

# Mystik och förtryck —

## en feministisk religionsfilosofisk granskning av den moderna mystikdefinitionen utifrån Grace M. Jantzens kritik

MARIE APPELROS

Marie Appelros är prästkandidat för Lunds stift och har nyligen tagit sin teologie kandidatexamen. Föreliggande artikel är en reviderad version av hennes examensuppsats i religionsfilosofi.

### Inledning

Definition innebär makt. Den som definierar har makten att bestämma vad som ska inneslutas i ett begrepp och vad som ska uteslutas. I sin bok *Power, Gender and Christian Mysticism* visar Grace M. Jantzen att ett flertal olika mystikdefinitioner har förekommit under den västerländska kristna historien och hur makt, kunskap och kön har påverkat de olika definitionerna. Den moderna mystikdefinition som, menar Jantzen, idag är rådande inom akademien — i synnerhet i den filosofiska diskussionen — hänför mystiken till den privata sfären, fokuserar på människan som subjekt och karakteriserar den mystiska erfarenheten som passiv, känslobaserad och utsägbär. Dessa egenskaper påminner om de egenskaper som karakteriserar vissa patriarkala (förtryckande) kvinnoideal, nämligen passivitet, subjektivitet, känslsamhet och tystnad i den offentliga sfären. Därför, menar Jantzen, riskerar den moderna mystikdefinitionen få negativa konsekvenser för kvinnor.<sup>1</sup>

Den moderna mystikdefinitionen har, menar Jantzen, sin grund i William James definition av den mystiska erfarenheten. I *Den religiösa erfarenheten i dess skilda former* karakteriserar James den mystiska erfarenheten som utsägbär och kunskapsmeddelande. Ytterligare karakteristiska drag är att subjektet ofta upplever en passivitet under erfarenheten samt att den mys-

tiska erfarenheten är övergående, men fortsätter att påverka subjektets inre liv även efteråt.<sup>2</sup>

Jantzen menar att det ur ett feministiskt perspektiv är problematiskt med en mystikdefinition som fokuserar på människan som subjekt, som hänför mystiken till den privata sfären samt som karakteriserar den mystiska erfarenheten som passiv och utsägbär. I artikeln granskas den moderna mystikdefinitionen utifrån denna kritik. Avsikten är att utreda vilka eventuella negativa konsekvenser definitionen har eller riskerar ha för kvinnor. Hur mystik bör definieras kommer inte att diskuteras, inte heller hur väl dagens mystikförståelse överensstämmer med mystikers<sup>3</sup> egen självförståelse. Däremot kommer jag att diskutera om de negativa konsekvenser som framkommer skulle kunna undvikas genom en förändrad mystikdefinition. I samband med det kommer jag att skissa på vilka förändringar i definitionen som i så fall skulle behövas. Jag tar dock inte ställning till om mystikdefinitionen bör förändras i enlighet med dessa förslag. Detta är en fråga för de forskare som ägnar sig åt att definiera mystik eller som i sin forskning väljer att använda en viss definition. Det övergripande syftet med artikeln är att bidra till en ökad medvetenhet om vilka risker som från

<sup>1</sup> Grace M. Jantzen, *Power, Gender, and Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge UP, 1995), 322, 342–346.

<sup>2</sup> William James, *Den religiösa erfarenheten i dess skilda former: Föreläsningar hållna i Edinburgh 1901–1902* av William James (Stockholm: Svenska Bokförlaget Norstedts 1956), 345–346.

<sup>3</sup> Med «mystiker» avses i artikeln de som enligt den mystikdefinition som granskas i artikeln räknas som mystiker.

ett feministiskt perspektiv kan medfölja en viss definition och hur de eventuellt kan undvikas.<sup>4</sup>

## Mystik och subjektförståelse

Jantzen är inte ensam i sin kritik av subjektet. Både från postmodernt och feministiskt håll problematiseras och kritiserats föreställningen om det autonoma, enhetliga subjektet. Från feministiskt håll lyfts frågor om kunskap, subjekt och kön fram. Det autonoma, rationella kunskapssubjekt som ligger till grund för upplysningstidens epistemologi är, hävdar man, manligt till sin konstruktion.<sup>5</sup> Kvinnor har uteslutits från rationaliteten, subjektbegreppet och den objektiva kunskapen både 1) bokstavligt (t.ex. genom hävdanden om att män är mer rationella än kvinnor), 2) metaforiskt (genom metaforer som innehåller en nedvärdering av traditionellt «kvinnliga» element, t.ex. kropp, natur, känsla.)<sup>6</sup> och 3) konceptuellt (dvs. begreppen rationalitet och subjekt är konstruerade så att kvinnor för att inkluderas i dem och uppfattas som rationella subjekt måste gå utöver sig själva, vara manliga).<sup>7</sup>

Olika feministiska riktningar är överens om problematiken, men har olika föreställningar om vad som bör göras åt den. Vissa postmoderna riktningar talar om nödvändigheten av dekon-

struktion av subjektet medan t.ex. den feministiska ståndpunktsepistemologin menar att det är möjligt att behålla begreppet subjekt, förutsatt att begreppet inklusive hela kunskapsförståelsen till sitt innehåll revideras. Oavsett vilken ståndpunkt man har i frågan är det, menar jag, orimligt att tänka sig att en förändrad mystikdefinition skulle kunna orsaka den nödvändiga förändringen. Däremot är det möjligt att förändringar i mystikdefinitionen kan bereda väg för en ny subjektförståelse. Nedan undersöker jag möjligheten av en anpassning av mystikdefinitionen till den feministiska ståndpunktsepistemologins subjektuppfattning genom en jämförelse mellan den förståelse av kunskapssubjektet som kommer till uttryck i William James mystikdefinition och den feministiska ståndpunktsepistemologins subjektförståelse, så som den presenteras av Pamela Sue Anderson i hennes bok *A Feminist Philosophy of Religion*.

James definition av den mystiska erfarenheten har ett tydligt fokus på individen som kunskapssubjekt då ett av den mystiska erfarenhetens huvudkaraktäristika är att den är kunskapsmeddelande. Subjektet har erfarenheter som ger det kunskap om en sanning vars djup inte kan nås av det resonerande förnuftet. Erfarenheten har även, enligt James, en «omdanande verkan på subjektets inre liv», vilket implicerar en förståelse av subjektet som en enhet, men med möjlighet till förändring. Hur omfattande denna omdaning kan vara avslöjas inte i definitionen. Den mystiska kunskapen anses vara giltig för personen i fråga, men inte nödvändigtvis för andra, dvs. kunskapen är subjektiv till sin karaktär.<sup>8</sup>

Den feministiska ståndpunktsepistemologin betonar kunskapens sociala karaktär. Det finns ingen perspektivlös kunskap. Kunskapssubjektet är kroppsligt och synligt och inte fundamentalt annorlunda än det objekt det studerar. Subjektet ses inte som en isolerad individ utan som en del i en kunskapsgemenskap. Två rörelser hör samman med den feministiska ståndpunktsepistemologin. Subjektet rör sig ut från sig själv för att tänka med utgångspunkt i andras (marginaliserades) liv. Subjektet rör sig också bakåt för att reflektera över sina egna bakgrundsantaganden.

<sup>4</sup> Den mystikdefinition som Jantzen benämner «den moderna» och som jag i artikeln granskar är inte ensamrådande inom dagens forskning. Motsvarande granskande analyser skulle kunna göras av andra mystikdefinitioner. Detta faller dock utanför ramen för denna artikel.

<sup>5</sup> Se t.ex. Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984) eller Susan J. Hekman, *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism* (Cambridge: Polity Press, 1990).

<sup>6</sup> Phyllis Rooney, «Förnuft och kön: Könsmetaforer och förnuftsuppfattning», 47–78 i *Feministisk filosofi* (red. Ewa Jeanette Emt och Elisabeth Mansén; Nora: Bokförlaget Nya Doxa, 1994), 47, 49.

<sup>7</sup> Erica Appelros, «The gendered body within religious fundamentalism — a philosophical analysis of conceptual oppression» (opublicerad).

<sup>8</sup> James, 345–346, 384–385.

Genom dessa två rörelser menar Anderson att subjektets kunskap blir mindre förvanskad och partisk och att därför en starkare objektivitet uppnås. Genom rörelsen utåt kan subjektet upptäcka om ett objektivt påstående är giltigt även utifrån den icke-privilegerades ståndpunkt. Det är avgörande för kunskapssynen att subjektet tillåter sig undervisas av objektet. När någon annans syn på verkligheten är objekt för ens studier behöver man, menar Anderson, ta till sig den andres undervisning på ett sådant sätt att man själv förändras. Det faktum att subjekten utgår från mångas liv samt de två rörelserna — utåt mot den marginaliserade andre och bakåt i självreflexion — gör, enligt den feministiska ståndpunktsepistemologin, subjekten till mångfaldiga, inkoherenta och komplexa.<sup>9</sup>

Är det då möjligt att använda Andersons förståelse av kunskapssubjektet i James mystikdefinition utan att förändra mystikdefinitionen? Vad skulle hända om vi, när James talar om «subjekt», inte associerar ordet med den traditionella empiristiska förståelsen utan istället associerar «subjekt» med Andersons förståelse? Subjektet enligt den feministiska ståndpunktsepistemologin är:

- kroppsligt och synligt och inte fundamentalt annorlunda än det objekt det undersöker.
- inte en isolerad individ utan istället del i en kunskapsgemenskap.
- mångfaldigt, komplext och motsägelsefullt eller inkoherent (genom att det utgår från mångas liv, och genom att subjektet samtidigt som det är subjekt också är objekt för sin egen självreflexion).<sup>10</sup>

James mystikdefinition förutsätter inte att subjektet är okroppsligt. Om vi med begreppet subjekt associerar kroppsligt och synligt skulle vi få den associationen också när vi hörde ordet subjekt i mystikdefinitionen. Det finns ingenting i definitionen som motsäger att subjekten ses som kroppsliga och synliga. Det finns dock heller ingenting i definitionen som uppmuntrar oss

<sup>9</sup> Pamela Sue Anderson, *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief* (Oxford och Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998), 70–73, 76–79, 86–87.

<sup>10</sup> Anderson, 86–7.

att förstå de subjekt som omtalas som kroppsliga.

Subjektet i feministisk ståndpunktsepistemologi tänks inte vara fundamentalt annorlunda än de objekt det undersöker.<sup>11</sup> Om vi håller oss till kristen mystik, så som den förstås enligt James definition, så är i regel objektet Gud. Definitionen säger ingenting om hur fundamentalt annorlunda Gud anses vara subjektet. Ändå menar jag att det är rimligt att tänka sig att objektet Gud i regel anses vara fundamentalt annorlunda än subjektet i fråga — åtminstone i vissa grundläggande avseenden. Detta får stöd av Mark Freeman, en forskare som bygger på James mystikförståelse, och som i artikeln «The Priority of the Other: Mysticism's Challenge to the Legacy of the Self» talar om att den mystiska erfarenheten innebär ett möte med en «Annan/Andra». Han talar om denna Andras prioritet, vilket innebär att subjektet uppfattar den Andre som större än sig själv.<sup>12</sup>

Den feministiska ståndpunktsepistemologin förutsätter ett kunskapssubjekt som söker kunskap genom att röra sig i riktning mot en annan människa, en marginaliserad människa, för att lyssna till henne, lära av henne och låta sig förändras av henne. Mystikern är, enligt Freeman, ett kunskapssubjekt som söker kunskap genom att röra sig i riktning mot Gud<sup>13</sup> för att av denna lära sig någonting och låta sig förändras. Skillnaden mellan de båda modellerna kan ses som liten eller oändlig. Liten eftersom subjektet i

<sup>11</sup> Anderson förklarar detta vidare genom att citera Harding som säger att subjekten är «embodied and located, and so not fundamentally different from the objects of their knowledge: the same kinds of social forces that shape objects of knowledge also shape (but do not determine) knowers and their (epistemological) projects». Sandra Harding, «Rethinking Standpoint Epistemology: What is «Strong Objectivity»?», 49–82 i *Feminist Epistemologies* (red. Alcoff och Potter; London: Routledge, 1993), 64.

<sup>12</sup> Mark Freeman, «The Priority of the Other: Mysticism's Challenge to the Legacy of the Self», 213–234 i *Mysticism: A Variety of Psychological Perspectives* (red. Jacob A. Belzen och Antoon Geels; Amsterdam och New York: Editions Rodopi B.V, 2003), 213.

<sup>13</sup> Freeman talar om Gud/kraft e.d. Jag använder för enkelhetens skull endast «Gud».

båda modellerna är en människa som söker kunskap genom att ge någon annan prioritet och genom att låta mötet med den andra förändra sig själv som subjekt. Skillnaden kan samtidigt ses som oändlig eftersom det i det ena fallet rör sig om ett objekt som är en människa och därför inte fundamentalt annorlunda än subjektet själv, medan det i andra fallet rör sig om Gud. En avgörande skillnad mellan James/Freemans kunskapsmodell och Andersons är alltså att objekten har olika karaktär.

Kunskapssubjekten i den feministiska ståndpunktsepistemologin är inte isolerade individer utan del i kunskapsgemenskaper. James definition förutsätter att isolerade individer kan få kunskap. I definitionen tas några kunskapsgemenskaper överhuvudtaget inte upp. Om de finns, tycks deras betydelse för kunskapen inte vara avgörande. Här skiljer sig förståelsen av kunskapssubjektet åt på ett väsentligt sätt. Det finns dock andra nutida forskare som i James anda har fokus på individens erfarenhet, men som samtidigt betonar mystikerns kontext — åtminstone när det gäller tolkningen av erfarenheten.<sup>14</sup>

Slutligen talar Anderson om att subjektet inte är enhetligt utan uppdelat. Detta beror dels på att subjektet också är objekt för sin egen självreflexion och dels på att subjektet — i en villighet att själv förändras — söker kunskap utifrån många andras liv. I själva mystikdefinitionen talar James inte om vilken självreflexion som följer på erfarenheten. Däremot talar han om att erfarenheten har en omdanande verkan på subjektets inre liv. Den villighet att förändras av mötet med den andre, som Anderson talar om, finns därför även hos mystikern i James definition. Det är, menar jag, rimligt att tänka sig att denna förändringsprocess hos mystikern även innefattar ett visst mått av självreflexion, även om detta inte uttrycks i definitionen. Den andra anledningen till att subjektet förstås som delat snarare än enhetligt är att subjektet får sin kunskap genom att i en villighet att själv förändras göra en rörelse utåt mot den marginaliserade andre för att lära av denna. I Freemans artikel

talas också om en rörelse utåt mot den Andre. Denna rörelse, skriver han, leder enligt vissa till att jaget upplöses eller annihileras genom den Andres kraft. Enligt andra leder rörelsen till att jaget expanderas eller till att jaget «förlorar sitt inkapslade sätt att vara».<sup>15</sup> Freemans förståelse av mystikern som kunskapssubjekt verkar alltså inte innefatta tanken på ett enhetligt subjekt.

Kan vi nu, efter denna jämförelse mellan Andersons kunskapsmodell och James/Freemans, få svar på i vilken mån James mystikdefinition utan att förändras skulle kunna omfatta en annan förståelse av kunskapssubjektet än den James själv hade?<sup>16</sup> Hur omfattande skillnaden mellan de två modellerna uppfattas vara är, som vi sett, delvis beroende av bedömningen av de olika objekt som modellerna förutsätter. Om den tanke accepteras som innebär att Andersons marginaliserade andre i den mystiska kunskapsförståelsen ersätts av en Andre, dvs. en gud, så behöver skillnaderna mellan kunskapsförståelserna inte betraktas som så stora. I båda fallen gör kunskapssubjektet en rörelse utåt för att låta sig undervisas och förändras av den andre/Andre. Denna rörelse leder till att subjektet inte blir enhetligt, både därför att den får kunskap genom den andre och därför att mötet med den andre förändrar subjektet. Anderson talar tydligt om att subjektet därefter ska göra ännu en rörelse, bakåt mot sin egen situation. Denna rörelse saknas i James/Freemans modell. Varken i James definition eller i Freemans artikel tas mystikerns sociala, historiska eller religiösa sammanhang upp. Detta är en väsentlig skillnad mellan kunskapssynerna, då Anderson starkt betonar vikten av att se subjektets egen sociala och historiska kontext.

Om man inte accepterar tanken att Andersons marginaliserade människa skulle kunna bytas ut mot Gud utan att det väsentligt förändrar kunskapsförståelsen, blir likheterna mellan modellerna betydligt mindre. Då kan subjek-

<sup>15</sup> Freeman, 213 «loses its quality of encapsulation».

<sup>16</sup> James egen kunskapsyn är för detta syfte inte relevant, utan endast den syn på kunskap och kunskapssubjekt som kommer till uttryck i den definition av den mystiska erfarenheten som James utformade och som sedan inspirerat och format många nutida mystikforskare.

<sup>14</sup> Se t. ex. Antoon Geels, *Kristen mystik: Ur psykologisk synvinkel*, Del 1 (Skellefteå: Norma Bokförlag, 2000), 28.

tet hos James/Freeman ses som en isolerad individ som söker kunskap genom sig själv, utan någon rörelse mot en «Annan», utan hänsyn till social och historisk kontext och utan en kunskapsgemenskap. Även här blir skillnaderna mindre om mystikernas sociala, historiska och religiösa sammanhang betonas som väsentlig för att mystikern ska få kunskap.

Om det är möjligt att ersätta subjektet hos James/Freeman med subjektförståelsen hos Anderson är därför delvis beroende av hur man ställer sig till att objekten är av olika karaktär. Oavsett detta saknar James/Freeman den i Andersons kunskapssyn väsentliga betoningen av subjektets egen sociala och historiska situation. Det som behöver förändras i mystikdefinitionen för att subjektet ska kunna förstås i enlighet med den feministiska ståndpunktsepistemologin är därför att mystikernas sociala, historiska och religiösa sammanhang betonas. Skillnaderna mellan modellerna minskar ytterligare om mystikernas rörelse utåt mot den Andre betonas tillsammans med de förändringar som sker i subjektet i och efter detta möte. Genom dessa förändringar av mystikdefinitionen kan mystikforskare underlätta den förändrade subjekt- och kunskapsförståelse som behövs för att det konceptuellt orsakade förtrycket av kvinnor ska upphöra.

## Den privatiserade mystiken

Ett utmärkande drag för moderniteten är den tydliga uppdelningen i offentligt och privat. Religionen har blivit förpassad till den privata sfären. Mystik betraktad som individens intensiva erfarenheter har därför sin hemvist i det privata och har ingenting med den offentliga sfären att göra. Mystiken har blivit privatiserad. Samtidigt har även kvinnor förpassats till den privata sfären i den moderna tiden. Detta hävdar Jantzen i sin kritik.<sup>17</sup> Hon beskriver problemet med följande ord:

William James och hans efterföljares privatiserade, subjektiverade, utsägbara mysticism är öppen för såväl kvinnor som män men den spelar rakt i händerna på den moderna borgeouisins

antaganden om politik och kön. Den håller Gud (och kvinnor) på ett säkert sätt utanför politiken och den offentliga sfären.<sup>18</sup>

Även om vem som vill kan räkna sig som mystiker, menar Jantzen att det i praktiken främst blir kvinnor som praktiserar mystik, på grund av de ovan beskrivna könsrollerna. De män som vill praktisera mystik kan göra det genom att välja att lämna den «riktiga, manliga» offentliga världen.<sup>19</sup>

Onekligen förstärker James mystikdefinition, genom sitt fokus på subjektets erfarenheter, tanken att religionens plats i samhället är i den privata, inte den offentliga, sfären. Jantzen menar att det är problematiskt att mystikdefinitionen «spelar rakt i händerna på moderna borgeouisins antaganden om politik och kön». Jag väljer att utvärdera denna tes genom att fokusera på mystikdefinitionens konsekvenser i en religiös kontext som har de könsroller som Jantzen åsyftar. Även i en religiös kontext finns både privata och offentliga sfärer. Organisation och maktstruktur hör t.ex. till den offentliga sfären. Här fattas besluten i den religiösa organisationen — även beslut om lärofrågor. Här finns även kontextens offentliga representanter eller företrädare. Enligt den moderna mystikdefinitionen hör mystiken inte hit. Mystikens plats är i det privata.

## Mystik och förtryckande kvinnoideal

Låt oss föreställa oss en religiös kontext som omfattar det kvinnoideal som innebär att kvinnan ska vara privat, att hennes karaktär ska präglas av passivitet och att hon ska vara tyst i offentliga sammanhang, dvs. hon ska inte inneha maktpositioner i den religiösa kontexten, eller ha någon läromässig auktoritet. Finns i den kontexten någon som kan vara betjänt av att kvinnor

<sup>18</sup> Jantzen, 346. Min översättning till svenska. Originaltext: «The privatised, subjectivised ineffable mysticism of William James and his followers is open to women as well as to men; but it plays directly into the hands of modern bourgeois political and gender assumptions. It keeps God (and women) safely out of politics and the public realm.»

<sup>19</sup> Jantzen, 346.

<sup>17</sup> Jantzen, 342–346.

ägnar sig åt mystik?<sup>20</sup> Kan en mystikdefinition som James förstärka den patriarkalt förtryckande strukturen? Jag menar att det finns åtminstone två sätt på vilket detta kan ske, nämligen genom *identifikation* och genom *distraktion på grund av pseudo-makt*.

Med *identifikation* menar jag att kvinnor kan identifiera sig med den, enligt definitionen, mystiska hållningen — passivitet, subjektivitet, tystnad — och genom den identifieringen ytterligare i sig själva förstärka dessa egenskaper. Eftersom egenskaperna är de som den religiösa kontexten förväntar av henne som kvinna och om identifieringen med dessa egenskaper leder till att hon inte enbart praktiserar dem i sina religiösa erfarenheter utan även i mellanmännsliga relationer, så blir konsekvensen att den patriarkalt förtryckande strukturen förstärks.

Det andra sättet som mystikdefinitionen kan förstärka den förtryckande strukturen benämnde jag ovan *distraktion på grund av pseudo-makt*. I en struktur där kvinnor inte kan inneha den auktoritet som män har, på grund av sitt kön, kan mystiska erfarenheter — förutsatt att de är högt värderade — vara ett sätt för kvinnor att nå andligt erkännande inom den religiösa kontexten. Även historiskt sett har mystiska erfarenheter varit ett sätt genom vilket kvinnor kunnat få viss auktoritet i en religiös kontext där auktoriteten annars varit förbehållen män. Vissa kristna kvinnliga mystiker under medeltiden är exempel

<sup>20</sup> När jag i denna diskussion använder begreppet mystik avser jag den definition av mystik som artikeln granskar. En möjlig kritisk synpunkt är att hävda att mystiska erfarenheter inte faller under människans aktiva val av religionsutövning utan är någonting som kommer till henne utan hennes medverkan. Detta kan bemötas med konstaterandet att det finns religiösa tekniker och metoder som bereder väg för erfarenheter som enligt den definition som granskas betecknas som mystika och det finns möjlighet för människan att bejaka erfarenheterna när de uppträder. Se vidare t. ex. Antoon Geels forskning. Observera att jag i denna artikel granskar konsekvenserna av en viss definition av mystik och hur denna samverkar med maktstrukturer och könsuppfattningar. Granskningen omfattar inte konsekvenserna av en viss typ av andaktsliv eller annan religiös praxis, även om det naturligtvis finns en ömsesidig påverkan mellan definition och praxis.

på hur kvinnor genom sina erfarenheter av Gud kunde uppnå viss auktoritet. Om dessa skriver Jantzen: «vilken bättre grund för auktoritet skulle kunna hävdas än en direkt vision från Gud?»<sup>21</sup> Under förutsättning att erfarenheterna verkligen ansågs vara från Gud var det en auktoritet som inte kunde bli motsagd.<sup>22</sup> Samtidigt ledde auktoriteten inte till att kvinnorna fick tillgång till maktpositioner i den religiösa strukturen.

Även idag finns många religiösa kontexter där kvinnor inte har tillträde till maktpositioner och inte får utöva läromässig auktoritet. I sådana kontexter kan mystiska erfarenheter visserligen, idag som på medeltiden, leda till att kvinnor uppnår hög aktning och en viss religiös auktoritet — förutsatt att deras erfarenheter betraktas som genuina av de män som innehar den läromässiga auktoriteten. För de män som har makt i den religiösa kontexten kan mystiken tjäna som ett passande sätt för kvinnor att utöva sin tro. Det erkännande de genom sina mystiska erfarenheter kan få kan göra att kvinnorna inte utmanar den förtryckande strukturen och inte försöker få tillgång till den offentliga sfären.

I artikeln «Kvinnlig makt eller maktlösa kvinnor? — Maktstrukturer och könsuppfattningar i kristen fundamentalistisk ideologi» beskriver Erica Appelros kvinnliga verksamheter inom kristna fundamentalistiska församlingar. I fundamentalistiska församlingar där kvinnor inte får inneha maktpositioner, läromässig auktoritet eller ledarfunktioner när män är närvarande, finns ofta en parallell kvinnostruktur med verksamhet som bara är öppen för kvinnor. I denna är det kvinnor som leder och utövar undervisning och själavård.<sup>23</sup> Appelros skriver: «Det verkar som att man i de fundamentalistiska

<sup>21</sup> Jantzen. 169. Min översättning till svenska. Originalets text: «what better basis for authority could possibly be claimed than a direct vision from God?».

<sup>22</sup> Jantzen, 169.

<sup>23</sup> Erica Appelros, «Kvinnlig makt eller maktlösa kvinnor? — Maktstrukturer och könsuppfattningar i kristen fundamentalistisk teologi», 13–34 i *Makt och religion i könsskilda världar: Religionsfilosofiska perspektiv*, (red. Erica Appelros, Stefan Eriksson och Catharina Stenqvist; Lund: Centrum för teologi och religionsvetenskap, 2003), 13–14.

församlingarna accepterar och uppmuntrar fenomenet men utan att betrakta det som ett fall av maktutövning eller andlig auktoritet.»<sup>24</sup> Varför gör man då det? Anledningen till att det överhuvudtaget finns exklusivt kvinnliga grupper är att det finns en maktstruktur mellan könen, som innebär att kvinnan är underordnad och mannen är överordnad. Appelros skriver:

Jag måste därför också konstatera att orsaken till att kvinnorna förvånande nog «får hållas» med sina verksamheter där de till synes utövar såväl ledarskap och auktoritet är att verksamheterna effektivt stöder den fundamentalistiska ideologins könsmönster. De utgör en plantskola där kvinnor formas till kvinnor, eller snarare förmås att genom goda exempel och med begränsat ansvar och ledarskap som morot själva omforma sig enligt det kvinnlighetens ideal som råder för en fundamentalistisk kvinna. De kvinnliga verksamheterna kan också sägas utgöra en distraktion eller avledande manöver, där möjligheten till (pseudo-)utövande av makt avhåller kvinnorna från att eftersträva männens platser i församlingen.<sup>25</sup>

Liksom kvinnogrupperna i de fundamentalistiska församlingarna «får hållas» trots att de i dem utövar en viss auktoritet, kan vi föreställa oss en religiös kontext där kvinnor tillåts ägna sig åt mystik därför att sysselsättningen omformar kvinnorna «till det kvinnlighetens ideal som råder» och på så sätt stöder den patriarkala strukturen (förutsatt att de identifierar sig med egenskaperna och praktiserar dessa även utanför den mystiska erfarenheten, som beskrivits ovan). Appelros menar att kvinnorna i de fundamentalistiska kvinnogrupperna genom dessa får utlopp för en viss «ofarlig» maktutövning. Denna «ofarliga» makt, eller pseudo-makt, distraherar dem samtidigt från att försöka förändra de strukturer som orsakar kvinnornas underordning.<sup>26</sup> På samma sätt är det inte mystikdefinitionen som sådan som orsakar kvinnors underordning utan kombinationen av denna med en maktstruk-

tur där kvinnor förväntas hålla sig i den privata sfären och med ett kvinnoideal enligt vilket en kvinna ska präglas av passivitet, subjektivitet och tystnad i den offentliga debatten. Mystiken kan liksom kvinnogrupperna ses som ett sätt för kvinnor att, om inte utöva ofarlig makt, så att uppnå andligt erkännande och en viss andlig auktoritet genom sina erfarenheter av direktkontakt med Gud. Detta kan precis som kvinnogrupperna distrahera dem från att göra anspråk på männens maktpositioner. På så sätt kan mystikdefinitionen genom att lyfta fram samma egenskaper hos mystikern som dem som ingår i det kvinnoideal som förekommer i förtryckande könsstrukturer, bidra till att dessa förtryckande strukturer vidmakthålls.

Kan förändringar i mystikdefinitionen minska risken för att den bidrar till att vidmakthålla eller förstärka förtryckande strukturer? Vi har sett att risken finns därför att mystik enligt den mystikdefinition som granskas hör hemma i den privata sfären samt därför att definitionen karakteriserar den mystiska erfarenheten som passiv och utsäglig. Det som behövs för att minska risken är därför en förståelse av mystik som inte endast privat, samt en problematisering av passiviteten och utsägligheten. En förståelse av mystik som inte endast privat kan fås t.ex. genom att mystiska erfarenheters konsekvenser i den offentliga sfären betonas. Antoon Geels är en forskare som i sin mystikdefinition inkluderat en konsekvensdimension — även om denna inte kräver att konsekvenserna sträcker sig utanför den privata sfären. Om den mystiska erfarenheten skriver Geels: «Denna erfarenhet medför vittgående konsekvenser i individens liv.»<sup>27</sup> Dessa konsekvenser

<sup>27</sup> Geels mystikdefinition bygger på en definition av Robert S. Ellwood jr till vilken Geels gjort några tillägg. Konsekvensdimensionen är ett sådant tillägg. I övrigt skiljer sig definitionen inte mycket från William James. I sin helhet lyder Geels definition av den mystiska erfarenheten: «Mystikerfarenhet är erfarenhet i en religiös eller en profan kontext, som omedelbart eller vid ett senare tillfälle av den upplevande tolkas som ett möte med en högre eller en yttersta verklighet. Detta möte sker på omedelbar, enligt subjektet icke rationell väg och medför en djup känsla av enhet och ett intryck av att denna erfarenhet ligger på ett an-

<sup>24</sup> E. Appelros, «Kvinnlig makt eller maktlösa kvinnor?», 15.

<sup>25</sup> E. Appelros, «Kvinnlig makt eller maktlösa kvinnor?», 30.

<sup>26</sup> E. Appelros «Kvinnlig makt eller maktlösa kvinnor?», 20, 30.

menar Geels kan spåras i ett förändrat beteen-  
demönster och en ny syn på tillvaron.<sup>28</sup> Ju mer  
betoning av konsekvenser som sträcker sig ut i  
den offentliga sfären, desto mindre är risken att  
mystikdefinitionen leder till förstärkning av en  
patriarkal struktur. Det handlar alltså om att för-  
ändra definitionen på ett sådant sätt att mystiken  
mister sin privata prägel.

När det gäller en problematisering av tanken  
om den mystika erfarenhetens utsäglighet kan  
jag endast skissa på olika alternativ här. Jantzen  
kritiserar starkt tanken om utsäglighet i *Power,  
Gender and Christian Mysticism*. Hon menar att  
det är historiskt inkorrekt att tala om mystika  
erfarenheter som utsägliga. Hon skriver: «hela  
den moderna konstruktionen är beroende av att  
man inte ser till det medeltida bevismaterialet,  
för en sådan undersökning skulle uppenbara den  
moderna förståelsens historiska felaktighet.»<sup>29</sup>  
Ett sätt för forskare att problematisera tanken  
om den mystika erfarenhetens utsägbarhet är  
därför att studera den kritik som Jantzen framför  
för att se om det ur ett historiskt perspektiv är  
försvarbart att tala om utsägbarhet som ett av  
den mystika erfarenhetens huvudkaraktistika.  
Ett annat sätt är att i samband med tanken om  
utsäglighet betona det rika språkbruk som  
många gånger genom tiderna blivit följden av  
intensiva, religiösa erfarenheter.<sup>30</sup> Målet är, i  
detta fall, att undvika att utsägbarheten leder  
till en förståelse av mystiker som personer som  
inte talar om sina erfarenheter eller vars erfaren-  
heter, därför att de är utsägbara, inte får några  
konsekvenser. Det handlar om att undvika sam-  
mankopplingen mellan den som är «tyst i den  
offentliga sfären» och mystikern.

nat plar: än det vanliga, all dagliga. Denna erfarenhet  
medför vittgående konsekvenser i individens liv.»  
Geels, 26.

<sup>28</sup> Geels, 27.

<sup>29</sup> Jantzen, 320 «the whole modern construction  
depends on not looking at the medieval evidence, for  
such an examination would expose the historical inac-  
curacy of the modern understanding.»

<sup>30</sup> För exempel på detta, se t. ex. Jantzen, 304, Geels,  
29–30 eller Catharina Stenqvist, *Förundran och  
förändring: mystikens teori och livssyn* (Delsbo:  
Förlagshuset Åsak, 1994), 31.

Passivitet präglar, enligt James, det tillstånd i  
vilket den mystika kunskapen fås. Passiviteten  
är möjlig att problematisera, t.ex. genom att ifrå-  
gasätta nödvändigheten av att isolera den pas-  
siva stunden i mystikerns liv och lyfta fram  
endast denna i definitionen. Det är rimligt att tro  
att det finns aktivitet som både föregår det pas-  
siva kunskapsstillståndet och att detta, som tidi-  
gare nämnts, får konsekvenser efter erfarenhe-  
ten. Om så är fallet, kanske man finner det rele-  
vant att även den omgivande aktiviteten får en  
plats i definitionen.<sup>31</sup>

## Mystik och religiös proximitet

Vi har sett vilka konsekvenser en sammankopp-  
ling av begreppet mystik med den privata sfären  
kan få. Vi har även sett vilka konsekvenserna  
kan bli av en förståelse av den mystika erfaren-  
heten som passiv, subjektiv och utsägbar. Jantzen  
talar om ännu en konsekvens av den  
moderna mystikförståelsen, nämligen att de som  
praktiserar denna mystik generellt inte kommer  
att kämpa emot strukturella orättvisor som t.ex.  
könsroller eftersom de kommer att bearbeta sin  
vrede och oro i sitt privata sökande efter frid.<sup>32</sup>  
Jantzen beskriver inte denna tanke utförligt, vil-  
ket försvårar en vidare granskning av den pro-  
blematik hon åsyftar. Varför skulle kvinnor som  
erfar frid i sina mystika erfarenheter inte be-  
kämpa strukturella orättvisor? Finns det någon  
anledning att tro att det skulle vara så? Är det  
inte lika möjligt att hävda att ingen är så lämpad  
att kämpa mot orättfärdighet som den som erfar  
frid? Det finns ett tillfälle då jag menar att det  
kan vara relevant att hävda att en kvinna som  
erfar frid inte kommer att bekämpa förtryckande  
strukturer och det är om hon förstår friden som  
beroende av strukturen i fråga, dvs. om hon tror  
att friden är beroende av den kontext som sam-

<sup>31</sup> Med dessa exempel på hur en förändrad mystik-  
definition skulle kunna minska risken för negativa  
konsekvenser för kvinnor vill jag främst tydliggöra  
vad i mystikdefinitionen det är som orsakar den dis-  
kuterade risken. Exempelen bör alltså inte i första hand  
ses som förslag på hur mystikdefinitionen bör  
förändras.

<sup>32</sup> Jantzen, 346.



tidigt innehåller strukturer som är förtryckande för kvinnor. I likhet med den tidigare diskuterade problematiken kring begreppen subjekt och rationalitet kan en begreppslik problematik uppstå. Kan man vara mystiker och feminist eller kristen och feminist eller ligger en förtryckande könsstruktur i själva begreppen «mystiker» och «kristen»? Vilka är de bärande elementen i t.ex. definitionen av kristen? Är det möjligt att göra upp med förtryckande könsstrukturer och behålla de mystiska erfarenheternas frid eller hör dessa två så oupplösligt samman att man antingen måste acceptera bägge eller avstå från båda? Denna problematik skulle kunna orsaka att en kvinna som erfar frid i sina mystiska erfarenheter väljer att inte bekämpa förtryckande strukturer.

Att frid förstås som beroende av en viss kontext är dock inte det enda som skulle kunna orsaka att kvinnliga mystiker inte försöker bekämpa förtryckande strukturer. I en kontext som den tidigare diskuterade, där kvinnor inte får ha maktpositioner, men kan uppnå andlig aktning genom mystiska erfarenheter, kan en situation uppkomma som kan leda till att kvinnliga mystiker inte söker förändra den patriarkala strukturen. Situationen kan med fördel analyseras med hjälp av ett analysredskap som Appellos tagit fram och som hon benämner «religiös proximitet». I artikeln «Religion och intersektionalitet» föreslår Appellos en förståelse av de religiösa ideologiska och institutionella sociala systemen som grundar sig på en närhetsprincip där centrum är «gud/gudarna/den gudomliga viljan eller läran». Appellos skriver: «Det kan handla om att ha mer eller mindre tillgång till den gudomliga auktoriteten, att ha kommit en längre eller kortare bit på den andliga vägen, att ha större eller mindre rätt att uttolka de gudomliga skrifterna, eller att ha mer eller mindre insikt i den gudomliga viljan.»<sup>33</sup> Tanken är alltså att det i religiösa kontexter finns någon form av närhetshierarkier — det kan vara både institutionella formella hierarkier (t.ex. biskop, präst) och icke-institutionella hierarkier, som bygger på ett informellt andligt erkännande.<sup>34</sup> Appellos för-

slag innebär att vi ser på dessa hierarkier som grader av religiös proximitet, dvs. grader av närhet till gud/gudarna el.dyl. Hon skriver: «Ju närmare desto bättre, desto mer privilegierat och desto större auktoritet. Ju mer avlägset, desto större underordning impliceras. Sambandet mellan graden av religiös proximitet sett från ett religiöst internt perspektiv och graden av makt eller auktoritet är entydigt.»<sup>35</sup>

I en religiös kontext som inte tillåter kvinnor att inneha maktpositioner eller auktoritet i lärofrågor kan kvinnor aldrig institutionellt sett uppnå en hög grad av religiös proximitet. Däremot är det möjligt för en kvinna i en sådan kontext att uppnå ett informellt erkännande och genom det ändå uppnå en hög grad av religiös proximitet. Mystiska erfarenheter kan vara ett sätt att uppnå ett sådant informellt erkännande. För, som Jantzen skrev om de kvinnliga medeltida mystikerna, «vilken bättre grund för auktoritet skulle kunna hävdas än en direkt vision från Gud?»<sup>36</sup> Det är knappast möjligt att föreställa sig någonting som (på den informella skalan) skulle kunna ge högre religiös proximitet än direkterfarenheter av Gud. Detta förutsatt, naturligtvis, att hennes erfarenheter erkänns som genuina av de som på grund av sin institutionella position har en hög grad av religiös proximitet. Om en kvinna som har en hög grad av religiös proximitet på grund av sina mystiska erfarenheter skulle börja kämpa emot de könsstrukturer som hindrar henne från att få formella maktpositioner, skulle hon riskera att hennes erfarenheter inte längre ansågs som genuina. Hon riskerar att rasa i religiös proximitet. Den aktning som en människa kan få om hennes direkta gudserfarenheter anses vara genuina måste anses väldigt stor. Den stund hon utifrån sina gudserfarenheter, eller helt oberoende av dessa, väljer att kämpa för att hon som kvinna ska ha rätt till maktpositioner och auktoritet i lärofrågor riskerar hon rasa från mycket högt upp på proximitetsskalan till botten. Mystikern har mer att

<sup>34</sup> E. Appellos, «Religion och intersektionalitet», 72.

<sup>35</sup> E. Appellos, «Religion och intersektionalitet», 73.

<sup>36</sup> Jantzen, 169 «what better basis for authority could possibly be claimed than a direct vision from God?».

<sup>33</sup> Erica Appellos, «Religion och intersektionalitet», 69–80 i *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 2–3.05 (2005), 72.

förlora än den som inte har någon nämnvärd aktning från början. Det enda jag kan se att forskare genom sina mystikdefinitioner kan göra, är att lyfta fram hur mystiker tidigare varit i konflikt med representanterna för sin tradition. Det skulle inte leda till att kvinnor i den situation som jag beskrivit skulle kunna undvika att rasa i proximitet, men det kanske skulle kunna ge dem mod att göra det.

Jantzens kritik är i huvudsak inomakademisk. Akademien har dock förbindelse med det

övriga samhället och i regel har forskning i vårt samhälle en stor möjlighet till påverkan även utanför den akademiska världen. Det innebär att de som använder sig av en mystikdefinition med fokus på den privata erfarenheten bör vara medvetna om de ovan beskrivna riskerna. Definition innebär makt — också makt att undvika förtryckande konsekvenser när så är möjligt. Det är möjligt att genom förändringar i mystikdefinitionen minska risken att den leder till att patriarkala strukturer och kvinnoideal förstärks.

### Summary

The modern definition of mysticism relegates mysticism to the private sphere, focuses on man as a subject and characterizes the mystical experience as passive, emotive and ineffable, which at the same time reminds of what characterizes a patriarchal female ideal. Thus the definition may be oppressive against women. The paper scrutinizes and problematizes this feminist critique, as formulated by Grace M. Jantzen in her book *Power, Gender and Christian Mysticism*, drawing from standpoint feminism and theories of conceptual oppression and religious proximity.

The paper suggests that the modern definition of mysticism, while not in itself initiating oppression of women, may indeed perpetuate already existing oppressive gender structures by 1) identification (women identify with the mystical approach and apply it in all human relations), 2) distraction through pseudo-power (women mystics may attain a certain religious authority which distracts them from craving real institutional religious power), and 3) deprivation of religious proximity (women mystics opposing oppressive religious structures risk being deprived of their religious proximity and esteem).

The paper finally suggests that the risk of supporting oppressive gender structures by the use of the modern definition of mysticism may diminish by a few modifications in the definition: 1) regarding the mystical experience as less private, ineffable and passive, 2) incorporating the social and historical context of the mystic, and 3) taking into account recent feminist suggestions for a new conceptual understanding of the epistemological subject.



### Arms trade! Fair trade?

Symposium om vapenhandel och teologi

Medarr. "Göteborgsprocessen"

(Sveriges kristna råd, Kristna Freds, Life and Peace, Svenska missionsrådet)  
samt

IKT, Institutet för kontextuell teologi, [www.iktsverige.org](http://www.iktsverige.org)

**Lördagen 8 november 2008 kl 10-17**

Lokal: CTR, Allhelgona kyrkogata 8, Lund  
efter kl 17 gemensam buffé

Anmälan till symposium och buffé till [anders.melin@teol.lu.se](mailto:anders.melin@teol.lu.se)

Detaljprogram på CTR:s och IKT:s hemsidor