

NOGLE PRINCIPIELLE BETRAGTNINGER I FORBINDELSE MED MIKAEL ROTHSTEINS ARTIKEL OM TRANSCENDENTAL MEDITATION

Af Erik Reenberg Sand

Alle de personer, som i Danmark er involveret i religionshistorisk forskning og undervisning på universitetsniveau, kender hinanden, og er på forskellig vis afhængige af hinandens goodwill og respekt. Lige så vel som denne tilstand indebærer vigtige faglige fordele i form af et forholdsvis intimt og personligt fagligt samkvem, så kan den imidlertid ligeledes have den negative effekt at virke hæmmende på den gensidige faglige kritik og debat. Det burde ikke være nødvendigt at understrege, at en sådan situation ikke er holdbar, fordi faget ikke i længden kan opretholde sin status af videnskabeligt fag, med mindre der mellem dets udøvere foregår en stadig diskussion og dialog med hensyn til dets mål og midler. En sådan dialog kan udmærket foregå i en positiv ånd og i gensidig respekt for hinandens faglige integritet.

Det er ud fra disse betragtninger, at jeg gerne her vil knytte et par bemærkninger til Mikael Rothsteins artikel »Mystik og Ritual i Transcendental Meditation« i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* nr. 18, 1991, idet denne artikel efter min opfattelse viser, at der stadig er behov for en debat omkring religionsfænomenologiens sigte og plads inden for vort fag.

Kort resumeret når Rothstein gennem sin analyse af TM's fællesmeditationer og såkaldte sidhi-program frem til, at disse, foruden at betragtes som mystik, ligeledes kan forstås som et kultdrama. Udgangspunktet for denne analyse er foruden en såkaldt »model«, der beskriver *mystik*, en »model«, der beskriver *myten* som »en fortælling om kontinuiteten og diskontinuiteten i urtiden og nutiden«, og som »begrunder nutidens forhold i en afhængighed af den allerførste urtid, og skildrer en differenti-

Debat

eringsproces gående fra enhed til mangfoldighed« (s. 49).¹ Rothstein kobler således to kosmogoniske forestillinger, som han har fundet henholdsvis i et af Maharishis værker og i et radio-interview med TM-foreningens formand Svend Trier, sammen med meditationernes erklærede sigte: at indvirke positivt på verdensudviklingen. En tredje, om end ikke udtalt, forudsætning for Rothsteins analyse er endvidere, at fællesmeditationerne religionsfænomenologisk kan betragtes som ritualer.²

Indledningsvis skal jeg understrege, at Rothsteins artikel generelt giver en god fremstilling af TM's selvforståelse. Dog havde hans fremstilling og analyse vundet i klarhed, hvis han i højere grad havde taget hensyn til forskellen mellem fællesmeditationerne og sidhi-programmet, og den udvikling, som denne indicerer, en udvikling som tydeligvis synes at understrege noget karakteristisk ved TM, til forskel fra andre indiske religiøse bevægelser.³ I denne forbindelse skal jeg dog koncentrere mig om hans religionshistoriske eller -fænomenologiske analyse af TM's fællesmeditationer. Så snart han går over fra at analysere disse som et udtryk for mystik og til at tolke dem som et kultdrama, må jeg erklære mig grundlæggende uenig - af grunde som jeg straks skal gøre rede for.

Som det er fremgået af resuméet, så hviler Rothsteins analyse af TM's fællesmeditationer som et kultdrama på to antagelser, nemlig 1) at de kan betragtes som ritualer, og 2) at de har et mytisk forbillede i en kosmogonisk forestilling, der går ud på, at skabelsen startede som et ønske enten i det upersonlige Brahman eller hos den personlige skabergud Brahmā. Efter min opfattelse kan begge disse antagelser imidlertid anfægtes.

Hvad den første antagelse angår, så havde det rigtignok været en fordel, hvis Rothstein, ligesom det er tilfældet med *mystik* og *myte*, havde ekspliceret sine »modeller« for *ritual* og *kultdrama*. Da dette ikke er tilfældet, så må vi, eftersom han flere steder benytter det noget paradoksale begreb *meditationsritualer*, nøjes med at konstatere, at han tilsyneladende i sin analyse identificerer meditation og ritual. Selv om der i nogle kredse er en tendens til at ville gøre de fleste handlinger til ritualer,⁴ så hersker der vel næppe tvivl om, at termen *ritus* inden for religionsvidenskaben normalt anvendes om en ydre handling, medens termen *meditation* almindeligvis anvendes om en indre praksis, eller hvad man

eventuelt kan kalde en indre handling.⁵ Eftersom der tilsyneladende ingen egentlige ydre, symbolske handlinger foregår, som adskiller disse fællesmeditationer fra, hvad den enkelte vel foretager sig i sin daglige meditationspraksis (jf. s. 55 og 65), så skylder Rothstein os efter min opfattelse en forklaring på, hvad det er, der efter hans mening berettiger til at benævne dem ritualer i religionsvidenskabelig forstand, ud over den kendsgerning at flere i disse meditationer i fællesskab gør, hvad de plejer at gøre alene.

Hvad angår den antagelse, at der til TM's fællesmeditationer knytter sig en kosmogonisk myte, som under udførelsen reaktualiseres, så kan det hævdes, at den version, som Rothstein refererer fra Maharishi, vel kun for en meget positiv iagttager kan siges at leve op til hans egen model, idet det fortællende element heri er meget fragmentarisk. Spørger man endvidere, hvad den pågældende kosmogoniske forestilling begrundes, så forekommer det mig lidet sandsynligt at være TM's fællesmeditationer endsige sidhi-program. For det første lanceredes sidhi-programmet, så vidt jeg er orienteret, først omkring 1978, medens Rothsteins kilde er fra 1967. For det andet er det mere sandsynligt, at den pågældende forestilling indgår i en metafysisk kontekst, eftersom forestillingen om Brahman som det skabtes urgrund danner grundlaget for Advaitavedāntas metafysik (jf. Badarāyanas Vedāntasūtraer I,1,2 og I,1,10-11), der, som Rothstein rigtigt anfører, ligger til grund for Maharishis system. Uden at gå i detaljer, så er den pågældende kosmogoniske forestilling, i forskellige varianter, meget almindelig i indisk tradition, hvor vi støder på den i brāhmaṇaerne, upaniṣaderne, eperne, purānaerne og i Manus lovbog. Første gang vi støder på forestillingen om, at verden skabtes ved en mental impuls i urvæsenet, er formodentlig i den berømte skabelses-hymne Rgveda 10,129, hvor skabelsen sættes igang ved begær (kāma) og askese (tapas).

Det afgørende i denne sammenhæng er imidlertid, at den pågældende forestilling historisk set næppe kan forstås som kultmyte, men tværtimod skal forstås på baggrund af den reaktion mod det kultiske, som allerede delvis satte ind i brāhmaṇa-litteraturen, men som først slog helt igennem i upaniṣaderne, hvor vi finder overgangen fra kult til mystik gennemført via en internalisering af offeret. Det forekommer derfor un-

Debat

der tegnede, at Rothsteins forsøg på at bringe denne kosmogoniske forestilling direkte i forbindelse med fællesmeditationerne er noget svagt begrundet, eftersom den tilsyneladende udelukkende kan føres tilbage til TM-formanden Svend Trier, hvis version i øvrigt klart synes at være en »efterrationalisering« til brug for propaganderingen af TM's sidhi-program. Jeg tør næsten garantere, at den ikke, således som Rothstein antyder, kan efterspores i den indiske tradition.

Hermed være naturligvis ikke sagt, at den pågældende forestilling intet har at gøre med meditation eller mystik. Således synes det klart, at den er begrundet i meditativ erfaring, ligesom den for mystikeren symboliserer den tilstand hinsides det skabte, som kan nås ved en revertering af de skabende energier indeholdt først og fremmest i det såkaldte rod- eller bījamaantra: OM.

Da der altså næppe i religionshistorisk forstand er tale om et ritual, og det endvidere er mere end tvivlsomt, hvorvidt den refererede kosmogoni kan bringes i forbindelse med TM's fællesmeditationer,⁶ så må jeg, idet jeg af et kultdrama først og fremmest vil forlange, at der må være handlinger (δρῶμενα) og ord (λεγόμενα), samt en myte, der angiver dets indhold, konkludere, at der ikke er meget grundlag for at analysere TM's fællesritualer som et *kultdrama*.

Herudover er der endvidere en række andre træk, som vi som religionshistorikere almindeligvis vil forvente i forbindelse med et kultdrama, men som Rothstein ikke synes at have været opmærksom på. Eksempelvis kan man nævne forhold, der markerer, at stedet eller tidspunktet, hvor meditationerne foregår, for deltagerne adskiller sig fra det daglige, så som tabu-regler, renselser etc. Endelig mangler naturligvis også, hvad Rothstein i øvrigt selv gør opmærksom på, det dramatiske element, som vi kender fra primitive og antikke religioner, og som gør kultdramaet og festen til en reaktualisering af de mytiske begivenheder, og dermed til en nærværende realitet for de implicerede deltagere.

Jeg er derfor af den opfattelse, at vi som religionshistorikere må afvise Rothsteins forsøg på med sin analyse at udvide »den faglige forståelse af kultdramaet til også at omfatte indre, mentalt etablerede tilstande« (s. 66). Ved sin analyse udviser Rothstein det religionsfænomnologiske skel mellem ydre og indre handlinger og gør dermed kultdra-

maet til en ren abstrakt, uverificerbar, analytisk størrelse uden baggrund i nogen konkret religiøs erfaring. Endvidere må det vel 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. Såfremt vi accepterer Rothsteins fremgangsmåde, så bliver resultatet for religionsfænomenologien en sløring af begreberne, idet det ikke længere vil være muligt at skelne mellem begreber som mystik, meditation, ritual og kultdrama.

Dette ville være yderst beklageligt. For det første fordi det ville slække opmærksomheden over for det forhold, at den religionshistoriske forståelse af et fænomen som mystik ofte kræver andre, og mere psykologiske, tilgange end forståelsen af riter og kult. For det andet fordi religionsfænomenologien efter min opfattelse bør være en disciplin, der ikke kun indsamler eksempelmateriale, men som også udvikler og definerer den videnskabelige terminologi. Dette sidste er af afgørende betydning, fordi det er igennem den af religionsfænomenologien fastlagte terminologi, at vi kommunikerer fagligt. Dette kan imidlertid kun ske takket være en stadig vekselvirkning mellem terminologien og empirien, hvorfor vi i vort religionsfænomenologiske arbejde til stadighed må tage hensyn til det empiriske materiales art, samt dets historiske og samfundsmæssige kontekst. I modsat fald risikerer fænomenologien at blive en ren abstrakt disciplin, der udelukkende arbejder med universelle, ahistoriske kategorier, og i så fald er der ikke vundet meget i sammenligning med tidligere tiders teologisk baserede fænomenologi, således som vi kender den fra van der Leeuw og Friedrich Heiler, som, uanset hvor nyttige deres værker er som materialesamlinger, arbejdede ud fra en forudantaget forestilling om, hvad religionen er.

Noter

1. Begge disse »modeller« er i øvrigt uden væsentlige ændringer overtaget fra Tim Jensen og Jørgen Podemann Sørensens lille religionspædagogiske bidrag til *Tidskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasieskolerne og HF*, 2, 1989.
2. Jf. Rothsteins indledende erklæring med reference til Eliade: »At ritualer grunder på guddommelige forbilleder er grundigt dokumenteret i den religionsfænomenologiske forskning« (s. 49). I modsætning til Rothstein er det ikke undertegnedes opfattelse, at dette udsagn kan accepteres som et generelt udsagn.

Debat

3. Således synes lanceringen af sidhi-programmet at være en noget outreret konsekvens af Maharishis tidligt dannede forestilling om den »kreative bevidsthed«. Efter- som de fleste yogiske systemer i Indien ser med nogen skepsis på beskæftigelsen med »overnaturlige evner« (*siddhier*), og disse inden for den klassiske yoga ligefrem bliver betragtet som en hindring for den åndelige udvikling, kan man ikke lade være med at spekulere over, hvad Maharishis grunde til at lancere sit sidhi-program har været. For ikke ligefrem at anklage ham for desperation, kunne en hypotese gå ud på, at han har antaget, at der i vores tidsaldere, og i Vesten, er brug for ganske særligt grove midler for at vække den åndelige udvikling.
4. Dette gælder eksempelvis inden for visse grene af psykoanalysen.
5. Jf. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, 317 ff.
6. Det eneste, man vel egentlig kan konkludere af Svend Triers udtalelse, er, som ovenfor antydet, at man fra officielt TM-hold i Danmark forsøger at legitimere sidhi-programmet ved en henvisning til den refererede kosmogoniske forestilling.

Erik Reenberg Sand

Mag. art.

Institut for Religionshistorie

Københavns Universitet