

**OM POLEMIK OG APOLOGETIK
I ELSE MARIE WIBERG PEDERSENS »KRITIK«
AF MYSTIK - DEN INDRE VEJ?**

Af Armin W. Geertz

Man kunne tro, at en af de få forskere i Danmark, som beskæftiger sig med kristen mystik, ville være i stand til at skrive en anmeldelse, der både er kritisk, saglig og interessant. Desværre valgte Else Marie Wiberg Pedersen at levere en usaglig og grov anmeldelse af *Mystik - Den indre vej*? En formulering på anmeldelsens sidste side er meget relevant her: »Sådan kan man jo bøje fænomenerne til at sige det, de skal«. Bevares, vi er alle skyldige med hensyn til at se på tingene med vore egne øjne, men man kan »bøje« tingene til eget formål i mere eller mindre grad. Else Marie Wiberg Pedersens anmeldelse er et skoleeksempel på, hvordan man kan bøje fænomenerne til at sige det, de skal. Der er ingen tvivl om, at apologetikken lurer som skjult program i anmeldelsen - og det er ikke den definition af apologetik, som Else Marie Wiberg Pedersen med selvglæde leverer, men ordets egentlige betydning. I det følgende vil jeg gøre den uvildige læser opmærksom på det usaglige i Else Marie Wiberg Pedersens anmeldelse.

Anmeldelsen er rodet og er derfor uhåndterlig som grundlag for en systematisk diskussion. Men vi kan begynde med anmelderens undren over bogens titel. Hun hævder, at der i bogen ikke tales om mystikken som indre vej, »men som direkte linie«. Det er tydeligt, at hun forveksler min artikel: »Mystik, visioner, ekstase og besættelse: En direkte linie?« med bogens titel. Men det er uretfærdigt over for de andre bidragydere og over for læserne af anmeldelsen at sætte lighedstegn mellem bogens titel og min artikel, for derefter at hævde det fejlagtige i dette lighedstegn, der udelukkende står for anmelderens egen regning.

Meningen med de enkelte bidrag er at belyse emnet mystik ud fra forfatterens særlige specialeområder og metodiske tilgange. Det var derimod *ikke* meningen, at vi skulle dække alle empiriske områder (jf.

Debat

Pedersens kritik af middelaldermystikkens manglende repræsentation), men at de empiriske artikler skulle suppleres med introduktioner til mystikkens forskningshistorie samt teoretiske diskussioner af denne forskningshistories metoder og resultater. At emnevalget og bidragene kan virke ujævne for nogle, kan vi ikke gøre noget ved - det er antologiers og samleværkers lod. Ét af bogens vigtigste mål var at modarbejde den gængse opfattelse af mystik som alene noget, der hører den indre verden til, og som noget, der har at gøre med et eller andet diffust og tilfældigt møde med Gud eller Det hellige eller Det absolutte. Bogen demonstrerer med al tydelighed, empirisk som teoretisk, at mystik er meget andet - som oftest udelukkende konkret og dennesidigt. Mystik har med andre ord meget at gøre med de gængse religiøse traditioner og deres detaljerede ritual- og symbolsystemer, bevidste indoktrineringsmekanismer, politiske og ideologiske hensyn, samfundsøkonomiske faktorer, litterære teknikker, almindelige sprogfilosofiske problemer og meget andet. At gøre opmærksom på disse problemer, og at introducere nutidens internationale forskningsdiskussioner til det danske publikum, er bogens hovedformål. Dette glemte Else Marie Wiberg Pedersen at fortælle.

Pedersen syntes bedst om de mere eller mindre empiriske artikler og havde til gengæld intet tilovers for de teoretiske artikler. Det er en ærlig sag. Nogle mennesker foretrækker at »forholde sig alene til empirien« - om end positionen er videnskabsteoretisk problematisk. Men det kedelige i hendes kritik af de teoretiske artikler ligger i, at hun ikke engang har forsøgt at gøre rede for artiklernes formål eller argumentation, men i stedet har rodet det hele sammen til en stor apologetisk klagesang om, hvor slemt det er, at middelaldermystikken ikke har fået andet end sporadisk omtale i bogen. Men det er ligeledes indlysende, at hun hverken har forstået artiklerne eller har læst den metodiske og teoretiske litteratur, som artiklerne debatterer imod. Hun hævder, at artiklerne er »et religionsfænomenologisk opgør med kristen mystik«. Dette er rent ud sagt noget sludder! På intet sted i bogen, hverken i mine eller i de andre artikler, er der tale om »et opgør med kristen mystik«!

Min artikel »Introduktion: Mystik som et religionsvidenskabeligt problemområde« er, hvad titlen siger: en introduktion til mystikken ikke kun som »et empirisk undersøgelsesfelt, men også i høj grad som et reli-

gionsvidenskabeligt *problem*« (side 10). Dette vil sige, at artiklen hovedsageligt sigter på, hvorledes »forskerne arbejder med emnet, hvordan de formulerer problemstillingerne, hvordan de løser disse og hvilke resultater der så er kommet ud af det« (side 10). Derfor er der ikke noget mystisk i, at denne første artikel har karakter af at være et »kompilatorisk studie baseret på sekundærlitteratur« - hvad ellers? når det nu er sekundærlitteraturen, der underkastes kritikken? Vi kan være fuldstændig enige om det vigtige i at gå direkte til kilderne, men hvad nytter det, når den fagforståelse, som ligger bag kildebearbejdelse, stammer fra en teologisk apologetik, som præger den sekundærlitteratur, som bliver normgivende for eftertidens teoretiske og typologiske arbejde? Hvorfor skulle netop denne forskning blive fritaget for kritik?

Pedersen skriver, at min afsluttende replik: »vi skal begynde helt forfra med studiet af mystikken« (side 32) skal forstås som bogens hensigtserklæring, men det er igen en misforståelse. Artiklen kritiserer den bevidstløse videreførelse af Rudolf Ottos, R. C. Zaehners og andres kategorier og meninger om, hvad mystik er: 1) dels ved at vise, at deres definitoriske udgangspunkt er præget af andre faktorer end de, der tjener en klassifikation (de mange definitioner - som hun betegner som »et blandet selskab« - beviser, at de mere afspejler skolernes grundsynspunkter end de afspejler arbejdet med emnet), 2) dels ved at vise, hvorledes disse typologiseringer er præget af modsætninger, uklarheder, manglende stringens og manglende indsigt i de elementære historisk-kritiske metoder og 3) dels ved at kritisere de forskellige modeller, som forskerne har haft som udgangspunkt. (I øvrigt bliver jeg skældt ud for at »afvise« E. C. Butlers »indsigtsfulde arbejde«, men det gjorde jeg ikke! Jeg refererer blot Almonds kritik af den forklaringsmodel, som Butler blandt andre har anvendt). Desuden gør artiklen rede for, hvilken type litteratur eller hvilke genrer vi har som »kilder« til mystikken, hvilke sprog der anvendes i den mystiske litteratur, og hvilke forhold der er mellem erfaring og sprog. En sådan kombination er en udmærket introduktion til mystikstudiernes kompleksitet, og samtidig advarer den mod de alt for letkøbte typologier, som verserer inden for mystikforskningen. Da der er tale om en metodologisk og teoretisk debat, kan man sagtens kritisere denne forskning uden anvendelse af »primærkilderne«, dvs. tekster for-

Debat

fattet af mystikere.

Min anden artikel, som blev omtalt i begyndelsen af dette indlæg, har Else Marie Wiberg Pedersen meget imod. Hun anklager mig bl.a. for at omtale *kristen mystik* »med lettere nedladende adjektiver som: naiv, romantisk, idealiserende, nostalgisk«, at beskrive den kristne mystikforskning som apologetisk, at selektere mine kilder ud fra et sympati/antipati-princip, at anvende kilder der ikke er »virkelighedsbeskrivelser«, at Augustin-afsnittet kun handler om Arbmans syn på ekstase, og sidst, men ikke mindst at behandle kristen mystik over én kam. Det er disse anklager, der får mig til at tro, at Else Marie Wiberg Pedersen ikke har læst artiklen.

Artiklens formål foræres til læseren i de to første afsnit. Der er tale om to formål: Nemlig, på den ene side, at afdække den apologetiske forsknings skjulte forudsætninger, for derefter bedre at kunne gå til det empiriske materiale og finde ud af, hvilke relationer der må være mellem mystik, visioner, ekstase og besættelse, og på den anden side, at kritisere den *a priori* trossætning i diskussionerne af mystik, at mystik m.v. giver adgang til en direkte forbindelse til gud, universets essens osv. I artiklen karakteriseres den apologetiske forskning netop som manglende »hensyntagen til metode, kildekritik og indsigt«, som Else Marie Wiberg Pedersen ellers fejlagtigt hævder, at den omtalte forskning har. Jeg karakteriserer mystikforskningen (og *ikke* den kristne mystik) som naiv, romantisk, idealiserende og nostalgisk.

Artiklens fokus er på ekstatiske fænomener, og på hvilke forhold disse har til hinanden, da de til stadighed forveksles i næsten al litteratur. Jeg hævder (med henvisninger), at den apologetiske mystikforskning har forplumret studiet af mystikken ved bl.a. at fastholde, at mystik intet har med visioner og andre »okkultistiske« fænomener at gøre. Dernæst viser jeg på forskellig vis den rolle, som visioner har haft i den katolske mystik. I denne forbindelse trækker jeg rigtignok, som Pedersen skriver, på Augustin, fire italienske helgeninder, Teresa af Avila, et pavedekret fra 1757 m.m. Men hun fortæller ikke, hvad eksemplerne blev brugt til. For der er nemlig en vigtig pointe i at bruge dem, som jeg har gjort. Bortset fra pavedekretet, som hører til et helt andet afsnit, viser eksemplerne, at ekstase og visioner tværtimod er udadskillelige fra katolsk

mystik, som er den apologetiske forsknings hovedkilde. Dette, synes jeg, er en besynderlig modsigelse, og det afslører, hvor lidt den apologetiske forskning er i stand til at læse de tekster, som Else Marie Wiberg Pedersen fabler om, hvilket fører mig til det næste problem.

Jeg bliver anklaget for at bruge en tvivlsom hagiografisk krønikesamling i stedet for »virkelighedsbeskrivelser« til »at fundere holdbare teorier på«. For det første udgør afsnittet om Petroffs analyse af *Acta Sanctorum* blot endnu et eksempel på den centrale placering, som visioner har i den katolske mystiks egen selvforståelse. Det er sagen fuldstændig irrelevant, at teksten er hagiografisk, at den er skrevet af mænd, og at den er forfattet efter et givet mønster. Teksten er kirkens officielle biografi over kanoniserede helgener og understøtter blot min påstand om, at visioner var normal kost selv i de officielle skrifter. For det andet: at skelne mellem genrer er selvfølgelig vigtigt, men at hævde, at en tekst, skrevet af en mystiker, er mere »virkelig« end en tekst skrevet af en hagiograf, og derfor vigtigere i udviklingen af holdbare teorier, kan Else Marie Wiberg Pedersen ikke mene alvorligt. Og hvis hun gør det, så er grundlaget for en videnskabelig diskussion bortfaldet. Det er tydeligt for enhver med lidt kritisk sans, at mystikerne ikke er mere sikre som kilde end nogen andre, idet de også skriver efter en på forhånd given kultur- og sprogbetings skabelon, som intet har at gøre med den mystiske erfaring (hvilket jeg i øvrigt gør opmærksom på i min introduktionsartikel).

Artiklen kritiseres for ikke at inddrage det, Else Marie Wiberg Pedersen mener tilhører »primære« kilder. Jeg bruger også »primære« kilder efter hendes definition, men det er hovedsageligt, hvad hun vil kalde »sekundære« kilder, som er mit undersøgelsesobjekt, og de er derfor for mig »primære«.

Man kunne skrive meget mere om Else Marie Wiberg Pedersens anmeldelse, men af pladshensyn må jeg nøjes med at sige, at hendes behandling af Schjødts og Sinding Jensens artikler ligeledes viser hendes hang til citatfusk og sjofelhed. Hun skriver, at hun »kunne blive ved« (med at finde »mangler« i bogen). Det vil jeg gerne tro. Jeg mener blot, at hendes fremstilling er sjuksket og siger mere om hendes uvidenskabelighed end om vores bog.

Debat

Armin W. Geertz
Lektor, mag. art.
Institut for Religionsvidenskab
Aarhus Universitet

* * *

SVAR TIL ARMIN W. GEERTZ

Af Else Marie Wiberg Pedersen

At mystik er et komplekst emne at beskæftige sig med er vist uomtvisteligt. Ikke alene dannes hver enkelt mystikform ud fra mystikerens »Sitz im Leben«, men mystikforskeren læser og tolker den igen ud fra sit »Sitz im Leben« - mere eller mindre bevidst. En stor del af mystikforskningen er og har været præget af fordomme og mistolkninger. Man har på den ene side alt for let sluttet fra »beretning« til »virkelighed« og har derpå historiseret og psykologiseret mystikerens liv og adfærd herudfra. Denne forskning er vanskelig at gøre op med. På den anden side findes den mystikforskning, der forsøger at ensrette mystikken eller forsøger at gøre den »salonfähig« ved at afvise visioner som en del af den. Disse postulater er der vist ikke mange nutidige mystikforskere, der tager alvorligt - i hvert fald ikke blandt historikere og teologer, der gennem deres »empiriske studier« har erkendt, at mystik er et flygtigt emne, der skal behandles med allerstørste forsigtighed og unddrages forhastede konklusioner.

Det er en skam, at Geertz' udmærkede redegørelse for forskningshistoriens fejl og de gentagne udsagn i bogen om, at efterprøvelsen af mystikforskningens teser afhænger af »et fornyet studium af kilderne« (s. 23), ikke har givet anledning til, at teorierne så blev afvejet mod dybdybende empiriske studier. Teoretiseringen i den anden artikel sker på grundlag af en fragmentarisk benyttelse af mystikere og især mystikforskere med hver sin kontekst.

Geertz' iver efter at gøre op med den mystikforskning, han beskylder

for at være apologetisk, får især to konsekvenser. For det første gør han i praksis denne mystikforskning til en del af den mystiske tradition selv, idet han ser den kristne mystik som forskningens paradigme. Den kristne mystik kommer reelt set lige så meget under anklage som forskningen, skønt måske af andre grunde. Den anden konsekvens er nemlig den, at Geertz ved en summarisk og ukritisk brug af sine »primærkilder« kommer til at viderebringe de fordomme om mystikere, der ligeledes har karakteriseret forskningen. Således får vi lige i forbifarten at vide om Yeshe Tsogyal, at »hun var, ligesom Dorothea, ekstrem asket med en ligeså verdensfjern og verdensfjendsk indstilling« (s. 10), og at Petroffs visionære nonner ikke alene var analfabeter, men også »udsatte sig selv for ufattelige lidelser og selv tortur« (s. 113). Det er sådanne fordomme, der har legitimeret den protestantiske traditions berøringsangst i forholdet til mystik.

Man må gøre sig klart, at mystikforskningen er så fyldt af myter og fordomme, især når der er tale om kvinder som her, at spørgsmålet om kildekritik og primærkilder er uomgængeligt. Alle kilderne til mystikken er problematiske, for - som jeg *har* forsøgt at sige - »virkelighedsbeskrivelser« findes næppe. Det gælder især vitalitteraturen, hvor de seneste årtiers studier har vist, at ovennævnte karakteristika af mystikere bygger på topoi. Man kan altså ikke slutte umiddelbart fra »beretning« til »virkelighed«. Når man lægger vægt på kulturens betydning for mystikken, er sådanne kildekritiske overvejelser ikke ligegyldige, uanset hvad man vil påvise.

Det giver sig selv, at endog mystikerens egen beretning vil være en bearbejdet videregivelse af mystikoplevelsen. Men da det er den, der ligger tættest op ad selve mystikoplevelsen, må vi vel først og fremmest tage den under lup, når den findes. Det bliver uhåndterligt, når mystikforskningen gøres til en del af den mystiske tradition selv, og mystikforskeren ligestilles med mystikeren. De to instanser har da bestemt ikke a priori det samme ærinde. Hvis jeg har misforstået Geertz, skyldes det nok, at der sluttes for hurtigt fra den ene til den anden. Som eksempler herpå kan ud over Arbmans Augustinfremstilling og Petroffs hellige italienske kvinder, fremdrages det 10 linier korte afsnit (ekskl. et citat) om mystikkens formål og det lidt længere om mystikkens funktion. Hurti-

Debat

ge skift, hurtige konklusioner.

De humanistiske fag har sammen med teologien hidtil haft den force, at de manede til eftertænkksomhed, idet de også tog højde for det, der ikke umiddelbart var synligt eller måleligt. Men jeg øjner et rigtigt videnskabsbegreb bag Geertz' forståelse af den »moderne humanistiske religionsvidenskabs« metode og indhold. Her er der ikke plads til de »indviklede eksistentielle og teologiske udredningsmanøvrer« i beskrivelsen af mystikken. Tilbage er kun »ekstasens typologi«. Men er det virkelig nok med fragmentariske, udvendige analyser og sammenligninger, når man skal beskrive fænomener som mystik? Bliver religionsvidenskaben ikke steril, hvis den standser ved en deskriptiv og analytisk metode og ikke vil beskæftige sig med fænomenernes indhold og betydning? Den bastante kontrastering af teori og empiri er tillige meget lidt frugtbar. Efter sigende kan humlebien teoretisk set ikke flyve. Ønsker religionsvidenskaben at gentage naturvidenskabens gamle fejlslutning, »den objektive sandhed«?

Til sidst vil jeg blot nævne, at spørgsmålet om »en direkte linie/kommunikation« berøres flere steder ud over det omtalte kapitel (Geertz s. 12, 23; Schjødt s. 147 og Sinding Jensen s. 157).

Else Marie Wiberg Pedersen
Forskningsstipendiat, cand. theol.
Institut for Dogmatik
Aarhus Universitet

* * *

AT INDKREDSE BEGREBET MYSTIK

Af Mikael Aktor

Bogen *Mystik - den indre vej?* redigeret af Per Bilde og Armin W. Geertz forekommer at være bygget op over det forbilledlige pædagogiske prin-

cip, at hvert bidrag fortløbende tager stilling til de foregående. Jens Peter Schjødt tager stilling til Geertz, Jeppe Sinding Jensen til Schjødt og Geertz. Det er hovedlinjen. Denne opbygning indbyder læseren til selv at bestige podiet og som den privilegerede sidste i rækken af talere foretage den endelige, vurderende og afvejende konklusion. Det vil undertegnede ivrige læser da benytte sig af, ikke mindst fordi bogen rummer den åbenhed, saglighed og nytænkning, der gør den egnet som udgangspunkt for en værdifuld diskussion.

Armin Geertz (s. 107 ff.) bestemmer mystik dels ud fra en overordnet kategori *ekstase*, der er fælles for en række beslægtede fænomener så som shamanisme, åndebesættelse, mystik med flere, dels ud fra de sociale og religiøse formål og funktioner, der afgrænser de enkelte fænomener fra hinanden (s. 127-131). Samme dobbeltheden mellem det overordnede og det afgrænsende gør sig gældende i Schjødts karakterisering af mystik (s. 139 ff.). Han kritiserer *ekstase* som en overordnet kategori, fordi vi med denne stadig befinder os »inden for et område, der primært er psykologiens og ikke religionsvidenskabens« (s. 144). I stedet foreslås *enheden* (mellem denne og den anden verden) som en egentlig religionsfænomenologisk kategori (s. 145). Og som mulige destinktive træk, der kan underopdele denne overordnede kategori, nævnes »*graden af individorientering* i selve mødet med den anden verden, *graden af samfundsorientering* i målet med dette møde samt *graden af forudsigelighed* i resultatet«. Mystik f.eks. bestemmes nærmere med et plus ved førstnævnte destinktive træk, et minus ved de to følgende (s. 149). Schjødt problematiserer selv den definerende værdi af enhedstanken (s. 148), og Sinding Jensen (s. 155 ff.) sætter desuden spørgsmålstegn ved værdien af de foreslåede destinktive træk, navnlig *samfundsorientering* og *forudsigelighed i resultatet*, ved at fremdrage modeksempler til mystik med de angivne negative værdier for disse to træk (s. 164 f.). Sinding Jensen foreslår til gengæld følgende definition af begrebet mystik: »*Intenderet, ritualiseret, distanceoverskridende praksis med vægt på erfaring af nærhed eller identifikation med traditionens metafysiske centrum*« (s. 169).

Nogle få kommentarer skal knyttes til ovenstående brutale nedkog af bogens definitionsproblematik (jeg har f.eks. helt ladet Per Bildes bemærkelsesværdige *diakrone* mystikbegreb ude af betragtning): Problemet

Debat

i de foreliggende forsøg på at bestemme mystik ud fra et to-delt begrebs-sæt, altså ud fra en overordnet kategori og nogle afgrænsende karakteristika, er - især hos Geertz, at den overordnede kategori ikke afgrænser, og at de afgrænsende karakteristika for en del (f.eks. *sociale funktioner* og *samfundsorientering*) ikke er tværkulturelle, men tværtimod bundet til den enkelte kultur, hvori mystikfænomenet optræder. Bestemmelsen af mystik som et *tværkulturelt* fænomen bliver derved for vag. Dette bunder måske i brugen af H. H. Penners essay »The Mystical Illusion« (1983; se bogens bibliografi), som Geertz henviser til. Penners idé er, at mystik som tværkulturelt fænomen er et fantom af samme slags som det, »totemisme« viste sig at være. »Mystik«-fænomener, *yoga* f.eks., er kulturspecifikke og kun forståelige som element i en specifik *social* struktur, f.eks. den indiske. Det er vanskeligt, når man som Geertz på én gang vil bevare mystik som et sammenligneligt, tværkulturelt fænomen - *modsat* Penner, og samtidig primært vil fokusere på »funktionelle og sociale ydre tegn« (s. 127) som de egentlige kriterier - *ligesom* Penner, for disse ydre tegn er jo netop, ifølge Penner, ikke tværkulturelle. I øvrigt har Penner ikke *vist*, at fænomenet mystik er en illusion. Han har blot jævnført med et andet fænomen, totemisme, og henvist til mystikforskningens definitionsproblemer, dog uden at hæfte sig ved, at forskningstraditionens modstridende definitionsforsøg primært har fokuseret på mystik som en *erfaring* snarere end som en *religionsform* (Penner 1983, s. 94 f.).

Schjødts kritik af *ekstase* som en overordnet kategori (s. 144 f.), som jeg tilslutter mig, rummer desuden en videre pointe. Den er en implicit problematisering af det berømmede skel hos P. G. Moore (1978; se bogens bibliografi) mellem »raw experience« og »incorporated interpretation«, idet den peger på umuligheden af at operationalisere dette skel i det materiale, vi står overfor. Det er den stadige *interpretation*, der er det stof, religioner er gjort af, hvad enten det er kosmos, tilværelsen eller psykiske erfaringer, der er genstand for den.

Sinding Jensens definition (se ovenfor) peger på den mystiske *praksis* som det element, hvorved vi kan identificere mystik, men definitionen forudsætter næsten, at man på forhånd ved, hvad mystik er. For »distancooverskridende praksis ...« kan udmærket gå på andre ekstatiske religionsformer, f.eks. åndebesættelse. Definitioner er vel først og fremmest

identifikationsredskaber, snarere end de er analyseredskaber (da vægten ligger på afgrænsning), og de karakteristika, som definitionen rummer, bør derfor være så genkendelige i materialet som muligt. Jeg mener, man kan nå længere, hvad angår genkendelighed, end der bliver nået i de refererede bestemmelser af mystik, fordi mystik (forstået som det område af religionsformer, som disse definitioner søger at indkredse) er forbundet med et sæt af praksisformer, der ikke alene er distanceoverskridende, men som tillige udviser ensartethed på en lang række mere håndgribelige områder, der har med selve handlingerne at gøre. Først og fremmest er de meditative praksisformer. Idet *meditation* bestemmes nærmere som *bevidsthedens koncentrerede dvælen ved et religiøst focus* (visuelt, auditivt eller konceptuelt), og idet *disciplin*, forstået som *systematik med hensyn til metode, tidsintervaller og varighed*, inddrages som endnu et kriterium, foreslås følgende definition:

Det religionsfænomenologiske begreb »mystik« dækker religionsformer, inden for hvilke man betjener sig af bl.a. disciplineret meditativ praksis i en bestræbelse på at virkeliggøre et ideal om en særlig intens grad af religiøs bevidsthed.

I denne definition er indlejret nogle elementer fra de ovennævnte og fra tidligere afgrænsningsforsøg, uden at disse elementer er gjort til det egentlige definerende. Det gælder *den mystiske oplevelse* og *de kultur- og samfundsspecifikke træk*. *Oplevelsesaspektet* er indlejret i praksisaspektet, idet jeg mener der foreligger kausalitet mellem meditativ praksis og mystisk erfaring. De mystiske, religiøse traditioners metodeanvisninger udspringer af den erfaring, at meditativ praksis i særlig grad formår at udløse de psykiske erfaringer, som vi kalder »mystiske«. Men »religiøse« er disse erfaringer kun, for så vidt som de altså er religiøst kultiverede og religiøst fortolkede - derudover opfatter jeg dem som mulige også i ikke-religiøse kontekster, jf. den såkaldte »naturmystik«. I den forstand kan man godt sige, at mystiske religiøse erfaringer, dvs. erfaringer, hvori dele af en religiøs tradition er inkorporerede, faktisk *er* meditationspraksis på avancerede niveauer. *Det kultur- og samfundsmæssige aspekt* er indlejret i definitionen i begrebet om den mystiske erfaring som et *ideal*. Den er et ideal ud fra en simpel, men ofte overset, kvantitativ betragtning. Hvor mange personer i de *grupper*, der har praktiseret mystik, har

Debat

oplevet mystiske erfaringer («ekstase», »*unio mystica*«, »opløsning af skellet mellem subjekt og objekt«) - og hvor ofte? Afspejler den mystiske litteratur ikke som oftest, at den er formet af og beregnet for gruppen *omkring* mystikeren? Derved bliver mystikeren et centrum, og hans mere eller mindre utilgængelige oplevelse et ideal for gruppen, dvs. den bliver et focuspunkt for gruppens egne projiceringer. På den måde afspejler den, ligesom mystikeren og den mystiske vej gør det, gruppen og dennes relation til det øvrige samfund - som Penner så fremragende viser det (hjulpes af Louis Dumont). Endelig, når jeg ikke bruger ord som »særlig erfaring«, »særlig oplevelse« eller lignende i definitionen, men i stedet taler om »særlig intens grad af religiøs bevidsthed«, er det fordi, jeg ikke mener, at mystiske erfaringer kan afgrænses fra de andre dele af det kontinuum, de indgår i, ud fra andet end gradforskelle og den farvning, der skyldes den meditative praksis i almindelighed (og den *særlige* meditative praksis, traditionen m.m. i det specifikke tilfælde). »Religiøs« i denne forbindelse skal opfattes i overensstemmelse med Schjødts karakteristika (s. 140 f.), der fremhæver to elementer i religiøsiteten: opfattelsen af en *kategorial forskellighed* (denne og den anden verden) og af muligheden for *kommunikation* mellem denne forskelligheds bestanddele.

Meditativ praksis er et genkendeligt element i flere henseender. Den er beskrevet i teksterne (aforismer, beretninger, biografier, instruktioner), og den er synlig i aktuelle mystik-miljøer, den bliver ofte drøftet internt, og den kan beskrives over for en udenforstående. Men i hvor høj grad og i hvor stort et omfang *disciplin* og *meditativ praksis* skal være til stede, for at det er berettiget at tale om mystik, er selvfølgelig flydende. Ethvert definitionsforsøg er jo en balancegang mellem præcision og konvention. Videnskabelig præcision er primært, men almen og faglig konvention bør også tilgodeses, hvis vi skal gøre os forståelige. Måske bl.a. deraf den evige frustration over definitioner.

Mikael Aktor
Stud. mag.
Institut for Religionshistorie
Københavns Universitet

* * *