

SVAR PÅ ERIK SANDS KRITIK AF MIN ARTIKEL OM TRANSCENDENTAL MEDITATION

Af Mikael Rothstein

I det seneste nummer af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* (nr. 19, 1991) kritiserer Erik Reenberg Sand godt og grundigt min artikel om »Mystik og Ritual i Transcendental Meditation« (nr. 18, 1990). Indledningsvis forklarer han sine kommentarer som nødvendige i lyset af behovet for en løbende faglig debat blandt religionshistoriens få udøvere herhjemme. Dette behov turde være åbenlyst, og for min skyld havde min kritiker ikke behøvet en sådan forklaring til indledning.

Må jeg til indledning gøre opmærksom på, at min artikel er en lettere omarbejdet udgave af min magisterforelæsning fra 1989. Den er, som Erik Sand påpeger, ikke fuldstændig klar i alle ender og kanter og forsynder sig sine steder mod det helt legitime krav om klare definitioner. Det er således korrekt, at jeg ikke i tilstrækkeligt omfang har præciseret, hvad jeg mener med alle de begreber, jeg anvender; således *ritual* og *kultdrama* (jf. s. 114 i Sands artikel). Det vender jeg tilbage til.

Med denne apologese for mit svendestykke stopper indrømmelserne imidlertid, og jeg skal herefter forklare, hvorfor jeg (for at anvende Erik Sands ord) er »grundlæggende uenig« i hans kritik af min religionshistoriske eller religionsfænomenologiske analyse af TM's fællesmeditationer.

Erik Sands kritik falder i to dele. Dels kan han ikke lide min brug af begreberne ritual og kultdrama (altså en kritik af teoretisk og metodisk art), dels har han en række indvendinger i forhold til det konkrete materiale. Lad mig tage det sidste først:

Hvis jeg har forstået Erik Sand korrekt, fordrer han en påviselig kontinuitet fra TM's klassiske forlæg til TM af i dag for at tage tingene alvorligt. Sandt at sige fornemmer jeg en kvalitetsvurdering af TM på dette grundlag. Det er, som om TM i sin egenskab af ny og afvigende religion betragtes negativt. En stor del af Erik Sands kritiske kommenta-

Debat

rer problematiserer TM i forhold til det klassiske indiske materiale, idet han sandsynliggør, at de mytologiske fragmenter, jeg citerer, overhovedet ikke begrundet TM's meditationer eller TM-Sidhi programmet. Det er her kritikken går galt i byen. Ikke fordi Erik Sand nødvendigvis tager fejl (jeg skal være den sidste til at anfægte hans indsigt i det klassiske indiske materiale). Problemet er blot, at det slet ikke er det, sagen drejer sig om! Det er TM som nutidig, levende religion, der er i fokus, og hvis TM – på tværs af alle traditionelle forestillinger og tolkninger – opfatter og bruger en given myte som begrundelse for rituelle aktiviteter, så er det *det*, som interesserer. Eller sagt på en anden måde: Selv om et historisk perspektiv naturligvis er nødvendigt og rimeligt, så er det ikke det selvskrevne centrum for analysen. Jeg mener, at man er i sin fulde og gode ret til at analysere en moderne religion, *som den viser sig*. At den eventuelt anvender gammelt materiale på en ny måde, kan aldrig være et problem i sig selv. Erik Sands fokus er derfor forkert. Det er TM's aktuelle normer, jeg forholder mig til, ikke det klassiske materiales ditto. Problemet er i øvrigt velkendt i studiet af de nye religioner. Det gode, gamle materiale vendes og drejes, omfortolkes, integreres i andet, sorteres til ukendelighed og så videre; men vil vi høste indsigt i de nye religioner som *religioner*, er det *resultatet* af disse kreative religiøse processer, vi må koncentrere os om, ikke afvigelserne i forhold til de klassiske forlæg.¹ Jeg anser det derfor for helt rimeligt at anvende de citerede kosmogonier på den måde, jeg gør, eftersom denne anvendelse er i overensstemmelse med TM's virkelighed, som altså er det, der interesserer.

Til støtte for sit synspunkt fremfører Erik Sand, at TM-Sidhi programmet først blev lanceret i 1978 (helt korrekt var det i 1976), men at en af mine kosmogoniske kilder er fra 1967. Jeg forstår ikke, at denne tidsforskel skulle spille nogen som helst rolle. Det er særdeles karakteristisk for nye religioner, at de kun gradvis udfolder sig, og at de religiøse ledere kun gradvis åbenbarer deres indsigt. I TM er denne gradvise udfoldelse af trossystemet og ritualerne – den »relative forkyndelse« – ganske tydelig, og i Maharishis kommentarer til Bhagavad Gita begrundes strategien klokkeklart: De religiøse sandheder og teknikker må kun åbenbares i afmålte portioner, der står i forhold til folks bevidsthedsniveau.² Sagen er den, at TM-Sidhi programmet i flere år havde været i

brug i særlige kernegrupper i TM, inden teknikken blev tilgængelig for en bredere kreds. Når man i det hele taget først tog sidhi-teknikkerne op på det tidspunkt, skyldes det, at den »kollektive bevidsthed« først i begyndelsen af 1970'erne var kvalificeret til at reagere på sidhierne. Det grove arbejde måtte først gøres gennem de almindelige meditationer.³ I sin note 3 viser Erik Sand, at han ikke kender til dette interne TM-perspektiv, som altså klart stadfæster, at hele systemet har ligget klar fra starten, men at det først har kunnet bringes i anvendelse i takt med menneskenes bevidsthedsudvikling.⁴ Kosmogonien kan derfor uden problemer relateres til TM-Sidhi programmet (jf. s. 56 i min artikel). Dette udelukker naturligvis hverken, at Maharishi har været desperat, eller at folk i vesten må bearbejdes med den åndelige grovfil, sådan som Sand forestiller sig (også note 3).⁵ Til gengæld må jeg opponere imod Erik Sands negative vurdering af TM's veneration for de »overnaturlige kræfter«, som den klassiske yoga ellers forholder sig skeptisk til. Personlig er jeg ligeglad; men TM's begejstring for leviation m.v. er nu engang det centrale i den religion, uanset en klassisk afstandtagen.

Med hensyn til den anden del af kritikken, den som vedrører teori og metode, påpeger Erik Sand helt korrekt, at min analyse af TM's fællesmeditationer og TM-Sidhi program forudsætter, 1) at disse kan betragtes som ritualer, og 2) at de har et mytisk forbillede af en nærmere defineret beskaffenhed. Det sidste turde være godtgjort af det, som allerede er anført ovenfor. Hvad angår Erik Sands problematisering af fællesmeditationerne som værende ritualer (s. 114 f.), er jeg virkelig forundret. At *meditation* er en »indre praksis« (Sand s. 114) er klart; men det udelukker vel ikke, at der er tale om et ritual: Man gennemfører stærkt kodificerede processer i en ganske bestemt hensigt. Hertil kommer, at den »indre praksis« i højeste grad også har et ydre udtryk. Man sidder f.eks. på en bestemt måde under meditationen, orienterer sig eventuelt i en bestemt retning, og meditationen kan være ledsaget af andre kontemplative processer (i TM ofte *yoga-asanas* og *pranayama*). På samme måde gennemføres meditationen (som i tilfældet TM) som regel i særlige rum med en særlig indretning. Når jeg bruger termen *meditationsritualer*, er det således for at markere, at de ritualer, jeg taler om, netop er meditationer. For Erik Sand er dette paradoksalt (s. 114).

Debat

Jeg anser derfor både den individuelle udøvelse af meditationen og den kollektive for at være ritualer, hvilket begrundes, hvorfor jeg ikke har besværet mig med at forklare mig yderligere, sådan som Erik Sand ellers kunne ønske sig det (Sand s. 115). Jeg har ikke på noget tidspunkt overvejet, at min brug af begrebet ritual i denne sammenhæng kunne forstås – eller ikke forstås – som Erik Sand har gjort det, og hvis det er rigtigt, at den religionsvidenskabelige forståelse af termen *ritual* begrænser sig til »en ydre handling« (Sand s. 114), så er jeg kun glad for at have skabt ravage i vanetænkningen. Det turde dog være velkendt, at spørgsmålet om, hvorvidt meditation er et ritual, ikke er besvaret entydigt, selv om f.eks. Zuesse i *Encyclopedia of Religion* ganske rigtigt definerer ritualer som »bodily actions«. Den skillelinie, man i praksis kan opstille, er så hårfin, at den reelt er meningsløs.

Jeg er straks mere imødekommende over for kritikken af min brug af termen *kultdrama*. Dog må jeg erklære, at jeg også i denne sammenhæng må hævde det eksperimentelle i min artikel som det interessante på bekostning af en traditionsbestemt brug af fagets begreber. Jeg understreger således i min artikel – som Erik Sand citerer – at den traditionelle faglige forståelse af, hvad et kultdrama er, skal udvides til også at omfatte »indre, mentalt etablerede tilstande«, for at pengene passer (s. 66). Jeg understreger, at de ydre, dramatiske optrin mangler, men fremhæver, at den indre tilvejebragte tilstand til gengæld harmonerer med forestillingen om den tilstand, skaberen befandt sig i, da kosmos emanerede i tidernes morgen (s. 65). Jeg har dermed markeret en klar opmærksomhed på den forskydning i forhold til den almindelige brug af kultdrama-begrebet, jeg gør mig skyld i. Jeg fastholder, at denne strategi, denne model om man vil, har sine store fordele, nemlig at beskrive et fænomen – i dette tilfælde TM's meditationer etc. – på en ny måde, som ikke ville være mulig, hvis man slavisk modsatte sig teoretiske og metodiske eksperimenter. Og det er det, jeg føler Erik Sand gør. Det betyder naturligvis ikke, at jeg dermed har ret i min analyse. Videnskaberens tentative arbejdsmåde gælder naturligvis endnu. Jeg har blot foreslået et nyt perspektiv. Jeg fornemmer, at min kritiker opfatter dette som udisciplineret »hovedet-under-armen-forskning«; men sådan er det jo ikke. Fagets begreber er ikke fredede og ikke statiske. Det er ganske

vist – som Erik Sand fremhæver (s. 117) – at vi kommunikerer gennem en fagligt fastlagt terminologi; men det er også ganske vist, at denne terminologi må tilpasse sig fagets nye erkendelser. Dermed er ikke sagt, at en epokegørende erkendelse er født i forrige nummer af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*. Den principielle mulighed for reformuleringer af den hidtidige terminologiske konsensus må dog stå åben i alle tilfælde.

Erik Sand påpeger (s. 116), at jeg overser en række vigtige forhold, som ellers knytter sig til den religionshistoriske brug af begrebet kultdrama, og han nævner ting som kultdramaets tidlige og stedlige gennemførelse, tabu-regler, separation fra dagliglivet og renselse. Det er rigtigt, at disse forhold ikke inddrages, og det er naturligvis ærgerligt, for de fleste af dem forekommer. Tidspunkterne for gennemførelsen af fællesmeditationerne og TM-Sidhi programmet er internationalt koordineret (de såkaldte »Superstrålingstider«), de største og vigtigste meditationer gennemføres i særlige bygninger (kuppelkonstruktioner større end kuplen i Peterskirken), placeret i særligt indviede områder, hvor TM satser på at udvikle den Nye Tids åndelige centre, Sidhaer og TM-lærere gennemfører deres teknikker isoleret fra omverdenen, og underkaster sig i forbindelse med og op til ritualerne (jo, ritualerne!) en række renselseskrav (cølibat, vegetarisme, afholdenhed fra alkohol etc.). Måske kunne min analyse styrkes ved at inddrage disse aspekter? Nu hed opgaven »Mystik og Ritual i Transcendental Meditation«, og jeg måtte derfor koncentrere mig om dette tema.

På baggrund af, hvad jeg her har fremført, må jeg på det bestemteste afvise den eneste sætning i Erik Sands kritik, som stødte mig. Han skriver (s. 117), at »... det vel må siges at være en i videnskabelig henseende noget tvivlsom fremgangsmåde, således at ændre terminologien for at få den til at passe til det empiriske materiale.« Påstanden er grovkornet og efter min bedste mening et bemærkelsesværdigt metodologisk særstandpunkt.

Jeg gentager, at jeg har søgt nye dimensioner i begrebet kultdrama (jeg må stadig fastholde, at spørgsmålet om hvorvidt meditation er et ritual eller ej er ubegribeligt) i et forsøg på at se nye sider af et materiale, og ikke af nogen som helst anden grund. Dette gør ikke fænomenologien til den abstrakte spøgelsesdisciplin, som Erik Sand fremmaner mod

Debat

slutningen af sin artikel, hvor han meget direkte advarer mod mit forehavende. Jeg kan således ikke se, hvordan jeg kan kritiseres for at ignorere hverken den samfundsmæssige kontekst eller andre faktorer, som materialet nødvendigvis må relateres til.

Jeg er altså ganske uenig i Erik Sands principielle betragtninger; men jeg takker for de interessante realia, han i øvrigt hermed har forsynet mig med.

Noter

1. Erik Sands kritik kan i denne forbindelse paralleliseres til den kritik, som de traditionelle religioner selv som regel rejser mod de sekteriske afvigelser; de er »forkerte«, fordi de bruger religionens forestillinger og ritualer på en ny (og dermed »forkert«) måde.
2. Maharishi Mahesh Yogi, *On the Bhagavad Gita*, Penguin 1979 (1967), 224.
3. Dette tema er i øvrigt analyseret i mit konferensspeciale s. 209-213 under overskriften »Stagnationen i initiationsfrekvensen og perspektiverne for TM-Sidhi programmets lancering«. Heri fokuserer jeg på TM's interne begrundelser og sætter dem over for de konklusioner, som religionssociologerne Bainbridge og Jackson har draget i artiklen »The Rise and Decline of Transcendental Meditation«, i Bryan Wilson (ed.), *The Social Impact on New Religious Movements*, Barrytown, New York 1981.
4. I min seneste artikel om TM kommer jeg delvis ind på disse ting; Mikael Rothstein, »Maharishi-effekten og Golf-krigen«, *CHAOS* nr. 15, 1991, s. 96-116.
5. I det hele taget er TM's selvforståelse og missionsstrategi baseret på forestillingen om bevidsthedsudvikling. Man mener – i bedste millenaristiske perspektiv – at finde sig i en positiv evolutionsproces, som vil kulminere i en oplyst menneskehed inden for en overskuelig fremtid. I takt med denne udvikling vil stadig flere paranormale fænomener blive mulige, f.eks. en omvendt af aldringsprocessen. TM understreger i denne sammenhæng, at alle de para-normale muligheder skal forstås som symptomer på det egentlige, nemlig selve bevidsthedsudviklingen. I den forstand er TM måske i stærkere harmoni med det materiale, Erik Sand i øvrigt kender (jf. s. 114).

Mikael Rothstein
Kandidatstipendiat, mag.art.
Institut for Religionshistorie
Københavns Universitet