

MARIA VALKAMA

Kaikki ei-minkään varassa

Teologian negatiivinen kokemus ymmärryksen ja kielen rajoilla

Ei-minkään kohtaaminen ei tarkoita välttämättä yksinkertaista kokemuksen puutetta, vaan sitä voidaan käsitellä myös *negatiivisena kokemuksena*. Erityisesti kristillisessä negatiivisessa teologiassa ja mystiikassa on tarkasteltu ei-minkään ilmiötä eli negatiivista kokemusta uskon kannalta perustavana ilmiönä. Teologian ymmärtämä negatiivinen kokemus eli Jumalan kohtaaminen osoittautuu äärimmäiseksi kokemukseksi, joka vaatii kokemuksen käsitteen ja jopa olemisen radikaalia uudelleentulkintaa eli destruktiota.

Teologiassa ei-minkään negatiivisuus on epistemologista, ei ontologista. Teologian ei-mikään fenomenologisesti ajateltuna on kuilu tai sokea piste kielessä ja ymmärryksessä, mutta se ei ole palautettavissa puuttuvan objektin tosiasialliseen olemattomuuteen. Päinvastoin: ei-minkään kokemus lienee parhaiten tunnettu (negatiivisen) teologian muotoilemana, temaatteisesta sisällöstä puhdistettuna varmuutena läpitukenemattoman pimeän yön¹ tai tietämättömyyden pilven² äärellä. Ei-mistään muodostuu tällöin tyhjä perusta, jota sen paremmin aistit, järki, kieli kuin mielikuvituskaan ei tavoita,³ mutta jonka varassa kaikki sen ympärillä oleva koettu, ymmärretty ja sanottu on. Missä mihinkään koettuun rinnastumatonta pyhää ei voida nähdä, siinä paljastuu ei-mitään. Tällaisesta paradoksaalisesta kokemuksesta lähtee liikkeelle tuntemattoman englantilaisen kirkonmiehen 1300-luvulla kirjoittama mystiikan klassikko, *Tietämättömyyden pilvi*.

”Älä [...] kuvittele, että vaikka puhun pimeydestä ja pilvestä, kysymyksessä olisi ilman höyryistä koostunut pilvi tai sellainen pimeys, joka vallitsee huoneessasi valon sammuttua. [...] Kun sanon pimeys, tarkoitan tiedon puuttumista, niin kuin kaikki mitä et tiedä tai minkä olet unohtanut on pimeää sinulle, koska et voi nähdä sitä sielusi silmin. Tästä syystä en [...] puhu taivaan pilvestä, vaan tietämättömyyden pilvestä, joka on Jumalan ja itsesi välissä.”⁴

Ei-minkään kokemuksen voi sanoa olevan keskeinen kristinuskossa ja sen juutalaisessa perustassa: vaikuttavimpia ja kenties klassisimpia kuvauksia, joissa pyhä repeää kuiluksi maailman käsitettävyydessä, ovat Jobin epäoikeudenmukainen kärsimys, joka ennakoii *Uuden testamentin* tapahtumia, ja itsensä Jumalan ateismi Kristuksen kuolinhuudossa. Voidaan jopa katsoa, että kristinuskossa pyhän kokemus on olennaisesti negatiivinen. Kristuksen nähdessään Paavali sokaistuu, sillä pyhän näkeminen ylittää ja kumoaa kaiken muun näkemisen.

Vastaavasti profeetta Jeremia menettää puhekykynsä, sillä *Logoksen* puhujan kieli ylittää ja kumoaa kaiken puhutun. Lisäksi, kuten Michel de Certeau yksityiskohtaisesti esittää, kristinusko on kokonaisuudessaan muutoutunut Kristuksen poissaolevan ruumiin ympärille⁵.

Ahdistus – tie ei-mihinkään

Kristuksen poissaolo ei ole kuitenkaan perustavaa ainoastaan uskonhistoriallisesti, vaan myös ja nimenomaan välittömänä kokemukseksi, joka vaatii affirmatiivisen, läsnäolevaan kiinnittyvän ymmärryksen ja tahdon kumoutumista. Søren Kierkegaard muotoilee tämän erinomaisesti *Kärsimyksen evankeliumissa*:

”Ei, vain silloin, kun sinä kokonaan lakkaat vastustamasta, luovut kokonaan omasta tahdostasi ja antaudut kokonaan sisimmästä sydäimestäsi ja mielestäsi, silloin tulee apu näkymättömänä, mutta silloin olet juuri kulkenut yksin. Emme näe voimakasta vaistoa, joka johtaa lintua sen pitkällä matkalla, vaisto ei lennä edellä ja lintu sen perässä, näyttää siltä kuin lintu itse olisi löytänyt tien, samoin ei nähdä opettajaa, vaan ainoastaan hänen seuraajansa, joka on hänen kaltaisensa ja näyttää siltä, kuin olisi seuraaja itse tie, juuri sentähden, että hän on todellinen seuraaja, joka kulkee yksin samaa tietä.”⁶

Ei-minkään edessä pyhän etsijä on siis välttämättä yksin ja vailla järjen tai positiivisen kokemuksen antamia tekeita, hyppäämässä pimeyteen yksin ja ensimmäistä kertaa. Tällaisessa tilanteessa näyttää luonteelta, että ei-minkään kokemus muotoutuu usein ahdistukseksi.

Ahdistukseen päädytään myös *Jobin kirjassa*. Koetelemustensa myötä Jobille jää ei-mitään, jota hän katselee unettomana pimeässä yössään. Job pysyy kaikesta huolimatta vakuuttuneena syyttömyydestään, ja tämän omaantuntoon perustuvan vakaumuksen ajamana hän päätyy kieltämään juutalaisten perustavan ajatuksen vastaavuussuhteesta moraalisuuden tai lainmukai-

suuden ja satunnaisten maallisten kärsimyksen tai onnen välillä⁸. Näin hän joutuu kokemuksessa, omantuntonsa mukaan, kadottamaan maailmaa ja ennen kaikkea Jumalaa koskevan ymmärryksensä. Hänelle tulee mahdolliseksi nähdä, tulkita ja ymmärtää Jumalan tahdon toimintaa maailmassa: hän on menettänyt aistien ja ymmärryksen näön. Jumala on evännyt häneltä vastaukset, jotka hän voisi lukea maailmasta; syyttömästi kärsivän Jumala tuntuu oudolta, kammottavalta ja myrkältä ei-mikyydeltä:

”Minä huudan sinua, mutta sinä et vastaa,
minä seison sinun edessäsi, mutta sinä vain tuijotat minua.
Olet muuttanut julmaksi minua kohtaan,
rajusti sinun kätesi minua ravistelee.”⁹

Ei-mikään ei vastaa kielellä, jota ymmärryksessään riippuva kuulisi. Jumala kuitenkin vastaa Jobille myrskyn keskeltä. Hän puhuu ihmisille ihmeellisistä töistään, jotka ovat nähtävissä maailmassa: maan, meren ja taivaan luomisesta, valosta ja pimeydestä, voimakkaista ja ihmeellisistä eläimistä. Vastauksessaan Jumala ei suinkaan selitä Jobille, miksi tämän oli kärsittävä; Jumalan puhe Jobille on lähes kokonaan kysymysmuodossa (”Missä sinä olit silloin kun minä laskin maan perustukset?”¹⁰), ja nämä kysymykset eivät ole ihmisen näkökulmasta katsottuna vain retorisia, vaan ratkaisevasti avoimia. Selityksen ja ymmärrettäväksi tulemisen sijaan Jumalan käsittämättömyys käy hänen vastauksistaan entistä ilmeisemmäksi, kun sen laajuus selviää: käsittämättömyys tai perustattomuus ei ole ainoastaan yliaistisen ei-minkään ominaisuus, johon viitaten järkeilijä voisi todistaa Jumalan olemattomuuden, vaan olemista ja maailmaa itseään kokonaisuudessaan määrittävä perusta – vastaava kuin Heideggerille ihmisen olemista luonnehtiva perusta perustattomuuden kuilussa (*Abgrund*)¹¹. Järkevä ihminen ei voi sanoa mitään Jumalan oikeudenmukaisuuden puolustukseksi. Job, joka tuskailee kärsimyksen ja lainmukaisuuden ongelmien kanssa, saa vastaukseksen maailman käsittämättömyyden. Ymmärryksen käydessä riittämättömäksi tien kysyjä saa vastauksen, kuten Kierkegaard kirjoittaa: ”Ahdistus on tie.”¹²

Ei-minkään kohtaava tietää Kierkegaardin mukaan, ettei näe tietä ja ettei ole ketään, joka voisi sen näyttää¹³. Tätä ennen ei ole helppoa luopua täysin ennalta lukkoon lyödyistä käsityksistä: niin kauan kuin on vielä ymmärrystä, niin kauan tulkittu palautetaan aiemmin ymmärrettyyn.

”Jos ihminen ei ole täysin sokea, hän usein kieltäytyy oppaan johdattuksesta. Koska hän näkee hieman, hän luulee parhaaksi kulkea mihin tahansa erottamaansa suuntaan, koska hän ei näe parempaakaan. [...] Niin myös sielu saattaa nojata mihin tahansa omaan tietoonsa tai tuntemukseensa.”¹⁴

Sielun omat tuntemukset ja tiedot jäävät mittaamattoman kauas Jumalasta, ja siksi sielun onkin edettävä

ei-tietämisen ja ei-kokemisen kautta sinne, ”mikä ylittää kaiken tuntemisen ja kokemuksen”¹⁵. Ahdistuksen tehtävä on siis niin *Tietämättömyyden pilven* kirjoittajalla, Mestari Eckhartilla kuin Ristin Johanneksellakin riisua sielu alastomaksi, johtaa se itsensä ulkopuolelle pyhän autiomaahan ja ohjata se turvautumaan ei-mihinkään perustuvaan varmuuteen. Jobin saaman vastauksen kaltainen ei-minkään vastaus on merkityksen destruktiivinen (*Abbau* tai *Destruktion*) sanan heideggerilaisessa mielessä¹⁶: järkevin affirmaatioin peitetty maailma paljastetaan pimeydessään.

Ahdistus vapaudesta, kieli ei-mistään kotoisin

Jumalan ei-mikyyksi ei kuitenkaan ole ainoa relevantti negatiivisuus, joka ahdistaa. Kierkegaardin *Ahdistuksessa* olennainen ei-mikään on (synnin) mahdollisuuden ääretön horisontti. ”[A]hdistus on vapauden todellisuutta, ikään kuin potentiaalisena mahdollisuutena.”¹⁸ Henki hahmottaa omia mahdollisuuksiaan, mutta törmäkin hahmottomaan äärettömyyteen, ei-mihinkään, joka on vapauden todellisuus ihmisen omana mahdollisuutena.¹⁹ Tämä vapaus on luonteeltaan eettistä mahdollisen syyllistymisen rajaamattomuutta. Kierkegaard käyttää esimerkkinä syntiinlankeemusta, jossa Jumalan kielto perustaa Aatamin vapauden horisontin avoimuuden eli mahdollisuuden syyllisyyteen tai ei-minään ilmenevään syyttömyyteen: ”Kielto tuottaa ahdistusta, koska kielto herättää vapauden mahdollisuuden elämyksen hänessä.”²⁰

Kierkegaardin mukaan vapauden sisällön hahmottaminen ei-ei-miksikään tarkoittaa aina jo syylliseksi tulemistä. Vasta faktisuutensa myötä synti tulee maailmaan eli muuttuu ei-mistään joksikin, kun taas negatiivisesti määrittävä syyttömyys pysyy hahmottomana avoimuutena (kiellon rikkomisen puutteena). Ainoastaan viattoman horisontti on edelleen täysin avoin ja aika ei-mihinkään syöksymistä, mutta siksi viaton on kaikkein ahdistunein. Kielto tai käsky on aina jo annettu, sitä vastaan on aina jo rikottu (perisynti, joka on jokaiselle oma ja ilmenee itse ahdistuksessa ja raahaa rikokseen ja syyllisyyteen) ja vapauden horisontti kapenee faktisen syyllisyyden lisääntyessä ja ahdistuksen vähetessä. Kierkegaardin mukaan ahdistus vähenee vain sitä mukaa kuin syyllisyys lisääntyy, sillä syyttömyys on luonteeltaan negatiivista: se ei toisin sanottuna voi realisoitua vapauttaen oman äärettömän mahdollisuutensa ahdistavuudesta. Ahdistuksen peruuttamaton syylliseksi-tuleminen pakottaa lopulta kohtaamaan oman kyyryttömyyden ei-minkään edessä. Vapaus on ensisijaisesti ahdistusta: ainoastaan ahdistuksen säilyessä vapauskin voi säilyä.²¹

Äärettömyyden ei-mikyyksi ahdistaa myös Levinasin ajattelussa. Hänen mukaansa puolustuskyvytön, kärsivä, avuton toinen – tai viime kädessä jokainen todella kohdattu toinen – esittää jokaiselle minulle äärettömän eettisen vaatimuksen eli mahdollittoman käskyn rakastaa, ja samalla myös ehdottoman, jumalallisen kiellon: Älä tapa. Alastomuudessaan kohdatut kasvot saavat tämän aikaan

välittömästi, ilman kieltä ja täsmentämistä, kuin Jumala olisi kirjoittanut käskynsä lakitaulujen lisäksi ihmisen itsensä kasvoihin. Toisen kasvot on näin aina jo kohdattu ja käsky on aina jo kuultu ilman etäisyyttä ja ilman välitystä. Silti toisessa kohdataan välittömästi ennen muuta totalisoitumista vastustava äärettömyys. ”Äärettömyys ilmentää itsensä kasvoina eettisessä vastarinnassa, joka lamaanuttaa voimani ja nousee puolustuskyvyttömiä silmien syvyydestä lujana ja absoluuttisena alastomuudessaan ja puutteenalaisuudessaan.”²² Toinen esittää vastaansanomattoman vaatimuksensa kylläkin välittömästi mutta samalla ikään kuin mittaamattomasta korkeudesta yläpuoleltani.

Kasvojen ylivoimainen avuttomuus, käskyn vastaansanomattomuus ja vaatimuksen tai vastuullisuuden äärettömyys toisaalta aiheuttavat juuri sen ahdistuksen vapauden ei-mikyyden edessä, joka Kierkegaardillakin ajoi syyllisyyden todellistumiseen. Näin myös Levinasilla: murha seuraa kiellosta rikkoakseen tuon kiellon transsendenttia ylivaltaa vastaan. ”Murha käyttää valtaa siihen, mikä pakenee vallalta. Se on silti valtaa, sillä kasvot ilmaisevat itsensä aistisessa, mutta samalla jo kyvyttömyyttä, sillä kasvot hajottavat aistisen.”²³ Levinasilla murha on siis kuin synty Kierkegaardilla: kyvyttömyydessään vaikuttaa tuntemattomaan se pyrkii vaihtamaan ei-minkään johonkin (faktiseen syyllisyyteen ja kuolleeseen ruumiiseen). Synty ja murha määrittävät väkivaltaisesti etäisyyden suhteeksi siihen, missä ääretön koskettaa välittömästi äärellistä. Tällainen suhde on ei-minkään kieltämistä, toisin sanottuna paluuta transsendentin ääreltä immanenttiin. Rakkaus ja velvollisuus sen sijaan ovat suhteina negatiivisia, sillä ne ovat transsendentaalisia suhteita äärettömään.

Vastaavanlaisena Levinas näkee kielen, joka hänen mukaansa on olemuksellisesti suhde toiseen ja siten äärettömään²⁴. Toisaalta kieli ei kuitenkaan ole välttämättä negatiivinen suhde eli *suhteeton* suhde äärettömään (transsendenttiin): siitä voi helposti tulla eräänlainen heuristinen silmäkääntötempu, joka kumoo ei-minkään negatiivisuuden. Kieli perustuu läsnä- ja poissaolemisen monimielisyyteen: se perustaa ja samalla kumoo etäisyyttä erottamattomien välillä. Se tulee eimistään, sillä se on syntyessäänkin aina jo – sillä ei ole ajateltavissa olevaa alkuperää, eikä siirtymäkohtaa eikielestä kieleen voida kvantitatiivisesti määritellä. Kieli itsessään, perustattomuudessaan, on kuilu, jonka syvyys avautuu myös sen korkeudeksi²⁵ – tilaksi, johon kenties kätkeytyy äärettömän ja äärellisen välinen kosketus. Suhdautuessaan äärettömään, kuten esimerkiksi puhuessaan Jumalasta, kieli puhuu ei-millekään, toisen palautumattomuudelle. Ei-mistään tulevalla puheella ei-millekään – odotuksella ilman odotettua – on rukouksen tunnusmerkit²⁶.

Jännitteisessä tilassa toisen ei-mikyyden äärellä kieli perustaa ja luotaa etäisyyttä vapauden ja toisen ahdistavaan ei-mihinkään. Jopa Jumalan hylkäämä Jumala huutaa ristiltä ahdistuneen huutonsa luodaten olemattoman etäisyyden kammottavaa äärettömyyttä itsensä ja itsensä välillä. Huudossaan Sana tuo kielen ehdottomalle

”Kuollut Jumala, poissaolostaan ahdistunut Jumala: äärimmäinen ei-mikyys, jonka äärellä kielikin vaikenee.”

rajalleen. Kuollut Jumala, poissaolostaan ahdistunut Jumala: äärimmäinen ei-mikyys, jonka äärellä kielikin vaikenee²⁷. Jumalan kuolema on kielen kuolema tuossa pisteessä, koska ehdottoman Sanan kumoutuessa kieli menettää järkevän ilmaisemisen ja ymmärrettäväksi tekemisen mahdollisuutensa eli Jumala puhuu ristiin itsensä kanssa. Samoin Jumalan ylönousemus on lupaus kielen kirkastumisesta.

Ihminen puhuu toiselle, jonka kasvoissa ääretön paljastuu, kuin siten voisi ylittää välittömän läheisyyden etäisyyden, välillämme olevan ei-minkään. Näin tekee myös negatiivisen teologian kieli ”suhteessa” Jumalaan: ensin se perustaa ylitettävän etäisyyden – esimerkiksi Avilan Teresan matkan sisäiseen linnaan – ja sitten, tuomalla kielen loppuunsa ajatusmahdottomuuksissa, se osoittaa tämän etäisyyden ei-olevaksi. Mestari Eckhartin sanoin: ”Mikään ei ole mielelle omempaa, läheisempää tai enemmän läsnä kuin Jumala.”²⁸ Mikään ei ole lähempänä sielua kuin Jumala, mikään ei ole välittömämpää kuin toisen kasvojen kohtaaminen, eikä mikään ole omempaa kuin vapaus.

Kokemuksen destruktio

Via negativen kulkijat eivät johda ilmenevästä ei-mikyydestä olemisen negatiivista, vaan he näkevät siinä klassisen kopernikaanisen käänteen. Ei-mikyys ei heille ole (rakkaudessa ja uskossa annetun) ’objektin’ vaan subjektin ominaisuus. Ristin Johanneksen mukaan pimeässä yössä pimeänä näyttäytyvä ei suinkaan ole valon puutetta vaan valoa, joka on liian kirkasta havaittavaksi ja siksi sokaisee katsojan. Jumala ei siis ole ei-mikään – kuten aiemmin todettiin, ei-mitään on ihmisen ja Jumalan, äärellisen ja äärettömän välillä. Kuten Eckhartin, myös Julianan mukaan ”ei liioin voi eikä saa olla mitään Jumalan ja ihmissielun välillä”²⁹. Tämä etäisyys kumottiin Sanan kuo-

”Ahdistus syntyy aistien ja ymmärryksen törmätessä ei-mihinkään, mutta se, mikä on näistä kyvyistä riippumatonta, ei joudu niiden tavalla pimeyteen.”

lemassa ja ylösnousemuksessa eli kielen palauttamisessa merkitsevyyteensä, kun äärellinen ja ääretön yhtyivät Sanan ruumiissa.

Ahdistus ei siis enää ole ainoa mahdollinen suhde ei-mihinkään eikä ainoa negatiivisen kokemuksen muoto. Ahdistus ei itse asiassa useinkaan ole etusijalla negatiivisessa teologiassa, koska pimeässä yössä kulkija ei kulje umpimähkään. Ahdistus syntyy aistien ja ymmärryksen törmätessä ei-mihinkään, mutta se, mikä on näistä kyvyistä riippumatonta, ei joudu niiden tavalla pimeyteen. *Tietämättömyyden pilven* mukaan Jumala voidaan siis tavoittaa, vaikka se ei ymmärrykseltä onnistukaan:

”Jopa Jumalan teot [ihminen] voi täysin tuntea, mutta häntä itseään ei kukaan pysty ajatuksella käsittämään. Siksi hylkäänkin kaikki, mitä voin ajatella, ja suuntaan rakkauteni häneen, jota en pysty ajattelemaan. Sillä Jumalaa voidaan kyllä rakastaa, vaikka häntä ei voida ajatella. Rakkaus voi tavoittaa hänet ja pitää hänestä kiinni; siihen ei ajatus koskaan kykene.”³⁰

Metafyysisellä suhteella Jumalaan ei ole tavoitettavissa olevaa kohdetta, mutta rakkautena ilmenevällä eettisellä suhteella on – ja tästä kohteestaan se voi pitää kiinni, vaikka ymmärrys ei näe mitään. Sama pätee uskoon, kuten Kierkegaard esittää:

”Kun [...] viisautta voi nähdä hyödyllisyyden, silloin usko ei voi nähdä Jumalaa. Mutta kun viisautta ei voi nähdä kädenleveyttäkään eteensä kärsimyksen pimeässä yössä, silloin voi usko nähdä Jumalan, sillä usko näkee parhaiten pimeässä.”³¹

Kun aistit ja ymmärrys törmäävät ahdistuksen negatiivisessa kokemuksesta ei-mihinkään, usko ja rakkaus näkevät pimeydessä Jumalan. Tämä varmuuden kokemus voidaan kuitenkin nimitä yhtä lailla negatiiviseksi siksi, ettei uskon tai rakkauden kohde koskaan ole positiivi-

sessä mielessä läsnä ja tavoitettu. Toiseen – ihmiseen tai Jumalaan – kohdistuva rakkaus ei voi (eikä oikein ymmärrettyinä halua) jäännöksittä omistaa kohdettaan objektina, ikään kuin syödä tätä loppuun, tukahduttaa ja upottaa itseysteensä. Sille, joka syö Jumalan ruumista, käy päinvastoin: hän ei muuta Jumalaa omaksi itseksensä, kuten maallisen ruokansa, vaan syödessään tulee itse palautetuksi Jumalan olemukseen³². Samoin uskon mieli on varmuuden, empiirisen todistusaineiston ja tulkinnan oikeellisuuden takeiden, puuttumisessa.

Eettinen suhde ilmenee myös, ja historiallisesti ensisijaisesti, velvollisuutena. Jumala ilmeni ensiksi juutalaisille lainmukaisuuden eli velvollisuuden muodossa, ja vasta *Uudessa testamentissa* tapahtunut destruktiivinen paljasti lain substanssiksi rakkauden. Myös Kantin *Käytännöllisen järjen kritiikissä* sielu saa otteen Jumalasta, vapaudesta ja kuolemattomuudesta velvollisuuden avulla eli käytännöllisen järjen postulaatteina. Ensin Kant kiistää, että spekulatiivinen järki voisi päätyä mihinkään muuhun kuin antinomioihin pyrkiessään todistamaan Jumalaa, vapautta tai kuolemattomuutta oleviksi tai olemattomiksi. Sitten hän kuitenkin osoittaa, kuinka käytännöllisen järjen on *postuloitava* niiden olemassaolo moraalilain ja sen päämäärien perusteella.³³ Näin niiden olemassaolo on yhtäältä todellista ja konkreettista, välittömällä tavalla välttämätöntä, mutta toisaalta spekulatiivinen järki ei edelleenkään ole saanut otetta niistä³⁴. Tässä Kantin ajatuskulussa velvollisuus vastaa sitä, mitä muutoin on kutsuttu rakkaudeksi, sillä äärettömästi velvoittava moraalilaki on rakkauden tavoin suhde äärettömään toisessa.

Palataan alussa esitettyyn paradoksiin eli ajatukseen ei-mihinkään fenomenologiasta. Kuinka voitaisiin hahmottaa negatiivisen kokemuksen mieli? Ensiksi negatiivinen kokemus näyttää olevan jotain, mikä tapahtuu kokemuksesta *huolimatta* tai jopa sitä vastaan. Esimerkiksi Juliana kehottaa:

”Rukoile sisimmässäsi, vaikka se ei tuntuisikaan sinusta miltään. Se on sinulle hyödyksi, vaikka et tuntisi mitään, vaikka et näkisi yhtään mitään, vaikka sinusta tuntuisi kuin et tekisi yhtään mitään. Vaikka tuntisit itsesi kuivaksi ja hedelmättömäksi, sairaaksi ja heikoksi, sinun rukouksesi on silti [Jumalalle] mieluista, vaikkakaan et itse koe siitä mielihyvää.”³⁶

Ristin Johanneksen mukaan pimeä yö ja autiomaan kuivuus kohtaavat niin aisteja kuin ymmärrystäkin: mikään tuossa yössä ei kenties tunnu miltään, mutta juuri se on ansioksi ja merkki Jumalan lähestymisestä.

”Sielun ei pidä valmistautua tähän liittoon ymmärtämällä tai havaitsemalla tai tuntemalla tai kuvittelemalla mitään sen paremmin Jumalaan tai mihinkään muuhun liittyvää, vaan omistamalla puhtauden ja rakkauden – siis täydellisen luopumisen ja irrottautumisen kaikesta yksin Jumalan vuoksi.”³⁷

Niinpä kun Juliana ennen ilmestystään pyytää saada kärsiä Kristuksen kanssa, hän ei itse asiassa pyydäkään käsitteellistä ymmärrystä tai ”ruumiillista näkyä tai ilmestystä”, vaan ”sellaista myötälämistä, jota sielu voi tuntea yhteydessä Jeesukseen, joka rakkaudesta meitä kohtaan tuli kuolevaiseksi ihmiseksi”³⁸. Juliana toivoo ensisijaisesti ”Jumalaan kohdistuvan syvän kaipauksen haavaa”, joka voitaneen ymmärtää vain rakkaudeksi ja uskoksi tunnustettuna sisällöllisesti negatiivisena kokemuksena. Empiirisen kokemuksen suhde negatiiviseen kokemukseen ei ole yksinkertaisesti positiivinen tai negatiivinen korrelaatio vaan kontingenssi: negatiivinen kokemus *voi* olla kokemus ilman ruumista ja ymmärrys ilman mieltä.

Avilan Teresankaan mukaan sielu ei välttämättä näe tai ymmärrä mitään Jumalan äärellä, mutta saa sen sijaan jotain muuta. Positiivisen kokemuksen sijaan ilmestyksen sisältönä ja takeena on jotain sellaista, joka – toisin kuin aistien ja ymmärryksen havainnot – ei voi olla peräisin mistään muualta kuin Jumalasta: uskon ja rakkauden varmuus kohteestaan.

”Kuinka sielu sen näki ja kuinka se sen ymmärsi, ellei se näe eikä ymmärrä? En tarkoita, että se näki sen silloin vaan että se näkee sen selvästi jälkeensä, ei sen vuoksi, että kysymyksessä olisi näky, vaan siksi, että sieluun jää varmuus, jonka yksin Jumala voi antaa. [...] Mutta kuinka sellainen, jota emme näe, synnyttää meissä tuollaisen varmuuden? Sitä en tiedä, se on Jumalan työtä.”³⁹

Denys Turner kutsuu mystistä kokemuksellisuutta korostavaa eksperientialismia mystiikan positivismiksi⁴⁰. *Via negativaa* kuljettaessa positiivinen kokemus maailmasta kääntyy kuitenkin negatiiviksi: aiemmin kokemuksen substanssin muodostanut ja olevalta maailmalta näyttänyt paljastuu ei-miksikään. Sen sijaan se, mistä kokemus ei aiemmin saanut otetta ja mikä näytti kuilulta olevassa, paljastuu olevan perustaksi – varimmaksi ja todellisimmaksi olevaksi. Fenomenologista maailmaa perustava transsendentaalinen ego sulkeistuu ei-minkään äärellä. Sisäiseen linnaan kulkeva etsii itseään. Hän kuitenkin oppii näkemään pelkän itseyden ei-mikyytenä, mutta löytämään omimman olemuksensa siitä, mikä sisäisydessä on Jumalaa. Pyhiinvaeltaja matkalla kohti Jumalaa taas oppii Mestari Eckhartin rukouksen mukaisesti luopumaan Jumalasta Jumalan vuoksi⁴¹.

Negatiiviseksi kääntymisessä maailman ja itsen empiria tai ymmärryksen kategoriat eivät tietenkään tyhjene ei-miksikään. Maailman ja itsen kokemus sen sijaan muuttuu täysin. Maailma on tällöin ei-mitään itsessään samoin kuin itseys itsessään – maailma ja itse ovat todellisia vain sikäli kuin ne viittaavat Jumalaan ja heijastavat jumalallista todellisuutta, kuten Augustinuksella: ”Ne ovat todellisia sikäli kuin niillä on olemisensa Sinun kauttasi, mutta epätodellisia sikäli, etteivät ne ole mitä Sinä olet.”⁴² Negatiivisen teologian topoksia ovatkin Eckhartin käsittelemä silleen jättäminen (*Gelassenheit*) eli irrottautuminen tyhjän maailman olioista⁴³ sekä itsen kieltäminen eli ei-miksikään tuleminen⁴⁴.

Myöskään maailma itsessään, Jumalaan liittymättömänä, ei merkitse mitään. Kuten Julianan ilmestyksessä, Jumalan ulkopuolella ei ole mitään muuta kuin autiomaata⁴⁵. Maailmasta tulee eräänlainen epäitsenäinen vertauskuva, joka tarkoittaa vain Jumalaa: ”Kaikki asiat muuttuvat vain Jumalaksi sinulle, sillä kaikissa asioissa et näe mitään muuta kuin Jumalan.”⁴⁶ Radikaalin metaforisesti ymmärretty maailma ei enää ole negatiiviselle kokemukselle ulkoinen, sillä se viittaa takaisin sisäistyneeseen ei-mihinkään – perustavaan kuiluun, Jumalaan ja rakkauteen. Rakkauden teot ovat toimintaa maailmassa, mutta Eckhartin mukaan ne ovat ulkoisia vain muodollisesti: ”Mutta niiden hahmon ulkoinen luonne ei ole ulkoinen sille, joka on harjaantunut tässä, sillä sisäiselle henkilölle kaikella olevalla on sisäinen ja jumalallinen luonne.”⁴⁷ Rakkauden tekoja tekevä ruumis ei ole raskas aineellinen taakka tai vankila, vaan merkitystä loistava Kristuksen mystisen ruumiin osa⁴⁸.

Ihminen ajallisessa ja avaruudellisessa ulottuvuudessaan on maailman tavoin ontologisesti epäitsenäinen, rajallinen projektio absoluuttisesta olevasta – luotu Jumalan ”kuvaksi ja kaltaiseksi”, kuin kaksiulotteiseksi kuvaksi neliulotteisesta todellisuudesta. Rajallinen ruumis (ja samaa voitaneen sanoa käsityskyvyltään puutteellisesta mielestä aistihavaintoineen ja tautologisine järki-lyineen) on siis yksinkertaistettu, osittainen ja suhteeton metafora todellisesta ruumiista, joka on yhtä Kristuksen kirkastetun ruumiin ja siis Jumalan itsensä kanssa. *Tietämättömyyden pilven* kirjoittaja pilkkaakin terävästi niitä ”nuoria ja suuriluuloisia oppilaita”, jotka ”ymmärtävät väärin sanan YLÖS”:

”Jos he itse lukevat tai kuulevat luettavan tai kerrottavan, miten ihmisten tulisi kohottaa sydämensä ylös Jumalan puoleen, he alkavat heti tuijotella tähtiin, ikään kuin haluaisivat päästä kuun tuolle puolen, ja hörivät korviaan kuullakseen enkelien laulavan ylhäällä taivaassa. [...] He kuvittelevat Jumalan oman mielensä mukaiseksi, pukevut hänet koreisiin vaatteisiin ja asettavat hänet valtaistuimelle [...]. Tällaiset ihmiset antavat enkeleille ruumiillisen muodon ja sirottelevat niitä sinne tänne kukin soittamaan omaa soitintaan [...].”⁵⁰

Edelleen nämä ihmiset saattavat kuvitella saavansa taivaasta enkelien leipää: ”Niinpä heillä on tapana istua suu ammollaan kuin yrittäisivät pyydystää kärpäsiä.”⁵¹ *Tietämättömyyden pilven* kirjoittaja jatkaa irvailunsa jälkeen toteamalla ruumiillisen suunnan olevan yksinkertaisesti kontingenttia ja esittämällä, että ruumiillisilla ilmestyksillä ja teoilla on sen sijaan hengellinen merkitys, jota ei voida pelkistää aistisen (tai kielellisen) representaation muotoon. Taivas ei ole sen enempää ylhäällä, alhaalla, oikealla kuin vasemmallaakaan, eikä sisäisyys tarkoita itsekeskeisyyttä. Samaan vihjaa Juliana *Jumalan rakkauden ilmestyksessä*. Esimerkiksi nähdessään vertauksen Herrasta ja palvelijasta seisovassa hahmossa hän tulkitsee jokaisen aistisen yksityiskohdan merkitseväksi: hän kertoo, mitä tarkoittaa, että Herra istuu ja että hän istuu paljaalla



maalla. Samoin hän selittää palvelijan seisomisen, hänen mekkonsa tahraisuuden ja lyhyden, hänen seisomapaikkansa etäisyyden ja suhteen Herran istumapaikkaan ja kaikki muutkin ilmestyksen aistisilta ja kontingenteilta vaikuttavat piirteet.⁵² Tämä tulkinnallinen ymmärrys ei ole Julianan omaa, vaan hän sanoo ymmärryksen juuri olevan osa ilmestystä.

Tulkinnan apoteoosi

Annettu ilmestyskin on vaikea ymmärtää oikein, vaikka se on niin yksinkertaistettu esitys. Kielen ja ajattelun on vielä suuremmalla syyllä ymmärrettävä olevan äärettömän kaukana ei-minkään olemisen – Jumalan – tavoittamisesta. Uskon tai rakkauden näkökulmasta järjen ja empirian kumoten sisältävä totuus, oleva, on kaikesta puheesta ja kirjoituksesta huolimatta ei-mikään juuri siksi, ettei sitä voi millään keinoin ujuttaa tai salakuljettaa ymmärryksen järjestelmiin. Heideggerin pohdinnoista huolimatta olemisen ei asu missä tahansa järjen ja empirian maailmaan rakennetussa kielitalossa, vaan uskon ja rakkauden transsendentaalisuudessa. Niiden paikkaa eli maailman ylityksen paikkaa maailmassa pitää ei-mikään. ”Kysyin itseltäni: ’Eikö totuus siis ole yhtään mitään vain siksi, ettei sillä ole äärellistä tai ääretöntä ulottuvuutta tilassa?’ Ja kaukaisuudesta kuulin äänesi sanovan: *Minä olen Jumala joka ON.*”⁵³

Negatiivisessa teologiassa itse kieli on asetettu lainausmerkkeihin. Ymmärryksen tavoittava kieli on kokonaisuudessaan heuristinen ja kehnosti viittaava väline, jota on käytettävä vain toistaiseksi, paremman puutteessa. Kielen riittämättömyys ja loogis-temaattisen ymmärryksen epävarsinaisuus tulevat jatkuvasti osoitetuiksi negatiivisen teologian oksymoroneissa, paradokseissa ja vertauskuvavyörytyksissä, joissa yhteensopimattomat elementit kumoavat toisensa. Pseudo-Dionysioksen aukaisemalla tavalla niin affirmaatio kuin sen ylittävä negatio jäävät yhtä lailla äärettömästi äärettömästä kohteestaan.⁵⁴ Siksi apofaattinen, negatiivinen teologia onkin Turnerin sanoin ”se puhe Jumalasta, joka on puheen epäonnistumista”⁵⁵.

Negatiivisen teologian kielessä lainausmerkit ovat reunaehto, jonka hyväksymisen jälkeen kieli vasta alkaa merkitä oikeassa horisontissaan (ei-mitään vasten katsottuna). Tämän voi nähdä jo *Jobin kirjassa*, missä Jumala kumoaa itseään koskevat järkevät puheet – jopa ne, jotka kertovat hänen suuruudestaan ja käsittämättömydestään. Liioin ei Augustinus *Tunnustuksissaan* katso kielen voivan kuvata oikein edes Jumalan töiden suuruutta saati sitten Jumalaa itseään, ja silti hän kirjoittaa pitkän ja retorisesti väkevän teoksen, jossa hän moninaisesti ylistää Jumalaa ja hänen tekojaan.

Tämä heikosti viittaava, vain suhteellisesti merkityksellinen kieli on siis negatiivisen teologian kontekstissa ei-minkään saartama. Sen merkityshorisonttina on ei-mikään ja se on kotoisin ei-mistään – sillä ei ole ulkopuolta tai alkuperää, johon se voisi millään tavoin viitata. Itsensä ulkopuolelle viitatessaan se viittaa ei-mihinkään.⁵⁶

Tätä ulkopuolta kohti negatiivinen teologia ohjaa lukijan katseen ja osoittaa hypyn suunnan. Siinä, missä ei näy mitään ja missä suhteellisesti merkityksellisen kielen merkitykset katoavat pimeään ja hiljaisuuteen, negatiivinen kokemus suuntaa kohti todellista, jakamatonta kieltä. *Tietämättömyyden pilvessä* kehoitetaan rukoilemaan korkeintaan yhdellä sanalla, jota sielu huutaa koko voimallaan ja kyvyllään jakamattomana ja erittelemättömänä.

”Se kohooa hengen korkeudesta, sillä siihen sisältyy kaikki hengen voima. Se nousee syvyydestä, sillä tähän pieneen sanaan kuuluvat kaikki sielun tieto ja kyvyt. Se peittää pitiuden, sillä jos sen tuntemus pysyisi aina samana, se huutaisi jatkuvasti samoin Jumalan puoleen. Se kattaa leveyden, sillä se tahtoo kaikille muille samaa kuin itselleen.”⁵⁷

Tätä täysin voimin huudettua sanaa ei ole syytä analysoida osiinsa. Varsinkin jos sana on ”Jumala”, osia ei ikinä saa eriteltyä loppuun. Sen sijaan se on otettava kokonaisuutena ja luotettava siihen, että se kantaa perille kokonaisuudessaan ja siinä todessa merkityksessään, jonka olemassaolo on jätettävä ei-minkään varaan.

Tällainenkin kieli on vain määrättömästi heikennetty versio siitä absoluuttisesta kielestä, johon *Johanneksen evankeliumin* alku viittaa. Heikosti viittaava, monimielinen kieli ja lähes yhtä heikosti todellisuuden tavoittavat teot pystyvät viittaamaan Jumalaan vain omana transsendenssinaan. Äärimmäinen sana, joka olisi ykseys, jakamaton, kokonaan itsessään läsnä ja joka ei olisi sotkeutunut ristiviittausten sekä loputtomassa regressiossa pois valuvien merkitysten verkkoon, jää kielen ulkopuolelle. Mestari Eckhartin mukaan: ”Jumala on sana: lausumaton sana. [...] Kaikki oliot tahtovat lausua Jumalan kaikissa töissään. Ne kaikki puhuvat niin hyvin kuin vain osaavat, mutteivät voi lausua häntä. Tahtovat ne tai eivät, vaikka ne tahtovat lausua Jumalan, hän jää lausumattomaksi.”⁵⁸

Vain tässä jumalallisessa, absoluuttisessa ja perustavassa, yksisanaudessa kielessä merkitys on yhtä kuin Sana itse, ja vain tässä kielessä sana toimii ja on todella kokonaan läsnä maailmassa parantaen sairaita, palauttaen näön sokeille ja kumoten kuoleman⁵⁹. Ristin Johanneselle Kristus onkin jumalallisen kielen äärimmäinen, lopullinen muotoilu: ”Antaessaan meille Poikansa, joka on hänen Sanansa – eikä hänellä ole toisia –, hän puhui meille kaikille yhdessä, kertakaikkisesti, tässä yhdessä sanassa, eikä hänellä ole tarvetta puhua enempää.”⁶⁰ Vain tässä kielessä virhetulkinta ei ole mahdollinen⁶¹ – tuon Sanan merkitys on Heideggerin kuilu, korkeus tai syvyys, vapauden ahdistuksen säilyttävä tai sen edessä väistävä valinta.

Heikosti viittaavien sanojen ja tekojen kieli negatiivisena suhteena pystyy kuitenkin osoittamaan ulkopuolensa, vaikka sitten kulkemalla äärirajoilleen ja vaikeimmalla. Kieli heittäytyy ei-mihinkään kuten rakkaus ja usko, jotka löytävät kohteensa. Ihmisille lausumaton sana ei Mestari Eckhartin mukaan ole kuitenkaan voimaton tai mitäänsanomaton: ”Jumala on jotain, mutta

kuka voisi lausua tuon sanan? Ei kukaan muu kuin hän, joka on tuo sana. Jumala on sana, joka lausuu itsensä. [...] Isä on puhuva työ, ja poika on toimiva puhe.”⁶² Kun kieli heittäytyy rajojensa yli ei-mihinkään, itsensä lausuva sana toimii hiljaisuudessa.

Monimielinen kieli, sen himmeästi heijastamat kuvat ja sanat, joiden merkitykset ovat aina poissa, viittaavat ää-rirajallaan ei-mihinkään. Kieli ei-minkään rajalla etenee uskon ja rakkauden pakottamana vain murtuakseen ja tullakseen loppuunsa niiden kanssa. Järjellä ei ole takeita, että kielen vaikenemisen ja uskon ja rakkauden lopun jälkeen hiljaisuudesta nousee mitään. Selitysten jälkeen ei kenties jää jälkeen edes epämääräistä kuvaa merkityk-

sestä, vaan pelkkä merkityksen poissaolo. Tuo poissaolo tekee kuitenkin Ristin Johanneksen mukaan tilaa jollekin täysin toiselle ja itsestä riippumattomalle: ”Kun usko loppuu ja murtuu tämän kuolevaisen elämän lopussa ja murroksessa, sen sisällään pitäjä jumalallisuuden kirkkaus ja valo ilmestyvät näkyviin, ja se näkee Jumalan kasvoista kasvoihin kirkkaudessa.”⁶³ Himmeän peilin hiljaisuuteen murtumisen mieli on Levinasin ”odotuksessa ilman odotettavaa”, rukouksessa – absoluuttisen todellisen, loistavan, kokonaan läsnä olevan, yhden, itsensä lausuvan sanan kuulostelemisessa ja odottamisessa välittömään, ylittämättömään läheisyyteen.

Viitteet

- 1 *Pimeä yö* (Noche Oscura. Suom. Seppo A. Teinonen. Kirjapaja, Helsinki 2004) on Ristin Johanneksen kuuluisin teos, jota tässä käyttämäni *Ascent of Mount Carmel* havainnollisemmin pohjustaa.
- 2 *Tietämättömyyden pilvi* on 1300-luvun loppupuoliskolle ajoitettu negatiivisen teologian merkkiteos ja klassikko, jonka tekijästä ei ole varmaa tietoa.
- 3 Vrt. Ristin Johannes 2002, 13 & *passim*.
- 4 *Tietämättömyyden pilvi*, 40–41.
- 5 De Certeau 1995, 80–101.
- 6 Kierkegaard 1948, 12–13.
- 8 Job 24:2–4a.
- 9 Job 30:20–21.
- 10 Job 38:4a.
- 11 Vrt. Heidegger 2000, 232–240, 346–347 & *passim*.
- 12 Kierkegaard 1948, 89–106.
- 13 Sama, 12–14 & *passim*.
- 14 Ristin Johannes 2002, 48–49.
- 15 Sama, 49.
- 16 Heidegger 2000, 40–49.
- 18 Kierkegaard 1964, 55.
- 19 Heideggerin ahdistuskäsitys kokonaisuudessaan on lähinnä käänös tästä Kierkegaadin ajatuskulusta Heideggerin fundamentaaliontologian kielelle. Heideggerille ahdistuminen omien olemismahdollisuuksien äärellä on omantunnon sisällötön kutsu, joka kutsuu täälläolon omiin varsinaisiin olemismahdollisuuksiin. Niiden pohjana puolestaan on kutsussa puhutelluksi tuleminen eli syllisenä-oleminen. Ks. Heidegger 2000, 232–240, 334–365 & *passim*.
- 20 Kierkegaard 1964, 59.
- 21 Sama.
- 22 Levinas 2007, 199–200.
- 23 Sama, 198.
- 24 Sama, 207.
- 25 Vrt. Heidegger 1971, 191–192 & Eckhart 1994, 46.
- 26 Vrt. Levinas 1986, 50.
- 27 Niinpä esimerkiksi 1300-luvun loppupuolella kirjoittanut mystikko Juliana Norwichilainen ei voi nähdä Kristusta kuolleena vaan vain joko kärsivänä tai kirkastettuna. Juliana 1985, 66.
- 28 Eckhart 1994, 39.
- 29 Juliana 1985, 142.
- 30 *Tietämättömyyden pilvi*, 42.
- 31 Kierkegaard 1948, 32.
- 32 Augustinus 1961, 147.
- 33 Kant 1931, 309–343.
- 34 Sama, 327–328; kursivi alkup.
- 36 Juliana 1985, 103.
- 37 Ristin Johannes 2002, 51.
- 38 Juliana 1985, 33.
- 39 Teresa 2007, 97.
- 40 Turner 1995, 252–273.
- 41 Eckhart 1994, 64.
- 42 Augustinus 1961, 147. Vrt. myös Eckhart 1994, 234 & *passim*.
- 43 Eckhart 1994, 69–72 & *passim*; Juliana 1985, 35.
- 44 Esim. Ristin Johannes 2002, 56 & *passim*. Ks. myös Augustinus 1961, 286.
- 45 Juliana 1985, 130.
- 46 Eckhart 1994, 228.
- 47 Sama, 39.
- 48 Paavali puhuu seurakunnasta ruumiina, jonka pää on Kristus. Tämä yhteisöruumis on teologisessa mielessä todellisempi ja omempi kuin fyysinen ruumis, sillä rakkauden yhteen liittämä seurakunta on Jumalan itsensä ruumiillista läsnäoloa maailmassa. Vrt. Juliana 1985, 44: ”Jos katson erityisesti itseäni, näen, etten ole mitään, mutta katsoessani laajemmalle näen, että minullakin on toivo, sillä Jumalan rakkauden kautta olen yhtä kaikkien kristittyjen kanssa.”
- 50 *Tietämättömyyden pilvi*, 110–111.
- 51 Sama, 111.
- 52 Juliana 1985, 123–155
- 53 Augustinus 1961, 147.
- 54 Ks. tästä Turner 1995, 21–44.
- 55 Sama, 20.
- 56 Sama, 32 & *passim*.
- 57 *Tietämättömyyden pilvi*, 84.
- 58 Eckhart 1994, 128.
- 59 Ristin Johannes 2002, 94.
- 60 Sama, 74.
- 61 Sama, 70.
- 62 Eckhart 1994, 128.
- 63 Ristin Johannes 2002, 58.

Kirjallisuus

Avilan Teresa, *Sisäinen linna* (Moradas del castillo interior, 1580). Suom. Seppo A. Teinonen. Kirjapaja, Helsinki 2007.

De Certeau, Michel, *The Mystic Fable* (La fable mystique I: XVIe-XVIIe siècle, 1982). Käännös Michael B. Smith. The University of Chicago Press, Chicago 1995.

Heidegger, Martin, *Oleminen ja aika* (Sein und Zeit, 1927). Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.

Heidegger, Martin, *Poetry, Language, Thought*. Käännös Albert Hofstadter. Harper & Row, New York 1971.

John of the Cross, *Ascent of Mount Carmel*. Käännös Henry L. Carrigan Jr. Paraclete Press, Brewster 2002.

Kant, Immanuel, *Käytöksen järjen Kriittikki* (Kritik der Praktischen Vernunft, 1788). Teoksessa *Siveysopilliset pääteokset*. Suom. J.E. Salomaa. WSOY, Porvoo 1931.

Kierkegaard, Søren, *Ahdistus* (Begrebet Angest, 1844). Suom. Eila & Johan Weckroth. Gummerus, Jyväskylä 1964.

Kierkegaard, Søren, *Kärsimysten evankeliumi*. *Kristillisiä puheita* (Lidelsernes Evangelium. Christelige Taler, 1847). Suom. Niilo Syväne. WSOY, Helsinki 1948.

Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority* (Totalité et Infini, 1961). Käännös Alphonso Lingis (1969). 21. p. Duquesne University Press, Pittsburgh 2007.

Levinas, Emmanuel, *Of God Who Comes to Mind* (De Dieu qui vient à l'idée, 1986). Käännös Bettina Bergo. Stanford University Press, Stanford 1998.

Meister Eckhart, *Selected Writings*. Käännös Oliver Davies. Penguin, Lontoo 1994.

Saint Augustine, *Confessions* (Confessiones). Käännös R. S. Pine-Coffin. Penguin, Lontoo 1961.

Tietämättömyyden pilvi ja yksityisen opastuksen kirja (The Cloud of Unknowing ja The Book of Privy Counseling). Suom. Paavo Rissanen. Kirjaneliö, Helsinki 1983.

Turner, Denys, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Äiti Juliana Norwichilainen, *Jumalan rakkauden ilmesty* (A Revelation of Love, 1390). Suom. Paavo Rissanen. Kirjaneliö, Helsinki 1985.