Christi*-tankegangen hos både Frans av Assisi og dominikaneren Suso har den personlige, sjelelige identifikasjon med Kristus som sitt mål. Denne inderliggjøring går via et intenst forhold til de ytre begivenheter, bilder og det sanselige grunnlag i de nytestamentlige beretninger. Hos en annen tysk mystiker som levde noe senere, Thomas av Kempis(1380-1471), finner vi det samme *imitatio*-idelaet, om enn i en mer ”moderat” versjon i enn hos eksentrikeren Suso.

Kempis' mest leste bok heter nettopp *Imitatio Christi*, og er en av de store klassikerne innefor kristen oppbyggelig litteratur fra middelalderen. Også hos Kempis ser vi en Kristus-fromhet som er rik på bilder i sine beskrivelser, og som er opptatt av de ytre begivenheter og detaljer i Jesu liv.<sup>53</sup> I følge Etienne Gilson, hører Kempis' *Imitatio* til en ny tendens og periode i middelaldersk religiøsitet.<sup>54</sup> Den spekulative skolastikken som Eckhart må sies å tilhøre, blir mindre dominerende utover 1300-tallet, etter hvert som de Gilson kaller *devotio moderna* – ”de moderne hengivne”, i større grad kommer til å prege teologien og fromheten. Kempis' bok er representativ for denne nye trenden. I denne tenkningen er den Kristus-fromhet som vi så eksempler fra hos Suso mer etablert og utbredt. Denne *imitatio*-fromheten og dens interesse for de hellige menneskers liv og bedrifter, må også sees i sammenheng med at det i senmiddelalderen fant sted en formidabel oppblomstring av fortellinger om kristendommens hovedpersoner og deres liv, for eksempel i form av fortellinger om Jesu barndom og oppvekst.<sup>55</sup>

I lys av disse eksemplene, som nok representerer en utbredt holdning til Kristus-hendelsen, spesielt i den mystisk-kristne spiritualitet, fremstår Eckharts kristologi som radikal i sin avstandtagen fra den ytre, sanselige dimensjon. Hos Heinrich Suso ser vi uttrykk for et *imitatio Christi*-ideal som både i uttrykksform og i Kristus-oppfatning skiller seg fra det vi har sett i Eckharts bibellesninger i dette kapitlet. Begge forfattere må nok sies å representere en enhetsmystikk, hvor Gud er det absolutt ene og udelelige, og hvor tilgangen til dette går via det indre mennesket, uttrykt som hjertet, sjelens grunn eller lignende. Dette er en utbredt tenkemåte i middelalderens kristne mystikk. Allikevel finnes det altså markante forskjeller mellom den erfaringsbaserte, visjonære mystikk hos Suso og Eckharts abstraherende kristologi. De skiller seg når det gjelder oppfatningen av hva som er den rette tilnærmingen til den indre foreningen med guddommen (*unio mystica*). For Suso, men også for Frans av Assisi og Thomas av Kempis, går veien via en identifikasjon med Kristus hvor de ytre hendelser i fortellingene og det bibelske lidelsesforløpet vies stor oppmerksomhet og hengivenhet. Deres vei mot *unio mystica* går via en tilnærming til, og en identifikasjon med, det sanselige grunnlag for de nytestamentlige fortellinger, og denne tilnærmingen skjer altså gjennom ulike utgaver av

*Imitatio Christi*. I sammenheng med Frans av Assisi og de store munkeordenene, kan vi også nevne en annen viktig tendens i middelalderens kristus-fromhet, nemlig fattigdomsidealet. Idealet om en livsførsel i fattigdom og en avstandtagen fra eiendomsbesittelse ble viktig for Frans av Assisi og dermed for fransiskanerne (og etter hvert også dominikanerne). Dette idealet finner sitt nytestamentlige grunnlag blant annet i Jesu kall til fattigdom i Matteusevangeliet (Matt. 19,21). Tiggerordenenes ideal om radikal fattigdom som kristusetterfølgelse ble en av de store kontroversene i senmiddelalderen.<sup>56</sup> I 1329, for øvrig samme år som Eckharts lære forkjetres fra pavelig hold, blir det fransiskanske fattigdomsidealet fordømt, av den samme pave Johannes XXII.

Fattigdom og lidelse får ofte en sentral plass i tenkningen og praksisen rundt Kristi etterfølgelse i middelalderen. Lidelsen spiller riktig nok også en rolle i Eckharts tenkning, men blir ikke dominerende i hans kristologi. Når Eckhart omtaler lidelsen, er det mer generelt den menneskelige lidelse i verden han er opptatt av, og ikke en lidelse som knyttes til Kristus den nytestamentlige lidelseshistorien. I de kristologiske passasjene i *Von abegescheidenheit* er det, som vi har sett, begrepene *abegescheidenheit* og *einfrörmicheit* som blir avgjørende for relasjonen til Kristus og inkarnasjonen.<sup>57</sup>

Slik Eckhart ser det, finner foreningen med Gud sted gjennom en *abegescheidenheit* fra de ytre fremtoninger og bilder, via *einfrörmicheit* med den menneskelige natur. Eckharts traktat taler ikke for noen Kristus-etterfølgelse utover det vi har sett tidligere om de hellige mennesker som dydsmønstre og eksempler på atskilthet. For Eckhart blir kristushendelsen en mulighet til å forklare atskiltheten og å formane tilhørerne om rett holdning til inkarnasjonshendelsen; det oppfordres ikke til en imiterende holdning til Jesu liv og lidelser spesielt. I motsetning til Suso og Kempis eller fransiskanernes fattigdomstenkning, representerer Eckhart en distansering fra bibelfortellingenes sanselige grunnlag, og en konsentrasjon mot det indre betydningslag som han utleder av fortellingene gjennom sin eksegese.

### 3.5 Oppsummering

Av Eckharts nytestamentlige utlegninger, hans begrep om *einfürmicheit*, og hans vektlegging av Kristi menneskelige natur, får vi et inntrykk av en mystikk hvor tilgangen til den guddommelige sfære er mer direkte enn tilfellet er i en typisk *imitatio Christi*-mystikk. Eckhart gir uttrykk for en tenkning som i stor grad utelukker medier og mellomstadier på veien mot det enhetlige og guddommelige. Som vi husker fra utlegningen av Johannes-teksten ovenfor, blir Kristi avskjedsord til disiplene tolket slik: ”*Rehte als ob er spræche: ir hât ze vil lustes ûf mîn gegenwürtigez bilde geleget...*” – ”*Dette er som om han skulle sagt: Dere har gledet dere for mye over min nåværende billedlige fremtoning...*”. For Eckhart er detaljene fra Jesu liv direkte hindringer når det gjelder foreningen ”*mit formelôsem wesene*” – ”*med det formløse vesen*”. Hos Heinrich Suso ser vi derimot eksempler på en mystisk tekning hvor medier og effekter som bilder, kroppslig lidelse og visjoner utgjør viktige ledd i den mystiske bestrebelse og den spirituelle tilgangen til Kristus-hendelsen.

Eckharts kristologi er knyttet til likeformethetstanken. Innledningsvis så vi at dette handler om likeformethet med Gud og likeformethet med Kristus. For Eckhart går dette ut på det samme, for det handler i prinsippet om atskilthet fra de skapte ting og, som vi har sett i dette kapitlet, fra bilder og ”billedlige fremtoninger”. Som med atskilthetsbegrepet, bruker Eckhart likeformethetsbegrepet til å sette opp en motsetning mellom Guds ”enkelhet og finstemthet” og verdens skapninger (*créature*) og bilder. Nok en gang ser vi at bibeltekstene og tolkningene av dem tjener til å understøtte denne tanken. Paulus formaning handler derfor i Eckharts utlegning av den om likeformethet, og Johannes-passasjen tolkes som en tekst om atskilthet fra bilder og fremtoninger. Gjennom disse tekstutlegningene trer det frem en særegen kristologi hos Eckhart, som skiller seg fra kristologien hos noen av hans samtidige. Eckharts kristologi vektlegger det felles menneskelige, den menneskelige natur, og atskiltheten, fremfor et enkelt menneske og dets lidelsesforløp. I denne tenkningen får inkarnasjonen betydning ved sin henvendelse til alle mennesker gjennom den menneskelige natur, og kristusbegivenheten trer i bakgrunnen. Tekstene tolkes på et indre plan; det ytre og konkrete blir uinteressant.

Den menneskelige natur er et annet uttrykk for atskilthetstanken, siden det er snakk om en dimensjon mennesket har tilgang til gjennom ”å gå ut av alle ting” og komme i atskilthet. Med begrepet om den felles menneskelige natur, ser vi Eckharts forståelse av inkarnasjonen som en hendelse som først og fremst er rettet mot alle mennesker, og som mennesket har tilgang til gjennom den uforstyrrede inderliggjøringen. Denne gjennomgangen har gitt noen eksempler og tegnet opp noen tendenser i senmiddelalderens Kristus-fromhet, eksemplifisert ved Mester Eckharts lesninger av Paulus- og Johannes-tekster, og ved *imitatio Christi*-idealet hos noen andre kristne mystikere fra samme tid. Jeg har argumentert for at den Kristus-fromhet vi finner hos Eckhart først og fremst må sees i lys av hans begrep om *einfrörmicheit* og *abegescheidenheit*, mens den fromhet vi finner hos for eksempel Suso og Kempis er mer preget av et *imitatio*-ideal. Denne forskjellen i Kristus-oppfatning består i at mens de ytre billedlige fremtoninger spiller en stor rolle i den ”kristosentriske” mystikk hos Suso og Kempis, er disse ytre bilder og framtoninger for Eckhart forstyrrende faktorer som hindrer mennesket i å komme i en tilstand av atskilthet og mottagelighet. Eckharts Kristus-fromhet kan dermed sies å være apofatisk og uttrykke en mer radikal inderliggjøring og en mer abstrakt mystikk enn tilfellet er hos mange av hans samtidige. Dette viser seg særlig i hans bruk av nytestamentlige tekster, slik vi har sett gjennom dette kapitlet.

## 4 Seierskronen. Dydighet og bønn i *Von abegescheidenheit*

De to foregående kapitlene har vist at Eckharts ide om atskiltheten har blitt knyttet til sjelen og sjelslæren, og til det han i de kristologiske avsnittene kaller den menneskelige natur. Begge disse uttrykkene, sjelen og den menneskelige natur, bestemmes negativt; sjelens atskilthet gjelder den atskilte sjelsgnisten, en apofatisk beskrivelse av sjelens innerste; den menneskelige natur gjelder en felles menneskelighet som ikke kan sammenlignes med det ytre og partikulære, verken ved Kristus eller andre mennesker. Eckhart forskyver begrepsbruken når han snakker om atskiltheten. Han unngår å knytte ideen om atskilthet til noe fastlagt og innholdsbestemt, og vender heller språkbruken mot det apofatiske og utsigelige. En distansering fra det sanselige og en motstand mot å beskrive atskiltheten eller Gud i positive termer har vært et gjennomgangstema så langt. Imidlertid finner vi en beskrivelse eller bestemmelse av atskiltheten som går igjen i traktaten og som vi igjen skal ta fatt i her. Det gjelder bestemmelsen av atskilthet som *dyd*. Eckhart gir betraktninger rundt atskiltheten som dyd, i forhold til kjærlighet (*charitas*) og ydmykhet (*humilitas*), begge klassiske dyder i kristen tradisjon og litteratur. Dette gir oss mulighet til å se noen interessante eksegetiske trekk i *Von abegescheidenheit*.

For å finne grunnlaget for beskrivelsen av atskilthet og dydighet, må vi vende tilbake til traktatens innledningsavsnitt. Jeg vil ta fatt i et skriftsted som vi allerede har sett på i forbindelse med gjennomgangen av Eckharts psykologi i traktaten. Dette er stedet hvor Eckhart siterer Jesu ord til Martha, *Unum est necessarium*, fra Lukasevangeliet. Med dette som utgangspunkt skal vi gjennomgå Eckharts dydslære, hans tekstlige grunnlag og fortolkninger i denne dydslæren, og hans bestemmelse av atskilthet som dyd, i relasjon til andre klassiske dyder som kjærlighet, ydmykhet og barmhjertighet. I forbindelse med dydighet og kristne humilitasidealene, skal vi også få anledning til å se på et annet tema som opptar Eckhart i denne traktaten, nemlig bønningen.



## 4.1 Atskilthet som dyd

Traktaten *Von abegescheidenheit* begynner med noen lange og nærmest programmatisk setninger, hvor Eckhart sier at han har søkt i skriftene og hos autoritetene

[...]mit ernste und mit ganzem vlîze [...], welhiu diu hêhste und diu beste tugent sî, dâ mite der mensche sich ze gote allermeist und aller nêhest gevüegen müge[...] [400,5]

"[...] med oppriktighet og stor iver for å finne ut hvilken dyd som er den høyeste og beste slik at mennesket skal kunne føye seg aller nærmest under Gud[...]"

Dette åpningsavsnittet gir oss et innblikk i Eckharts tenkning og denne tenkningens endelige mål: Foreningen med Gud – *Unio mystica*. Den høyeste blant dyder, som kan føre til en slik forening, er naturligvis atskiltheten – *diu abegescheidenheit*. Men den dydighet Eckhart her snakker om skiller seg fra vanlig kristen dydspraksis hos f.eks Paulus eller i evangeliene. Dette skal vi komme tilbake til.

I løpet av traktatens tre første setninger etableres atskiltheten som den høyeste dyd, og kjennetegnes ved å være "*ledic aller creature*" – ledig i forhold til alle skapninger. Atskiltheten fremstilles som selve summen av alle skriftene, mestrenes lære, profetenes tale og bibelens ord. Dette destilleringsarbeidet topper seg med en henvisning til Lukasevangeliet og de berømte jesusordene *Unum est necessarium* – "Ett er nødvendig" (Luk 10.42):

[...]alle tugende hânt etwaz ûfsehennes ûf die créatûre, sô stât abegescheidenheit ledic aller créatûren. Dar umbe sprach unser herre ze Marthâ: 'unum est necessarium', daz ist als vil gesprochen: Marthâ, wer unbetrüebet und lûter welle sîn, der muoz haben einz, daz ist abegescheidenheit. [401,6]

[...]alle andre dyder tar på en eller annen måte hensyn til skapte ting, mens adskilthet er ledig i forhold til alle skapte ting. Derfor sa Vår Herre til Marta: *Unum est necessarium*; altså: «Ett er nødvendig» (Luk 10,42), hvilket vil si det samme som: Marta, den som vil være ubekymret og ren, må ha én ting, og det er adskilthet.

Typisk for Eckharts eksegesi nevnes selve bibelteksten i korthet, nærmest i stikkordsform, uten at konteksten utdypes. Tekststedet antas å være kjent for tilhørerne og Eckhart trenger ikke å oversette fra latin til tysk, slik han gjør i andre tilfeller.<sup>58</sup> Midt i utdraget finner vi igjen den karakteristiske vendingen ”*daz ist als vil gesprochen –* ”det er som om han hadde sagt”, som varsler den kommende utlegningen. Eckhart er ute etter den dypere mening i dette sitatet – det Jesus *egentlig* mente når han sa ”ett er nødvendig”. Denne ’markøren’ i Eckharts tekst viser hvordan han vil vende sitatet inn mot sin egen diskurs. At den kontekst sitatet er hentet fra ikke nødvendigvis støtter Eckharts utlegning, eller at tradisjonelle fortolkninger legger vekt på andre sider ved teksten, blir mindre viktig. Bibelordet i seg selv er nok. Med stor eksegetisk autoritet fletter Eckhart dette Jesus-ordet inn i sin egen diskurs, og gir sin tale den nødvendige tyngde. Det viktige er atskiltheten, og i bibelsitatet finner han den dimensjonen ved teksten han er ute etter.

Dette berømte Jesus-ordet hentes inn for å begrunne tanken om atskiltheten som den høyeste dyd. Utdragets første setning om atskilthetens mangel på relasjon til tingene, dens ledighet, i motsetning til de andre dydenes knyttethet til tingene, overføres til Jesu ord til Martha. Det var altså atskilthet Jesus hadde i tankene når han talte til Martha. Overgangen fra utdragets første setning til den neste, hvor det henvises til Jesu ord, binder sitatet til Eckharts programmatisk innledning om å finne den høyeste dyd. (*Dar umbe sprach unser herre..*). I traktatens første setning forteller Eckhart om at han har søkt skriftene og mestrene for å finne den høyeste dyd. Jesu ord hentes her frem som et eksempel fra disse skrifter og mestre.

Lukasstedet fungerer som en bekreftelse på det som allerede er sagt, en legitimering av Eckharts prosjekt. Jesu ord fungerer også som en berettigelse av den dydsutlegning Eckhart allerede har antydnet, og som følger etter dette utdraget. Fortolkningen av *Unum...* som en fortale for atskiltheten, gjør at atskiltheten via denne utlegningen føyes inn som en av dydene i Det nye testamente, og ikke bare en av dem, men den høyeste og ene nødvendige dyd.

Allerede her ser vi det vi kan kalle en negativ eksegesi. Ett er nødvendig – *abegescheidenheit*. All annen mening skiller vekk. Selv om vi i psykologikapittelet har sett at dette tekststedet også kan sies å inngå i en psykologisk fortolkning, i lys av

kommende passasjer om sjelslære og psykologi, er det den negative utlegningen av *Unum*... som atskilthet – dvs som noe uten innholdsbestemmelse –, som er det vesentlige for Eckhart. Med dette bibelordet får han anledning til å skille betydning fra i stedet for å legge mening til. Ved å etablere atskilthet som det ene nødvendige, har Eckhart lagt grunnlaget for gjennomgangen av de viktigste kristne dydene, kjærlighet, ydmykhet og barmhjertighet, og atskilthetens fortrinn fremfor disse.

## 4.2 Atskilthet fremfor kjærlighet

I sin systematiske gjennomgang av dydene, tar Eckhart først utgangspunkt i kjærligheten. Det middelhøytyske ordet for kjærlighet er *minne*. Den store fortaler for den kristne kjærligheten og de kristnes kjærlighetspraxis er Paulus.

*Die lærere lobent die minne græzliche, als sant Paulus tuot, der sprichet: 'in waz üebunge ich mac gestân, enhân ich niht minne, sô enbin ich nihtes niht'. Sô lobe ich abegscheidenheit vür alle minne. [402,1]*

Lærerne lovpriser i høy grad kjærlighet, slik den hellige Paulus gjør når han sier: Hvilke [dyds-] øvelser jeg enn gjør, om jeg ikke har kjærlighet, da er jeg intet (1. Kor 13,1-2). Likevel lovpriser jeg adskilthet fremfor kjærlighet.

Eckhart lovpriser atskilthet fremfor kjærlighet. Han henviser generelt til ”Lærerne” og deres lovprisning av kjærligheten, og spesielt til Paulus og den kjærlighetspraksis Paulus foreskrev de tidlige kristne menighetene. Før vi kommer til Eckharts begrunnelse for å holde atskiltheten høyere enn kjærligheten, må vi se nærmere på denne henvisningen til første Korinterbrev. Her er den norske oversettelsen problematisk. Dersom vi ser på den tyske originalteksten, kan vi se at Eckhart ikke siterer på latin, slik tilfellet var i forrige utdrag, men at han oversetter direkte til tysk. Denne oversettelsen er relativt fri, og det legges vekt på siste ledd i Paulusordet fra 1.Kor 13.1, ”[...]sô enbin ich nihtes niht”. Eckhart vil fremheve den *intethet* som mennesket er uten kjærlighet. Av fortsettelsen ser vi at det er nettopp disse ordene, *nihtes niht*, som er viktige for Eckhart når han fremhever atskiltheten fremfor kjærligheten. I motsetning til den norske oversettelsen, som uttrykker

en fremhevelse av atskilthet på tross av det Paulus og lærerne sier, vil Eckhart fremheve atskiltheten *på grunn av* det Paulus sier. En riktigere oversettelse vil derfor være: ”Derfor lovpriser jeg atskilthet fremfor kjærlighet”. Fordi mangel på kjærlighet er den intethet som Eckhart etterstreber og som han knytter til atskiltheten. Atskiltheten er en negativ størrelse, og kan til nød beskrives som intethet. Det kan settes likhetstegn mellom *nihtes niht* og atskilthet.

Grunnen til at jeg dveler ved denne unøyaktighet i oversettelsen, er at jeg mener at vi nettopp i disse detaljene finner en vesentlig egenskap ved Eckhart eksegesi. Den som slår opp i første Korinterbrev 13.1-2 vil raskt få øye på at den betydning av Paulusordet som Eckhart fremhever er den stikk motsatte av den intenderte betydning hos Paulus. Uten kjærlighet, sier Paulus, er jeg intet annet enn rungende malm og klingende bjeller. Uten kjærlighet, sier Eckhart, er jeg intet, og denne intetheten er atskiltheten, den høyeste dyd. Eckhart gir her en negativ (apofatisk) utlegning. Han går bevisst etter det motsatte av Paulus’ intensjon, negasjonen av kjærlighet, og gjør dette til hovedsaken. Setningen fra Paulusbrevet utlegges helt isolert; all konsentrasjon rettes mot ett enkelt ledd og en helt annen meningsdimensjon trer frem.<sup>59</sup> At tolkningen er direkte motstridende i forhold til Paulus’ intensjon, er uproblematisk for Eckhart, så lenge han får drevet frem sitt argument. For en moderne leser som er opplært i hermeneutikk og historisk-kritisk lesning, er denne bruken av tekst uvant.

*Von abegescheidenheit* byr på en rekke filosofiske refleksjoner og argumenter, og de kommer gjerne i etterkant av en tekstutlegning. Utlegningen og betoningen av atskilthet som dyd på bekostning av kjærligheten, følges opp av en slik refleksjon, som vi kan forsøke å referere i korthet. Kjærligheten, sier Eckhart, er god fordi den tvinger mennesket til å elske Gud. Atskiltheten er imidlertid bedre, for den tvinger Gud til å elske menneskene. Dette er et typisk bastant Eckhart-uttrykk. Det utdypes ved et aristotelisk argument om alle tings streben etter å nå sitt naturlige mål. For Eckhart er Guds naturlige sted og mål den intetheten som er identisk med atskilthet. Gud faller ikke inn under noen andre menneskelige karakteristikk enn de negative, uttrykt ved atskiltheten/intetheten. At Gud tvinges inn i atskiltheten med nødvendighet, er igjen et uttrykk for Eckharts

fornuftsbaserte tenkning – det finnes ingen annen mulighet. Guds naturlige sted er ”... den enhet og renhet som kommer av adskilthet.”<sup>60</sup> Annen del av denne argumentasjonen for atskilthet fremfor kjærlighet, baserer seg på atskilthetens uberørthet og ledighet/avsondrethet fra verden, som vi har sett i andre sammenhenger.<sup>61</sup> Kjærligheten forbindes med lidelse i verden, mens atskilthet er frihet fra denne lidelse, eller mangel på mottagelighet for denne lidelse, siden atskilthet er en ledighet (*ledicheit*) i forhold til verden og alle skapte ting.

### 4.3 *Quia respexit dominus...*

Den samme forhold mellom knyttethet til *créâtûre* (skapninger) og *ledicheit* (ledighet) gjør seg gjeldende når Eckhart går videre i sin dydsrefleksjon og tar for seg dyder som ydmykhet og barmhjertighet.

*Die meister lobent ouch dêmiëticheit vür vil ander tugende. Aber ich lobe abegescheidenheit vür alle dêmiëticheit. [404,8]*

Mestrene lovpriser også ydmykhet fremfor mange andre dyder. Men jeg lovpriser atskilthet fremfor all ydmykhet

Igjen ser vi denne typiske henvendelsen til mestrene og autoritetene, og igjen trumfer Eckhart frem atskiltheten. I argumentasjonen som følger kan vi se mye av det samme som ovenfor – at de andre dydene er ufullkomne på grunn av sin henvendelse til verden, og derfor muligheten for lidelse. I den videre begrunnelse for atskiltheten fremfor ydmykheten (*dêmiëticheit*) trekkes det frem nok en tekst fra Lukasevangeliet. Fra kapitlet om atskilthet og psykologi husker vi at en viktig forutsetning for Eckharts utredning er at alle dyder var til stede hos de hellige mennesker i Bibelen.<sup>62</sup> Jesus og Maria fungerer som dydsmønstre. Derfor kan Eckhart snakke om Jesus og Vår Frue (*Unser vrouwe*) som atskilte mennesker siden atskilthet fra begynnelsen av traktaten anses som en dyd. Denne forutsetningen om dydighet brukes her som en innvending og problematisering:

*Nû möhte ein mensche sprechen: nû wâren doch alle tugende volkomenlîche in unser vrouwen, und alsô muoste ouch volkomeniu abegescheidenheit in ir sîn. Ist nû abegescheidenheit hæher dan dêmüeticheit, war umbe ruomte sich danne unser vrouwe ir dêmüeticheit und niht ir abegescheidenheit, dô si sprach: 'quia respexit dominus humilitatem ancillae suae', daz ist: 'er sach ane die dêmüeticheit sîner diernen', - war umbe ensprach si niht: er sach ane die abegescheidenheit sîner diernen? [406,9]*

Nå kunne noen innvende følgende: Alle dyder var fullkomment tilstede i Vår Frue. Derfor må hun ha hatt en fullkommen adskilthet. Men hvis adskilthet er høyere enn ydmykhet, hvorfor nevnte da Vår Frue sin ydmykhet, men ikke sin adskilthet da hun sa: *Quia respexit dominus humilitatem ancillae suae*; det vil si: «Han har sett ydmykheten til sin tjenerinne» (Luk 1,48). Hvorfor sa hun ikke: «For han har sett adskiltheten til sin tjenerinne»?

Dette er et interessant sted i traktaten, hvor Eckhart problematiserer selve det faktum at atskiltheten ikke nevnes i Skriften. Som vi også har sett eksempler på tidligere, kommer innvendingen på vegne av en ”kunstig” samtalepartner, et retorisk grep som gir teksten et preg av samtale. Selve logikken bak tenkningen om atskilthet som den høyeste dyd settes under tvil, for å få leseren med på argumentasjonen. Hvorfor nevnte Vår frue sin ydmykhet og ikke sin atskilthet?

For å se hvordan bruken av bibeltekst også her kan kalles negativ, må vi gå til Eckharts svar på denne innvendingen. Grunnen til at Vår frue ikke nevnte sin atskilthet, er at den ikke kan nevnes. Den fullkomne dydighet som var til stede i Vår frue, innebærer en fullkommen atskilthet. Siden atskiltheten hviler i seg selv, kan den ikke nevnes. Hadde vår frue nevnt sin atskilthet, hadde den blitt forstyrret og bedrøvet, og dermed ville den opphøre. Dette viser hvordan Eckhart tenker seg atskiltheten som noe totalt og absolutt uforstyrret (“[...]dâ mite wære diu abegescheidenheit betrüebet worden und wære niht ganz noch vollkommen gewesen, wan dâ wære ein ûzganc geschehen.”) [408,10-11], men også som noe språkløst som ikke kan referere til seg selv. Maria kunne dermed ikke si ”Han har sett atskiltheten til sin tjenerinne”. Siden ydmykheten er en ufullkommen dyd, kan den benevnes. Det Eckhart vil formidle med denne utlegningen er at fullkommen atskilthet er egentlig unevnelig. Det er dermed ikke underlig for Eckhart at de dydige mennesker i Det nye testamente ikke omtaler sin atskilthet.

Igjen ser vi en negativ utlegning av en nytestamentlig tekst. Det bokstavelige nivå bærer en skjult mening som Eckhart utlegger for oss. Lukassitatet, *Quia respexit* etc,

omtaler ikke atskiltheten, men ydmykheten, og nettopp derfor bruker Eckhart stedet til å si noe helt vesentlig om atskilthetens negative bestemmelse.

Gjennom utredningen av dydene ser vi en gradvis konsentrasjon og negasjon i fortolkningen. Fra et uttrykk hos Lukas, Jesusordet ”Ett er nødvendig”, via ett enkelt og kontekstuel sett uvesentlig ord, Paulus’ ”ingenting”, til det Maria *ikke* sa når hun omtalte sin ydmykhet, skjer det en utvikling av eksegesen mot det usagte og unevnelige. Det gjennomgående i alle disse fortolkningene, og som gradvis forsterkes, er at Skriftens egentlige betydning hentes frem ved en apofatisk lesning, en negativ eksegesi. Dermed finner Eckhart uttrykk for atskilthetslæren i Skriften, selv om atskilthet aldri nevnes. Eckharts negative teologi er gjennomgående i denne traktaten, og manifesterer seg blant annet i en negativ eksegetisk praksis, som vi nå har sett noen eksempler på.

#### **4.4 Humilitas – teori og praksis**

Fra disse nærlesningene av Eckharts eksegetiske ”tricks”, vil jeg nå mot slutten av dette kapitlet forsøke å heve blikket. En interessant og viktig side ved tenkningen om atskilthet og enhet i denne traktaten er forholdet til tradisjonell kristen fromhet og praksis, som vi har vært inne på ved noen anledninger. Vi skal ikke gi helt slipp på Eckharts dydslære og hans forståelse av atskiltheten som dyd ennå. I forholdet mellom den høyeste dyd og de ”alminnelige” dydene, finner vi noen vesentlige trekk ved Eckharts tenkning. Som vi skal få se, kan dydslæren også settes i sammenheng med Eckharts syn på bønner.

Som dyd bestemmes altså atskiltheten grunnleggende annerledes enn de andre kristne dydene, kjærlighet, ydmykhet og barmhjertighet. Atskiltheten er ”det ene nødvendige”, den eneste fullkomne dyd, mens de andre dydene er ufullkomne ved sin henvendelse til verden og tingene. Dette kan lett oppfattes som en amoralsk holdning. Hvordan kan Eckhart nedvurdere og nærmest forkaste så vesentlige kristne dyder som kjærlighet, ydmykhet og barmhjertighet?

I begynnelsen av dette kapitlet så vi hvordan Eckhart i sin traktats innledning formulerte sitt program. Han ville finne den dyd ”[...] som er den høyeste og beste...”, den dyd som gjør at ”... mennesket skal kunne føye seg aller nærmest under Gud[...]” og

at "[...]mennesket av nåde kan bli slik Gud er av natur".<sup>63</sup> Dette er målet med Eckharts undersøkelse i traktaten *Von abegescheidenheit*. Han uttrykker en søken etter enhet med Gud uten forskjell. Denne søken etter en ren og uforstyrret gudserkjennelse preger hele traktaten og Eckharts tenkning for øvrig. Lesningen av traktaten har vist hvordan Eckharts eksegese av nytestamentlige tekster inngår i hans apofatisk-teologiske refleksjoner. I de foregående kapitlene så vi hvordan Eckharts sjelslære og hans kristologi utvikles i forhold til denne bestrebelsen, ved bruk av nytestamentlige fortellinger og sitater. I dette kapitlet har vi sett hvordan han ser på atskiltheten som dyd i forhold til de andre dydene, men med en negativ bestemmelse. Det er fordi de andre dydene, kjærlighet, ydmykhet og barmhjertighet, er knyttet til verden og skapningene at de blir ufullkomne i forhold til den rene gudserkjennelsen. Atskilthetens negative bestemmelse gir derimot mulighet for å tenke et sammenfall, uten forskjell, med den enhetlige og apofatisk bestemte guddommen.

Mens Paulus i sine brev snakker om en kristen *praksis*, om kjærligheten som skal manifestere seg i en type livsform preget av asketisk renhet, er Eckhart opptatt av tenkning og en erkjennelsesbasert søken mot Gud. Det knyttes ingen spesiell askese til atskilthetstanken, og vi finner ingen praktisk formaningslære som i Paulusbrevene. Eckhart er opptatt av foreningen med Gud, og siden denne foreningen utelukkende kan skje gjennom atskilthet, fremstår de andre dydene som ufullstendige *i forhold til* atskilthet. Det er i lys av Eckharts tanke om det totale sammenfall, foreningen med Gud, at de andre dydene kommer til kort. Dyder som kjærlighet, ydmykhet eller barmhjertighet er fortsatt knyttet til verden eller til forstyrrende forestillinger om Gud, og dermed all den lidelse, distraksjon og hengivelse til det ytre som er til hindring for det rene *unio*. Det blir imidlertid feil å si at Eckhart forkaster dyder som kjærlighet og ydmykhet, at hans tekster er amoralske i den forstand. Selv om kun atskiltheten kan gi tilgang til Guds enhet, betyr ikke det at man i verden like gjerne kan være hovmodig eller hatefull. Dydighet mister ikke sin gyldighet selv om atskiltheten er suveren. Dessuten, sier han, kan det finnes ydmykhet uten atskilthet, men aldri atskilthet uten ydmykhet, og "... to dyder er da alltid bedre enn en" ("*Nû ist alle zît zwô tugende bezzet dan einiu*").<sup>64</sup>



I gjennomgangen av de psykologiske passasjene i traktaten så vi hvordan Eckhart parallelliserer det ytre og det indre mennesket. Han er opptatt av det indre i sjelen og muligheten for gudserfaring ved å trenge inn i det innerste, i atskilthet, men han opprettholder samtidig det ytre ved mennesket og dets virksomhet i verden. På samme måte vil han opprettholde de andre dydene og deres funksjon i verden, på tross av deres ufullkommenhet når det kommer til stykket. Eckhart er ingen kompromissløs asket men en erkjennelsesorientert mystiker. Derfor må han opprettholde paradoksene og de parallelle, uforenlige perspektivene, for å kunne snakke om det uutsigelige. Den samme logikken ser vi i traktatens refleksjoner rundt bønnen.

#### **4.5 Ingen bønn**

Det er viktig for Eckhart å skille atskilthetslæren fra en konkret praksis. Atskiltheten er en dyd, men står i en motsetning til de andre dydene og den praksis og menneskelig vilje som knyttes til utøvelsen av dem. Når Eckhart formulerer hensikten med atskiltheten i utdraget ovenfor, heter det at atskiltheten skal gjøre at "[...] mennesket *av nåde* kan bli slik Gud er av natur" (min uth.). Den enhetliggjøringen Eckhart snakker om er altså noe som skal skje ved Guds nåde (*gnaden*), og dermed ikke noe som kan skje utelukkende av egen vilje. Når Eckhart senere i traktaten kommer inn på nådespørsmålet, henviser han til Paulus og den Guds nåde som kom over Paulus ved hans omvendelse på veien til Damaskus. Hos Paulus var det ikke vilje til omvendelse, men det ble skapt mottagelighet for Gud ved nåde.<sup>65</sup> Den samme nåde er det som gjør atskiltheten mulig. Nåden skaper atskilthet og mottagelighet (*empfenlichkeit*) for Guds innflytelse (*influzz*). Dette er interessant også i forbindelse med dydsrefleksjonene i traktaten, siden det dermed finnes en spenning mellom dydighet av egen vilje på den ene siden, og atskilthet ved nåde på den andre siden. Atskilthet er en dyd, men også en nådehandling. Denne doble bestemmelse skyldes atskilthetens ubestemmelighet, at atskiltheten både er Guds og menneskets atskilthet.

Nåden spiller en rolle for atskilthetens mulighet, og dermed for enhetliggjøringens mulighet. Dermed er ikke atskilthet en viljessak. Spørsmål om egenvilje og bønn vies en del plass i *Von abegescheidenheit*, og det er naturlig å se på dette i forlengelsen av dydsrefleksjonene og traktatens holdning til kristen humilitastenkning. Eckharts tendens til å ville skille vekk det som står i veien for enhetliggjøringen, kan vi også se når han omtaler bønnen. Som i dydsrefleksjonen, er det viktig for Eckhart å vise at menneskers bønn alltid har en gjenstand. Det menneske som ber, ber alltid Gud om å få noe eller bli fratatt noe. Derfor spør Eckhart ”Hvordan er bønnen til et atskilt hjerte?”.<sup>66</sup>

Svaret på dette spørsmålet kommer neppe som noen overraskelse: Det atskilte hjerte ikke kan be – atskiltheten har ingen bønn. Siden en bønn vanligvis har en gjenstand eller et formål, kan ikke atskiltheten be. Den begjærer intet, og ønsker ikke å bli fratatt noe – her tenker nok Eckhart på menneskers bønn om å bli fri for lidelser av ulikt slag. Som vi har vært inne på, er atskilthet det samme som ubekymrhet; atskiltheten ”...*lat sich kein dinc betrueben*” – lar seg ikke bedrøve av noe.

I den spesielle, negerende utlegningen av Paulus’ ord om kjærligheten, husker vi at Eckhart tok fatt i den *intethet* som mennesket er uten kjærlighet. Dette vender han så tilbake til når han snakker om bønnen. For atskilthetens bønn er nettopp denne intethet. I den grad atskiltheten har en bønn, er det at den vil *intet*. Atskiltheten er en frihet fra bønn i vanlig forstand, det vil si bønn *om* noe. Allikevel finnes det en bønn hos det atskilte mennesket, nemlig å komme i likeformethet med Gud. I Eckharts apofatiske teologi faller dette sammen med bønnen om intethet.

Er så alle bønner og gode gjerninger forgjeves, siden Gud er atskilt og uberørt? Nei, sier Eckhart, ”For den som handler godt, vil også bli godt belønnet; og den som handler dårlig, vil bli belønnet deretter”.<sup>67</sup> Atskilthetens logikk opphever ikke de gode bønner eller gjerninger og deres nytte i og for seg, den er bare atskilt fra alt dette.

## 4.6 Seierskronen

Bønnen til det atskilte hjerte skiller fra vanlig bønn ved sin mangel på gjenstand. Dette er i tråd med alt Eckhart tidligere har sagt om atskiltheten og mangelen på relasjon til skapninger og ting. For å illustrere dette henvender han seg igjen til Paulus' første Korinterbrev (9.24). Her snakker Paulus om et kappløp på idrettsbanen. Mange løper etter seiersprisen, eller *kronen*, som Eckhart sier, men kun én vinner den. Paulus er opptatt av den kroppslige askese og bruker denne metaforen fra antikk idrettstradisjon i sine formaninger om rett holdning og asketisk renhet i påvente av apokalypsen ("En idrettsmann må nekte seg alt[...] Jeg tvinger kroppen til å lystre" (1.kor 9.24)). Eckhart vender som vanlig sitatet i retning av det mystisk-apofatiske; kappløpet tolkes som sjelens bortvending fra det skapte, sjelskreftenes streben innover mot sjelens indre og den apofatiske Gud.<sup>68</sup> Seieren og seierskronen blir overgangen til enhet og abstraksjon. I denne utlegningen tilkjenner Eckhart en viktig inspirasjonskilde – hans tolkning støtter seg eksplisitt på neoplatonikeren og den apofatiske teologen pseudo-Dionysios.<sup>69</sup>

Bruken av Paulus' kappløpsmetafor er vekker assosiasjoner til differensiering (av sjelskrefter) preget av kamp. Alle sjelens krefter streber, men den som vinner seierskronen er det Eckhart denne gangen kaller sjelens "vesen" (*wesen*). Igjen finner Eckhart en ny betegnelse for den sjelens essens som assosieres med atskilthet og Gud. Kappløpsmetaforen ansporer samtidig Eckhart til å beskrive seieren, sjelens overvinnelse, i en av traktatens vakreste passasjer:

*Und sô diu sêle dâ zuo kumet, sô verliuset si irn namen und ziuhet sie got in sich, daz si an ir selber ze nihte wirt, als diu sunne daz morgenrôt an sich ziuhet, daz ez ze nihte wirt. [427,8]*

Og når sjelen oppnår dette, mister den sitt navn og Gud trekker den inn i seg slik at den selv blir til intet, på lignende måte som når solen trekker morgenrødmenn inn i seg slik at den blir til intet.

Seieren er overgangen fra differensiering til enhet. Her beskrives sammenfallet med guddommen og samtidig benevnelsens grense; sjelen mister sitt navn – "[...]verliuset irn namen". Gjennom denne lesningen av *Von abegescheidenheit* har vi sett at en rekke ulike beskrivelser av det atskilte element, og en motvilje mot å holde det fast i ett begrep.

Atskilthetens betegnelse som atskilt menneske/hjerte/sjel/sjelsgnist/vesen/etc. erstattes her av en rent apofatisk beskrivelse, en navnløshet. Eckhart slektskap til beginerdikterne er tydelig i denne passasjen. En parallell til beskrivelsen av sjelen som mister sitt navn og sjelens manglende vilje og bønn, finner vi hos den franske beginen Marguerite Porete, i hennes bok *De enkle sjelers speil*.<sup>70</sup>

Utdraget beskriver den navnløsheten og viljeløsheten som preger atskiltheten. Begrepene, eller for den saks skyld, dydene eller bønnene, blir irrelevante. Sjelen ”mister sitt navn” og selvet oppløses i Gud, en tilstand hinsides den språklige benevnelsen, hvor det kun er enhet. Marguerite Porete finner en lignelse for denne tilstand i elvene som kalles Seinen eller Aisnen, men som renner ut i havet og mister sitt navn.<sup>71</sup> Også Eckhart må ty til en lignelse for å fortsette; solen trekker morgenrødmen inn i seg slik at den blir til intet.

## 5 Oppsummering av lesningen

Selv om *Von abegescheidenheit* er en relativt kort traktat, kan det sies mye om Eckharts teologiske og filosofiske refleksjoner, hans eksegese, lignelser, retorikk etc. I denne lesningen av traktaten har vi sett på Eckhart som fortolker av nytestamentlige tekster, og vi kan her ta fatt i noen av de resultatene denne undersøkelsen har gitt.

I kapitlet 'Atskilthet og psykologi' så vi på Eckharts sjelslære slik den ble utviklet ved bruk av nytestamentlige tekster blant annet fra Lukas- og Johannesevangeliet. Det vi sitter igjen med er radikal sjelslære hvor den rene atskiltheten i sjelens indre, dens "grunn", er det endelige målet. I denne beskrivelsen la Eckhart frem sjelens ulike krefter og snakket om en disponering av disse. Han lanserte tanker om det ytre og det indre mennesket og la vekt på at tekstene måtte tolkes i lys av dette. Selv om det er det indre mennesket og dets atskillelse fra skapningene som er i Eckharts interesse, opprettholdes det ytre mennesket og virksomheten i verden. Atskillelsen er ikke en fysisk tilbaketrekning, men en indre avsondring fra verdens og det ytres inntrykk og påvirkning. Denne atskilthetslæren ser vi overalt i traktaten. I de psykologiske passasjene så vi en grundig redegjørelse for sjelens oppbygning og dens apofatiske indre, og vi fikk dermed innblikk i det psykologiske grunnlag for Eckharts mystikk. Undersøkelsen viste at tekster fra Det nye testamente fortolkes i retning av atskilthetstenkning og inderliggjørelse og spiller en vesentlig rolle i oppbygningen av den psykologiske utredningen.

Bibeltekster spiller naturlig nok en vesentlig rolle også i traktatens kristologiske refleksjoner. Kapitlet 'Atskilthet og kristologi' viste noen interessante sider ved Eckharts fortolkning av viktige kristologiske passasjer i Det nye testamente. Paulus' oppfordring om å ikle seg Kristus fra Romerbrevet blir hos Eckhart tolket som en oppfordring om å ta på seg det han kaller "den menneskelige natur" (*menschliche natûre*). "Den menneskelige natur" kan forstås som en felles, udifferensiert menneskelig dimensjon hinsides individuelle forskjeller – et uttrykk for Eckharts enhetstenkning. Det

vesentlige kristologiske poeng hos Eckhart er at inkarnasjonshendelsen innebar en Guds inntreden i den menneskelige natur i og med Kristus. Dermed blir det sanselige grunnlag og de ytre, historiske hendelsene fra evangeliet uinteressante. Å forholde seg til Kristus-hendelsen er for Eckhart å tre inn i den menneskelige natur. Dette er en annen måte å uttrykke atskillelsen på, for det er, igjen, gjennom atskilthet fra det ytre og differensierte at mennesket kan gå inn i denne enhetsdimensjonen. Vi så at Eckharts tolkninger i disse kristologiske passasjene ga uttrykk for en distansering fra en type sansebasert og lidelsesorientert kristologi som finnes hos andre viktige mystikere som Frans av Assisi eller Eckharts elev, Heinrich Suso.

Disse to kapitlene har vist hvordan Eckharts enhetstenkning er styrende for hans eksegesi og at tekster fortolkes som uttrykk for atskilthetstenkningen. I det siste kapitlet ble dette gjort enda tydeligere gjennom eksempler på en eksegetisk praksis hvor tekster ble tolket negativt i forhold til sine opprinnelige utsagn. I sin betraktning av atskiltheten som dyd i forhold til andre dyder, så vi at Eckhart holdt frem ett enkelt og i utgangspunktet uvesentlig ord i en setning hos Paulus og gjorde dette til hovedpoenget i sin utlegning. Dermed fikk han styrt sitatet ad negativ vei mot sin forståelse av Guds renhet og intethet. Den samme eksegetiske bevegelse viste seg i lesningen av Marias utsagn i Lukasevangeliet, hvor det var det Maria *ikke* sa, det unevnelige, som ble gjort til hovedsaken.

Sett under ett gir fortolkningene i *Von abegescheidenheit* inntrykk av en eksegetisk stil som er bestemt og ”ensporet”. All tekst fortolkes i retning av atskiltheten, alt annet blir sekundært. ”*Rehte als ob er spræche...*” – ”som om han sa” – er et uttrykk som markerer overgangen fra sitat til utlegning, og kan sies å være typisk for Eckharts stil. Eckharts hermeneutiske praksis står i den apofatiske teologiens tjeneste, og det hypotetiske ”som om” er kjennetegnet på Eckharts offensive bibelutlegning, som alltid peker mot den rene gudserkjennelsen og foreningen som skjer i *diu abegescheidenheit*.

# Noter

---

<sup>1</sup> Eckharts begrep *abegescheidenheit* – ”atskilthet” –, som den aktuelle traktaten er en betraktning rundt, er et godt eksempel på en slik språklig innovasjon, hvor et kjent ord får en religiøs betydning.

<sup>2</sup> Blant annet får dominikanerne på et tidspunkt på 1200-tallet ansvaret for inkvisisjonen.

<sup>3</sup> Her var dominikanerne tidlig ute i forhold til fransiskanerordenen, som lenge var preget av en viss anti-intellektualistisk arv fra sin grunnleggers radikale kristendomsforståelse. *The new Cambridge Medieval History*, vol 5, ss. 230-56.

<sup>4</sup> B. McGinns introduksjon i M. Eckhart (1981) s. 5-6.

<sup>5</sup> L. Jansen, *Mester Eckehart* (1970) ss. 10-11.

<sup>6</sup> Selv om Thomas var viktig for Eckhart, var han omstridt i samtiden, særlig på grunn av sin bruk av Aristoteles, som var kjetter. Det er først senere han får sin aksept og blir helgenkåret.

<sup>7</sup> I Eckhart-forskningen er det blitt mye diskutert hvordan de latinske og de tyske verkene skal sees i forhold til hverandre. Tidligere ble det operert med et klart skille mellom den skolastiske, latinske Eckhart og den tyske, mystiske Eckhart. Senere forskning har imidlertid vist at dette skillet ikke kan opprettholdes, og at de to delene av forfatterskapet er, om ikke stilmessig, så i hvert fall tematisk, nært knyttet sammen og må sees i lys av hverandre.

<sup>8</sup> Glossa-bibelen var en standard-bibel i Europa på denne tiden, og teologenes eksegetiske redskap. Bibelteksten er omsluttet av glossa-tekst, det vil si kommentarer fra kirkefedrene og andre i et omfattende noteapparat. Derav navnet *Glossa Ordinaria*. Denne utgaven avløses noe senere av Nicolaus av Lyras *Postille*, som blir en stor suksess med boktrykkerkunsten noen hundre år etter Mester Eckharts tid.

<sup>9</sup> E. Gilson har påpekt at mens neoplatonismen kommer i skyggen av aristotelismen hos Thomas og av naturteologien hos Albert, trer denne tenkningen frem i en mer rendyrket form hos Eckhart. E. Gilson (1989) s. 441.

<sup>10</sup> M.L.Colish (2002), s. 243.

<sup>11</sup> *Ibid.* ss. 234-39.

<sup>12</sup> L. Jansen (1970) s. 6.

<sup>13</sup> *Ibid.* s. 19.

<sup>14</sup> For interessante studier omkring denne forbindelsen, se *Meister Eckhart and the beguin Mystics*, B. McGinn (ed.) (1994).

---

<sup>15</sup> Jan von Rujsbroek, en senere, hollandsk mystiker, knytter Eckhart til Den frie ånd og mener at han var denne sektens stifter. Dette er tvilsomt, selv om en viss kontakt ikke kan utelukkes. Se W. Senner (1998) s. 122.

<sup>16</sup> Marguerite Porete og hennes teknings forbindelse med Eckhart og *Von abegescheidenheit* vil bli berørt i et senere kapittel.

<sup>17</sup> L. Jansen (1970) s. 21.

<sup>18</sup> Tittelen på bullen er hentet fra Matteus 13.28.

<sup>19</sup> Egen overs. Se alle bullens artikler i M. Eckhart (1981) s. 78.

<sup>20</sup> E. Gilson (1989) s. 441.

<sup>21</sup> *Ibid* s. 79.

<sup>22</sup> Egen overs. av Eckharts forsvarsskrift i M. Eckhart (1981) s. 72.

<sup>23</sup> L. Jansen (1970) s. 85.

<sup>24</sup> B. McGinns introduksjon i M. Eckhart (1981) ss. 70-79.

<sup>25</sup> Blant andre Schopenhauer gir uttrykk for stor begeistring over at Eckharts ”vidunderlige” skrifter på midten av 1800-tallet blir tilgjengelige i Pfeiffers klassiske Eckhart-utgave. A. Schopenhauer (2005) s. 554.

<sup>26</sup> ”Trøsteboken” er skrevet til dronning Agnes av Ungarn etter at hennes mann ble drept.

<sup>27</sup> Det er denne utgaven av *Von abegescheidenheit* som vil bli benyttet i denne oppgaven. M. Eckhart (1987); *Die deutschen Werke*. Utg. og overs. ved J. Quint. Jeg vil også benytte meg av Jon Vetlesens norske oversettelse av *Von abegescheidenheit* i M. Eckhart (2000): *Å bli den du er*.

<sup>28</sup> Se for eksempel Ritters *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (1971) Bd 1: A-C, col. 5.

<sup>29</sup> Et alternativ kunne være ’avsondring’/’avsondrethet’. ’Atskilthet’ er imidlertid dekkende nok. Det er dette ordet Jon Vetlesen har valgt i sin oversettelse i M. Eckhart (2000).

<sup>30</sup> *Von abegescheidenheit* i M. Eckhart (1987) s. 404-5. Alle notehenvvisninger til den middelhøytyske originalen angis heretter med forkortelsen *Von ab*.

<sup>31</sup> *Von ab*. s. 410,2.

<sup>32</sup> *Ibid*. s. 413,6.

<sup>33</sup> Seneca (1991), brev LXXIII [16] s. 113.

<sup>34</sup> Med begrepet psykologi menes her Eckharts sjelslære, hans utredning om sjelens inndeling og muligheter.

<sup>35</sup> Ved uthevede sitater angis heretter sidetall i den middelhøytyske originalen av Eckharts traktat i Joseph Quints utgave. M. Eckhart (1987).

<sup>36</sup> *The Cloud of Unknowing* (1981) ss. 156-57.



---

<sup>37</sup> Eric Auerbach viser i sitt monumentale verk *Mimesis* at den klagende Maria under korset var et mye brukt motiv i italiensk fromhetsdiktning på 12- og 1300-tallet. Vi kan anta at det også fantes en rik tradisjon for innlevelse i denne scenen også i det tyske språkområdet. E. Auerbach (2005) s. 176.

<sup>38</sup> Eckhart snakker vekselvis om menneskets innvendighet og menneskets sjel, uten at det gjøres noen betydningsmessig distinksjon mellom de to uttrykkene. Denne vekslende begrepsbruken vil berøres i kommende kapitler.

<sup>39</sup> Jf Vetlesens kommentar i M. Eckhart (2000) s. 337, n. 166.

<sup>40</sup> *Von ab.* s. 420,5

<sup>41</sup> *Ibid.* s. 421,1

<sup>42</sup> Det kan virke som om dette taler for en ytterligere nyansering; at det indre menneske, som er i interaksjon med det ytre, igjen må skilles fra det *innerste* mennesket, og at det er dette innerste i mennesket som er atskilt. Vetlesen opererer i sin bok med en slik tredje størrelse i tillegg til det ytre og det indre, som han kaller menneskets indre<sup>2</sup>, eller det apofatiske selv. Se f.eks Vetlesens kommentar i M. Eckhart (2000) s. 336, n. 151. Dette er imidlertid ikke noe Eckhart går nærmere inn på i de aktuelle avsnittene. Det viktige for Eckhart her synes å være å knytte de to litterære motivene til den psykologiske ”skalaens” mellomposisjon, hvor altså virksomhet og engasjement i verden kan forenes med det indre menneskets atskilthet

<sup>43</sup> Som alltid er det vanskelig å oversette Eckharts begreper. Vetlesens oversettelse av *einfirmicheit* til *likeformethet* er dekkende, men det viktige ved *einfirmicheit*-begrepet er enheten, enhetliggjøringen, – at det ikke er snakk om like former men om den samme form, altså en slags *ensformethet*.

<sup>44</sup> *Von ab.* s. 404,5. M. Eckhart (2000), s. 203.

<sup>45</sup> Eckhart forholder seg til Vulgata, og oversetter fra latin til middelhøytysk. Derfor vil jeg i det kommende bruke formuleringer som stemmer overens med den tyske grunnteksten, og ikke for eksempel ”Ikke dere Herren Jesus Kristus”, som det heter i den moderne norske Bibel.

<sup>46</sup> Vetlesesen nedtoner dette skillet i sin oversettelse ved å føye inn et *bare*; ”..tok han ikke *bare* på seg et menneske; han tok på seg den menneskelige natur”(min uth.). Den tyske originalteksten synes imidlertid å betone det at Kristus ved inkarnasjonen *ikke* tok på seg ett menneske, men den menneskelige natur. Se M. Eckhart (2000) s. 208.

<sup>47</sup> *Von ab.* s. 431

<sup>48</sup> Suso er en latinisering av det opprinnelige tyske familienavn Seuse, som han også er kjent under.

<sup>49</sup> Hentet fra en modernisert utgave av den originale Mht-teksten. H. Seuse (1911) ss. 126-27.

<sup>50</sup> Egen overs. basert på kommentarer i Hamburgers artikkel “Medieval Self-Fashioning: Authorship, Authority, and Autobiography in Suso's Exemplar”. J.F. Hamburger (1998) ss. 430-461.

---

<sup>51</sup> I en av Susos kommentarer til disse illustrasjonene, en kommentar som også kan leses som et uttrykk for hans generelle oppfatning av bilder og deres rolle i de mystisk-religiøse bestrebelsene, heter det at bildene skal "... tjene den hensikt å la en religiøs person, når han forlater sansenes verden og trer inn i selg selv, alltid ha noe som leder han vekk fra denne falske verden som trekker han ned, noe som drar han opp mot vår elskede Gud". Egen overs. basert på J.F. Hamburgers artikkel. *Ibid.* ss. 430-461.

<sup>52</sup> Bonaventuras *Legenda major* er nylig oversatt til norsk av Tarald Rasmussen. For sammenligning med Susos visjon, se *Frans av Assisi* (2005) ss. 229-30.

<sup>53</sup> Se for eksempel bok 2, kap 12, "The Royal Road of the Holy Cross". T. Kempis (1952) s. 84.

<sup>54</sup> E. Gilson (1989) s. 446.

<sup>55</sup> For en kortfattet og god beskrivelse av noen av disse nye religiøse tendenser i høy- og senmiddelalderen, se Ninna Jørgensens artikkel "'Kærlighedens sår'. Jesus i den middelalderlige fromhed.". N. Jørgensen (1999) ss. 74-87.

<sup>56</sup> Dette omtales i Heiko A. Obermanns glimrende Lutherbiografi. H. Obermann (1992) ss. 50-53.

<sup>57</sup> Eckhart omtaler blant annet lidelsen som "[...]det raskeste dyr som vil bære dere til fullkommenheten" i siste avsnitt i *Von abegescheidenheit*. *Von ab.* s. 433,1; M. Eckhart (2000) s 215.

<sup>58</sup> Dette kan vi se i originalteksten, selv om Vetlesens norske oversettelse gir inntrykk av at Eckhart oversetter fra Latin til tysk. Vi kan derfor anta at Eckharts publikum har vært fortrolige med latin til en viss grad.

<sup>59</sup> I denne konsentrasjonen mot ett enkelt bibelord og i den fortattede og bokstavelige fortolkning av det, kan vi ane en tendens i bibelfortolkningen som utviklet seg i senere middelalder. Fra tidlig kristendom har vi sett ulike lesestrategier og utover tidlig middelalder utviklet det seg tradisjoner fortolkningstradisjoner hvor en bibeltekst kunne legges ut på inntil fire forskjellige, fastsatte måter, såkalt *quadrigautlegning*, og alle disse fire ble tillagt like stor vekt. I den konsentrasjonen mot en enkelt betydning som ser hos Eckhart i disse utdragene, kan vi derfor se en tendens til å gå vekk fra en firefoldig utlegning, og et ønske om å finne en mer entydig utlegning at et bibelord.

<sup>60</sup> *Von ab.* s. 403,3-4.

<sup>61</sup> Disse tankene om uberørthet fra verden, kan minne om filosofen Seneca og den stoiske tenkning, hvor vi finner forestillingen om Den stoiske vise, som ikke lar seg berøre av verdens lidelser. Eckharts fusjonering av stoisk filosofi og kristen lidelsestenkning, er høyst interessant, men dette er ikke rett sted for å gå nærmere inn på slike forbindelser.

<sup>62</sup> Se kapittel 2, "Atskilthet og psykologi".

<sup>63</sup> *Von ab.* s. 401,1-2.

<sup>64</sup> *Ibid.* s. 405,6.

<sup>65</sup> *Ibid.* s. 423,8.

---

<sup>66</sup> *Ibid.* s. 426,6.

<sup>67</sup> *Ibid.* s. 414.

<sup>68</sup> *Ibid.* s. 427,3-8.

<sup>69</sup> *Ibid.* s. 427,4.

<sup>70</sup> Se for eksempel kap. 82 i Porettes bok; ”And if she is thus unencumbered in all aspects, she loses her name, for she rises in sovereignty. And therefore she loses her name in the One whom she is melted and dissolved through Himself and in Himself”. M. Porete (1993) s. 157.

<sup>71</sup> *Ibid.* s. 158.

# Bibliografi

## Primærlitteratur

*Bibelen* (1978). Det norske bibelselskap.

Eckhart, Meister (1987): *Die deutschen Werke*. [Bd. 5. *Traktate*.] Herausg. und Übers. von J. Quint. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart.

Eckhart, Meister (1981): *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defence*. [Classics of Western spirituality.] Transl. And introd. E. Colledge og B. McGinn. Paulist Press. New York.

Eckhart, Mester (2000): *Å bli den du er: Perspektiver på menneskets frihet*. No. overs. og innledn. J. Vetlesen. [Thorleif Dahls kulturbibliotek.] Aschehoug. Oslo.

Seuse, Heinrich (1911): *Heinrich Seuses deutsche Schriften*. Bd. 1. Modern. W. Lehman. Utg. E. Dietrich. Jena.

## Sekundærlitteratur

Auerbach, Eric (2005): *Mimesis: virkelighetsfremstillingen i Vestens litteratur*. Overs. ved P. Paulsen (orig. *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abenländischen Litteratur*. Tübingen/Basel 1946). Gyldendal. Oslo.

*The new Cambridge Medieval history* (1999). Vol. 5. Ed. by David Abulafia. Cambridge University Press. Cambridge.

*The Cloud of Unknowing* (1981). Ed. w/introd. by J. Walsh. Paulist Press. New Jersey.

Colish, Marcia L (2002): *Medieval Foundations of the Western Intellektual Tradition 400 – 1400*. Yale University Press. New Haven/London.

Dionysius the Areopagite (1983): *The Divine Names & The mystical Theology*. Transl. by C. E. Rolt. SPCK. London.

*Frans av Assisi* (2005). Utvalg, innledn. og overs. ved T. Rasmussen et.al. [Verdens hellige skrifter] Bokklubben.

Gilson, Etienne (1989): *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. London, Sheed & Ward Ltd. London.

- Hamburger, Jeffrey F (1998): "Medieval Self-Fashioning: Authorship, Authority, and Autobiography in Suso's Exemplar", *Christ among the Medieval Dominicans*. Ed. K. Emery Jr. and J. Wawrykow, Notre Dame, Notre Dame University Press.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971). Bd. 1: A-C. Herausg. von J. Ritter. Schwabe & Co Verlag. Basel/Stuttgart.
- Jansen, H. Ludin (1970): *Mester Eckehart*. Gyldendal. Oslo.
- Jørgensen, Ninna (1999): ""Kærlighedens sår". Jesus i den middelalderlige fromhed.", *Historien om Jesus og Jesus i historien*, M. Aagaard Skovmand og S. Giversen (red.). DR Multimedie.
- Kempis, Thomas (1952): *The Imitation of Christ*. Trans. w/introd. by Leo Sherley-Price. [Penguin Classics] Penguin Books. Harmondsworth.
- McGinn, Bernard (1994): *Meister Eckhart and the Beguine Mystics : Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. New York, Continuum. New York.
- Obermann, Heiko (1992): *Luther. Man between God and the Devil*. Trans. by E. Walliser-Schwarzbart (orig. *Mensch zwischen Gott und Teufel*. Berlin 1982). Image Books, Doubleday.
- Porete, Marguerite(1993): *The Mirror of Simple Souls*. [Classics of Western Spirituality.] Transl. and introd. by E. Babinsky. Paulist Press. New York/New Jersey.
- Schopenhauer, Arthur (2005): *Verden som vilje og forestilling*. Innledn. og overs. ved S.R.Fauth (orig. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 1819). Gyldendal, København.
- Seneca, Lucius Annaeus (1991): *Epistles* [66-92: LXXIII] Eng. trans. by R.M.Gummere. [The Loeb Classical Library vol. 76] Harvard University Press. Cambridge/London.
- Senner, Walter (1998): "Rhineland Dominicans. Meister Eckhart and the Sect of the Free Spirit", *The Vocation of Service to God and Neighbour*. [International Medieval Research. Vol 5.]. Ed. by Greatrex, Joan. Turnhout, Brepolis.