

# Fra Veda til vitenskap

En kulturanalytisk studie av  
meditasjonsorganisasjonen Acems utvikling

Margrethe Løøv



Masteroppgave i religionshistorie  
Institutt for kulturstudier og orientalske språk  
Universitetet i Oslo  
Vår 2010

# Innhold

---

<b>Innhold .....</b>	<b>1</b>
<b>Forord.....</b>	<b>3</b>
<b>Forkortelser .....</b>	<b>4</b>
<b>1 Innledning .....</b>	<b>5</b>
1.1 Problemstilling .....	6
1.2 Metode og teori.....	7
1.3 Relevans .....	10
1.4 Tidligere forskning .....	11
1.5 Kildetilfang og kildekritikk .....	12
1.6 Oppgavens struktur .....	14
<b>2 Kulturanalytiske perspektiver .....</b>	<b>16</b>
2.1 Kulturanalyse som metode .....	16
2.2 Kulturell meningsproduksjon og kulturell endring .....	18
2.3 Religionens utfordringer i møte med moderniteten .....	20
2.4 Sekularisering .....	22
2.5 Eksistensiell usikkerhet, "den subjektive vending" og nyreligiøsitet .....	26
2.6 Konklusjon: kultur som analytisk rammeverk.....	27
<b>3 Historisk bakgrunn .....</b>	<b>29</b>
3.1 60-tallets motkulturelle ungdomsopprør .....	29
3.2 Maharishis verdensbevegelse for TM.....	31
3.3 "Vitenskapen om den Kreative Intelligens" .....	32
3.4 Transcendental Meditasjon til Norge .....	34
3.5 AMS i perioden 1966-1972.....	35
3.6 Religion eller ikke? .....	36
3.7 Bruddet mellom AMS og TM-bevegelsen .....	39
3.8 AMS tar form som selvstendig organisasjon.....	43
<b>4 Fra hellig tradisjon til sekulær vitenskap .....</b>	<b>45</b>
4.1 Vitenskap som kilde til erkjennelse .....	45
4.2 Psykologi som rammeverk .....	47
4.3 Terminologisk "Entzauberung" .....	49
4.4 Medisinsk forskning som legitimitetsgrunnlag .....	51
4.5 Kulturelle og personlige forutsetninger .....	53
4.6 Den glemte historien – Acems forhold til TM i dag.....	55
4.7 Konklusjon: vitenskap som sannhetskrav .....	56
<b>5 Fra dogmatikk til meningspluralisme .....</b>	<b>57</b>
5.1 Antidogmatikk som ideologi.....	57
5.2 Frihetsidealet.....	59
5.3 Enkeltindividets ansvar .....	62
5.4 Organisatoriske endringer.....	63
5.5 En "kultisk dreining" .....	64
5.6 Konklusjon: det suverene individ .....	66

<b>6 Fra "åndelig oppvåkning" til "menneskelig vekst" .....</b>	<b>68</b>
6.1 Verdsliggjøring av meditasjonens mål .....	68
6.2 Selvrealisering som meningsforankring .....	71
6.3 Årsaker til fokusskiftet .....	72
6.4 En etisk fordring til eksistensiell fordypelse.....	73
6.5 Selvrealisering - en prosess uten bestemte mål.....	75
6.6 Konklusjon: verdsliggjøring og relativisering av meditasjonens mål .....	76
<b>7 Eksistensiell mening i en sekulær kultur- selvrealisering som religionserstatning? .....</b>	<b>77</b>
7.1 Nyreligiøsitet og selvspiritualitet - noen definisjoner og distinksjoner .....	78
7.2 Selvrealisering som religionserstatning? .....	81
7.3 Sakralisering på sekulære premisser .....	84
7.4 Et religionsvitenskapelig grensefenomen .....	86
7.5 Konklusjon .....	87
<b>8 Konklusjon: Fra motkultur til medkultur .....</b>	<b>89</b>
<b>Appendiks A: Tidslinje .....</b>	<b>95</b>
<b>Appendiks B: Intervjuoversikt .....</b>	<b>97</b>
<b>Litteraturliste .....</b>	<b>98</b>
Primærkilder.....	98
Sekundærlitteratur .....	102
<b>Sammendrag .....</b>	<b>107</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>108</b>

## Forord

Arbeidet med denne masteroppgaven har aldri sluttet å være inspirerende. For det vil jeg takke alle som på ulike måter har hjulpet meg underveis: Takk til alle mine informanter, som har delt sin tid og personlige erfaringer med meg. Takk til min veileder Otto Krogseth for stor imøtekommenhet, gode råd og oppmuntring underveis. En stor takk rettes også til Arild Romarheim ved Menighetsfakultetet, for interessante samtaler og utlån av primærkilder jeg ville hatt store problemer med å få tak i ellers. Jeg vil også takke alle mine lærere gjennom masterstudiet, som på ulike stadier har hjulpet meg framover. Osloforskning takkes for økonomisk støtte til prosjektet. Takk til mine medstudenter, som har reddet øynene mine fra å svi seg fast i PC-skjermen ved å sørge for humørfylte avbrekk. Takk til mamma, for korrekturlesning, å ha holdt hus og hytte varme og dypfryste gleder. Takk til Aleksander, for korrekturlesning og inspirerende interesse for prosjektet. Takk til Caroline, for praktisk hjelp til innlevering, sprett og en ukuelig optimisme på mine vegne. Og takk til Johan, for kontinuerlig støtte, skarpsindig kritikk, kvikk og fantastisk selskap i alle sammenhenger. Fra prosjektets uvisse begynnelse til siste punktum har dere alle vist meg stor tiltro og tålmodighet. Dette ville ikke ha vært mulig foruten!

Blindern, mars 2010  
Margrethe Løøv

## Forkortelser

AMS – Academic Meditation Society

HPM - Human Potential Movement

MIU – Maharishi International University

MIKI - Maharishi Institutt for Kreativ Intelligens

SIMS – Students' International Meditation Society

SRM – Spiritual Regeneration Movement

SCI – Science of Creative Intelligence, engelsk for VKI

TM – Transcendental Meditasjon

Brukes både som forkortelse for meditasjonsteknikken Transcendental Meditasjon og som navn på Maharishis organisasjonsapparat.

VKI – Vitenskapen om den Kreative Intelligens

# 1

## Innledning

---

På 1960-tallet skylte en bølge av nye religiøse og kulturelle impulser inn over den vestlige verden. Som en del av tidens protestkultur lot mange unge seg inspirere av guruer fra Østen, alternative verdensbilder og hellige skrifter. Det som i Vesten blir omtalt som ”nye” religiøse bevegelser hadde i mange tilfeller lange røtter i asiatiske tradisjoner, men representerte like fullt noe nytt i den vestlige kultursfæren. Mange av de nyreligiøse bevegelsene forsvant like fort som de var kommet. Andre skulle vise seg å vokse også etter at 60-tallets motkulturelle bølge var gått over i historien.

En av disse bevegelsene er Acem<sup>1</sup>, som i dag er Norges største meditasjonsorganisasjon. Forløperen til dagens Acem ble stiftet av studenter ved Universitetet i Oslo i 1966. Den var opprinnelig én av flere meditasjonsgrupper for akademikere innenfor et nettverk kalt *Academic Meditation Society* (AMS), som igjen var en del av inderen Maharishi Mahesh Yogis internasjonale *Spiritual Regeneration Movement* (SRM). SRM arbeidet for å utbre Transcendental Meditasjon (TM) i den vestlige verden. Ideologiske og organisatoriske konflikter førte imidlertid til et brudd mellom Maharishis bevegelse og AMS Norge i 1972. Etter bruddet tok AMS Norge navnet Acem. Acem ønsket å distansere seg fra TM-bevegelsens hinduiske preg, og kritiserte det strenge makthierarkiet i TM. Samtidig videreførte Acem meditasjonsteknikken.

Acem har etter bruddet med TM-bevegelsen utviklet seg i en sekulær retning, inspirert av blant annet moderne vitenskap og vestlig filosofi. Det er denne utviklingen som er hovedtema for denne oppgaven. Mens Maharishi henviste til den vediske tradisjonen for å legitimere meditasjonspraksisen, blir meditasjon i dag forsøkt forstått ut i fra psykologiske og medisinske forskningsresultater. Are Holen, som etter mer enn 40 år fremdeles er organisasjonens internasjonale leder, er professor i psykiatri ved NTNU og forsker blant annet på de psykiske virkningene av meditasjon. Acem tar i dag avstand fra å bli assosiert med en hinduisk bakgrunn, og profilerer seg som en sekulær og vitenskapelig anerkjent selvhjelpsteknikk: ”Acem-meditasjon er en norsk avspenningsteknikk uten religion eller mystikk. (...) Effekter av Acem-meditasjon er dokumentert gjennom en serie medisinske

---

<sup>1</sup> I 1974 skiftet *Academic Meditation Society* (AMS) navn til *Acem*. Acem (uttales ”akem”) er et konstruert navn uten noen semantisk betydning.

studier i Norge og Sverige.” (Acem 2010b). Meditasjonen skal blant annet føre til fysisk avspenning, sinnsro, økt arbeids- og konsentrasjonsevne, forhindre søvnproblemer og stressplager og gi økt overskudd i hverdagen (Holen 1989a: 48). Etter lengre tids regelmessig meditasjon skal Acem-meditasjon også kunne stimulere til personlighetsutvikling og atferdsendring.

Acem-meditasjon kan læres på kurs ved Acems sentre, under helgeretretter og på meditasjonsreiser. Selv om meditasjon er kjerneaktiviteten, tilbyr Acem også kommunikasjonskurs, drømmetydningskurs, meditativ dans (”dreiva”), et alternativt konfirmasjonsopplegg, seminarer for personlighetsutvikling - i tillegg til en rekke andre meditasjons- og kulturtilbud. Acem driver også Norsk Yoga-skole, som tilbyr kurs i fysisk yoga med et meditativt fokus. I Oslo har organisasjonen et bokollektiv hvor dagliglivet organiseres etter Acems prinsipper. Acem utgir også det allmennkulturelle tidsskriftet *Dyade*, og har egne radiosendinger. Sammenliknet med mange andre bevegelser med hinduisk bakgrunn har Acem demonstrert en imponerende vitalitet i Norge. Mens TM siden midten av 70-tallet har vært en marginal bevegelse her til lands, er Acem i stadig ekspansjon. Rundt 60 000 personer har gjennomført introduksjonskurs i Acem-meditasjon. Acem har arrangert meditasjonskurs i minst 17 land<sup>2</sup>, og driver yoga- og meditasjonssentra i Norge, Sverige, Danmark, Nederland, Storbritannia, Tyskland, Taiwan og India. Per i dag er Tyskland og India de land hvor flest lærer meditasjonsteknikken (Acem 2009a).

## 1.1 Problemstilling

Med unntak av to fordypningsoppgaver skrevet ved Det teologiske Menighetsfakultet på starten av 80-tallet har hittil svært lite blitt skrevet om Acem av andre enn Acem selv. Beskrivelse av Acems historie og samtidige profil utgjør derfor en sentral del av denne oppgaven. Endringsprosessene i Acem vil analyseres med henblikk på organisasjonens kontekst, både i et historisk og samtidig perspektiv. Den overordnede problemstillingen kan sammenfattes i følgende spørsmål:

*Hvordan kan Acems historiske utvikling forstås i lys av organisasjonens kulturelle kontekst?*

---

<sup>2</sup> Acem har holdt kurs i Norge, Sverige, Danmark, Tyskland, Nederland, England, USA, Spania, India, Kina/Taiwan, Frankrike, Ungarn, Østerrike, Sveits, Sør-Afrika, Singapore, Malaysia og Den dominikanske republikk (Acem 2010d).

Med utgangspunkt i et kulturanalytisk premiss om at det foregår en dialektisk interaksjon mellom kulturen som helhet og kulturens delfenomener vil jeg argumentere for at endringene i Acem vitner om en både bevisst og ubevisst medkulturell tilpasning i møte med en moderne, norsk kontekst. Hovedtesen er at Acem har gjennomgått en indre sekulariseringsprosess, og at dette har skjedd i samsvar med sentrale forestillinger i den kulturelle troverdighetsstrukturen.

Jeg vil argumentere for at endringsprosessene i Acem reflekterer en større kulturell utviklingstrend, og at det finnes sterke paralleller mellom Acem og fenomener som ofte omtales som ”nyreligiøsitet” eller ”selvspiritualitet”. I forlengelsen av dette vil jeg drøfte hvorvidt selvrealisering med en sekulær ramme kan sies ivareta de behov som tradisjonelt har vært ivaretatt innenfor rammene av religion. Problemstillingen leder an til en problematisering av sekulariseringstesen: Kanskje dreier det seg ikke bare om at tradisjonell religion marginaliseres, men også om at religiøsitet som sådan er blitt gjenstand for sekulariseringstendenser? Hvilke utfordringer representerer dette i så fall overfor den etablerte religionshistoriske fagtradisjonen og dens religionsbegreper?

## **1.2 Metode og teori**

Det metodiske rammeverket for denne studien er kulturanalyse. Valget av metode er forankret i problemstillingen og hypotesen om at Acem har utviklet seg i samspill med sin kulturelle kontekst. Kulturanalyse tar utgangspunkt i en forestilling om at det skjer en gjensidig interaksjon mellom det enkelte kulturelle fenomen og dets kulturelle kontekst. Kulturens delfenomener - som grupper og individer - må derfor fortolkes med henblikk på den videre konteksten de inngår i. Kulturanalyse er en hermeneutisk tilnærming som søker å kartlegge og forstå forbindelseslinjene mellom del og helhet (Krogseth 2001: 15-18). Uten en slik kontekstualiserende tilnærming som åpner øynene for det dynamiske og dialektiske, ville vi ende opp med en rent deskriptiv framstilling som mangler en forståelse av *hvorfor* og *hvordan* endringsprosesser skjer.

Kulturbegrepet er en vid og omfattende størrelse, og kan vidt definert omfatte all menneskelig aktivitet. Her vil det særlig bli lagt vekt på de aspektene ved kulturelle uttrykk som vitner om en meningssøkende og meningsskapende virksomhet. En underliggende forforståelse for denne kulturanalytiske tilnærmingen er at menneskers forståelse av seg selv og verden i stor grad er kulturskapt, og at vi dermed ikke kan forstå den enkeltes meningsytringer uten referanse til den overordnede kulturelle troverdighetsstrukturen (Luckmann 2004: 146). Kulturell troverdighetsstruktur kan defineres som allment akseptert



kunnskap og verdier. Individets virkelighetsforståelse må konstrueres i samsvar med disse allmenne kulturelle forestillingene for å kunne danne et koherent meningssystem (Gravem 1996: 253). Dette er ikke det samme som å si at kulturen predeterminerer individuelle meningsuttrykk - innad i en kultur vil man finne et mangfold av forestillinger - men at individet i stor grad er preget av og aktivt må ta stilling til utbredte kulturelle ideer og praksiser.

Kulturanalyse må dermed innebære en form for kulturdiagnose. Denne studien vil hovedsakelig ta utgangspunkt i sentrale endringer når det gjelder religionenes vilkår i det moderne. Dette fordi Acem startet som en del av en religiøs bevegelse, og fordi organisasjonens ideologiske ståsted og aktiviteter reflekterer sentrale endringsprosesser på det religiøse feltet. Valget impliserer imidlertid ikke at Acem i dag nødvendigvis må defineres som en religiøs bevegelse. Å plassere Acem innenfor et teoretisk rammeverk som omhandler samtidens religiøsitet kan bidra til å belyse hvilke kulturelle forutsetninger organisasjonen har utviklet seg i samspill med. Ved å stille spørsmål som ”på hvilke premisser?” og ”med hvilke reaksjoner” kan vi bedre forstå drivkreftene bak Acems indre endringsprosesser. Denne studien fokuserer hovedsakelig på teoretiske perspektiver rundt sekularisering og nyreligiøsitet.

Sekulariseringsbegrepet sikter i all korthet til en prosess hvor religionenes betydning reduseres, enten i samfunnet, innad i en gruppe eller i enkeltmenneskets liv (Dobbelaere 2002). Spesielt relevant i vår sammenheng er å se på årsakene bak sekularisering - hvilke sosiale, materielle og kulturelle faktorer som kan tenkes å utfordre religionenes betydning i det moderne. Teoretiske perspektiver på sekularisering generelt kan bidra til å belyse hvilke årsaker som kan tenkes å ligge bak Acems indre sekulariseringsprosess. Jeg vil diskutere disse årsaksforbindelsene nærmere i kapittel 2. Inntil videre kan vi nøye oss med å slå fast at sekulariseringstesen er omstridt: det hersker stor uenighet om hvorvidt vi faktisk er vitne til en sekulariseringsprosess i moderne samfunn og hva dette eventuelt innebærer. Innenfor det som kan kalles dialektiske sekulariseringsteorier forstås sekularisering som en selvbegrensende prosess. Sekularisering betraktes som en kognitiv utfordring, idet den undergraver tradisjonelle meningssystemer og identiteter. Som følge av dette vil kompensierende motreaksjoner som nye religiøse bevegelser, nyreligiøsitet og New Age vinne fram (Gilje 1996: 100; 128).

Som en del av den kulturanalytiske tilnærmingen vil Acem ses i sammenheng med det som ofte omtales som ”nyreligiøsitet” eller ”selvspiritualitet”. Acem oppfatter ikke seg selv som en (ny)religiøs bevegelse, men har flere likhetstrekk med fenomener som inngår i det

nyreligiøse feltet. Ifølge Paul Heelas kjennetegnes nyreligiøsiteten av et sterkt fokus på den individuelle religiøse aktørens erfaring med og fortolkning av det hellige. Nyreligiøsiteten er ifølge Heelas en individualisert og detradisjonalisert form for religiøsitet hvor det individuelle *selvet* er den øverste autoriteten, den ansvarlige aktøren og hvis utvikling er det fremste mål (1996: 18-29). Denne karakteristikken av nyreligiøsitet summerer Heelas opp i begrepet ”Self-spirituality” (1996: 2). Sammen med sosiologen Linda Woodhead har Heelas skrevet boka *The Spiritual Revolution* (2005), hvor forfatterne argumenterer for at subjektivt orientert spiritualitet i stor grad vil erstatte tradisjonell religion i vestlige samfunn:

In a nutshell, the subjectivization thesis states that ‘the massive subjective turn of modern culture favours and reinforces those (subjective-life) forms of spirituality which resource unique subjectivities and treat them as a primary source of significance, and undermines those (life-as) forms of religion which do not. (...) Underlying the subjectivization thesis is the Durkheimian principle that people are more likely to be involved with forms of the sacred which are ‘consistent with their ongoing values and beliefs’ (...) - than with those which are not. (Heelas og Woodhead 2005: 78)

Argumentet hviler på en forestilling om at religiøse eller spirituelle meningsuttrykk som samsvarer med sentrale ideer i samtidskulturen vil vinne oppslutning, på bekostning av historiske former for religion. Heelas og Woodhead mener med andre ord at selvspiritualitet er en form for religiøsitet som på mange måter er preget av å inngå i en moderne og sekulære samfunn, og at dens framvekst kan tilskrives dens evne til å medkulturelt reflektere kulturen. Også andre teoretikere ser nyreligiøsiteten som et kulturavhengig fenomen. Wouter Hanegraaff mener for eksempel at nyreligiøsiteten langt på vei speiler sekulær tankegang, idet den preges av både kritiske og bekreftende holdninger til moderne vestlig kultur (1998: 522).

På grunn av dens avhengighet av moderne kultur, kan nyreligiøsiteten sies å representere noe kvalitativt nytt i forhold til etablerte religionsformer. Det samme gjelder for Acem. Selv om sekularisering kan danne et teoretisk bakteppe for å forstå framveksten av kompensierende motreaksjoner, behøver ikke det bety at sekularisering og resakralisering vil skje på samme måte i tradisjonelle og moderne samfunn. Snarere enn å forstå sekularisering som en selvbegrensende prosess, kan vi tolke disse prosessene som en syklisk modell for religiøs endring, hvor religiøs revitalisering kommer i endrede former. Som filosof og vitenskapsteoretiker Nils Gilje skriver: ”Historien er ikke en evig *Wiederkehr des Gleichen*. (...) Sekularisering og sakralisering utspilles ikke under de samme vilkår til alle tider. Prosessene antar ulik form, og de har heller ikke samme *betydning*.” (1996: 127). Når nyreligiøsitet således sies å være en nyvinning ikke bare i tid, men også i innhold, både kan og bør vi spørre oss hvor ”religiøs” nyreligiøsiteten egentlig er. Acem, som på mange måter kan

fungere som religionsanalog størrelse, illustrerer godt dette spennet mellom etablerte forståelser av fenomenet religion og nye resakraliserende motbevegelser.

Dette leder oss til et av religionsvitenskapens grunnlagsproblemer: hvordan definere religion? Sekulariseringsteorier henger i stor grad sammen med forestillinger om hva religion er. Tar man utgangspunkt i en eksklusiv og substansiell definisjon av religion, vil man i større grad kunne snakke om sekularisering enn hvis man tar utgangspunkt i definisjoner som baserer seg på religionenes funksjon. Hvis religion betraktes som uunnværlig for mennesket og for samfunnet, vil fenomener som i funksjon er religionsanaloge kunne sies å erstatte tradisjonell religion. Religionsdefinisjoner som tar utgangspunkt i religionens funksjon vil i større grad snakke om religiøs endring (Gilje 1996: 101, 115).

Det finnes et mylder av forsøk på religionsdefinisjoner, og jeg vil ikke på forhånd etablere en endelig og dermed begrenset arbeidsdefinisjon for denne oppgaven. Som Max Weber påpekte, er det ikke mulig å definere et fenomen i forkant av en studie, før man har beskrevet og analysert fenomenet som er gjenstand for undersøkelse (1993: 1). I stedet for å bruke en bestemt definisjon av religion, kan det i mange tilfeller være mer fruktbart å betrakte religion som et dynamisk og foranderlig felt. En slik åpen tilnærming gir empirien fortrinn framfor allerede etablerte teoretiske kategorier. Ofte er det studiet av grensefenomener som bringer vitenskapen framover, gjennom å utfordre fagtradisjonens etablerte teorier og begreper. Forutinntatte holdninger og uuttalte premisser for hva som skal være religionsvitenskapens forskningsområder vil derimot bremse fagets utvikling (Gilhus og Mikaelsson 2001: 24).

### **1.3 Relevans**

Historisk sett har religion vært en viktig kilde til å forstå og forklare virkeligheten. Flere kulturteoretikere peker på sekularisering som en viktig årsak til meningstap i vår kultur, og på nyreligiøsitet som en strategi for å kompensere for meningstapet i kjølvannet av sekulariseringsprosessen (for eksempel Krogseth 2000). Sekulariseringsdebatten har i stor grad dreid seg om *hvorvidt* religion er på vikende front, og nyreligiøsitetens økende popularitet framheves ofte som et motargument mot sekulariseringstenen.<sup>3</sup> Innenfor dialektiske sekulariseringsteorier omtales nyreligiøsitet ofte som en analog størrelse til tradisjonell religion (som for eksempel hos Stark og Bainbridge 1985). Dette kan tilsløre at en

---

<sup>3</sup> Se for eksempel Gilhus og Mikaelsson 2005: 21-24 for en innføring i debatten rundt nyreligiøsitet og sekularisering.

god del av de fenomenene som inngår i den nye ”religiøsitet” - i mangel av et bedre ord - på mange måter er forskjelligartet fra tradisjonell religion. I stedet for å diskutere hvorvidt religion er på vikende front, kan det derfor være vel så fruktbart å studere *hvordan* religion har tilpasset seg endrede sosiale og kulturelle vilkår. Dette innebærer at man må rette fokus mot indre endringsprosesser i enkeltbevegelser. Dermed kan man se endringer i religionenes innhold og funksjon - og kanskje også endringer når det gjelder hvilke menneskelige behov religiøsitet kan fylle.

Denne studien søker å belyse hvordan en i utgangspunktet religiøs gruppe medkulturelt kan tilpasse seg en sekulær kultur. Et sentralt argument er at mange av de fenomenene som kategoriseres under paraplybetegnelse ”nyreligiøsitet” og ”selvspiritualitet” i stor grad representerer en sakralisering på sekulære premisser. Mange av disse fenomenene vil derfor ikke passe inn i religionsvitenskapelige teorier og begrepsmessige kategorier. Slike grensefenomener bør imidlertid ikke avfeies som irrelevante for religionsvitenskapen. Tvert imot er det ofte studier av teoretiske grenser og overskridelser som bringer fagtradisjonens teorier og begreper framover (Gilhus og Mikaelsson 2001: 24).

## **1.4 Tidligere forskning**

Religionshistoriske studier av Acem begrenser seg til to studentoppgaver som ble skrevet ved Menighetsfakultetet tidlig på 80-tallet. Audun Systad dokumenterer Acems historie i perioden fra 1966 til 1973, da Acem fortsatt var en del av TM (1981). Reidar Strand studerer Acem i sammenheng med 60-års motkultur og eksistensialistisk-humanistisk psykologi (1982). Disse oppgavene utgjør et verdifullt referansegrunnlag, men deres tema og problemstillinger trer bare delvis inn i rammene for den foreliggende oppgaven. Dette delvis fordi Acem i løpet av de siste 25 årene har gjennomgått store endringer. I tillegg til at Acem har opprettet nye tilbud og bevegelsen har ekspandert kraftig både i Norge og utlandet, har også meditasjonsforståelsen blitt videreutviklet. Denne oppgaven baserer seg dessuten på nye kilder fra den tidligste perioden, hovedsakelig dokumenter fra rettsoppjøret mellom TM og Acem, som tilfører nye opplysninger. Den metodiske og teoretiske tilnærmingen til tema er også ny. Strands oppgave kartlegger enkelte inspirasjonskilder for Acems meditasjonspsykologi, men foreløpig finnes ingen bred kulturanalytisk analyse av hvordan og hvorfor Acem har utviklet seg gjennom sin førti år lange historie.

## 1.5 Kildetilfang og kildekritikk

Oppgaven baserer seg i stor grad på primærkilder. Grunnen til dette er dels praktisk: mengden sekundærkilder er beskjedne, samtidig som Acem helt siden starten kontinuerlig har produsert en stor mengde skriftlig materiale som gir innblikk i organisasjonens historie, verdigrunnlag og Acems meditasjonspsykologi. Acems eget forlag, Dyade, har gitt ut både bøker om meditasjon, CD-er samt det allmennkulturelle tidsskriftet *Dyade*. I tillegg gir Acem ut et internt medlemsblad, *Acem-nytt/AcemMagasinet*.<sup>4</sup>

Andre skriftlige kilder er medieoppslag hvor Acems ledere uttaler seg om Acem-meditasjon, samt brosjyrer, nettsider og annet materiale som hovedsakelig retter seg mot utenforstående. Vedlagt sakspapirene fra rettssaken mellom TM og Acem i Oslo byrett i 1972 finnes dessuten rikholdig dokumentasjon i form av blant annet brosjyrer, interne dokumenter, avisutklipp fra 60- og 70-tallet og personlige brev. Dette materialet gir innblikk i både Acems og TMs syn på forholdet mellom de to bevegelsene, og har muliggjort kryssreferering av mange opplysninger vedrørende den første perioden i Acems historie.

For å supplere det skriftlige materialet, framfor alt når det gjelder forståelsen av hvilken betydning meditasjon har for den enkelte, har jeg gjennomført dybdeintervjuer av elleve personer. To av dem er meditasjonslærere i Acem og sitter i Acems faglige ledelse, som har ansvaret for utvikling av organisasjonen og meditasjonsteknikken. Ytterligere fire informanter er kurslærere. Tre av informantene praktiserer Acem-meditasjon uten å ha noen formelle oppgaver i organisasjonen. I tillegg ble to TM-lærere intervjuet. Begge disse har vært aktive i TM-bevegelsen siden før bruddet mellom AMS og TM i 1972. Det var viktig å få til en spredning i erfaringsnivå, da erfaringene med meditasjon, og også den enkeltes motivasjon for å meditere, vil kunne endre seg over tid. På mange områder har Acem forandret seg radikalt siden 60-tallet, og personer med lang fartstid i organisasjonen kan både gi informasjon om den første perioden og fortelle hvordan de har opplevd forandringsprosessene. Acem har vært flittig i arbeidet med å skrive sin egen historie, men det finnes ingen ”brukerundersøkelser” som kan fortelle hva som motiverer folk til å begynne å meditere, hvorfor de velger nettopp Acem og hvilket utbytte de får av meditasjonen. Det var derfor nødvendig å intervju personer for å finne ut av dette.

De skriftlige kildene og intervjumaterialet vil brukes for å belyse ulike problemstillinger. Intervjumaterialet vil i all hovedsak bli brukt som kilde til innsikt i hva

---

<sup>4</sup> Forløperen til *Dyade*, *AMS-Infomasjon*, kom ut fra 1969. I 1971 fikk tidsskriftet en allmennkulturell profil og skiftet navn til *Dyade*. *Acem-nytt*, Acems interne medlemsblad, kom ut fra 1974. Dette skiftet navn til *AcemMagasinet* i 2005.

meditasjonen kan bety for enkeltpersoner, og ikke hva Acem som organisasjon står for. Når det gjelder Acems ”offisielle” syn, vil jeg derimot primært basere framstillingen på skriftlige kilder. Dette fordi de skriftlige kildene i større grad enn enkeltpersoner representerer Acem som helhet. Acems bøker og tidsskrifter stort sett er skrevet av personer i Acems ledelse, og har dessuten gått igjennom en redaksjonell kvalitetskontroll. I studiet av en gruppe vil man likevel alltid måtte fortolke en polyfoni av individuelle stemmer, og dette krever visse metodiske forholdsregler (Nielsen 1996: 214-215). I Acems tilfelle er polyfonien kanskje mer sprikende enn i andre grupper, siden Acem er en løst organisert meditasjonsorganisasjon som rommer et mangfold av politiske, ideologiske og religiøse overbevisninger. Enten det er informanter jeg har intervjuet eller skrevne kilder, har kildematerialet utgangspunkt i enkeltindividens beretninger og synspunkter. Selv når artikkelforfattere i tidsskriftet *Dyade* og Acems selvportretterende bøker uttaler seg om Acem som helhet, er framstillingen nødvendigvis forankret i deres individuelle virkelighetsoppfattelse.

Den sovjetiske litteraturviter og vitenskapsfilosof Mikhail Bakhtin brukte begrepet *polyfoni* fra musikken for å beskrive mangfoldet i menneskers narrativer. Metaforen er inspirert av Fjodor Dostojevskijs verker, hvor fortellingen blir formidlet fra forskjellige aktørers synsvinkler. Fortellingen blir dermed flerdimensjonal og motsetningsfylt. De ulike stemmene utgjør til sammen en polyfoni av ulike, men likeverdige virkelighetsoppfatninger. I Bakhtins egne (oversatte) ord:

A plurality of independent and unmerged voices and consciousnesses, a genuine polyphony of fully valid voices is in fact the chief characteristic of Dostoevsky's novels. What unfolds in his works is not a multitude of characters and fates in a single objective world, illuminated by a single authorial consciousness; rather a plurality of consciousnesses, with equal rights and each with its own world, combine but are not merged in the unity of the event. Dostoevsky's major heroes are, by the very nature of his creative design, not only objects of authorial discourse but also subjects of their own directly signifying discourse. (Bakhtin 1984: 6-7).

Bakhtin ser en parallell mellom Dostojevskijs fortellermåte og hvordan individuell mening skapes og kommuniseres i det virkelige liv. All virkelighetsoppfatning er situert, erfaringsbasert og personlig. Det må også forskeren ta hensyn til i studiet av kultur og religion (Flood 1999: 151).

Men subjektivitet i fremstillingene er ikke bare en metodisk utfordring, det er også en ressurs. Nettopp fordi kildene er subjektive, kan de fortelle oss mye om enkeltindividens og Acems selvbilde. Selvbiografiske beretninger formidler en eksistensiell sannhet for den som skriver, selv om denne sannheten ikke nødvendigvis kan anerkjennes som objektivt riktig. (Mikaelsson 2006: 118). Den subjektive myten kan være en bedre kilde til å forstå Acems

utvikling enn en ”objektiv” kronologi. Som Carl Gustaf Jung skriver i innledningen til sin selvbiografi: ”Hva en er ut fra sin indre betraktning, og hva mennesket later til å være sub specie aeternitatis, det kan en bare uttrykke ved en myte. Den er mer individuell og uttrykker livet mer nøyaktig enn noen vitenskap.” (1966: 17).

Subjektivitet er altså både uunngåelig og ønskelig, men utgjør også en utfordring når det gjelder representativitet i studiet av en gruppe som Acem. På grunn av det subjektive mangfoldet har det vært viktig å kryssreferere interne kilder i Acem. En annen utfordring knyttet til subjektivitet og situerthet er at all historieskrivning nødvendigvis er tilbakeskuende. Acems ”selvbiografiske” fortellinger om den historiske utviklingen vil derfor være selektiv. I retrospekt vil man fortolke hendelser annerledes enn man gjorde der og da, fordi ens syn på det forgangne preges av ens nåværende ideer, verdier og livssituasjon.<sup>5</sup> Særlig der det har vært sterk konflikt og motstridende interesser kan narrative dissonere med hverandre. I dette tilfellet gjelder det særlig opplysninger vedrørende forholdet mellom Acem og TM-bevegelsen. Denne situertheten gjør at kildene må tolkes med henblikk på intensjon og kontekst. For å få en så fullstendig informasjon som mulig har jeg etterstrebet å sammenlikne opplysningene fra Acems interne kilder med TMs perspektiver. I den følgende framstillingen vil polyfonien komme tydelig fram der de subjektive narrative på vesentlige punkter avviker fra hverandre.

## 1.6 Oppgavens struktur

Kapittel 2 omhandler kulturanalyse som metode, som er det metodiske redskapet for analysen i de påfølgende kapitlene. Kontekstualisering er et sentralt moment i kulturanalyse, og kapitlet vi derfor også kort presentere noen sentrale teorier om religionenes vilkår og religiøs endring i moderne tid. Kapittel 3 omhandler den historiske og idéhistoriske bakgrunnen for Acems opprettelse, med hovedvekt på Maharishi Mahesh Yogis TM-bevegelse og det motkulturelle ungdomsopprøret på 60-tallet.

De tre påfølgende kapitlene beskriver og diskuterer Acems utvikling fra AMS ble opprettet i 1966 fram til i dag. Kapitlene tar utgangspunkt i tre tematiske hovedtendenser: vitenskapeliggjøring (kapittel 4), individualisering og pluralisering (kapittel 5), samt en verdsliggjøring og relativisering av formålene med Acems aktiviteter (kapittel 6). Som helhet

---

<sup>5</sup> De metodiske utfordringene knyttet til subjektivitet gjelder for øvrig ikke bare det som blir fortalt fra et innenfra-perspektiv. Også den utenforstående forskeren er situert, og fortolker kildene med utgangspunkt i sin egen forståelseshorisont. Refleksivitet blir derfor viktig i forskningsprosessen. En historisk framstilling kan likevel aldri kan bli endelig og objektiv (Flood 1999; Hastrup 1999: 206).

vitner disse endringene om en indre sekulariseringsprosess. En dynamisk og tematisk framstillingsmåte av endringsprosessene gjør det lettere å øyne de overordnede tendensene i Acems utvikling og å se utviklingen i lys av overordnede kulturelle og sosiale forhold. Når framstillingen struktureres tematisk, vil den forhåpentligvis i større grad belyse forskjellene mellom TM og Acem.

Kapittel 7 ser Acem i sammenheng med det som ofte omtales som ”nyreligiøsitet” eller ”selvspiritualitet”. Jeg vil argumentere for at endringene i Acem spesielt og på det nyreligiøse feltet generelt vitner om en sekulariserende tilpasning i møte med det moderne. I forlengelsen av dette følger en drøftning av hvorvidt eksistensiell meningsforankring med en sekulær ramme kan fungere som et religionsanalogt fenomen, og hvilke utfordringer dette i så fall representerer overfor den etablerte religionshistoriske fagtradisjonen og dens begreper.



## Kulturanalytiske perspektiver

---

I likhet med andre kulturfenomener inngår religion i en større helhet. Som en kulturelt og sosialt integrert størrelse må religiøse grupper på en eller annen måte forholde seg til sin kontekst. Kulturanalyse er en kulturhermeneutisk metode som kan bidra til å forstå hvordan denne interaksjonen skjer. Dette kapitlet innledes med en presentasjon av kulturanalyse som analytisk rammeverk for denne studien av Acems historie. Å se enkeltfenomener i sammenheng med deres kulturelle kontekst er et sentralt moment i kulturanalyse. Kapitlet omhandler derfor også enkelte teorier om hvilke strukturelle prosesser som preger interaksjonen mellom det enkelte kulturuttrykk som del og den allmenne kulturen som helhet.

For at kulturanalyse skal kunne gi mening som innfallsvinkel til Acems utvikling, er det nødvendig med en ”diagnose” av samtidskulturen. Hva kjennetegner den kulturelle konteksten som Acem har utviklet seg i interaksjon med? I dette kapitlet vil vi se nærmere på noen sentrale idéhistoriske og samfunnsmessige prosesser som preger moderniteten. Mer spesifikt vil fokus rettes mot hvordan rasjonalisering, pluralisering og differensiering har endret religionenes vilkår i det moderne, og hvilke kulturelle reaksjoner disse prosessene kan frambringe.

### 2.1 Kulturanalyse som metode

Kultur er blitt beskrevet som en uskreven grammatikk som mennesker handler etter, uten å være klar over at de gjør det (Hastrup og Ramløv 1989: 8). Kulturanalyse dreier seg om å avdekke de indre dynamikker i denne grammatikken - hvordan den skapes, opprettholdes og endres. Da kulturbegrepet i vid forstand omfatter alle menneskeskapte verdier, praksiser og normer, kan kulturanalyse sies å være et perspektiv som går igjen innenfor all humanistisk vitenskap. Med utgangspunkt i en slik vid kulturforståelse blir kulturanalyse et vidt anvendelig, men også ganske uhandgripelig og intetsigende tolkningsperspektiv på menneskets virkelighet. For at kulturanalyse skal kunne gi mening som metodisk tilnærming og teoretisk perspektiv, må vi derfor starte med en innsnevring av kulturbegrepet.

En strategi for å begrense kulturbegrepets flytende omfang går ut på å oppstille kultur som et parbegrep til en annen vid og viktig størrelse, som *natur* eller *samfunn* (Krogseth 2009: 34). Den amerikanske sosiologen Peter Berger representerer indirekte en slik strategi,

idet han ser mennesket som et meningssøkende vesen. Det særegne for mennesket er behovet for å forklare eksistensielle problemer ved hjelp av et meningsgivende *nomos*: "... smerten bliver mere bærlig, terroren mindre overvældende, når *nomos*' beskyttende tronehimmel breder sig ud og dækker endog de erfaringer, der kunne reducere individet til hylende dyriskhed." (Berger 1993: 47-48). Behovet for å nedfelle en kognitiv meningsstruktur over tilværelsen er det som skiller menneske fra dyr. Mennesket er av natur et kulturvesen. Med utgangspunkt i Bergers menneskesyn kan vi avgrense kultur som den meningssøkende og meningsskapende dimensjonen ved menneskets aktiviteter. Dette er ikke ment å være et forsøk på en definisjon av kultur. I stedet bør det forstås som et forsøk på å oppstille en karakteriserende dimensjon som går igjen i alle kulturelle fenomener.<sup>6</sup>

Som teoretisk perspektiv og metode kjennetegnes kulturanalysen ved at kulturelle faktorer tillegges stor vekt i analysen av menneskers virksomhet. I motsetning til tilnæringsstrategier som gir materielle eller strukturelle forhold forklaringsfortrinn, framhever kulturanalyse *mening* som en mer selvstendig faktor. Kultur forstås ikke som adskilt fra samfunnet, men som en sosialt integrert og samfunnsformende størrelse. Kulturanalyse beskjeftiger seg dermed ikke bare med kulturelle meningssystemer som sådan, men søker også å forstå hvordan disse påvirker mer "håndgripelige" ting som økonomi, institusjoner og artefakter (Frønes 1990). I nyere humanistisk og samfunnsvitenskapelig forskning er det kulturkontekstuelle perspektivet viet stadig mer oppmerksomhet i forhold til strukturalistiske, sosiologiske og fenomenologiske tilnæringer. Den norske sosiologen Ivar Frønes har omtalt dette som en "kulturens hevn" innenfor menneskevitenskapene (1990: 222). Enkelte forskere snakker endog om et paradigmeskifte, hvor et "kulturalistisk" paradigme er i ferd med å erstatte strukturalisme og fenomenologi som rådende tolkningsperspektiv innenfor religionsvitenskapen (f.eks. Flood 1999; Gilhus og Mikaelsson 2001: 30).

Kulturanalyse utføres av mange fagdisipliner, som alle har sine særegne perspektiver. Kulturanalyse er derfor et mangfoldig og fleksibelt metodisk verktøy, og det er på sin plass å presisere hvordan kulturanalyse vil bli brukt i denne oppgaven. Innenfor kultur- og religionsvitenskap kan kulturanalyse blant annet være kulturdiagnostisk, hermeneutisk og kontekstuell (Krogseth 2001: 15). Kulturanalysen bygger på et premiss om at det foregår en dialektikk mellom kulturen på makro- og mikronivå. Kulturens delfenomener må derfor ses i sammenheng med den kulturelle konteksten som helhet, og et sentralt mål for kulturanalysen

---

<sup>6</sup> I en slik kulturforståelse er det ikke noe tydelig skille mellom kultur og samfunn. Det er heller ikke noen grenseoppgang mellom kultur og religion. Dette er imidlertid ikke det samme som å si at kultur *er* religion, eller omvendt. Meningskonstruksjon kan både finne sted innenfor rammene av religion og innenfor en sekulær livsanskuelse.

er å forstå forholdet mellom sosiokulturell kontekst og menneskelig mentalitet på individ- eller gruppenivå. Dette gjelder både når et delfenomen tolkes medkulturelt, som et uttrykk for samtidskulturen og når det tolkes motkulturelt, som opposisjon mot den (Krogseth 2000: 29).

En kulturalanalytisk tilnærming til Acems utvikling forutsetter at vi ser nærmere på hvilke kulturelle og samfunnsmessige tendenser som preger organisasjonens kontekst. Hvilke sosiokulturelle forutsetninger ligger til grunn for Acems utvikling? Hvordan forholder Acem seg til det kulturelle meningsfellesskapet? På hvilke måter kan Acem sies å inngå i et bekræftende forhold til sin kontekst, og på hvilke måter kan Acem sies å opponere mot den? Men før vi kan gå videre med dette er det nødvendig å presentere noen kulturalanalytiske perspektiver på hvordan enkeltfenomener relaterer seg til den større kulturkonteksten, og hvordan kulturell mening skapes, opprettholdes og endres.

## **2.2 Kulturell meningsproduksjon og kulturell endring**

Peter Berger ser kulturell meningsproduksjon som en dialektisk prosess. Mennesket skaper kultur, og kulturen som produkt virker igjen tilbake på sin produsent. I Bergers terminologi er kultur og samfunn resultat av at mennesker har *eksternalisert* bestemte verdier og verdensbilder. I generasjonenes løp - og i den enkeltes livsløp - mister mennesket bevisstheten om at disse er menneskeskapte. I stedet får kulturelle verdier, forestillinger og praksiser en status av objektiv kunnskap, de *objektiveres*. Gjennom sosialiseringprosessen - eller snarere kulturaliseringsprosessen - *internaliserer* stadig nye generasjoner det kulturelle nomos, som framstår som et sett av objektive sannheter. Generasjon etter generasjon vil internalisere og eksternalisere det kulturelle nomos. Ifølge Berger skjer altså meningsproduksjon i en evig syklus av kulturell reproduksjon (Berger 1993: 1-3).

Et problem med Bergers teori er at den gir lite rom for å forklare kulturelt mangfold og kulturell endring. Ideen om at kulturen reproducerer seg selv gjennom eksternalisering, objektivisering og internalisering impliserer at kultur er noe statisk og absolutt. Fra historien vet vi imidlertid at kulturer er foranderlige. Det er også individuelle forskjeller mellom mennesker innenfor samme kultursfære. Mennesker er ikke bare passive kulturbærere, men aktive produsenter som både reproducerer og forandrer eksisterende systemer gjennom motstand og kreativitet. Indirekte anerkjenner også Berger dette gjennom sin sosiokulturelle diagnose av den moderne, vestlige verden som en kultur hvis troverdighetsstruktur er under press fra pluraliserende og differensierende krefter.

Så hvordan forstå kulturell eller religiøs endring? I stedet for å se kulturelle meningsstrukturer som lukkede systemer, slik Berger langt på vei synes å gjøre, må kultur forstås som en foranderlig, om enn seiglivet, meningskonstruksjon. Ifølge den norske teologen Peder Gravem er det å skape mening i tilværelsen et kontinuerlig prosjekt, både for enkeltmennesket og for kulturen som helhet. Gravem bruker begrepet *livstolkning* om vår forståelse av oss selv og vår virkelighetserfaring (1996: 237). Både vår kollektive og individuelle livstolkning er i stadig endring i møte med nye erfaringer og erkjennelser (ibid.: 243-245). Denne oppfattelsen av livstolkning som en hermeneutisk, dynamisk prosess står i kontrast til Bergers mer mekaniske og determinerende syn på sosialisering- og kulturaliseringsprosessen.

Individets livstolkning - det være seg i form av en religiøs eller sekulær verdensanskuelse - må i størst mulig grad ta opp i seg og gi en overbevisende forståelse av erfaringsmangfoldet et menneske møter, ifølge Gravem. Fordi det enkelte kulturfenomen er forankret i den større kulturelle konteksten, er den også avhengig av støtte i den aktuelle kontekstens *troverdighetsstruktur*.<sup>7</sup> Troverdighetsstruktur kan defineres som summen av en kulturelt akseptert kunnskap og verdier, og er for øvrig et begrep vi også finner hos Berger (1993: 40). Den er både deskriptiv og normativ. En livstolkning som på viktige punkter avviker fra den kulturelle troverdighetsstrukturen og skjærer seg fra enkelte aspekter ved livet og verden, for eksempel vitenskapelig kunnskap, vil fort miste troverdighet. Det må med andre ord være en koherens mellom de ulike forestillingene som utgjør en livstolkning.<sup>8</sup> I møte med alternative verdensbilder og ny kunnskap må en livstolkning vise seg fleksibel for å forbli aktuell, ifølge Gravem (1996: 253). Hvis man derimot velger å holde fast på "avvikende" forestillinger, vil livstolkningen miste oppslutning og eksistere som et kulturelt marginalfenomen. William Sims Bainbridge går enda lenger, og mener at suksessen til en religiøs bevegelse er avhengig av dens evne til å inkorporere eksisterende kulturelle idiomer i sin tro og praksis (Bainbridge 1987). Vi bør nok være forsiktige med å tolke sammenhengen mellom kulturtilpasning og popularitet så absolutt som Bainbridge gjør. Også andre faktorer, som blant annet lederskap, tradisjon og sosiale sanksjoner kan være avgjørende for hvorvidt en gruppe vinner tilhengere eller ei. Det finnes mange eksempler på at motkulturelle

---

<sup>7</sup> Andre begreper som ofte brukes som synonymer til troverdighetsstruktur er "sannsynlighetsstruktur" og "plausibilitetsstruktur".

<sup>8</sup> Synspunktet forutsetter et syn på mennesket som et gjennomført logisk og rasjonelt vesen. Man kan i denne forbindelse spørre seg om alle mennesker virkelig må ordne sine erfaringer og forestillinger inn i et logisk konsistent verdensbilde, eller om vi kan leve lykkelige og overbeviste med et verdensbilde som består av motsetningsfylte "sannheter". Jeg vil imidlertid ikke gå nærmere inn på denne generelle antropologiske problemstillingen her.

bevegelser har fått relativt stor oppslutning, blant annet kristen fundamentalisme i USA, Jehovas Vitner og Hare Krishna-bevegelsen.

### **2.3 Religionens utfordringer i møte med moderniteten**

Uansett hvordan man i detalj ser for seg interaksjonen mellom religion og kultur, og uansett hvilke konsekvenser dette måtte få - når de sosiale og kulturelle vilkårene for religion endrer seg, stimuleres en form for reaksjon og tilpasning fra religionenes side. I dette avsnittet skal vi se nærmere på noen utfordringer for tradisjonelle verdensbilder, verdier og identiteter i moderne kultur og samfunn.<sup>9</sup> Det er snakk om store og komplekse prosesser i vestlig kulturhistorie, og innenfor de begrensede rammene av denne oppgaven vil dette nødvendigvis bli en kortfattet skisse av enkelte utvalgte tendenser. Fokus er bestemt av prosessenes relevans for identitets- og meningsproblematikk, og er ikke ment som en beskrivelse av forskjellige utviklingstendenser generelt og for deres egen del.

*Rasjonalisering* framheves ofte som et sentralt kjennetegn ved moderniteten (Furseth og Repstad 2003: 96). Rasjonalitet - fornuft - er vel å merke en fellesmenneskelig egenskap, og ikke noe særegent for vår tid. Det som særpreger den moderne rasjonaliseringsprosessen er at den tar utgangspunkt i en forestilling om at det finnes en fornuft med *universell gyldighet* (Turner 1991: xviii-xix). Idéhistorikeren Espen Schaanning mener at moderniteten preges av en sterk tro på fornuft og empirisk etterprøvbarehet som universelle sannhetskriterier. I det førmoderne Vesten hadde man betraktet transcendenteste størrelser som siste-instanser, som den felles grunn eller basis som sannheten hviler på. I moderniteten er siste-instansene flyttet nærmere menneskene. Sansene og det menneskelige intellekt har erstattet det transcendenteste som kilde til sikker kunnskap om verden (Schaanning 1992: 10-11). Rasjonaliseringen har ikke minst kommet til uttrykk i framveksten av de empiriske og fornuftsbaserte vitenskapene fra 1600-tallet av. Den rasjonelle, vitenskapelige tenkemåten gjør seg gjeldende på stadig flere kunnskapsfelt - også de som tidligere var forbeholdt religionene. I avsnittet om sekularisering vil vi se nærmere på noen av konsekvensene dette kan få for tradisjonelle religiøse forklaringsmodeller og individets livstolkning.

---

<sup>9</sup> Hvorvidt vår tid kan og bør karakteriseres som moderne, postmoderne, post-postmoderne, senmoderne eller noe annet er en pågående debatt blant sosiologer (se f.eks. Bauman 1997; Fürst og Nilsen 1998 og Turner 1990). Av hensyn til omfang og fokus vil jeg ikke ta opp denne debatten her. Tendensene som beskrives her regnes som sentrale kjennetegn ved moderniteten. Også i postmodernitets-diskursen regnes mange av dem for å være sentrale, enten som kjennetegn ved det postmoderne eller som årsaker til dialektiske motreaksjoner.

Rasjonalisering er en viktig drivkraft bak *differensiering*. Idet samfunnet i økende grad blir organisert ut ifra rasjonelt begrunnede prinsipper, vil sosiale funksjoner i økende grad fragmenteres og spesialiseres. Goder og plikter fordeles ut ifra formålstjenlighet og konsekvensetisk tenkning i stedet for tradisjonelle normer (Schaanning 1992: 11). Resultatet er et differensiert og byråkratisert samfunn hvor spesialistene styrer hvert sitt avgrensede domene. Sosiale identiteter og institusjoner blir fragmentert. I moderne samfunn er det økonomisk avhengighet som binder individene sammen snarere enn det organiske fellesskapet som preget de såkalte ”primitive” samfunn (Bruce 2002: 8). Ferdinand Tönnies har beskrevet dette som en strukturell overgang fra samfunnstypen *Gemeinschaft* (fellesskap) til *Gesellschaft* (storsamfunn). I det moderne *Gesellschaft* utdifferensieres religion som en selvstendig, privatisert sfære (Beyer 1994: 59). Flere teoretikere mener at de religiøse institusjonene dermed ikke bare mister definisjonsmakten over sentrale sosiale funksjoner, men også mister kulturell innflytelse over det enkelte individ.

Differensiering kan ses som et aspekt ved *pluralisering*. Pluraliseringsbegrepet omfatter imidlertid et bredere spekter av sosiokulturelt mangfold enn det hovedsakelig sosiologiske differensieringsbegrepet. Pluralisme eller pluralisering kan for det første ha en metodologisk betydning - en forestilling om at det finnes mange veier fram til ”sannhet” - eller snarere ”sannheter”. For det andre kan pluralisering sikte til en sosiokulturell prosess hvor det oppstår et stadig større mangfold av blant annet verdier, tradisjoner, verdensbilder og kulturelle praksiser. For det tredje kan pluraliseringsbegrepet sikte til politiske strategier for å takle dette mangfoldet (McLennan 1995).

Det er ikke lett å skille mellom hva som er drivkreftene bak pluralisering, hva som kjennetegner selve pluraliseringen og hva som er dens virkninger. Sannsynligvis er dette klassiske høna-eller-egget spørsmål, hvor årsak og virkning gjensidig avhenger av hverandre. Modernitetens epistemologiske individualisme og oppløsning av sannhetsmonopoler er viktige forutsetninger for pluralisering. I det førmoderne enhetssamfunnet var individets liv og verdensbilde langt på vei predeterminert av sosiokulturell arv. I et differensiert og demokratisk samfunn har enkeltindividet større frihet og flere valg, noe som skaper økt mangfold (Giddens 1990). Globalisering er en annen viktig drivkraft bak pluralisering. Kommunikasjon på tvers av de tradisjonelle kulturgrensene gjør et mangfold av ideer tilgjengelig for stadig flere mennesker. Peter Berger ser pluralisering som en selvforsterkende prosess. Mangfoldet framtvinger nødvendigvis refleksivitet rundt egen og andres kultur. Dette kan føre til at verdensbilder, verdier og tradisjoner ikke lenger framstår som en naturgitt orden, men i økende grad som en menneskeskapt og relativ virkelighet (Berger 1993: 42-43).

En reaksjon kan være *meningsrelativisme* - en mangel på vilje eller evne til å tro på "sannheter" (Giddens 1991). Denne oppløsningen av mening, trygghet og tro på "de store fortellingene" er det sentrale kjennetegnet ved det som ofte kalles "postmodernitet" eller "senmodernitet".

## 2.4 Sekularisering

Den franske sosiologen Yves Lambert mener at moderniteten kan ha fire virkninger på religionen: nedgang, nytolkende tilpasning, konservativ motreaksjon og innovasjon (Furseth og Repstad 2003: 100). Den første av Lamberts idealtypiske reaksjonsmønstre viser til en mye omtalt og omdiskutert prosess, som ofte omtales som "sekularisering". Ordet sekularisering ble opprinnelig brukt i forbindelse med overdragelsen av kirkelige eiendommer til verdslige myndigheter etter religionskrigene i kjølvannet av reformasjonen (Gilje 1996: 104). I takt med samfunns- og kulturutviklingen har dets bruksområde utvidet seg betraktelig. I vid forstand kan sekularisering i dag defineres som en prosess hvor samfunnsmessige og kulturelle sektorer fjernes fra religiøse institusjoner og symbolers dominans (Berger 1993: 94-95).<sup>10</sup> Det hersker imidlertid stor uenighet om hvorvidt en sekulariseringsprosess faktisk finner sted, og hva dette eventuelt og mer spesifikt innebærer. Det er altså ikke snakk om én enhetlig sekulariseringsteori, men snarere om forskjellige og delvis motsetningsfylte sekulariseringstester.

Den belgiske sosiologen Karel Dobbelaere skiller mellom tre typer sekularisering: samfunnsmessig sekularisering, organisasjonsmessig sekularisering og individuell sekularisering (Dobbelaere 2002). Dette omtales ofte som sekularisering på makro- meso- eller mikronivå. Dobbelaeres inndeling har bidratt til å systematisere det store mangfoldet av ideer og teorier som vedrører sekularisering, og egner seg godt som rammeverk for den følgende sammenfatningen av forskjellige sekulariseringsteorier. Det er likevel viktig å understreke at de forskjellige "nivåene" i mange teorier henger tett sammen med hverandre, og at Dobbelaeres inndeling er en forenklet modell av det teoretiske mangfoldet så vel som en kompleks empirisk virkelighet.

---

<sup>10</sup> Hvordan man definerer sekularisering avhenger av hvilken religionsdefinisjon man legger til grunn. Teorier som tar utgangspunkt i en funksjonell religionsdefinisjon fokuserer på at folk i minkende grad slutter opp om religiøse fellesskap og ritualer. Legger man derimot en substansiell religionsdefinisjon til grunn, vil sekularisering innebære at folk tror mindre enn tidligere. Enkelte sosiologer bruker så vide religionsdefinisjoner at sekularisering blir nærmest umulig per definisjon (Furseth og Repstad 2003: 101). Funksjonelle religionsdefinisjoner, hvor religion defineres ut i fra deres psykologiske eller sosiale funksjon, faller ofte sammen med teorier som heller snakker om religiøs endring enn sekularisering i streng forstand.

*Samfunnsmessig sekularisering* sikter til en prosess hvor religionen får mindre betydning for hvordan det sosiale systemet fungerer. Dette innebærer blant annet at religionen i minkende grad legitimerer normer, lover og politisk makt, at religion blir mindre framtreddende i kulturlivet og at religion i mindre grad brukes som prisme for å fortolke samtidige hendelser. I stedet brukes rasjonelle, vitenskapelig baserte modeller for å forklare virkeligheten og organisere samfunnet. De tidligste sekulariseringsteoriene på 1800-tallet så en nær årsakssammenheng mellom sekularisering på det samfunnsmessige plan og enkeltmenneskets trosliv. Max Weber mente at framveksten av modernitetens rasjonalistiske tenkemåte både ville prege måten samfunnet ble organisert på og gradvis fortrenge religiøse forklaringer på verdens beskaffenhet (Hamilton 1995: 170; Weber 1963: 216f). Auguste Comte hevdet at alle menneskelige samfunn ville gå gjennom tre stadier. I det første, ”teologiske” stadiet blir virkeligheten forklart med henvisning til guder og ånder. I det andre, ”metafysiske” stadiet er det filosofien som utgjør rammen rundt vår virkelighetsforståelse. I det siste og såkalt ”positive” stadiet må teologer og filosofer vike for vitenskapsmenn med empiriske og rasjonalistiske forklaringsmåter. Denne typen teorier, som postulerer at religion vil dø ut, kalles gjerne for sterke sekulariseringsteorier (Furseth og Repstad 2003: 102-103).

Nyere teorier om samfunnsmessig sekularisering er mer beskjedne. Få nålevende sosiologer vil hevde at religion vil forsvinne helt, og sekulariseringsdebatten går i dag mellom det som ofte kalles halvsterke eller svake sekulariseringsteorier. Mens Weber og Comte så sekularisering som en ufravikelig konsekvens av moderniteten, er det nå blitt vanligere å begrense studier av og teorier om samfunnsmessig sekularisering til Vesten eller Europa (se for eksempel Davie 2002; Martin 2005). En annen forskjell mellom sterke og halvsterke sekulariseringsteorier er at halvsterke teorier om samfunnsmessig sekularisering ikke nødvendigvis berører enkeltindividets trosliv. Den engelske sosiologen Bryan R. Wilson understreker eksempelvis at han med sekularisering først og fremst sikter til at religion får en mindre betydning i samfunnslivet, idet religion utdifferensieres som en selvstendig, privatisert sfære (Wilson 1992: 198-199). Det som gjerne kalles dialektiske sekulariseringsteorier bygger på en forestilling om at sekulariseringsprosesser vil frambringe kompenserende motreaksjoner i form av nyfundamentalisme, nye religiøse bevegelser og nyreligiøsitet (Gilje 1996: 130). Ett eksempel på en dialektisk sekulariseringsteori finner vi hos Otto Krogseth, som ser oppblomstringen av nyreligiøsitet som et symptom på en kultursituasjon som vanskeliggjør identitetsdannelse. Her forstås sekulariseringsprosesser på det materielt samfunnsmessige planet som grobunn for kompenserende motbevegelser på det kulturelle og individuelle plan (Krogseth 2000: 32-34).



*Organisasjonsmessig sekularisering* omhandler indre prosesser i organisasjoner og trossamfunn. Dobbelaere legger stor vekt på indre moderniseringsprosesser i sin framstilling av sekularisering på det organisasjonsmessige planet, som han definerer som en prosess hvor trossamfunn adopterer storsamfunnets sekulære forestillinger om verden og dets moralske verdier. Tro, moral og ritualer blir i økende grad begrunnet med rasjonelle argumenter. Sekularisering kan ifølge Dobbelaere også innebære en institusjonell byråkratisering, hvor arbeidsoppgaver blir differensiert og fordelt ut ifra rasjonelle prinsipper snarere enn forestillinger om hellighet (Dobbelaere 2002: 21-22; 35-38). Sekularisering på mesonivå kan dessuten sikte til at religiøse aktiviteter i økende grad brukes som midler for å nå verdslige mål. Thomas Luckmann har eksempelvis hevdet at en slik utvikling har funnet sted i mange av USAs kirkesamfunn. Ifølge Luckmann har sosial status og tilhørighet blitt viktigere motiver enn religiøs tro for mange av medlemmene (Luckmann 2004: 49-50). Andre forskere har, til dels med utgangspunkt i de samme kirkene, argumentert for at helse og materiell velstand er blitt stadig viktigere motiver for religiøst engasjement (f.eks. Bruce 2002: 210).

Ironisk nok mener flere teoretikere, ofte inspirert av Weber, at kimen til rasjonaliseringsprosessene finnes i protestantismen selv.<sup>11</sup> Vi skal ikke gå nærmere inn på årsakssammenhengene her, annet enn å slå fast at det foregår et dialektisk samspill mellom religion og samfunn, og at modernitetens samfunnsstrukturer og tenkemåte er viktige påvirkningskrefter for religiøse institusjoner. Men det er ingen determinisme i denne dynamikken. Dobbelaere understreker at organisasjonsmessig sekularisering bare er én type sosial endring trossamfunn kan gjennomgå i møte med det moderne. Sakralisering av dogmer, ritualer og etikk er en annen tilnærming, og innebærer det motsatte av sekularisering (Dobbelaere 2002: 119f).

Teorier om *individuell sekularisering* er kanskje de mest omstridte i dagens sekulariseringsdebatt. Hvis man tar utgangspunkt i en funksjonell religionsdefinisjon, vil individuell sekularisering kunne defineres som at folk i minkende grad slutter opp om religiøse fellesskap og ritualer. Legger man derimot en substansiell religionsdefinisjon til grunn, vil man fokusere på hvorvidt folk i mindre grad enn tidligere tror på religionenes dogmer. I dagens debatt finner vi teoretikere som argumenterer for begge deler.

Når teorier om individuell sekularisering er omdiskuterte, skyldes dette ikke minst at individuell tro er vanskelig å måle. Man kan lage statistikk over kirkebesøk, medlemstall,

---

<sup>11</sup> Sammenhengen mellom protestantisme og rasjonalisering blir ofte brukt for å forklare hvorfor sekulariseringsprosessen er kommet lenger i det tradisjonelt protestantiske Nord enn i det katolske Sør- og Øst-Europa (f.eks. Bruce 2002: 4f; Hamilton 1997:169-171).

antall kirkelige vielser og så videre. Men selv om slike kvantitative undersøkelser viser en synkende oppslutning om religiøse seremonier i Europa, behøver ikke det bety at europeere tror mindre enn tidligere. Grace Davie mener å se en økende tendens til ”believing without belonging” i en europeisk kontekst, og argumenterer for at oppslutning om organiserte religiøse aktiviteter ikke nødvendigvis sier så mye om individuell tro (Davie 2002: 5-8). Det er også utført spørreundersøkelser som vedrører troen på en personlig gud, en transcendent kraft, himmel og helvete - for å nevne noe (se for eksempel Bruce 2002: 138, 193). Slike undersøkelser viser riktignok at europeere i synkende grad tror på tradisjonelle kristne dogmer. På flere andre punkter (blant annet troen på reinkarnasjon) ser vi derimot at oppslutningen øker (Bruce 2002: 120).

Nyreligiøsitetens økende popularitet blir ofte brukt som motargument for sekularisering på individplan. Mens flere religionshistorikere bruker empiriske data som ”motbevis”, har de amerikanske sosiologene William Sims Bainbridge og Rodney Stark utarbeidet et teoretisk alternativ til sekulariseringstesen.<sup>12</sup> Ifølge Stark og Bainbridge er sekularisering en dynamikk som går igjen i alle religioner, til alle tider, fordi religionene etter hvert vil tilpasse seg samfunnet. Denne sekulariseringen stimulerer samtidig til protest og religiøs nyskapning, som kompenserer for tapet av den opprinnelige religionen. Sekularisering blir dermed en selvbegrensende prosess, og mengden religion i et samfunn forblir konstant (Stark og Bainbridge 1985: 429-431). Denne teorien har møtt mye kritikk, både på teoretisk og empirisk grunnlag. En ivrig forkjemper for sekulariseringstesen, Steve Bruce, argumenterer mot Stark og Bainbridge blant annet med henvisning til at antall tilhengere av nyreligiøse grupper, terapiformer og ideer er mindre enn det antall tilhengere de engelske kirkene har tapt (Bruce 2002: 80-81).

Sekulariseringsdebatten har i stor grad dreid seg om hvorvidt en sekulariseringsprosess har funnet sted - det være seg på det samfunnsmessige, organisasjonsmessige eller individuelle plan. Vel så interessant kan det være å se på *hvordan* religion har endret seg under endrede samfunnsmessige og kulturelle vilkår. I spørsmålet om en sekulariseringsprosess finner sted, bør vi heller studere religionenes former og indre utvikling, ikke forsøke å måle religiøsitet ved å kalkulere fram et netto antall troende eller å snakke om en ”mengde” religion i et samfunn. Som vi vil se, representerer nyreligiøsiteten på mange måter en sakralisering på sekulære premisser.

---

<sup>12</sup> Blant andre Davie (2002) og Heelas og Woodhead (2005) bruker statistiske data om utbredelsen av enkelte trosforestillinger for delvis å tilbakevise sekulariseringstesen.

## 2.5 Eksistensiell usikkerhet, "den subjektive vending" og nyreligiøsitet

Det å gi sine tilhengere en følelse av mening i tilværelsen regnes av mange teoretikere som en av religionens viktigste funksjoner. Hvis vi, i likhet med Peter Berger og mange andre teoretikere, tar utgangspunkt i en forestilling om at mennesket av natur er meningsøkende, representerer sekularisering en stor eksistensiell utfordring. For om tradisjonell religion er på vikende front, har ikke nødvendigvis behovet for mening i tilværelsen forsvunnet. Dialektiske sekulariseringsteorier synes ofte å hvile på et premiss om at religion fyller allmennmenneskelige behov. Sekulariseringsprosessen vil dermed nærmest framtvinge substitutter som kan tilby en forestilling om mening og orden i tilværelsen i mangel av religiøse normer og verdensbilder (Gilje 1996: 130). Men hva skal mennesket fylle dette eksistensielle tomrommet med?

Sosiolog og modernitetsteoretiker Anthony Giddens mener "personlig meningsløshet" er blitt et grunnleggende psykisk problem i senmoderniteten. Personlig meningsløshet er hos Giddens definert som en følelse at livet ikke har noe meningsfullt å tilby, og oppstår når individet ikke finner svar på de moralske og eksistensielle spørsmålene det møter i livet. Giddens ser problemet som en konsekvens av en utstrakt fremmedgjøring fra tradisjonelle moralske ressurser (deriblant religion) (1991: 9). I modernitetens forvirrende mangfold av muligheter må identitet og mening konstrueres aktivt og kontinuerlig. Aktøren i denne prosessen er det individuelle selvet. Giddens ser "the reflexive project of self" - selvets refleksive prosjekt - som en løsning på personlig meningsløshet (ibid.). Ved å mestre dagliglivet og ved å skape en individuell identitet vil mennesket kunne holde meningsproblemet på avstand, ifølge Giddens. Selvet er altså blitt senmodernitetens sisteinstans. Spørsmålet er imidlertid om dette er solid nok grunn å konstruere en følelse av mening og retning i tilværelsen på. Her er Giddens ambivalent. I likhet med Max Weber mener han behovet for forklaring blir spesielt påtrengende i møte med livets marginalsituasjoner: kriser, fødsel og død. Her kommer den undertrykte følelsen tilbake, og mennesket befinner seg igjen i et eksistensielt vakuum (1991: 202). Selvrealisering er altså ikke nok til å utgjøre en bærekraftig teodicé.

Religionshistorikerne Paul Heelas og Linda Woodhead skisserer en liknende løsning på meningsproblemet. I likhet med Giddens tar de utgangspunkt i individualisering, i det de to kaller en "subjektiv vending" i moderne, vestlige samfunn. "Vendingen" beskrives som en overgang fra et liv levd i overensstemmelse med eksterne og fastlagte roller, plikter og forventninger til en livsanskuelse og en livsførsel som føres med utgangspunkt i det enkelte

subjekt (Heelas og Woodhead 2005: 2). Heelas og Woodheads hovedargument er at den subjektive vending også har satt sitt preg på det religiøse liv, nærmere bestemt i framveksten av den såkalte nyreligiøsitet. Vestlig religion tradisjonelt har underordnet mennesket en ekstern, transcendent kraft og sterke verdslige autoriteter og strukturer, og kjennetegnes ved et sterkt fokus på sosiale roller og forpliktelser. Ifølge Heelas og Woodhead tar en nyreligiøs livsorientering utgangspunkt i individets subjektive virkelighet. Forankringspunktet for mening og identitet flytter seg fra et sosialt fellesskap til det enkelte individ. Det sakrale har blitt flyttet fra et transcendent til et immanent domene. (Heelas og Woodhead 2005: 5). Paul Heelas mener denne subjektivistiske tendensen er så sterk på det nyreligiøse feltet at han velger å bruke begrepet *Self-spirituality* (selvspiritualitet) som en felles karakteristikk av New Age (Heelas 1996: 2).

Giddens anlegger et bredere perspektiv på selvutvikling og meningsforankring enn Heelas og Woodhead. Mens sistnevnte begrenser seg til å behandle selvutvikling innenfor rammene av spiritualitet eller religiøsitet, framhever Giddens selvutvikling særlig innenfor rammene av sekulære aktiviteter. Likevel er det en tydelig parallell i synet på selvutvikling som meningsbærende aktivitet i (post)moderne tid. Er nå egentlig Heelas' og Woodheads karakteristikk av nyreligiøsitet så forskjellig fra selvrealiseringsprosjektet Giddens beskriver? Hvis selvsakralisering er det viktigste kjennetegnet ved nyreligiøsiteten, kan også meningsforankring i form av selvrealisering slik Giddens beskriver det kunne sies å være selvspirituelt eller nyreligiøst. Men kan selvutvikling overhodet sies å være en religiøs handling? Dette spørsmålet vil vi diskutere nærmere i kapittel 7. Eksemplet Acem illustrerer godt dette spennet. Selv om Acem ikke forstår seg selv som en del av det nyreligiøse feltet, opererer organisasjonen med en forestilling om selvutvikling som noe eksistensielt meningsgivende. Eksemplet Acem kan derfor være en god innfallsvinkel til dette forvirrende mylderet av begreper og teorier.

## **2.6 Konklusjon: kultur som analytisk rammeverk**

Kulturanalyse bygger på en forestilling om at det foregår en gjensidig påvirkning mellom kulturens delfenomener og det kulturelle meningssystemet som helhet. Variasjonen innad i det vi omtaler som en kultur kan være store. Likevel kan vi identifisere en felles kulturell meningsstruktur - et sett av forestillinger og verdier som framstår som objektivt sanne av de aller fleste individene i et kulturfellesskap. Denne troverdighetsstrukturen er

menneskeprodusert, og kan forandre seg i møte med alternative forestillinger eller under endrede sosiale vilkår.

I dette kapitlet har vi blant annet sett på hvordan rasjonalisering, pluralisering og differensiering har preget den kulturelle troverdighetsstrukturen i det moderne Vesten. Vi har så vidt berørt noen av de virkningene moderniteten kan ha på religiøse meningssystemer, med hovedvekt på sekularisering og selvspiritualitet. Ut i fra et premiss om at mening er kulturelt og sosialt forankret er kontekstualisering helt nødvendig for å forstå endringer i tros- og verdisystemer. Vår skisse av tros- og verdisystemers vilkår i moderne vestlige samfunn ligger til grunn for analysen i de kommende kapitlene, som omhandler Acems historiske utvikling fra TM-bevegelsen først kom fra India til i dag. Ytre påvirkning er selvfølgelig ikke den eneste drivkraften bak indre endringsprosesser. Men den kulturelle troverdighetsstrukturen danner en viktig forutsetning for all menneskelig meningsproduksjon, og er derfor viktig for å forstå endring på mikronivå.

## 3

### Historisk bakgrunn

---

Enten det er i motkulturell opposisjon eller medkulturelt samspill, må enhver gruppe på en eller annen måte forholde seg til samtidskulturen. For å forstå hvordan Acem har utviklet seg gjennom sin snart 45 år lange historie er det nødvendig å først se nærmere på den historiske konteksten organisasjonen oppstod i. Dette kapitlet omhandler Acems tidligste historiske og ideologiske røtter: 60-årenes ungdomsopprør og Maharishi Mahesh Yogis TM-bevegelse. Acems senere utvikling er preget av både brudd og kontinuitet med ungdomsopprøret og TM-bevegelsen. En historisk skisse av hvordan det hele startet er nødvendig for å forstå prosessen videre. Kapitlet inneholder også en redegjørelse for konflikten mellom Acem og TM, som førte til et endelig brudd i 1972.

#### 3.1 60-tallets motkulturelle ungdomsopprør

Generasjonen som var født under krigen og årene etter, vokste opp i en periode preget av materiell vekst, sosial konsensus og optimisme. Fra starten av 60-tallet skulle likevel - og kanskje nettopp derfor - ungdommer over hele den vestlige verden samle seg i en protestbølge mot det rådende samfunnssystem og foreldregenerasjonens verdier. Baby-boom generasjonen følte verken tilhørighet, engasjement eller avhengighet overfor den kultur og samfunnsform som rådet i vestlige land i etterkrigstida (Førland og Korsvik 2006: 150). Mens Einar Gerhardsen i trygg framtidstro hadde proklamert at ”økt produksjon vil løse alle våre problemer” (Endresen og Langlo 2005: ”Drømmehjemmet”) og foreldrene drømte om vinylbelegg, fryseboks og egen bil, var mange unge frustrerte over mangelen på en mening og et mål ut over det materielle. Ungdomsgenerasjonen følte fremmedgjøring og usikkerhet i møte med materialisme og økonomisk differensiering. Med den kalde krigen, Korea-krigen og etter hvert Vietnam brast illusjonene om en trygg og rettferdig verden (Doggett 2007: 3-4).

Ungdomsopprøret var ingen ensartet bevegelse, og man skiller gjerne mellom to hovedtendenser. For det første en politisk, venstreradikal bølge som kritiserte den etablerte samfunnsordenens struktur og politiske ideologi. For det andre en spirituell bølge som søkte alternativer til den vestlige sivilisasjons rådende verdensbilde, moral og levesett (Strand 1982: 9). Disse to tendensene er likevel ikke som motsetninger å regne. Mange sekstiåttre forente

en åndelig søken med kamp for politisk endring, noe blant annet hippiebevegelsen er et eksempel på. Selv om utopiene var mangeartede, var ungdomsopprøret som helhet samlet rundt en felles kritikk av det bestående og en kamp for friheten til å søke alternativer (Førland og Korsvik 2008: 205-209).

Felles for begge hovedretningene var en kritikk av foreldregenerasjonens tankesett og livsstil. Den rådende bevisstheten ble utpekt som hindring for å erkjenne virkelighetens egentlige forfatning, og dermed som en hindring for frigjørende handling. ”Løsningene” var imidlertid forskjellige. Nymarxistene ville avsløre og avskaffe samfunnets undertrykkende strukturer gjennom utadrettet handling. Den åndelige fløyen var på sin side mer opptatt av menneskets indre sjelsliv, av åndelig oppvåkning og moralsk bevissthet (Holen 1989a: 71). I Norge som ellers i verden var det studentene som stod i spissen for protestene. De unge voksne på midten av 60-tallet var gamle nok til å være politisk bevisste, samtidig som de ikke var bundet av familieliv, jobb og andre forpliktelser (Førland og Korsvik 2006: 154).

Med sin opprettelse på Universitetet i Oslo i 1966 plasserer Acem seg i det motkulturelle ungdomsopprørets høyborg her til lands. At hinduiske guruer kom til Vesten var i og for seg ikke et nytt fenomen. Swami Vivekananda reiste rundt i Amerika og deltok på ”Religionsparlamentet” i Chicago allerede i 1893. Det teosofiske selskap hadde skapt en syntese mellom indisk og vestlig spiritualitet, stiftet sentra både i India og i vestlige land, og utropte inderen Krishnamurti til den nye Messias tidlig på 1900-tallet. Paramahansa Yogananda kom til USA i 1920, og virket i Vesten resten av sin levetid (Strand 1982: 13). Men med ungdomsopprørets behov for alternativer til rådende verdensbilder fikk hinduiske gurubevegelser en enorm oppsving i popularitet. Tallene på antall initierte i TM-bevegelsen, som var en av de spirituelle bevegelsene som vant flest tilhengere, gir et innblikk i hvor raskt den østlig orienterte alternativspiritualiteten bredte om seg. Maharishi Mahesh Yogi landet i USA for å undervise i TM første gang ved årsskiftet 1958/1959. Bare sju år senere nådde antallet nyinitierte 40 000 mennesker i måneden. I 1975 hadde rundt fire prosent av alle amerikanere lært TM, og totalt hadde rundt én million mennesker, framfor alt i Europa og USA, lært Transcendental Meditasjon (Time 8/8 1977; Stark og Bainbridge 1985: 293; York 1995: 46).

Det at nettopp hinduiske trossystemer ble så populære kan skyldes at de representerte noe radikalt forskjellig fra foreldregenerasjonens verdensbilder. Ikke bare ideene i seg selv, men også deres ytre symbolverdi bidro til de østlige guruenes appell. Ved å vende seg mot noe radikalt fremmed og alternativt markerte man en tydelig avstand og motstand mot etablerte tradisjoner og forestillinger. En nødvendig forutsetning for dette - og for at

ungdomsopprøret i det hele tatt ble en stor og internasjonal bevegelse - var moderne teknologi og mulighetene for global kommunikasjon den medførte. Maharishi fløy fra land til land for å holde foredrag. Unge vesteuropeere og amerikanere valfartet til India i jakt på meningen med livet. Medier og telefoni gjorde nye ideer tilgjengelig for et langt større publikum enn tidligere og gjorde det mulig for ungdomsopprøret å samles rundt felles ideer og symboler (Doggett 2007: 13-15).

Ut over 70-tallet ble den politiske delen av ungdomsopprøret stadig mer organisert og aktivistisk. Den politiske radikaliseringen førte til at Sosialistisk Valgforbund og Arbeidernes Kommunistparti (m-l) ble opprettet i 1973 (Førland og Korsvik 2006: 151). Den meditative, hinduisk-inspirerte retningen ble på sin side etter hvert omfavnet av det etablerte borgerskapet. Med sitt sterke fokus på enkeltindividets indre og åndelige utvikling representerte ikke gurubevegelsene noen trussel mot de etablerte politiske og økonomiske strukturene. Dermed lot den seg integrere som en subkultur innad i det etablerte samfunnet (Strand 1982: 12).

### 3.2 Maharishis verdensbevegelse for TM

Maharishi Mahesh Yogi het opprinnelig Mahesh Prasad Varma, og ble født i Uttar Kashi i India i 1911.<sup>13</sup> Han studerte fysikk ved universitetet i Allahabad, og levde fra 1943 i kloster som disippel av den kjente gurun Swami Brahmananda Saraswati, som var *Shankaracharya* - åndelig leder - av Jyothir Math. Klosteret i Jyothir Math er ett av fire læresteder for studiet av *Advaita Vedānta*, som er den største monistiske skolen innenfor ortodoks hinduisk filosofi (Sharma 1960: 284). I litteratur om og av TM-bevegelsen<sup>14</sup> blir Shankaracharyaen oftest omtalt som *Guru Dev* - ”den guddommelige guru”. Maharishi skal ha vært Guru Devs mest fortrolige disippel og den eneste som fikk fullkommen kjennskap til hans lære. TM-bevegelsen mener derfor at Maharishi er Guru Devs rettmessige åndelige etterfølger. Men da Maharishi ikke tilhørte noen brahminkaste, kunne han ikke overta Shankaracharya-embetet i Jyotir Math da Guru Dev døde i 1953, og en annen disippel ble innsatt som åndelig leder.

---

<sup>13</sup> *Maharishi* er en æresbetegnelse som betyr ”store seer”. *Yogi* betyr ”utøver av yoga”. Jeg har valgt å bruke dette begrepet fordi det er den oftest brukte tittelen på TM-lederen så vel innad i TM-bevegelsen som i eksterne og vitenskapelige kilder (bl.a. Rothstein 1989 og 1996; Woodrum 1982; Stark og Bainbridge 1985). Bruken av navnet Maharishi Mahesh Yogi er i denne oppgaven ment å være rent deskriptiv, ikke en indirekte anerkjennelse av Maharishi Mahesh Yogi og hans lære.

<sup>14</sup> I sekundærlitteraturen blir ofte forkortelsene ”TM-bevegelsen” eller ”TM” brukt som en samlebetegnelse på alle Maharishis organisasjoner. Denne praksisen følges også i denne oppgaven.



Shankaracharya-institusjonen har imidlertid forholdt seg positiv til Maharishi opp gjennom årene, selv om ingen offisiell anerkjennelse har funnet sted (Rothstein 1996: 25-26).

Maharishi trakk seg tilbake til en eremittilværelse etter at Guru Dev døde. Etter to år i ensom kontemplasjon skal han ha mottatt åpenbaringer fra sin avdøde mester, samt gudene Krishna og Devi, som ba ham om å dele kunnskapen om Transcendental Meditasjon med hver levende sjel. Maharishi begynte følgelig å undervise i meditasjonsteknikken, som i denne første perioden gikk under navnet *Transcendental Dypmeditasjon*. I 1958 stiftet Maharishi *Spiritual Regeneration Movement* (SRM) sammen med noen av sine første elever (Dahlén 1992: 29, Rothstein 1996: 26).

Maharishis første reise utenfor India gikk til USA ved årsskiftet 1958/59. Året etter sto Europa for tur. I løpet av sine første ”misjonsturneer” klarte Maharishi å begeistre relativt mange, særlig unge mennesker. En rekke organisasjoner for TMs fremme ble grunnlagt. Maharishis ambisjoner for hvor mange som skulle lære TM, og hvilke effekter dette ville få, ble stadig større. I 1959 lanserte Maharishi sin første treårsplan, hvor han blant annet postulerte at 25 000 meditasjonssentre skulle opprettes og at ti prosent av verdens voksne befolkning skulle lære TM innen 1962 (Dahlén 1992: 31). Målsetningene ble ikke nådd, men Maharishi fortsatte å lansere eskatologiske visjoner om TMs globale utbredelse og paradisi på jord helt fram til han døde i februar 2008.

### **3.3 ”Vitenskapen om den Kreative Intelligens”**

Maharishi kalte sitt filosofiske og praktiske system for åndelig oppvåkning for *Science of Creative Intelligence* (SCI) - på norsk oversatt til *Vitenskapen om den Kreative Intelligens* (VKI). VKI blir definert som all kunnskap og erfaring av verden, og omfatter også våre muligheter til å bruke ”kreativ intelligens”. Maharishis kosmologi <sup>15</sup> bygger på det monistiske grunnprinsippet i *Advaita Vedānta*-filosofien, som går ut på at alt som eksisterer er dypest sett utgjør et forent hele. I TMs skrifter kalles denne helheten av alt som er vekselvis for ”ren Væren”, ”transcendental Væren” eller ”det Absolutte”.<sup>16</sup> Ren Væren er verken materie eller energi, men blir beskrevet som et umanifestert, transcendentalt og uforanderlig felt som kan minne om Platons konsept om ”ideene”. Ifølge Maharishi har ren Væren en skapende kraft. Ren Væren er kilden til alt som var, er eller skal bli av relative fenomener i verden (Maharishi

---

<sup>15</sup> ”Kosmologi” er her definert som en bestemt beskrivelse av og forklaring på verdens ontologiske beskaffenhet. En kosmologi omhandler fysiske og/eller åndelige aspekter ved virkeligheten, men ikke moral. Den er derfor deskriptiv, ikke normativ, av natur.

<sup>16</sup> Det mest brukte begrepet i TMs skrifter er ”ren Væren”, og dette vil også bli brukt her.

1972: 27). Maharishis kosmologi rommer i tillegg til det transcendentale feltet av ”ren Væren” et foranderlig, fenomenelt felt. Dette fenomenelle aspektet ved verden består igjen av et subjektivt/mentalt og et objektivt/fysisk felt. Mennesket har normalt sett bare kontakt med disse to feltene. For å bli fullkomment, må det forenes med den rene Væren (Rothstein 1996: 27).

Ifølge Maharishi lar dette seg gjøre gjennom yogisk praksis. På dette punktet er Maharishi tydelig inspirert av Sankhya-filosofien med dens sterke fokus på yoga (Rothstein 1996: 27). Selve ordet ”yoga” kommer fra sanskrit og betyr ”forening”. Det blir oftest brukt om den spirituelle foreningen mellom den individuelle og den universelle sjel. Den viktigste formen for yogisk praksis i TM-bevegelsen er Transcendental Meditasjon. Selv om andre handlinger også er av betydning for vår åndelige utvikling, er transcendering og åndelig oppvåkning bare mulig gjennom Transcendental Meditasjon, ifølge Maharishi. Når sinnet transcenderer, kommer det i kontakt med og erfarer den rene Væren, mens det tidligere kun kjente det relative. Denne tilstanden av åndelig oppvåkning kalte Maharishi ”kosmisk bevissthet”, som er den fjerde dimensjonen i vår erkjennelse etter våken tilstand, drøm og drømmeløs søvn. Kosmisk bevissthet kan ikke fattes intellektuelt eller sanses, den må erfares gjennom utvidelse av sinnets og sansenes grenser (Maharishi 1972: 51f). Dette svarer til *Atmans* oppgåen i *Brahman* i tradisjonell hinduisk terminologi (Rothstein 1989: 64).

TM har gjennomgått store endringer i løpet av sin tid i Vesten. De første årene var TM eksplisitt religiøs (Woodrum 1982: 92). I Norge rykket SRM inn en rekke annonser i blant annet Aftenposten, hvor det fram til rundt 1965 ble avertert med at TM/Dyp meditasjon skulle bidra til ”åndelig fornyelse” (se annonser i Aftenposten 6/2 1964, 9/9 1964, 16/1 1965). Etter hvert har vitenskap og sekulære motiver fått en mer framtreddende rolle. Fra midten av 60-tallet ser vi et økt fokus på de fysiske og psykologiske effektene av meditasjon i markedsføringen (se annonser i Aftenposten 5/9 1966, 27/2 1967, 2/3 1970 og MIU 1971). Maharishi ble også opptatt av å dokumentere meditasjonens virkning vitenskapelig, og opprettet egne universiteter for VKI fra 1971 av (Dahlén 1992: 33).

Det sterke fokuset på vitenskap kan ses som et ledd i en markedsføringsstrategi hvor budskapet blir tilpasset målgruppe og kulturell kontekst. Maharishi selv tok til orde for en relativ formidling av VKI og TM: ”One should teach TM in terms of religion where religion is dominant, in terms of politics where politics dominate and of economics where that dominates.” (Maharishi sitert i Rothstein 1996:105). Med henblikk på denne formidlingsstrategien er det ikke overraskende at Maharishi valgte å satse på vitenskap i promoteringen av TM i Vesten. Men det sterke fokuset på vitenskap er mer enn bare en

pragmatisk misjonsstrategi. Endringene uttrykker også en synkretistisk prosess, hvor TM har inkorporert moderne vitenskapelige ideer i en kosmologi som i utgangspunktet er religiøs. Maharishi mente at sekulær vitenskap, og da særlig moderne fysikk, bekrefter den evige sannheten slik den er åpenbart i Vedaene, Upanishadene og Bhagavadgita (Rothstein 1996: 106). Sin bok *Livskunst og Transcendental Meditasjon* omtalte han som ”summen av den praktiske visdom om det fullkomne liv, som ble fremsatt av de vediske rishier i det gamle India, og forstått i lyset fra vitenskapelig tenkning i den nåværende vestlige verden.” (Maharishi 1972: 19). En TM-leder i Danmark har forklart endringene slik: ”The traditional religious language is worn out. We need a new language, a new way of expressing things. This does not mean that something new is said, only that a new language is used.” (Rothstein 1996: 76).

### **3.4 Transcendental Meditasjon til Norge**

I november 1960 kom Maharishi til Oslo for første gang. Der holdt han foredrag om indisk filosofi og meditasjon, og ga private samtaler med praktisk instruksjon i meditasjon (Aftenposten 24/11 1960). I 1961 ble Synnøve Flood og Astri Steinhaug som første nordmenn utdannet til meditasjonslærere ved Maharishis ashram i Rishikesh i Nord-India. Da de kom hjem til Norge, begynte de å undervise Maharishis meditasjonsteknikk, som på den tiden gikk under navnet *Deep Meditation* (Dahl-Hansen 1975: 2). I denne første perioden eksisterte det tre skoler for undervisning i TM i Norge: *Skolen for indisk meditasjon*, *Norges Meditasjonsforbund* og *Maharishi Mahesh Yogis skole*. Meditasjonsundervisningen ble samlet under ett i 1965, da det ble opprettet en norsk avdeling av Maharishis internasjonale bevegelse *Spiritual Regeneration Movement* (SRM) (Systad 1981: 4, Kolflaath og Sommerfelt 1965: 53).

Are Holen (født 1945) hadde praktisert yoga og meditasjon siden han gikk på gymnaset tidlig på 60-tallet. Han ble med i Norges Meditasjonsforbund fra høsten 1964, hvor han blant annet underviste i yoga (Holen 1981a). På SRMs sommerkurs i 1965 utpekte Maharishi Are Holen til studentenes leder i Norge (Kolflaath og Sommerfelt 1965: 50). I januar 1965 ble en gruppe TM-praktiserende studenter fra europeiske universiteter og høyskoler samlet til et møte i Tyskland. En av dem var Are Holen, som da var psykologstudent ved Universitetet i Oslo. Formålet med møtet var å danne et arbeidsfellesskap for å spre Transcendental Meditasjon i akademiske kretser over hele verden. Resultatet ble en internasjonal organisasjon ved navn *Academic Meditation Society* (AMS)

(Holen 1966: 3). Are Holen tok initiativet til å danne en norsk undergruppe av AMS. Sammen med seks andre studenter stiftet han AMS Norge på Blindern den 29.januar 1966, og ble innsatt av Maharishi som leder for AMS i Norge (T. Hersoug 2000: 5).

### **3.5 AMS i perioden 1966-1972**

Primærkilder fra den første perioden vitner om sterke bånd mellom AMS og Maharishi-bevegelsen i den tidligste fasen. De første numrene av *AMS-Informasjon*, som kom ut fra februar 1969, inneholder omstendige rapporter fra Maharishis siste aktiviteter som er skrevet i en sterkt beundrende tone. Det var nær personlig kontakt mellom Maharishi og AMS Norge de første årene. Maharishi besøkte Norge flere ganger i løpet av 60-tallet, og flere nordmenn dro til Maharishis læresteder i India, Italia og på Mallorca for å lære videregående teknikker eller utdanne seg til meditasjonslærere. AMS' leder Are Holen dro i 1967 på en seks måneder lang studietur til India. Han tilbrakte først tre måneder på Maharishis meditasjonsakademi *Shankaracharya Nagar* i Rishikesh, hvor han ble utdannet til meditasjonslærer. Deretter dro han på en tre måneder lang rundreise i India sammen med Maharishi (T. Hersoug 2000: 6).

Det synes å ha vært stort samsvar mellom TM-bevegelsen og AMS når det gjelder både lære og praksis. I tråd med Maharishis kosmologi presenterte AMS er verdensbilde med både en verdslig og en åndelig dimensjon. Begrepsapparatet var i all hovedsak hentet fra indisk filosofisk/religiøs tradisjon (se for eksempel *AMS-Informasjon* nr. 2 1969). Hovedmålsetningen med meditasjonen var å nå full erkjennelse av seg selv og verden, slik at subjektet kunne transcendere og bli ett med "ren Væren". Eventuelle andre effekter av meditasjonen var underlagt dette overordnede målet (Holen 1966).

AMS praktiserte flere av de rituelle aktivitetene fra TM. Blant annet måtte alle nye TM-utøvere gjennom TMs innvielsesritual før de kunne få sitt personlige mantra. Til seremonien måtte den nye bringe en frukt og et hvitt lommetørkle. Disse gjenstandene ble ofret til et bilde av Guru Dev mens TM-læreren resiterte en hymne på sanskrit til ære for "den hellige visdomstradisjonen" (Systad 1981: 7). Denne tradisjonen hadde ifølge Maharishi røtter tilbake til de hinduiske gudene Brahma, Vishnu og Shiva. Visdommen var blitt nedtegnet i både shruti- smrti- og puranalitteraturen, som regnes som hellige skrifter innenfor den hinduiske tradisjonen. Hymnen inneholdt også takksigelser adressert Shankara, som Maharishi ga æren for å ha gjenoppdaget den hellige visdomstradisjonen. Resitasjonen av hymnen skulle ifølge Maharishi bringe læreren nærmere kosmisk bevissthet og ren Væren, og dermed hjelpe læreren med å finne det riktige mantraet for den vordende TM-utøveren. Det

møysommelig utvalgte, ”riktige” mantraet ville så hjelpe den nyinitierte å nå enhet med feltet av ren Væren (Maharishi, *The Holy Tradition*: 6-7). Et annet ritual var reservert den indre kretsen av AMS-medlemmer, den såkalte ”kontemplative gruppe”. Gruppen holdt årlig hemmelige fester for å markere Guru Devs fødselsdag, hvor deltakerne blant annet skal ha mediterert seg inn i transeliktende tilstander og ofret til Guru Dev (Systad 1981: 7-10).

På tross av de tilsynelatende nære båndene råder det i dag uenighet rundt norske AMS’ organisatoriske status i perioden 1966 fram til bruddet med TM i 1972. Kilder fra blant annet AMS i Tyskland og SRM tyder på at AMS var underlagt Maharishis internasjonale organisasjonsapparat (AMS 1967, Dahl-Hansen 1975). Acem, derimot, hevder i sin selvbiografiske historieskrivning at AMS allerede fra starten av var en uavhengig organisasjon (T. Hersoug 2000: 6; Holen 2010). Dette er kanskje ikke så mye et spørsmål om riktige og gale opplysninger som et spørsmål om de enkelte gruppenes selvforståelse og tolkning av eget mandat. Maharishi oppfattet trolig AMS som en undergruppe av SRM på grunn av de tidlige lojalitetsbåndene mellom AMS og den internasjonale TM-bevegelsen. Fram til konflikten mellom AMS’ ledelse og Maharishi i 1971 synes majoriteten av AMS’ medlemmer å ha vært positive til TM-bevegelsen. Acems framstilling av forholdet mellom AMS og SRM ser på sin side ut til å være preget av et ønske om å distansere seg fra TM. Fra 1971 kritiserte sentrale ledere i AMS Maharishi, og denne kritikken skulle bli en viktig rettesnor i Acems utvikling videre. En historiefremstilling som tar avstand TM og understreker AMS’ selvstendige elementer korresponderer bedre med Acems selvforståelse i dag.

### **3.6 Religion eller ikke?**

TM tar avstand fra å bli betegnet som en religiøs bevegelse (Rothstein 1996: 203). Det samme gjelder Acem i synet på organisasjonens fortid som en del av TM-bevegelsen (Holen 2010). Motstanden mot religionsbetegnelsen skyldes nok delvis rent pragmatiske årsaker, som at man frykter at en religiøs profil kan svekke organisasjonens legitimitet og appell. Men hovedårsaken til motstanden mot å bli assosiert med religion ligger trolig i AMS/Acems og TMs selvforståelse. TM-bevegelsen mener Maharishis filosofiske system kan føres tilbake til Vedaene, som forstås som en sann åpenbaring forut for all religion (Romarheim 1979: 122). Det at effektene av teknikken lar seg bevise vitenskapelig brukes også som argument for at TM ikke kan klassifiseres sammen med religiøse systemer som er basert på tro og tradisjon

alene (Rothstein 1996: 81).<sup>17</sup> TM-bevegelsen er imidlertid ikke fremmed for begreper som ”det guddommelige”, ”hellig” eller ”transcendent”, som forekommer hyppig i Maharishi skrifter (se for eksempel Maharishi 1968). Men om disse begrepene regnes som karakteristiske for fenomenet religion innenfor vestlig religionsvitenskap (flere religionsdefinisjoner tar endog utgangspunkt i nettopp disse begrepene), forstår ikke nødvendigvis TM dem som uttrykk for noe religiøst.

Reservasjonene mot religionsbegrepet kan dessuten ha sammenheng med at Maharishi stod i en kunnskapstradisjon hvor man tradisjonelt ikke har operert med noe religionsbegrep. Som Torkel Brekke påpeker, finnes det ikke noe begrep som korresponderer til ”religion” i indiske språk. De ordene som ligger nærmest opp til religionsbegrepet omfatter mye mer enn det europeiske ”religion”. Det oftest brukte begrepet, *dharma*, kan for eksempel også sikte til naturlover og sosiale normer (2007: 166-167). Disse lingvistiske forskjellene uttrykker at den europeiske og den indiske tradisjonen opererer med en vidt forskjellig forståelse av fenomenet ”religion” - i mangel av et bedre ord. Å bli plassert inn i den snevrere, europeiske religionskategorien kan ha blitt oppfattet som reduksjonistisk og kulturarrogant av Maharishi og hans tilhengere.

For Acems del ble spørsmålet om AMS var en religiøs gruppe aktualisert i forbindelse med konflikten mellom Acem og enkelte representanter for Den norske kirke på slutten av 70-tallet (se Dyade nr. 3 1980). Flere av Acems ledere har tatt avstand fra å betegne AMS’ aktiviteter som religiøse (Holen 1981b og 2010; Grøndahl 2006). Tilbakeskuende kilder må imidlertid leses med henblikk på aktørens nåværende perspektiv, kontekst og intensjon. Selvbiografisk skrivning preges av forfatterens helhetstolkning av sitt livsløp (Mikaelsson 2006: 118). Hvem man i dag er, vil altså forme ens syn på hvordan man før var. Acems senere utvikling og historiefremstilling preges som nevnt av et ønske om å distansere seg fra TM. Acem har forandret seg mye i løpet av de siste førti årene. Offerritualene har falt bort, i likhet med henvisningene til de vediske skriftene og hinduiske guder. Acem opererer i dag ikke med en kosmologi eller med en bestemt målsetning for meditasjonen. For Acems del kan helhetsforståelsen av organisasjonens historie ha ført til at man selektivt legger vekt på de trekkene ved AMS man har videreført, og som i ettertid framstår som mer sentrale enn det man ikke tok med seg videre.

---

<sup>17</sup> En liknende holdning til religionsbegrepet møtte jeg på kurs hos Hare Krishna-bevegelsen. På mitt spørsmål om hvilken religiøs tradisjon de tilhørte, svarte kurslederen: ”Dette er ikke religion, det er Sannheten.” (Trondheim, oktober 2000)

En annen kompliserende faktor er at det innad i TM er store forskjeller når det gjelder personlig engasjement. Det samme gjaldt AMS. TM-ekspert Mikael Rothstein mener at TMs medlemmer avhengig av initieringsnivå kan kategoriseres som perifere tilhengere eller kjernemedlemmer. De som er perifert tilknyttet vil vanligvis ikke tolke TMs teknikk og verdensbilde religiøst; motivasjonen begrenser seg til positive effekter på kropp og sinn. Kjernemedlemmene identifiserer seg i større grad med Maharishis lære og TM som organisasjon. For dem er hovedmålsetningen med meditasjonen åndelig vekst. Mens TM profilerer seg som en vitenskapelig selvutvekslingsteknikk overfor perifere ”klienter”, er bevegelsens esoteriske skrifter (for eksempel *The Holy Tradition*) tydelig preget av den hinduiske arven og en åndelig målsetning med meditasjonspraksisen (Rothstein 1996: 34).

Hvordan man definerer religion vil være avgjørende for hvorvidt man betegner TM og AMS som religiøse grupper eller ikke. På tross av de emiske reservasjonene mot religionsbegrepet kan TM ut i fra de fleste religionsdefinisjoner betegnes som religiøs, i hvert fall slik TM forstås og praktiseres av kjernemedlemmene. Det samme gjelder AMS i perioden da gruppen fortsatt var en del av Maharishis TM-bevegelse. Det er imidlertid gradforskjeller av religiøsitet. For det første fordi det er store ulikheter mellom ulike ”religiøse” grupper, som gjør at religionsdefinisjoner med alle sine dimensjoner ikke alltid lar seg applisere på en bestemt gruppe. For det andre vil det være store personlige variasjoner innad i en kult (Wallis 1975: 91-92). En religionsmodell er kanskje et mer fruktbart utgangspunkt for å forstå de religiøse og sekulære dimensjonene ved TM. I stedet for å gi et ja- eller nei- svar på hvorvidt TM hører til innenfor religionskategorien, åpner modellen for flere nyanser. Ninian Smart har utarbeidet en modell hvor fenomenet religion oppsummeres i sju dimensjoner: en for handling og ritualer, en som omhandler følelser og erfaringer, en som omhandler myter og fortellinger, en lære- og filosofidimensjon, en dimensjon for moral og etikk, en organisasjons- og samfunnsdimensjon og en materiell dimensjon (Smart 1996). Potensialet for alle disse dimensjonene finnes i Maharishis lære og organisasjonsapparat. Hvorvidt de faktisk er til stede hos enkeltutøvere av TM, avhenger av hvilken betydning man legger i sitt engasjement. Dette er ikke det samme som å si at den emiske fortolkningen av en praksis bør overføres til en kulturvitenskapelig fortolkning. Men mangfoldet fortjener flere nyanser enn et entydig positivt eller negativt svar på spørsmålet om TM er et religiøst fenomen eller ikke.

### 3.7 Bruddet mellom AMS og TM-bevegelsen

De nære båndene mellom AMS og Maharishi skulle etter hvert smuldre opp. Are Holen forteller at han begynte å nære en gryende skepsis mot Maharishi etter Indiaturen i 1967:

Da jeg kom tilbake var mitt hjerte fullt av inntrykk som ikke gikk til Maharishis fordel, men som jeg ikke hadde helt ordnet ennå. Tross de mange ting man var fascinert av begynte en gryende skepsis å gjøre seg gjeldende. Fra 1967 av levde jeg med mine indre tvil og spekulasjoner, samtidig som jeg fikk en enorm karriere innen meditasjonsorganisasjonen. Jeg fant det rett å vise lojalitet mot Maharishi. (1981a)

Artikkelen ”Meditasjonsnevrose” som Are Holen skrev under pseudonym i *AMS-Informasjon* i 1970 gir et godt innblikk i hva han var kritisk mot. Her skriver Holen blant annet at TM i Maharishis versjon kan føre til et forenklet og overoptimistisk syn på tilværelsen. Personer som lider av ”meditasjonsnevrose” har et nærmest magisk syn på meditasjonens virkninger, idet de tror alle problemer lar seg løse ved meditasjon. Denne urealistiske forestillingen virker passiviserende: ”Man unnlater å handle aktivt for sine mål utfra et urealistisk håp om at ting på nærmest magisk vis skal legge seg til rette for en.” (Holen 1970:4). Nevrotikeren har et realitetsfjernt selvbilde og liten evne til konstruktiv selvkritikk, men desto større tiltro til illusoriske forestillinger om egen storhet og meditasjonens potensialer (ibid.). Holen mente det var uheldig at ansvaret for menneskets utvikling ble flyttet over på en teknikk og en guru. Selv skal han ha oppfattet meditasjon som et hjelpemiddel til menneskelig vekst, og ønsket å utvikle en mer realitetsnær meditasjonspsykologi (Dyade nr.1 1973: 19). Holen skal også ha vært skeptisk til Maharishis lederstil, og kritiserte at Maharishi iscenesatte seg selv som en ”ufeelbarlig” autoritet (VG 28/11 1973).

Ifølge Holen var kulturforskjeller den bakenforliggende årsaken til konflikten. Hans egen forklaring på hvorfor det oppstod en konflikt er klart kulturanalytisk. Som han selv uttrykker det:

Det var først og fremst et oppgjør med Maharishi - med sjarlataneri, virkelighetsflukt og åndssvermeri som jeg syntes han sto for. At han var de vediske tradisjoner for lite tro, var meg likegyldig og uinteressant. Det var i forhold til helt andre verdier - nemlig de fra min egen kulturelle bakgrunn - jeg forkastet ham. (1981a)

AMS som helhet synes å ha vært delt i synet på Maharishi. De kritiske røstene ble flere og sterkere etter 1971, da konfliktene mellom Maharishi og Holen eskalerte og ble allment kjent. Dessuten møtte *Verdensplanen* stor motstand i AMS. Fra 1972 lanserte Maharishi jevnlig Verdensplaner for den videre utbredelsen av TM. Den første verdensplanen



fra 1972 gikk blant annet ut på at TM-bevegelsen i løpet av fire år skulle utdanne tre og en halv million TM-lærere og opprette 3600 TM-sentre. Maharishi sendte ut invitasjoner til alle verdens statsledere om å støtte opp under en ”verdensregjering” som skulle styre verden med utgangspunkt i VKI og dermed sikre fred, velstand og lykke for alle verdens mennesker. Selv om han aldri lyktes i å nå målene, oppjusterte Maharishi stadig sine ambisjoner (Dahlén 1992: 34; Stark og Bainbridge 1985: 291). Mange i AMS mente Verdensplanen med sine utopiske og urealistiske visjoner svekket TM-bevegelsens troverdighet og dermed virket mot sin hensikt (AMS 1972a: 20). Are Holen mener Verdensplanen var med på å tydeliggjøre allerede eksisterende gnister mellom AMS og TM-bevegelsen:

De begynte med ”Verdensplanen”, etter hvert skulle man kunne lære å sveve i luften, kurere alle sykdommer m.m. Dette tydeliggjorde forskjellene enda mer. Et brudd var ikke lenger til å unngå. På et eller annet vis ville det ha tvunget seg frem - før eller siden. De nye taktene i TM-bevegelsen var HELT uforenlige med våre synspunkter. Mahesh Yogi mistet for oss den siste rest av troverdighet og seriøsitet. (...) Det ble en overgang fra en mer seriøs indisk-filosofisk orientering til mer ukritisk, lettsolgt fremtoning med stadig mer innslag av New Age, fantasi og sirkus. (Holen 2010)

Videre ble det rettet mye kritikk mot Maharishis lederstil. Dette kan ses i sammenheng med den ekspansive veksten TM-bevegelsen opplevde på slutten av 60- og begynnelsen av 70-tallet.<sup>18</sup> Som Max Weber påpeker, er profetisk, karismatisk autoritet vanligvis begrenset til den tidligste fasen i en religiøs gruppes historiske utvikling. Etter hvert som gruppen av tilhengere vokser, vil karismatisk autoritet forandres til en rutinemessig eller hverdagslig form for autoritet, og den religiøse gruppen vil i økende grad tjene medlemmenes behov (1963: 60-61). For Maharishi innebar suksessen at han ikke i samme grad som tidligere kunne følge opp de lokale TM-gruppene direkte. I stedet opprettet han sentre hvor hans tillitsvalgte kunne styre i hans sted. Dette førte til at han hadde mindre kontroll over de lokale gruppene enn tidligere. Maharishi forsøkte å kompensere for det fysiske nærværet ved å fremstille seg selv som en ufeilbarlig - og dermed sterkere - autoritet. Men mange i AMS skal ha reagert negativt på den udemokratiske lederstilen. Mange var også skuffet over at Maharishi, som hadde besøkt Norge nesten årlig under første halvdel av 60-tallet, var for opptatt til å komme når han hadde lovet det. Forventningsbruddene skapte stor skuffelse og mistro (Dyade nr. 7 1971: 3).

Holens skepsis til Maharishi ble allment kjent under AMS' sommerkurs på Ås i 1971. Foranledningen var at Maharishi hadde sendt noen lydbånd med taler som skulle spilles på kurset. Are Holen mente innholdet var så dårlig at han ikke ville spille båndene på

---

<sup>18</sup> <sup>18</sup> Ikke minst opplevde Maharishis bevegelse stor oppsving i popularitet etter at ungdomsikonene som The Beatles, Mia Farrow og The Beach Boys hadde lært å meditere. The Beatles tilbrakte en lengre periode på Maharishis ashram *Shankaracharya Nagar* i Rishikesh i 1968.

sommerkurset, og sendte et brev til presidenten i SRM, E. Kjell Mortensen, for å underrette om dette (Dyade nr. 5-6 1971: 5). Brevet havnet imidlertid i hendene på Maharishi's utsendte. Da Maharishi fikk høre om brevet, sendte han SRM-ledere for å konfrontere Holen og lese opp brevet på sommerkurset. Holen unnskyldte den krasse tonen i brevet, men innrømte samtidig at hans forhold til Maharishi var lunkent, og at han ikke så på Maharishi som sin guru. Etter å ha fått vite dette, krevde Maharishi at Are Holen skulle trekke seg som leder for AMS: "As long as he hasn't faith in me and doesn't consider me as his Master, he cannot be my representative in Norway" skal han ha meddelt over telefon. Han opprettet også en ny studentorganisasjon i Norge, en avlegger av TM-bevegelsens *Students' International Meditation Society* (SIMS) (Dyade nr. 5-6 1971: 10). Are Holen valgte å trekke seg som leder for å unngå et brudd mellom AMS og den internasjonale TM-bevegelsen, og Rune Aaslid overtok som interimsleder (Sejersted 1975: 3).

Det var ulike holdninger til konflikten innad i AMS. Mens enkelte var sjokkerte over Holens uttalelser, ønsket andre at AMS skulle bryte med TM og etablere seg som selvstendig organisasjon. De fleste befant seg et sted mellom disse to ytterpunktene, og ønsket at AMS skulle forbli tilknyttet det internasjonale TM-bevegelsen, med Are Holen som leder (Dyade nr. 5-6 1971: 16ff). Så sent som i februar 1972 ble tre personer fra AMS utdannet til meditasjonslærere på Maharishi's kurs på Mallorca (Dyade nr. 1 1972: 9).<sup>19</sup> Under kurset hadde deltakerne nær kontakt med Maharishi, og det er tydelig at konflikten med Are Holen og AMS ble diskutert. På spørsmål om hvilke kommentarer Maharishi hadde til avsettelsen av Are Holen svarte Tor Hersoug: "Han mener det er sundt å skifte ledere så man ikke blir avhengig av en person. Det er noe han pleier å gjøre i alle land. Ved å utdanne tre nye lærere har han vist tillit til AMS og gitt foreningen nye ressurser." Han kunne også meddele at "AMS har for eksempel et annet opplegg og en annen stil enn SRM og SIMS, en stil som ses å virke mer tiltrekkende for akademikere og studenter. Denne linjen vil vi følge også i fremtiden. Maharishi er inneforstått med dette og har gitt oss sin fulle godkjennelse." (Dyade nr. 2 1972: 5-6). I denne forsonende holdningen fra både Hersoug og indirekte også fra Maharishi var det lite som pekte fram mot de steile konfliktene på AMS' sommerkurs få måneder senere.

Sommeren 1972 ble det arrangert nordisk meditasjonskurs på Moholt Studentby i Trondheim, hvor mediterende fra både SRM, SIMS og AMS deltok. Dette skulle bli arenaen

---

<sup>19</sup> To av disse, Tor Hersoug og Ole Gjems-Onstad, skulle senere bli sentrale i Acems faglige ledelse. Hersoug har vært leder for Acem Oslo og bidratt til flere av Acems bøker og publikasjoner, mens Gjems-Onstad er nestleder i Acem International og leder i Acem Norge (Dyade nr. 3-4 2006: 112-113).

for det endelige bruddet mellom AMS og TM-bevegelsen. Selv om det i utgangspunktet kun var meditasjon og kurs som stod på planen, ble mye tid viet til diskusjonen mellom de som hadde fortsatt tillitt til Maharishi og de som var skeptiske. I praksis gikk delelinjen mellom frontene mellom SRM/SIMS på den ene side og AMS på den andre. Mange kursdeltakere fra AMS kom til kurset med håp om å avklare hvordan samarbeidet med Maharishi skulle ordnes i framtida, etter konflikten og avsettelsen av Are Holen året før. Selv om flertallet av representantene fra AMS synes å ha vært negativt innstilt til Maharishis lederstil og Verdensplanen, var det uenighet om hvordan meditasjonsvirksomheten burde organiseres. Enkelte mente at AMS burde bryte helt med SRM for tydelig å markere motstanden mot Maharishi. Andre ønsket tettere kommunikasjon og samarbeid, og tok til orde for å opprette et eget forum for konfliktløsning (AMS 1972a).

Mens diskusjonene pågikk hadde Maharishis utsendte til sommerkurset, Robert McCutchan, hatt telefonkontakt med Maharishi selv. Tre dager ut i kurset, den 10.juli, ga han beskjed om at Maharishi hadde erklært AMS for oppløst. Maharishi uttalte i den forbindelse at "the branch had cut itself off the tree". Med dette mente han å si at AMS gjennom sin opprørske adferd hadde distansert seg fra resten av TM-bevegelsen. Med oppløsningen av AMS ønsket Maharishi å skape en mer enhetlig meditasjonsorganisasjon i Norge, og inviterte alle fra AMS som ville fortsette meditasjonsarbeidet til å bli med i SIMS i stedet (AMS 1972a: 12).

Forholdet mellom TM og Acem har vært anstrengt siden bruddet i 1972. En TM-leder som har vært med i TM siden 60-tallet betegner forholdet mellom TM og Acem de første årene som en "religionskrig" (informant X). TM-ere skal blant annet ha prøvd å "sabotere" Acems møter ved å dele ut TM-brosjyrer og stille vanskelige spørsmål (Dahlén 1992: 210). Begge parter brukte mediene aktivt - i avisene ble det skrevet krasse leserinnlegg og kritiske motinnlegg. Konflikten kulminerte med at Acem i 1974 ble klagd inn for Oslo forliksråd av norske representanter for TM-bevegelsen. TM mente at Acem ikke hadde noen rett til å reklamere med at de underviste i "Transcendental Meditasjon", både på grunn av at Acem hadde fraveket fra Maharishis opprinnelige lære og fordi de mente at navnet "Transcendental Meditasjon" var varemerkebeskyttet. Megling i forliksrådet førte ikke til enighet mellom partene, og i 1975 ble Acem saksøkt av SRM og SIMS. Etter rettssaken i Oslo byrett ble Acem tilkjent rettighetene til å fortsette å bruke betegnelsen "Transcendental Meditasjon" - forkortet TM - om sin meditasjonsmetode. SRM i Norge ble dømt til å betale saksomkostninger og oppreisning til Acem. TM-bevegelsene anket dommen, men inngikk forlik før ankesaken skulle starte. MIKI måtte betale saksomkostningene på 130 000, i tillegg

til 300 000 kroner som kompensasjon for at Acem skulle slutte å bruke betegnelsen ”transcendental meditasjon” og ”TM” (T. Hersoug 2000: 38).

### **3.8 AMS tar form som selvstendig organisasjon**

Like etter det nordiske meditasjonskurset sommeren 1972 ble det avholdt ekstraordinært ledermøte i AMS. Der ble det bestemt at AMS skulle fortsette som en selvstendig organisasjon. Lederne var enige om at Maharishi hadde full rett til å utestenge AMS fra sin bevegelse, men mente han ikke hadde myndighet til å oppløse AMS (AMS 1972a: 14). Senere ble som planlagt sommerkurset for AMS’ medlemmer avholdt på Ås. Store deler av kurset gikk med til å finne fram til en ny ordning. Etter at interimsleder Rune Aaslid hadde trukket seg fra alt meditasjonsarbeid i protest mot utestengningen av AMS, sto AMS uten leder. Are Holen ble spurt om han igjen kunne overta ledelsen for AMS. Som betingelser for å takke ja krevde Holen at alle tillitsmenn skulle fratse sine verv og at alle eksisterende strukturer skulle oppløses, slik at han kunne bygge organisasjonen opp igjen fra grunnen. Han ville selv utnevne ledere og forme den organisasjonsstrukturen han selv fant formålstjenlig. Holen ønsket å kunne kontrollere prosesser og beslutninger på alle nivåer i det nye AMS. Det samme gjaldt tidsskriftet *Dyade*, som inntil da hadde vært uavhengig. Så godt som alle deltakerne på sommerkurset ga sin tilslutning til Holens betingelser (AMS 1972b: 5). Fra januar 1973 inntok Are Holen igjen lederstet i AMS, med så godt som eneveldig makt over meditasjonsorganisasjonens videre utvikling.

Bruddet med Maharishi har blitt stående som et vendepunkt i AMS’ og senere Acems historie. Gjennom konflikten med TM-bevegelsen og oppbygningen av det nye, selvstendige AMS, ble man utfordret til å evaluere både de organisatoriske og ideologiske rammene for meditasjonsvirksomheten. I retrospektiv skriver Are Holen om den første perioden og bruddet med Maharishi:

Vår tidlige periode var avgjørende og viktig, nødvendig for dialektikk og erkjennelse. Vi var ikke bare ”unge, dumme og religiøse”, vi våknet på det å gå inn, våknet ytterligere på det å gå ut. Derfor fordømmer vi ikke vår fortid, men er takknemmelige for den, den er en skatt – nettopp fordi den er blitt fortid. Hadde den i dag vært nåtid, slik den er for noen, er den til å fordømme. (1981b)

Ideen om en oppvåkning, som Are Holen forfekter i sitatet over, innebærer et klart skille mellom før og nå, galt og riktig. Implisitt sier Holen at det var ting å kritisere i den første

perioden. Men erkjennelsen av dette, og vendepunktet det inspirerte, var nødvendig for Acems videre utvikling.

Etter bruddet startet en ny fase i AMS' historie, hvor man måtte stake ut kursen for den nye, uavhengige organisasjonen. Organisasjonsstrukturen fant raskt sin form, og gjennom kritikken av Maharishi hadde det blitt tydelig hva man *ikke* ønsket å bringe med seg videre. Mye var imidlertid uklart: Hva skulle AMS' identitet være? Hva sto man for? For å sitere en av de fremste lederne på denne tiden: "Dette er spørsmål som ikke er klare, og vi ønsker heller ikke her å sette opp et "program", eller en fastlåst lære eller dogmatikk. Vårt miljø er under stadig utvikling, og hva vi skal stå for - i forhold til samfunn, kultur eller religion - må tiden vise." (Lindseth 1971). Man ønsket altså ikke å gi AMS en endelig form, men gikk inn for en åpen, utforskende holdning de første årene. I de følgende kapitlene skal vi se nærmere på de endringene Acem har gjennomgått etter bruddet.

## Fra hellig tradisjon til sekulær vitenskap

---

Vitenskap og religion søker begge å forklare virkeligheten. Innenfor både vitenskap og religion finner vi skapelsesfortellinger om verdens og menneskets opphav, teorier om verdens beskaffenhet og hvorfor vi mennesker er som vi er. Men ofte representerer religion og vitenskap også konkurrerende forklaringer på virkeligheten (Rothstein 1996: 17). Selv om moderne vitenskap har som ideal å ikke ta stilling til religionenes sannhetskrav, gjør den gjennom sine teorier ofte indirekte nettopp dette. Sekulariserte, moderne samfunn kjennetegnes ved en sterk tillitt til fornuft og empirisk etterprøvbarehet som sikker kilde til viten (Schaanning 1992: 10-11). Fordi vitenskap er en så dominerende faktor i den kulturelle troverdighetsstrukturen, er den moderne vitenskapens utfordringer noe religionene aktivt må ta stilling til.

Det finnes flere strategier for å møte konfliktene mellom sekulære og religiøse verdensbilder. Det man kan kalle en *fundamentalistisk* tilnærming setter tradisjonens autoritet over vitenskap, og avfeier vitenskapens sannhetskrav hvis den ikke stemmer overens med de etablerte religiøse doktrinene. En *synkretistisk* tilnærming bygger på en kompromissøkende holdning, som tilpasser samt integrerer vitenskap og religion i et enhetlig verdensbilde. TM kan ses på som et eksempel på en bevegelse som har valgt en synkretistisk strategi (Rothstein 1996). En *sekularistisk* tilnærming innebærer at religiøse doktriner underordnes og tilmed erstattes av vitenskapelige verdensbilder. Som det vil framgå av dette kapitlet, ligger Acems meditasjonsforståelse, videreutvikling og markedsføring etter bruddet nærmest denne siste typen strategien.

### 4.1 Vitenskap som kilde til erkjennelse

Vitenskap har fått en stadig viktigere rolle i både TM og Acem. Fra midten av 60-tallet begynte TM-bevegelsen å henvise til meditasjonens medisinske effekter i markedsføringen. Maharishi opprettet egne universiteter for VKI fra og med 1971, og mente at forskningsresultater "beviste" gyldigheten av sitt filosofiske system (Woodrum 1982: 94-96). Vitenskap har imidlertid en underordnet rolle i forhold til den religiøse tradisjonen. Hos TM fungerer vitenskap som modalitet for det hellige, et medium som bidrar til å bekrefte, forstå

og formidle en endelig, absolutt og uforanderlig sannhet slik den er åpenbart i Vedaene (Rothstein 1989: 67).

Acems brudd med TM innebar et oppgjør med denne prioriteringen av religion framfor vitenskap. Acem ser seg selv som en livssynsmessig nøytral organisasjon (Eifring 2005). Metafysiske forståelsesrammer vil ikke kunne gi meditasjonen den nødvendige nøytrale ramme, ifølge Are Holen:

Det er Acems klare standpunkt at psykologisk bearbeidelse og innsikt utelukkende kan bli resultatet dersom det foreligger en høy grad av nøytralitet. (...) Uten den nødvendige nøytralitet vil emosjoner, savn og ubevisste forestillinger åpne for irrasjonalitet, dogmer, interesse for "en annen virkelighet", høyere bevissthetstilstander og lignende. (1989b: 12)

Vitenskapelig etterprøvbarhet framstår som en viktig forutsetning for denne nøytraliteten hos Acem. Acems løsning på "troverdighetsproblemene" TM hadde i forhold til vitenskap var å videreføre meditasjonsteknikken, samtidig som man kvittet seg Maharishis lære som ramme for å forstå dens virkninger (Holen 1977: 76-77). Sekulær psykologi og naturvitenskap har langt på vei erstattet Maharishis lære som fortolkende rammeverk.

Til grunn for denne utviklingen ligger et syn på vitenskap som en relativt sikker kilde til viten. Det som ikke kan bevises med henvisning til moderne vitenskap, kan heller ikke hevdes å være sant, ifølge Acem. Mens enkeltindividet i TM settes inn i en kosmisk sammenheng, idet det sies å være forbundet med et transcendentalt felt av "ren Væren", ønsker ikke Acem som organisasjon å ta endelig stilling til forestillinger om eventuelle aspekter ved virkeligheten som ikke er anerkjent av moderne vitenskap. Acem har en agnostisk holdning til hva som er verdens og menneskets ytterste natur (Brandrud 2009: 37-38). I sin omtale av verden og mennesket begrenser Acem seg til det som er vitenskapelig "bevist", noe som i praksis innebærer at verden omtales som en immanent størrelse, og mennesket framstilles som et fysisk og mentalt vesen.

Men vitenskap har også sine begrensninger, og på et teoretisk nivå utviser Acem en ambivalent holdning til vitenskap som kilde til erkjennelse. For det første har ikke dagens vitenskap fullkommen viten om naturen og mennesket. Flere av Acems ledere har i artikler i *Dyade* frontet et syn på kunnskap som noe ufullstendig og foranderlig. Halvor Eifring skriver for eksempel i en lederartikkel: "Vitenskapen slår stadig hull på sannheter den har proklamert bare ti år tidligere. (...) Våre omgivelser forandres uavlatelig. Sannheten beveger seg." (Eifring 1987: 2). For det andre fronter Acem det syn at vitenskapen aldri *kan* gi svar på enkelte typer spørsmål. Eksistensen omfatter mer enn det vi kan vite ut fra erfaring og rasjonell tenkning. Om vi vet aldri så mye om verden som materie, er vi ikke nødvendigvis i

stand til å slå fast med sikkerhet hva som er rett og galt, eller hva som er meningen med livet (Dyade nr. 3 1974: 13). I praksis demonstrerer imidlertid Acem en stor vitenskapsoptimisme.

## 4.2 Psykologi som rammeverk

Et ledende prinsipp for videreutviklingen av Acem-meditasjon har vært at meditasjonsforståelsen skal være erfaringsbasert. Det fortolkende rammeverket rundt meditasjonen skal være fundert i praksis og erfaring framfor lære og ideologi (Hersoug 2006: 50). Selv om man kritiserte Maharishis meditasjonsforståelse, mente man å ha gjort seg positive erfaringer med selve meditasjonsteknikken, som følgelig ble videreført i nærmest uendret form etter bruddet med TM. Som meditasjonslærer og Acem-veteran Ole Gjems-Onstad skriver: ”Alle okkulte og metafysiske forklaringer av meditasjon ble uinteressante. Det var som å begynne forfra med å utvikle tenkning og terminologi for de erfaringer man faktisk hadde med metoden. Inspirasjon ble hentet i selve meditasjonen og prosessene den startet.” (Gjems-Onstad 1989: 77).

Selve meditasjonsteknikken i Acem går ut på at man repeterer en ”metodelyd” i sinnet en halv time to ganger daglig. Metodelyden er et betydningsløst ord som skal virke både harmoniserende og provoserende, og dermed stimulere underbevisste tanker, følelser og stemninger. Det finnes flere metodelyder. Hvilken lyd som passer for den enkelte blir avgjort av en meditasjonslærer etter kriterier som blant annet alder, livssituasjon, interesser, temperament, sosiale relasjoner og personlige problemer. For at metodelyden skal ha noen effekt, er det viktig at man ikke assosierer noe med den. Derfor bør man også holde sin personlige metodelyd hemmelig, ifølge Acem (Holen 1989a: 31-32). Acem-meditasjon er en ledighetsteknikk, noe som innebærer at man ikke skal konsentrere seg under meditasjonen. De dyptgripende effektene av praksisen kommer som følge av den såkalte ”spontanaktiviteten” som foregår i sinnet mens man mediterer - strømmen av tanker og følelser som akkompagnerer metodelydgjentakelsen.

Selv om meditasjonsteknikken har blitt videreført i nesten uendret form, har Acem skapt et nytt fortolkende rammeverk rundt meditasjonserfaringene. Særlig vestlig psykologi har vært en viktig ressurs i utarbeidelsen av en ny meditasjonsforståelse. På 70-tallet hadde *Dyade* flere temanummer om psykologi (f.eks. nr. 2/74, 3/77, 5/77). Symptomatisk for Acems psykologiserte meditasjonsforståelse er tittelen på Acems første selvstendige bok om meditasjon: *Stillhetens Psykologi*, som utkom første gang i 1976. Når det gjelder selve meditasjonsforståelsen, reflekteres den psykologiserende dreiningen blant annet i det sterke



fokuset på den mediterendes holdning i meditasjonsutførelsen. I *Stillhetens Psykologi* blir de sentrale utførelsesprinsippene i Acem-meditasjon oppsummert i det hjemmelagde begrepet ”flåmh”, som står for ”fri, ledig, åpen mental holdning”. ”Flåmh” innebærer at metodelyden skal gjentas uten konsentrasjon og anstrengelse. Man skal ikke forsøke å styre strømmen av tanker, følelser, bilder og stemninger som er til stede i sinnet under meditasjonen. Ifølge Are Holen er denne bevissthetsholdningen av samme art som frittflytende oppmerksomhet i psykoanalyse. Både meditasjon og psykoanalyse forløser underbevisste spenninger. Men i motsetning til i psykoanalyse skal man ikke forsøke å bearbeide spenningene som aktualiseres i meditasjon. De skal være som de er, mens man øver seg i å møte dem med en ledig holdning (Holen 1989a: 36).

I dette ligger et implisitt oppgjør med TMs meditasjonslære. Mens Maharishi mente at meditasjon ville føre den mediterende til tydelig definerte og stadig høyere bevissthetstilstander, ligger fokus hos Acem på den mediterendes holdning i selve meditasjonsprosessen. Mens Maharishi fokuserte mye på opplevelsen av meditasjonen, er det hos Acem ikke ”hvordan man har det, men hvordan man tar det” som avgjør hvorvidt en meditasjon er god eller dårlig (Eifring 2005: 48). Gjennom å praktisere Acem-meditasjon regelmessig skal man før eller siden komme til såkalte ”aktualiseringsfaser” hvor undertrykte minner, tanker og emosjoner kommer fram fra underbevisstheten. I likhet med en seanse på psykoanalytikerens divan kan meditasjon virke forløsende. I dette ligger i seg selv noe terapeutisk, ifølge Acem. Å erkjenne det undertrykte og det vanskelige er en forutsetning for å kunne gjøre noe med det. Meditasjon er samtidig en holdningsøvelse. Gjennom å trene seg i å møte vanskelige meditasjonserfaringer med en avslappet holdning, trener man også opp evnen til å takle utfordringer i hverdagen (Holen 1998).

Psykologi har også vært en inspirasjonskilde til mange av de nye kurstilbudene Acem har opprettet siden bruddet i 1972. Allerede i den første brosjyren for selvstendige AMS fra 1973 presenterer organisasjonen flere nye aktiviteter. Kursporteføljen blir her delt inn i tre typer aktiviteter– åndelige, mellommenneskelige og kulturelle, som til sammen skal stimulere til menneskelig vekst. Som *åndelige teknikker* regnes transcendental meditasjon, yoga, meditative pusteøvelser og kontemplative aktiviteter. Disse er videreført fra TM. De *mellommenneskelige aktivitetene* er nyvinninger fra AMS’ side, og omfatter kommunikasjonsgrupper og meditasjonskollokvier. I tillegg kommer *kulturelle aktiviteter*, som blant annet omfatter studiesirkler, tidsskriftet *Dyade* og diverse seminarer (Dyade nr. 1 1973: 19).

Særlig innføringen av de mellommenneskelige aktivitetene representerer en psykologiserende dreining. Kommunikasjonskursene er et psykologisk inspirert gruppetilbud med det formål å fremme refleksjon over egen væremåte, hvordan man relaterer seg til andre og hvordan andre oppfatter en. Dette skal bidra til at man kan bearbeide destruktive tenke- og handlingsmønstre. Kommunikasjonskursene er i dag også åpne for ikke-mediterende, men meditasjon hevdes å gi økt utbytte av kursene. Dette fordi meditasjon bidrar til å realisere handlingsmønstre og personlighetstrekk, og trener den mediterende i å møte nye erkjennelser og utfordringer med en ledig og åpen holdning. Omvendt skal kommunikasjonskurs bidra til å utvikle psykologisk innsikt og emosjonell intelligens, noe som er nyttig for å forstå meditasjonsprosessen (Hersoug 2005: 33-35).

Langmeditasjon er en annen aktivitet som Acem har videreutviklet etter bruddet med TM. Langmeditasjon varer fra én time opptil et døgn. Disse meditasjonsseansene skal i større grad enn hverdagsmeditasjonene på en halv time bidra til aktualisering av "livsmateriale" og personlighetsutvikling (Hersoug 2005: 40; Holen 2004). Langmeditasjon etterfølges alltid av meditasjonsveiledning, hvor en gruppe mediterende i fellesskap prøver å forstå følelsene og handlingene som preger meditasjonen. Disse "gruppesykologiske" tilbudene er nytt for Acem, og må ses i sammenheng med den psykologiserte meditasjonsforståelsen. Fordi man tenker seg at ens erfaringer i meditasjonen reflekterer personlighetstrekk og handlingsmønstre, ønsket man å skape fora hvor destruktive vaner og personlighetstrekk kunne bearbeides. Meditasjon er fortsatt kjerneaktiviteten hos Acem, men meditasjonsveiledning og gruppediskusjon skal øke utbyttet den gir i form av kollektiv psykologisk bearbeidelse (Gjems-Onstad 2009: 60).

### **4.3 Terminologisk "Entzauberung"**

De fleste av begrepene Maharishi brukte i forbindelse med filosofi og meditasjon var hentet fra hinduiske tradisjoner, blant annet den vediske litteraturen og Patañjalis *Yoga Sūtra*. Acem har i sin tid som uavhengig organisasjon byttet ut de fleste av disse begrepene. De terminologiske utskiftningene er kanskje ikke store endringer i seg selv, men illustrerer mange av de underliggende endringsprosessene i Acems selvforståelse og utadrettede profil. Max Weber mente at moderniteten med sin rasjonelle tenkemåte ville medføre en "Entzauberung" - "avfortrylling" - av menneskets virkelighetsforståelse (Weber 1922; McGuire 2002: 285). Det vi kan kalle en terminologisk "avfortrylling" i Acem vitner om et ønske om å framstå som vitenskapelig og selvstendig.

Navneendringen fra AMS til Acem i 1974 skjedde som følge av flere årsaker. Med det utvidede kurstilbudet og kulturaktivitet representerte organisasjonen etter hvert noe mer enn bare meditasjon. Man ønsket også å åpne for interesserte utenfor akademiske kretser. Fordi AMS etter bruddet var blitt en uavhengig og norsk forening, ville man ikke lenger ha et engelsk navn (Dyade nr. 1 1973: 20). I 1981 valgte ledelsen i Acem å døpe om ”Transcendental meditasjon” til ”Acem-meditasjon”. Den utløsende årsaken til dette var en uttalelse titulert ”De moderne meditasjonsbevegelser og kirken” som biskopene i Den norske kirke vedtok høsten 1979. Med utgangspunkt i blant annet bruken av termen ”transcendental” hevdet biskopene at Acem representerte en panteistisk virkelighetsforståelse og et religiøst menneskesyn som er uforenlig med det kristne. På denne bakgrunnen advarte biskopene mot Transcendental Meditasjon (Aadnanes 2008: 87-89). Acem hadde dessuten blitt tilbudt 300 000 kroner fra TM-bevegelsen mot at Acem sluttet å bruke betegnelsen ”transcendental meditasjon”/”TM” om meditasjonsteknikken. Avtalen var del av et forlik etter rettssaken mellom TM og Acem i 1977 (T. Hersoug 2000: 38).

På slutten av 70-tallet gikk Acem bort fra å bruke termen ”mantra”, som ble erstattet med ”metodelyd”. I tillegg har Acem skapt et eget vokabular for å beskrive prosessene som skjer i meditasjon. ”Spontanaktivitet”, ”karakterspenninger” ”dagsrester” og ”ledighet” er noen eksempler på de deskriptive begrepene Acem bruker i dag (Hersoug 2005: 35-37). Meditasjonsterminologien er oversatt til de lokale språkene der Acem har etablert seg i utlandet. Det at man har utarbeidet et eget begrepsapparat har trolig både pedagogiske og symbolske årsaker. Deskriptive termer på ens eget morsmål gjør det lettere for å forstå meditasjonsprinsippene.

Selv om flere av disse begrepsendringene ble utløst av bestemte hendelser, ligger det en samlet symbolverdi i at Acem har erstattet hinduiske og religiøse termer med et eget begrepsapparat. Ønsket om å tydeliggjøre forskjellen mellom før og nå, mellom TM og Acem er eksplisitt uttrykt i forbindelse med flere av endringene. Som daværende *Dyade*-redaktør Carl Henrik Grøndahl skrev i forbindelse med at navnet på meditasjonsteknikken ble endret: ”Ved å kalle metoden Acem-meditasjon får man også frem det fundamentale skille som eksisterer mellom Maharishi-bevegelsen og Acem - i livsorientering, kulturell tilknytning og i forståelse av fenomenet meditasjon.” (1980: 3). Det at man nå har et eget begrepsapparat styrker Acems profil og identitet som en norsk organisasjon med en psykologisk meditasjonsforståelse - både innad i organisasjonen og overfor utenforstående.

#### 4.4 Medisinsk forskning som legitimitetsgrunnlag

Medisinske forskningsresultater har i økende grad blitt brukt i forståelsen, videreutviklingen og markedsføringen av Acem-meditasjon. Det at medisinske forskningsresultater blir brukt i markedsføringen av teknikken er i og for seg ikke noe nytt eller særegent for Acem. TM har siden 60-tallet forsket aktivt på meditasjonens virkninger på organismen, og bruker forskningsresultater aktivt i markedsføringen av teknikken. Men for TM har vitenskap en underordnet funksjon i forhold til Vedaenes sannheter om verden og menneskets egentlige natur:

Moderne psykologis forsøk på å forsonne mennesket med dets omgivelser ved å forbedre forholdet gjennom suggesjon og psykologisk trening er dømt til å mislykkes, fordi det ikke har med det fundamentale i livet å gjøre. Å prøve å forme og forbedre menneskelivet gjennom psykologisk suggesjon, å bare benytte det tilgjengelige materiale i det bevisste sinn, er en overfladisk og begrenset tilnærming som ikke kan tjene livets virkelige formål. (Maharishi 1972: 94)

TM bruker moderne fysikk og medisinske forskningsresultater som ”bevis” for gyldigheten av et verdensbilde som må kunne kalles religiøst. Hos Acem har derimot vitenskap en overordnet rolle. Acem ser ikke bare forskningsresultater som et bevis for *at* meditasjon virker, men henviser også til vitenskapelige forklaringsmodeller for å forklare *hvordan* meditasjonen virker inn på kropp og sinn (se Helland og Aagdal 2004). Vitenskapens rolle kommer tydelig fram i Are Holens svar på spørsmålet om hva som skiller Acem fra indiske meditasjonsteknikker:

First of all, it is neutral; no religion or guru. The modern man may not like to go to a meditation practice that has a true religious context. To explain it in a scientific way is important. So, instead of going by a particular belief, here we have a completely different source of recommendation - an evidence-based medically approved meditation practice. (Raj 2010).

Ideen om hvordan metodelyden virker er et godt eksempel på hvordan medisinsk forskning har overtatt for metafysiske forklaringer. Maharishi hevdet at TMs mantra er utledet av den kosmiske urllyden ”om” (Dahlén 1992: 19). ”Om” har skapt hele verden, og gjennomsyrrer hele skaperverket: ”OM is everything and from OM the creation comes and into OM the creation dissolves, that OM is the sustainer of life, OM is the beginning and end of all creation.” (Maharishi 1968: 15). Under meditasjonen fører mantraets vibrasjoner den mediterendes bevissthet tilbake til urllyden ”om”. Med regelmessig meditasjon blir mantraet gradvis mer subtilt, inntil det til slutt gjenfinner sin enhet med ”om”. Da vil også sinnet transcendere og bli ett med feltet av transcendent, ren Væren:

In this manner, experiencing the subtlest state of the mantra, the mind transcends into the Transcendental Consciousness of Divine Bliss, and this is the main goal of the mantra, it takes the conscious mind from the field of gross experience of the outside world to the pure state of Being. (Maharishi 1968: 187)

Acems metodelyder skal derimot ikke ha noen metaforisk funksjon. Are Holen forklarer metodelydenes virkning med henvisning til moderne vitenskap:

I Acem har metodelydene verken språklig eller symbolsk betydning. Når metodelyden gjentas ledig i tankene under meditasjon, utløses en reflektorisk avspenningsmekanisme i sentralnervesystemet. En amerikansk fysiolog har kalt dette "relaxation response". (1989a: 31)

Ifølge en meditasjonslærer har Acem i dag erstattet de fleste metodelydene ut ifra erfaringen man hadde med Maharishis lyder. Grunnteknikken skal være den samme, men man skal ha tatt utgangspunkt i eksisterende lyder for å skape nye ut i fra analogi, intuisjon og erfaring. Man skal også ha målt hjernebølgene til folk som har meditert over forskjellige metodelyder ved hjelp av EEG-apparat, for så å sammenlikne effekten av ulike lyder (informant II). Det er vanskelig å få vite noe mer konkret enn dette om dagens metodelyder, da Acems metodelyder holdes hemmelig for andre enn de femten meditasjonslærerne i den faglige ledelsen.<sup>20</sup> Men både informantens utsagn om at man har gått bort fra Maharishis "hellige" mantra, og det at vitenskapelig eksperimentering ligger til grunn for de nye metodelydene, vitner om en "avmystifisering" og vitenskapeliggjøring.

En forutsetning for at Acem har kunnet drive medisinsk forskning på meditasjonsteknikken er den store faglige ekspertisen som finnes innad i organisasjonen. I 2006 var fire av Acems totalt 15 meditasjonslærere psykologer eller medisinere. Tre av dem jobber som forskere. 21 av 141 kurslærere jobber som psykologer, fysioterapeuter, leger eller sykepleiere (Dyade nr. 3-4 2006: 114-123). Fagfolk innenfor Acem har satt i gang flere forskningsprosjekter om effektene av Acem-meditasjon (Brandrud 2009: 31). I 2008 ga Acem ut boka *Fighting Stress - Reviews of meditation research*, som oppsummerer resultatene av forskning på meditasjonsteknikker som likner Acem (Davanger, Eifring og A.G. Hersoug 2008). Antologien er skrevet av forskere som praktiserer Acem-meditasjon. En av dem har sågar tatt medisinsk doktorgrad på de psyko-biologiske effektene av meditasjon (Ekker Solberg 2004). Flere av Acems ledere befinner seg altså i en dobbeltposisjon som forskere på meditasjon - samtidig som de er personlig engasjert i meditasjon utenom sine yrkesroller.

---

<sup>20</sup> Gjennom bekjente som har gått på kurs i nyere tid, men sluttet å meditere, har jeg fått kjennskap til fem av Acems metodelyder. Bare én av de fem er å finne igjen i mantralistene som mot TMs vilje er blitt offentliggjort (se Dahlén 1992: 20-21).

Forskningsresultater og fagekspertise brukes aktivt i profileringen av Acem-meditasjon. På Acems nettsider kan vi for eksempel lese at fysiologiske målinger viser at mediterende får lavere puls, lavere blodtrykk, roligere pust og mer avspent hjerneaktivitet. Regelmessig meditasjon over en viss periode kan virke både forebyggende og behandlende på helseproblemer som høyt blodtrykk, stresshodepine og muskelsmerter (Acem 2010a). Det framheves også at leger og psykologer står bak utviklingen av meditasjonsteknikken (Acem 2010b). Det sterke fokuset på vitenskap uttrykker Acems selvforståelse som en moderne, sekulær og ”nøytral” meditasjonsteknikk. Vitenskap har en legitimerende funksjon i en markedsføring som søker å appellere til utdannede, sekulære mennesker. Medisinske forskningsresultater fungerer som en allment akseptert ”garanti” for teknikkens virkning, i stedet for den hellige tradisjonen og det transcendentet feltet av ”ren Væren” Maharishi refererte til.

#### **4.5 Kulturelle og personlige forutsetninger**

Årsakene til at psykologi har blitt en så viktig fortolkningsramme kan henge sammen med det at psykologi - som menneskevitenskap og som allment brukt og akseptert terapiform - har en kulturell troverdighet som Maharishis religiøse dogmer manglet. Hos flere aktører innad i Acem er dette perspektivet tydelig allerede i under den første konflikten med Maharishi. Rune Aaslid uttalte for eksempel følgende i et intervju i *Dyade* i 1971:

For å fremme fortsatt vekst i den fasen vi nærmer oss nå - og som kan bli kritisk - trenger vi mennesker som kan stå frem og representere meditasjonen på en måte som er i pakt med - og har forståelse for tidens tankegang, - mennesker som har en solid utdanning. Jeg vet at ikke alle er enig i dette, men for å vinne frem må vi også være grunnfestet i vår tids anerkjente tankebaner på alle områder av samfunnslivet. (Dyade nr. 2 1971: 6)

I dag ser det ut til å være enighet om at bruddet var av det gode. Meditasjonslærer Rolf Brandrud uttrykker en skepsis overfor absolutistiske trossystemer, og skriver at:

Så lenge man har en søkende og utforskende holdning til sin religion eller ideologi, byr det ikke på problemer å forene trosliv og personlig vekst gjennom meditative prosesser. (...) Et problem blir det først dersom holdningen til troen er statisk - og man bekjemper alle erfaringer og synspunkter som kan skape tvil om egne dogmer. (...) Det var en holdning hos samarbeidspartneren som organisasjonen Acem ikke kunne leve med - og som gjorde at et brudd måtte ha kommet før eller senere. (Brandrud 2009: 37).

Vitenskapens sentrale rolle som kilde til kunnskap i vår kultur har trolig vært en viktig årsak til at Acem i så stor grad har tatt i bruk psykologi og medisin i sin meditasjonsforståelse og

utadrettede profil. Det synes til dels å dreie seg om en bevisst strategi for å styrke sin profil som en uavhengig og sekulær meditasjonsteknikk. Flere av informantene oppga medisinske forskningsresultater som et viktig motiv for at de begynte å meditere (informantene III og IX). Flere oppga dessuten at det at Acem er en vitenskapelig og ikke-religiøs teknikk var en viktig forutsetning for at de valgte nettopp Acem (informantene III, IV, VI, VII og IX), og kurslærerne fortalte at dette gjelder mange av de som kommer på begynnerkurs. Dette gjaldt også for de to personene jeg intervjuet i India. Informant VI mente religion og vitenskap står i et motsetningsforhold til hverandre, og at sekulære selvutviklingstilbud vil appellere til stadig flere som et alternativ til etablert religion:

This type of meditation which is not associated with a religion or a guru will become more popular. There is a need. Nowadays the youngsters don't want to believe in religion. The thought process is changing because of the scientific development, industrial development. But in the religions there is no development in accordance with scientific progress, so it fails to recruit young people today.

Det at Acem har adoptert kulturens "krav" om vitenskapelighet, rasjonalitet og empirisk etterprøvbarehet synes med andre ord å være en viktig årsak til organisasjonens appell, og er noe Acem bevisst bruker i markedsføringen. En slik kulturanalytisk forklaring også til stede i de emiske kildene. Denne forklaringen på Acems relative suksess i forhold til mange av 60-tallets nyhinduiske bevegelser er et godt eksempel:

Hadde ikke Acem forandret seg og gått inn til kjernen i erfaringen, ville organisasjonen ha blitt en fortidslevning - slik det har blitt med mangt annet som vokste frem i slutten av 60-tallet. Maharishi-bevegelsen eks. Det jeg oppfatter som Acems styrke er at vi har arbeidet oss gjennom tidsstrømmingene og kunnet bevare det livsengasjement vi våknet til i 1968. (Grøndahl 1981)

Det at Acem har gitt vitenskap en overordnet status må også ses i sammenheng med ledelsens personlige overbevisninger. Som vi så i forrige kapittel, var Are Holens skepsis mot Maharishis lære en viktig årsak til bruddet i 1972. Holen var blant annet kritisk mot forestillingene om at meditasjonen kunne ha en "magisk" virkning, og mente denne brøt med hans egen kulturelle bakgrunn (Holen 1981a). Dette kan forstås som en konflikt mellom en lære som har røtter i indisk tradisjon og et verdensbilde som er preget av sentrale ideer og verdier i en norsk, moderne troverdighetsstruktur. Som Peder Gravem påpeker, er et individs livstolkning avhengig av støtte i den kulturelle troverdighetsstrukturen (Gravem 1996: 253). Holen var ikke alene om å oppleve en konflikt mellom Maharishis lære og egen overbevisning. Da AMS skulle bygges opp som selvstendig organisasjon, valgte Holen selv

hvem som skulle lede organisasjonen sammen med ham. Det er rimelig å tro at han valgte personer som delte hans overbevisning på sentrale punkter, noe også ledernes artikler i *Dyade* vitner om.

Det at nøkkelpersoner i Acems ledelse har inngående fagkunnskap innenfor psykologi og medisin, har dessuten vært en viktig *forutsetning* for at disse fagdisiplinene har blitt så sentrale i utarbeidelsen av en ny meditasjonsforståelse (Gjems-Onstad 1995: 46). Som en av informantene sier: ”Det akademiske har gitt en tyngde og en dybde til forståelsen av det man holdt på med, som man ikke hadde fått ellers. (...) Det er ikke tilfeldig at lederen for Acem, altså Are Holen, er både psykolog og medisiner” (informant V). Betydningen av personlige forutsetninger illustrerer et viktig poeng som kulturanalysen med sin vektlegging av kultur som strukturell helhet lett kan tilsløre. Selv om kultur former individers livstolkninger, er aktørene til syvende og sist individuelle personer. Innad i et kulturelt fellesskap vil det være personlig variasjon i kunnskap, smak og verdier - for å nevne noen variabler. Hadde ikke Acems ledere hatt psykologisk og medisinsk fagekspertise, ville de sannsynligvis ikke lagt så stor vekt på dette som de i dag gjør. Avhengig av individuelle forutsetninger kunne i stedet andre perspektiver blitt mer framtrædende.

#### **4.6 Den glemte historien – Acems forhold til TM i dag**

Acems egen historieskrivning er tydelig preget av ønsket om å markere sin selvstendighet fra TM. Som vi så i avsnitt 3.5, blir det hevdet at AMS/Acem allerede fra starten av var en uavhengig organisasjon, og den historiske forbindelsen til TM blir sjelden nevnt. I markedsføringen understrekes det ettertrykkelig at Acem er norsk, og at utarbeidelsen av teknikken er basert på vitenskapelig forskning (Acem 2010b). ”Glemselen” av den tidligste perioden kan være funksjonell i en markedsføring som bevisst spiller på det ikke-religiøse og vitenskapelige ved Acem. Nesten alle mine informanter oppga at det at Acem er en sekulær, vitenskapelig og ikke-religiøs teknikk var en viktig forutsetning for at de begynte med nettopp Acem-meditasjon. Bare de mest erfarne av informantene var klar over den historiske forbindelsen til TM (informantene I, II og V). Tre av de fire yngre informantene betegner seg selv som religionskritiske, og sier de ikke ville begynt å meditere innenfor en religiøs organisasjon (informantene III, IV og VIII). Ved å tone ned den historiske forbindelsen til Maharishi, har Acem kunnet styrke sin profil som en norsk og vitenskapelig meditasjonsteknikk.



”Glemselen” forteller også mye om Acems selvbylde. I dag ser man ikke seg selv i forlengelse av den hinduiske tradisjonen Maharishi representerte. Som Are Holen sier: ”Vi brøt med personen, Mahesh Yogi, og TM-bevegelsen. En hinduistisk bakgrunn har vi aldri sett oss som en del av” (Holen 2008). Acem mener å ha videreført meditasjonsteknikken uten noen form for ideologisk ballast. Endringene meditasjonsforståelsen gjør at Acem ser seg selv som en uavhengig og unik meditasjonsteknikk. Som meditasjonslærer Ole Gjems-Onstad skriver:

Acem-meditasjon er ingen kopi, men et særpreget meditativt prosjekt. I alle sine nyanser lar ikke Acem-meditasjon seg gjenkjenne fullt ut i den meditative litteratur. Selv om metoden naturligvis bygger på prinsipper som benyttes i andre meditasjonsmetoder, er Acem-meditasjon et originalt verktøy for meditasjon (Gjems-Onstad 1995: 34).

#### **4.7 Konklusjon: vitenskap som sannhetskrav**

I dette kapitlet har vi sett hvordan vitenskap i dag framstår som det overordnede sannhetskriteriet i Acem. Hinduisk tradisjon er blitt erstattet med psykologi og medisin som legitimeringsgrunnlag. Dette innebærer at Acem i dag har en agnostisk holdning til det som ikke kan bevise vitenskapelig. Menneskesynet som ligger til grunn for Acems meditasjonspsykologi illustrerer dette: i Acems publikasjoner omtales mennesket utelukkende som et fysisk og mentalt vesen. Men heller ikke vitenskap, som konstruert, samfunnsskapt og stadig foranderlig kunnskapssystem, kan påberope seg fullkommen objektivitet og verdinøytralitet. Dette kommer fram i enkelte mer vitenskapsteoretiske artikler i *Dyade* (f.eks. Brandrud 2009; Eifring 2005). I praksis gir imidlertid Acem vitenskap en autoritativ status som legitimitetsgrunnlag for meditasjonsteknikken.

Det at vitenskap har fått en så sentral rolle må ses i sammenheng med den dominerende posisjonen vitenskap har som forklaringsstrategi i moderne vestlig kultur. En slik kulturanalytisk årsaksanalyse finner vi også eksplisitt uttrykt hos ledende personer innad i Acem. Flere har uttrykt at TMs forestillinger om en transcendent virkelighet er uforenlig med deres egne livssyn og meditasjonserfaringer. En annen årsak til at Acem har valgt å betone det vitenskapelige i så stor grad, har vært at man dermed ønsket å appellere til et større publikum. Acem oppgir selv det at man ikke har tatt utgangspunkt i ideologi, filosofi eller et fast bestemt verdensbilde som årsaken til sin relative suksess sammenliknet med mange av de andre gruppene fra 60-tallets motkulturbevegelse (Holen 1989: 82).

## Fra dogmatikk til meningspluralisme

---

Acems utvikling kan ses i sammenheng med en sentral utviklingstrend i moderne vestlig kultur - det som ofte blir omtalt som *individualisering* eller *den subjektive vending*. Dette innebærer en overgang fra en kultur hvor identitet og mening skapes ut ifra eksterne roller og strukturer, til en kultur hvor subjektet den subjektive erfaring utgjør utgangspunktet for hvordan vi lever våre liv. Religionshistorikerne Paul Heelas og Linda Woodhead oppsummerer essensen av det de kaller ”den subjektive vending” med følgende ord:

The goal is not to defer to higher authority, but to have the courage to become one’s own authority. Not to follow established paths, but to forge one’s own inner-directed, as subjective, life. Not to become what others want one to be, but to ‘become who I truly am’. Not to rely on the knowledge and wisdom of others (‘To the other be true’), but to live out the Delphic ‘know thyself’ and the Shakespearian ‘To thine own self be true’. (Heelas og Woodhead 2005: 4)

Sitatet er ment som en generell karakteristikk av en allmenn utviklingstendens i det moderne Vesten, men passer like godt som en beskrivelse av en av de viktigste endringene i Acem etter bruddet med TM-bevegelsen. Som vi vil se i dette kapitlet, framstår *individuell frihet* som en sentral verdi i dagens Acem. Acem tar avstand fra absolutte forestillinger om endelige, absolutte sannheter og eksterne autoriteter. I stedet tillegges enkeltmennesket friheten - og dermed ansvaret - for å finne sine egne svar. Dette har åpnet for meningspluralisme innad i Acem. Individualiseringen har også satt sitt preg på Acems organisasjonsstruktur.

### 5.1 Antidogmatikk som ideologi

1970-tallet var en brytningstid, både i europeisk kultur og i Acems historie. Denne brytningen var langt mer lavmælt og famlende enn ungdomsopprøret, men utgjør spiren til en prosess som skulle få dyptgripende konsekvenser for den idéhistoriske utviklingen videre. Ungdomsopprøret hadde båret med seg en sterk tro på *alternativer* til foreldregenerasjonens kultur, levesett og verdier - enten i form av de alternative religiøse bevegelsene eller politiske ideologier. På 70-tallet slumret ungdomsgenerasjonen gradvis opp fra protestkulturen, for å våkne til en bakrus av tvil på utopiene man hadde trodd på et par år tidligere. Samtidig hadde man tatt et oppgjør med den etablerte tradisjonen, noe som gjorde det vanskelig å vende

tilbake til foreldregenerasjonens tanke- og levesett (Doggett 2007: 515-523). En postmoderne kultur preget av en identitets- og meningskrise var i emning. For Acems del meldte identitetsproblematikken seg med full tyngde i forbindelse bruddet med TM. I lederartikkelen ”Ved en skillevei” i *Dyade* skrev Aslak Gaup i 1972:

I dag skiftes bildet av oss selv og Europa ut. Det gamle ble for vagt i konturene. Det holder ikke lenger ting på plass. Det representerer ikke den orden vi kan føle oss hjemme i. Det blir noe som visner bak oss, blir historie, ikke tradisjon, blir fortid i bøker og ikke i kraft av det å ha røtter. I dag er vårt bilde av oss så blekt at vi må hente frem myten om mennesket fra andre kontinenter og kulturmuseer. Med tiden oppdager kanskje en og en at dette er reflekser av noe fremmed, og ikke deler av den arv vi skal virkeliggjøre. (1972: 2-3)

Bildet Gaup tegner er på samme tid selvbiografisk og kulturdiagnostisk, og vitner om en famlende søken etter mening, identitet og eksistensiell orden. Maharishi hadde ment å besitte en endelig og allmenngyldig sannhet, en sannhet som var åpenbart i Vedaene og bekreftet av moderne vitenskap. Bruddet med TM-bevegelsen innebar et oppgjør med denne dogmatikken.<sup>21</sup> Utopiene og dogmene ble avløst av en grunnleggende skepsis til absolutte sannhetskrav og autoriteter, og Acem har siden frontet en postmoderne holdning til sannhet:

Vi vil heller ikke handle eller begrunne ut fra dogmer. Vi forbereder ingen ny tidsalder. Vi vil bare ha retten til å være uferdige, underveis i et stort og uoversiktlig univers. Vi ser det som eneste brukbare grunnlag for erkjennelse. Vi tror nemlig ikke på Sannheten, men på bevegelsen. (Symp nr. 2 1980).

Men selv om Acem i dag tar avstand fra absolutte sannhetskrav, er man kritisk til en nihilistisk eller relativistisk holdning. Erkjennelse er ikke et umulig prosjekt, men enhver sannhet må betraktes som gradvis og foranderlig (Brandrud 2009: 33). Meditasjonslærer Rolf Brandrud ser Acem i forlengelse av opplysningstidas idealer om sannhet og kunnskap, en mellomvei mellom fundamentalisme og postmodernisme. I artikkelen ”Opplysningstid i meditasjonens verden 1960-2000” karakteriserer han opplysning som en agnostisk epistemisk holdning:

Opplysning er utforskning av uvissheten. (...) Vi kommer aldri til å vite og forstå alt. Det vil alltid være områder vi ennå ikke kan vite noe sikkert om. Og den forståelsen vi har arbeidet oss fram til, vil alltid kunne framstå i et nytt lys som følge av nye oppdagelser og erfaringer - og dermed stadig måtte revurderes og eventuelt fornyes. Utforskning er en prosess som alltid bare vil være underveis og aldri noensinne vil nå helt fram til målet. (Brandrud 2009: 32)

---

<sup>21</sup> I teologien brukes ”dogme” om en læresetning som er autoritativt fastslått av kirken. I mer allmenn betydning sikter begrepet til noe som framstilles som en grunnleggende sannhet (Kværne og Vogt 2002: 85).

Fordi sannheten er flytende, må vi alltid være åpne for nye perspektiver. Erkjennelse er en gradvis prosess uten noe bestemt mål. Ideen om den ”bevegelige sannheten” har vi tidligere vært inne på i forbindelse med Acems syn på vitenskap. Men ifølge Acem bør vi ha en agnostisk epistemisk holdning på alle livsområder (Gjems-Onstad 1991: 4). Acem idealiserer antidogmatikk også i samfunnsspørsmål, i etiske vurderinger og i synet på meningen med livet.

Med dette gis antidogmatikk en så normativ status at den nærmest framstår som en ideologi. Dette rommer et indre paradoks: Når antidogmatikk ideologiseres er den ikke lenger en åpen, nøytral holdning. Den programmatiske avfeiningen av alle forestillinger om en endelig sannhet er en implisitt kritikk av både politiske ideologier og religioner. Når man tar avstand fra ethvert sannhetskrav, avviser man absolutte forestillinger som lite troverdige. TM blir for eksempel kritisert for å være virkelighetsfjern, svermerisk og urealistisk (se for eksempel Holen 1981a; Hersoug 2006). Vi ser her en uløst spenning mellom antidogmatikk på den ene side og nøytralitetsidealet på den andre.

Acems politiske ståsted - eller snarere mangelen på sådan - er et godt eksempel på hvordan Acems sannhetsskepsis omsettes til mer direkte ideologikritikk. I tråd med nøytralitetsidealet er Acem politisk uavhengig (Acem 2010b). Flere av lederne har imidlertid ytret seg kritisk mot politiske ideologier hvor absolutte prinsipper gis forrang i forhold til pragmatikk og individuell frihet. Særlig gjelder dette totalitære ideologier som marxisme og fascisme, men også demokratisk sosialisme har vært gjenstand for kritikk i *Dyade*. Selv om *Dyade* ikke fronter enkeltpartier eller noen bestemt politisk agenda, kommer det tydelig fram at flere av Acems ledere ønsker en liberalisering av samfunnet. Hensynet til enkeltindividets frihet bør veie tyngre enn ideologiske prinsipper (se f.eks. Brandrud og Haug 1976; Gjems-Onstad 1991 og 2009; Lindseth 1976a; Grøndahl 1975).

## 5.2 Frihetsidealet

Kritikken av absolutte sannhetskrav undergraver religion og ideologi som forankringspunkter for eksistensiell mening. Hvor skulle man nå lete etter sannhet og svar? I forlengelse av sitatet over antyder Aslak Gaup en løsning på meningsvakuemet som oppstod med Acems antidogmatikk og autoritetskritikk - at mennesket vender seg mot sitt indre i stedet for å søke svar hos guruer, i religiøse dogmer og i gamle skrifter:

Det modne menneske har funnet en arv å gå videre på: bevisstheten om seg selv. Det levendegjør et ideal vi kan sammenligne oss med her og nå, sprunget ut fra levde

menneskelige premisser, og blir ikke myten om en Gude-sønn en gang i en fjern fortid, eller myten om et idealsystem bak lukkede grenser i et land langt borte. Det modne menneske skaper helhetsdimensjon i kraft av sin eksistens. (1973: 3)

Her er vi ved kjernen av Acems menneskesyn og verdigrunnlag i dag. Fordi ingen eksistensiell sannhet kan betraktes som endelig, kan heller ingen autoritet påberope seg å forvalte den endelige sannhet på vegne av andre, ifølge Acem. Absolutisme er blitt erstattet med en sterk individualisme. Det enkelte individ er fritt, og må selv få avgjøre hva som er sant og riktig (Acem 2010b).

Acems utvikling kan ses i sammenheng med en individualistisk dreining i vestlig kultur. Mer direkte inspirasjonskilder for Acem har vært eksistensialfilosofi og humanistisk psykologi, som opphøyer menneskets evne til selv å skape sin egen virkelighet. Disse retningene var ”i vinden” på 1970-tallet, da Acem var i ferd med å utarbeide sin identitet som selvstendig organisasjon (Teigen 2010). Det store fokuset på eksistensialisme og humanistisk psykologi i datidas offentlige kulturdebatt og academia kan ha bidratt til at de har satt såpass sterke spor i organisasjonen. *Dyade* hadde flere temanumre om psykologi og filosofi på 70-tallet. Her drar sentrale ledere i Acem veksler på eksistensialistiske filosofer som Søren Kierkegaard, Gabriel Marcel og Jean-Paul Sartre i sine framstillinger av menneskets natur og vilkår som sosialt vesen (se *Dyade* nr. 1 og 5 1976). Humanistisk psykologi har mye til felles med eksistensialismen som filosofisk retning (se *Dyade* nr. 3 1977). Av humanistiske tenkere og psykologer Acem er inspirert av kan vi blant andre nevne Eric Fromm, Eric Berne, Carl Rogers, Abraham Maslow og Carl Gustaf Jung (se *Dyade* nr. 2 1974 og 5 1976; Holen og Skjeggstad 1971). Den humanistiske psykologien vier personens egne opplevelser, valg og verdier stor oppmerksomhet, og er opptatt av hvordan mennesket kan frigjøre seg fra destruktive tenke- og handlingsmønstre (Hanegraaff 1998: 48-55). En gjennomgående i *Dyade* er at behaviorisme - forestillinger om at menneskets tanker og handlinger er predeterminert av biologi, kultur eller psykologiske adferdsmønstre - nedvurderes (se for eksempel *Dyade* nr. 3 1977). Likeledes blir kristendommen kritisert for å frata mennesket ansvaret for sitt eget liv gjennom å fremstille individet som naturlig syndig og prisgitt Guds nåde (Grøndahl 1980: 15-17).

Acem mener å bygge på et positivt menneskesyn med tro på menneskets ressurser, på frihet og utfoldelse (Acem 2009b). Acems livsfilosofi er tydelig inspirert av det eksistensialistiske frihetsidealet, og tar utgangspunkt i at mennesket er født fritt. Dette betyr ikke at alle mennesker i realiteten er frie, men at alle har et iboende potensial til å ta selvstendige beslutninger og leve et liv i overensstemmelse med ens indre overbevisning. Og

Acem nøyer seg ikke med bare å beskrive den menneskelige tilstand. Frihet har for Acem også en positiv normativ status. I eksistensialistisk ånd oppfordrer Acem det enkelte individ til å transcendere eksterne hindringer og leve et fritt og autonomt liv. Autoritet både kan og bør komme innenfra, ikke fra en ekstern kilde (Lindseth 1976a: 56). Individualiseringen av autoritet er bakgrunnen for at Acem underviser i meditasjon ut ifra en meditasjonspsykologi, og ikke en meditasjonslære. ”Læren er mesterens produkt, det andre skal tilegne seg. Meditasjonspsykologien er mer et verktøy, et hjelpemiddel til egen deltakelse.” (Gjems-Onstad 1989: 94). Det handler ikke lenger om å transcendere grensene for den verdslige verden, men om å vende seg innover i søken etter svar:

Meditasjon skulle være selvbesinnelse av sokratisk art: bevisstgjøring og bearbeidelse av det som begrenser oss og hindrer innsikt. Men målet for slik besinnelse var ikke å vende seg fra denne verden mot en høyere virkelighet, slik Platon og den kristne tradisjon oppfattet det. Acem-meditasjon skal snarere bygge bro mellom det kjente og ukjente i bevisstheten, mellom det sette og uerkjente i tilværelsen. Meditasjon blir altså forstått som noe integrerende, noe som ikke bringer en vekk fra det vanlige, men utvider perspektivet på også dette. (Lindseth 1989: 119-120)

Det å transcendere bevissthetens vante grenser er altså fortsatt et mål, men hos Acem forstås transcendens som en indre bevissthetsutvidelse. I stedet for å forenes med ”ren Væren”, skal den mediterende forenes med seg selv. Ekstrospeksjon er erstattet av introspeksjon.

Det er en nær sammenheng mellom Acems kritiske holdning til dogmer, organisasjonens syn på autoritet og frihetsidealet. En ekstern autoritet - det være seg i form av en annen person eller et hevdvunnet dogme - begrenser enkeltindividets muligheter til å nå selvstendig erkjennelse. Dogmatikk undertrykker den enkeltes frihet for det første fordi sannheten da kommer fra en ekstern kilde. For det andre fordi forestillinger om absolutte og endelige sannheter hindrer en i å nå ny erkjennelse (Dyade nr. 1 1976: 36). En ikke-dogmatisk holdning til sannhet er med andre ord en forutsetning for individuell erkjennelse og for frihet. Et eksempel på hvordan dette kommer til uttrykk i Acem er meditasjonslærer Anders Lindseths artikkel ”Utkast til en subjektivitetens filosofi”. Lindseth stiller seg bak Kierkegaards uttalelse om at ”subjektiviteten er sannheten”. Med henvisning til Augustin skriver Lindseth: ”Vend deg ikke utad. Gå inn i deg selv, i det indre menneske bor sannheten.” (Lindseth 1976b: 51). Hvis man ukritisk adopterer ideer som kommer fra andre, er man ikke fri, men underlagt andres tanker (ibid.).

### 5.3 Enkeltindividets ansvar

Acems syn på sannhet og frihet som individuelt forankret tilskriver det enkelte menneske et stort ansvar. Hver og en må selv finne ut av hva som er sant for seg:

Det er dette jeg mener med det meditative prosjekt: å føre mennesket tilbake til mennesket. Føre det ansvarlige, det skapende, det formende - og det lidende - tilbake til mennesket. Det er først i erkjennelsen av vår egen ufattelige kompleksitet - og den irrasjonalitet som styrer vår sansning og våre handlinger - vi gir oss selv og andre mulighet til forandring. (Grøndahl 1995: 7)

Frihet forutsetter erkjennelse av hva vi vil i livet og av hva som foreløpig hindrer oss i å leve fritt og autentisk. Acem-meditasjon forstås som et viktig hjelpemiddel til bevisstgjøring. Metodelyden gjentatt med en fri, ledig, åpen mental holdning ("flåmh") tillater ubevisste impulser å spille seg ut i sinnet under meditasjonsøkten. Meditasjonsveiledning bidrar til å se de erfaringene man gjør seg i meditasjon i sammenheng med de mekanismene som styrer oss ellers i livet. Disse er ofte skjulte - vi er ikke alltid klar over hvilke bånd og føringer som preger vår tenkemåte og våre handlinger - noe som gjør oss ufrie (Holen 1989a: 34; Eifring 2005: 43). For å forandre oss og samfunnet vi er en del av, for å bryte med hemmende handlings- og tankemønstre, må vi vite hva det er som binder oss (Gjems-Onstad 1991:7). Acem understreker at enkeltindividene ene og alene er ansvarlig for resultatene av selve meditasjonen. TM blir kritisert for å fraskrive den enkelte ansvaret for sitt eget liv ved å legge hele ansvaret på meditasjonsteknikken (Hersoug 2005: 31-33; Holen 2000: "Perfection not the goal"). I meditasjonen er den enkelte helt og holdent ansvarlig for sin egen utvikling:

The results we achieve in Acem meditation are not bestowed upon us by the grace of God, by astral beings, nor by the means of a guru. Nor do they follow from the constellation of the stars, the action of certain drugs or a particular diet or any other external influence, for that matter. (...) In the end, the results of our meditation depend entirely on us. (Holen 2000: "Existential Responsibility")

Som vi vil se i neste kapittel, legger Acem stor vekt på at bevisstgjøringen må få konsekvenser i praktisk handling. Når vi er klar over hva vi vil og hvilke mekanismer som styrer oss, både kan og bør vi skape konkrete endringer i livet. Også her tillegges Acem enkeltindividet et stort ansvar. Forandring krever at vi handler aktivt. Offerrollen kritiseres, da den gjør enkeltmennesket avmektig og avhengig av andre. Vi kan ikke forvente at andre mennesker og samfunnet ordner alt for oss (jfr. Acems liberalisme). Ansvaret for vårt eget og samfunnets velbefinnende ligger ikke på en teknikk, en åndelig leder eller en lære, men på hver enkelt (Gjems-Onstad 1991: 7- 9).

## 5.4 Organisatoriske endringer

Acems vending bort fra ytre autoriteter og sannheter preger Acems organisasjonsform. Når Acem tilskriver det enkelte subjekt større autoritet, åpner man samtidig for et større mangfold av individuelle synspunkter - den indre polyfonien i organisasjonen blir større. Dette ser vi blant annet i det store mangfoldet av ulike målsetninger folk har med meditasjonen, noe vi vil se nærmere på i neste kapittel. Et annet eksempel er den livssynsmessige pluralismen innad i Acem. Når meditasjonen ikke lenger er del av et religiøst system, åpner man i prinsipp for at mennesker kan begynne å meditere uavhengig av religiøs tilhørighet. Acem ønsker å være åpen for folk med ulik religiøs og kulturell tilhørighet, og mener å ha registrert at den ideologiske og livssynsmessige nøytraliteten er det som får mange til å velge Acem-meditasjon framfor alternativene (Brandrud 2009: 36-37; Eifring 2005: 43).

Informantene bekrefter Acems egne observasjoner. Ni personer som praktiserer Acem-meditasjon ble intervjuet. Blant de sju som ble spurt om livssynsmessig tilhørighet var det én katolikk (informant V) og én *Hare Krishna*-tilhenger (informant IX). Én var ateist, mens tre oppga at de hadde en agnostisk holdning til eksistensielle spørsmål (informantene III, IV, VII og VIII). En var aktiv innenfor flere alternativreligiøse grupper og hadde en ”egen, personlig religion” (informant VI). Sju informanter kan selvfølgelig ikke sies å representere Acems medlemsmasse som helhet. Mangfoldet innad i denne lille gruppen viser likevel Acems sekulariserte profil har åpnet for mennesker med forskjellig grad av religiøs overbevisning og tilhørighet til ulike trossamfunn. Ett forbehold må likevel tas: antidogmatikk er ikke en nøytral holdning. Spørsmålet er om ikke Acems kritiske syn på alle absolutte sannheter kan virke fremmedgjørende på mennesker som mener å ha funnet svar på livets mysterier. Utvalget av informanter er begrenset av at alle drev med Acem-meditasjon - de av dem med en religiøs overbevisning så ingen motsetning mellom sitt livssyn og det å meditere.

Individualiseringen har også medført at båndene mellom den enkelte mediterende og Acem som organisasjon blir svakere. I starten var AMS en liten og aktiv gruppe hvor medlemmene var nært knyttet til hverandre. I dag ser vi at det i langt mindre grad finner sted en aktiv interaksjonen mellom organisasjonen Acem og mange mediterende. Acem har ingen oversikt over hvor mange som faktisk praktiserer Acem-meditasjon. Man behøver ikke å være medlem for å gå på kurs, og de fleste som lærer teknikken involverer seg ikke aktivt i organisasjonen. Det er symptomatisk at Acem har relativt få medlemmer. Mellom 1500 og 2000 personer betaler årsavgift, mens over 60 000 har gått på meditasjonskurs (Acem 2010c).



Den friere tilknytningsformen beror nok mye på strukturelle årsaker: Acem har vokst kraftig, både i antall medlemmer og antall som har lært teknikken. Dette gjør at det er vanskeligere å følge opp alle som mediterer, og kan ha bidratt til at kursdeltakernes følelse av tilhørighet ikke er like sterk som tidligere. Men en vel så viktig årsak er det sterke frihetsidealet og individualiseringen i Acem. For Acem har det ikke vært et mål at de mediterende skal forbli tro mot organisasjonen. Organisasjonen skal tjene individets interesser, ikke omvendt. Som leder i Acem Norge, Ole Gjems-Onstad, skriver:

Enhver institusjon kan stivne og ivareta tradisjon mer enn fornyelse. Blir spriket for stort, må individet gå videre. Lojaliteten overfor institusjonen må ikke bli større enn viljen til å følge den bevegelse som er meditasjonens kjennemerke. I det ligger den meditative frihet. Den dypere meditative tendens er en grunnleggende utroskap overfor institusjonenes hegemoni. Organisasjonene er bare legitime så lenge de tjener individets forandring og utvikling. (1991: 16).

Acems endrede syn på autoritet reflekteres i måten organisasjonen styres på. Som vi så i kapittel 3, hadde det mange i AMS mente var en autoritær lederstil vært et viktig ankepunkt mot Maharishi. Kritikerne mente at Maharishi forsøkte å styre AMS ovenfra og ned, og ønsket større frihet både i organisatoriske og åndelige spørsmål. I dag regner Acem konsensus, demokrati og frivillighet som viktige prinsipper i organisasjonsstyringen. Acem ønsker at alle medlemmer skulle få anledning til å si sin mening, og at avgjørelser skal tas i fellesskap (Hobbel i Symp nr. 1 1976). Organisasjonen har blitt delt inn i flere styrende organer, og ansvar har blitt delegert til et større antall personer. I dag har en faglig ledelse bestående av Acems meditasjonslærere det overordnede ansvaret for faglig videreutvikling. Ledelsen er selvsupplerende. Kurslærere i Acem kan stemmes inn i sentralstyret av medlemmer og andre kurslærere. Koordineringsmøtet er Acems øverste styrende organ. Det består av sentralstyret og representanter for meditasjonslærerne.<sup>22</sup> Her treffes overordnede administrative beslutninger (Gjems-Onstad 1995: 45-46).

## 5.5 En "kultisk dreining"

Acems utvikling fra dogmatikk til meningspluralisme gjør at vi organisasjonsmessig kan vi snakke om en "kultisk dreining" i Acem. Kultbegrepet brukes vanligvis som benevnelse på en viss type religiøs organisasjonsform, men er en sosiologisk kategori som ikke behøver

---

<sup>22</sup> Acem har rundt 15 meditasjonslærere og 140 kurslærere (Dyade nr. 3-4 2006: 114-126). Kurslærerne leder blant annet meditasjonskurs og meditasjonsveiledninger. Meditasjonslærerne er de eneste som kjenner til metodelydene, og har ansvaret for å lære bort selve meditasjonsteknikken. En deltaker på begynnerkurs vil møte både kurslærere og meditasjonslærere.

begrenses til det religiøse feltet. Steve Bruce definerer en kult som "a small loosely knit group organized around some common themes and interests but lacking a sharply defined and exclusive belief system. Each individual is the final authority as to what constitutes the truth to salvation." (1996: 82). Typiske kjennetegn ved kulturer er at de har en pluralistisk tilnærming til sannhet. Mange moderne kulturer gjør et poeng av at spørsmålene er viktigere enn svarene, at det å lete er viktigere enn akkurat hva man finner, og at den enkelte selv må finne sine egne svar. Organisasjonsstrukturen er ofte løs, med få - om noen - krav til medlemskap. En person kan være "med" i flere kulturer samtidig, og gjennomstrømningen er ofte høy. Dette gjør at man vel så gjerne kan snakke om "klienter" som "medlemmer" (Furseth og Repstad 2003: 168). Denne karakteristikken baserer seg på Roy Wallis' typologi over religiøse organisasjonsformer, men kan like gjerne brukes om sekulære grupper, og passer godt som en karakteristikk av forholdet mellom individ og organisasjon i Acem.

Skjematisk sett tar Wallis' typologi utgangspunkt i to parametre. For det første om religionen påberoper seg å forvalte en eksklusiv, absolutt sannhet og for det andre hvorvidt religionen blir ansett som respektabel eller avvikende i sin sosiale kontekst. Dette danner utgangspunktet for fire idealtyper av religiøse bevegelser, nemlig kirke, sekt, denominasjon og kult (Wallis 1975: 90). Den idealtypiske kulturen har en pluralistisk trosoppfatning, samtidig som den er avvikende i forhold til herskende normer i samfunnet. Nå har Acem i flere henseender utviklet seg til å bli en medkulturell organisasjon. Acem anerkjenner mange utbredte kulturelle forestillinger og at legger stor vekt på å lykkes innenfor rammene av det etablerte samfunnet. Men, som Furseth og Repstad påpeker, kan man også se det slik at kulturer deler mange av samfunnets dominerende grunnverdier, og at de bare har alternative *metoder* (2003: 167). Meditasjon er et alternativt hjelpemiddel for å nå "medkulturelle" mål som helse og personlig vekst. På enkelte områder mener dessuten Acem å gå imot rådende kulturelle verdier. Acem kritiserer eksempelvis det som oppfattes som materialisme, ensidig rasjonalistisk formålstenkning og et overflatisk levesett, og ønsker å tilby et alternativ til dette gjennom eksistensiell fordypelse (Eifring 2006). Om ikke Acem er en idealtypisk kult i alt og ett, kan vi med utgangspunkt i Wallis' typologi si at organisasjonen har utviklet seg i kulturell retning etter bruddet med TM.

Acems "kulturelle dreining" løper parallelt med en generell utviklingstrend i Vesten. Siden 60-tallet har vi sett at kulturelle organisasjonsformer fått økt popularitet. Roy Wallis ser dette i sammenheng en generell individualiseringstendens i vestlig kultur. Wallis regner "epistemologisk individualisme" - at enkeltindividet opphøyes til endelig erkjennende og vurderende autoritet - som en sentral årsak til og kjennetegn ved kulturelle organisasjonsformer

(1975: 91; 1984: 51-56). Wallis' "epistemologiske individualisme" kan ses som et aspekt ved det Paul Heelas og Linda Woodhead har kalt en "subjektiv vending".<sup>23</sup> Individualiseringstendensen kan igjen ses i sammenheng med samfunnsmessig og organisasjonsmessig sekularisering. Innenfor et sekulært verdensbilde ses ikke individet som representant for et mytologisk unnfanget kollektiv eller som underlagt en transcendent makt, men som enkeltstående og uavhengig (Berger 1993: 105). Dette synet på mennesket undergraver eksterne autoriteter, noe som igjen får konsekvenser for måten religiøsitet organiseres på. Som Grace Davie har påpekt: "As the institutional disciplines decline, belief not only persists, but becomes increasingly personal, detached and heterogeneous" (2002: 8). Sosiologen Steve Bruce mener vestlig kultur er i ferd med å bevitne en overgang "fra katedral til kult". Ulike organisasjonsformer vil ha varierende grad av appell avhengig av deres samfunnsmessige og kulturelle kontekst. I en kultur preget av sekularisering og individualisering vil kultisk form for religiøsitet bli stadig mer utbredt (Bruce 1996). Individualisering, sekularisering og pluralisering kan dermed forstås som gjensidig forsterkende prosesser.

## 5.6 Konklusjon: det suverene individ

Da Acem forkastet Maharishis forestilling om en endelig sannhet, åpnet man for en langt større livssynsmessig pluralisme enn det som hadde vært mulig tidligere. Acem preges i dag av en kritisk holdning til dogmatikk og eksterne autoriteter. Autoritet er blitt demokratisert - i stedet for at man retter seg etter et religiøst skrift, en profetisk leder og absolutte sannhetskrav, er det nå opp til hver enkelt hva man vil legge i meditasjonen. Fra å være en livssynsorganisasjon framstår Acem i dag som en livsstilsorganisasjon. Det er den enkeltes prosess og den enkeltes individuelle mål som står i fokus, ikke et fast sett verdier og standarder som gjelder for bevegelsen som helhet. Parallelt med denne autoritetsforskyvningen har det enkelte individ blitt tilskrevet et større ansvar for egen utvikling. Disse ideologiske utviklingstendensene reflekteres i organisasjonsstrukturen.

Utviklingen kan ses i sammenheng med overordnede kulturelle og historiske tendenser. Fra midten av 70-tallet dabbet ungdomsopprøret av. Man mistet troen på løsningene, på det alternative Utopia. Desillusjonerte vendte Acem-mediterende seg bort fra Maharishis visjoner. Men med autoritets- og dogmekritikken oppstod også et

---

<sup>23</sup> Heelas og Woodheads "subjektive vending" favner dog videre, i og med at den ikke bare refererer til spørsmål om autoritet og sannhet, men også hvilke praktiske/sosiale konsekvenser "epistemologisk individualisme" får.

meningsvakuum. Hvor skulle man nå finne svar? I søken etter svar - og i opposisjon til eksterne autoriteter - vendte man seg innover. Gurukult ble erstattet med et fokus på den enkeltes personlige erfaring, meninger og behov. I neste kapittel skal vi se hvordan individualiseringen også kommer til uttrykk gjennom hva som forstås som målet med meditasjon.

## Fra ”åndelig oppvåkning” til ”menneskelig vekst”

---

Fra 1960-tallet har ideer og praksiser knyttet til *Human Potential Movement* (HPM) vunnet stor popularitet i Vesten. Til tross for navnet sikter HPM ikke til en enhetlig bevegelse, men en rekke ulike teknikker og organisasjoner som har til felles at de søker å aktivere de latente mulighetene i menneskets psyke for å fremme personlig vekst (Hanegraaff 1998: 48). HPM legger stor vekt på å lykkes innenfor rammene av det etablerte samfunnet, og er på mange måter en verdensbejaende bevegelse. Som navnet tilsier, er bevegelsen opptatt av mennesket og dets potensial til å virkeliggjøre sine muligheter. Sentrale mål er helse, selvutvikling, karriere, materiell velstand og psykisk velvære (Hunt 2003: 183-185).

Som det vil gå fram av det foreliggende kapitlet, har Acem mange fellestrekk med HPM. Dette gjelder framfor alt hva Acem regner for å være de viktigste målsetningene med sine aktiviteter. Acem har gått bort fra TMs forestillinger om ”åndelig oppvåkning”, og framhever i stedet menneskelig vekst som det viktigste formålet med meditasjon. Virkningene blir i dag forklart med henvisning til vitenskap, og er sentrert rundt enkeltindividet og dets tilværelse her og nå. Vi skal her se nærmere på hva denne verdsliggjøringen konkret innebærer, hvilken normativ status som knyttes til selvrealisering og hvilke årsaker som kan tenkes å ligge bak fokusskiftet.

### 6.1 Verdsliggjøring av meditasjonens mål

I en introduksjonsbrosjyre om AMS fra 1966 skriver Are Holen følgende:

Etter en tid vil sinnet være såpass utviklet at man i meditasjonen kan transcendere bevisst, dvs. erfare sin egentlige natur i en tilstand av ren Væren hvor subjekt, objekt og prosessen ”å observere” er forenet til ett. I denne tilstand vil man gradvis vinne full Erkjennelse av sitt innerste vesen. Dette er meditasjonens egentlige mål. Sett i et videre perspektiv tjener resultater slik som avspenning, bedret helse, øket innsikt og overskudd av energi etc. bare som midler til å oppnå dette mål. (1966:2)

Sitatet kunne like gjerne være hentet ut fra et av Maharishis skrifter. Tretti år senere introduseres formålene Acem-meditasjon med følgende ord:

Meditasjon har betydning for en rekke livsområder. Økt stressmestring innvirker på helse, overskudd og prestasjonsevner. Større nærhet til eget indre liv kan stimulere til virkeliggjørelse i arbeid og kjærlighet. (Holen 1997: 7)

Vi ser her en tydelig endring i hva som regnes som hensikten med å meditere. Fra å regne åndelig oppvåkning som det overordnede målet med meditasjon, har Acem i dag helt gått bort fra denne målsetningen.

Acem skiller mellom direkte og indirekte virkninger av meditasjon. De direkte virkningene er meditasjonsspesifikke, det vil si at de kommer direkte som følge av meditasjonen (Holen 1989a: 48). De fleste av de direkte virkningene er av en fysiologisk eller psykologisk art. Mental ledighet og økt sinnsro inntreffer under riktig utført meditasjon. Disse psykologiske virkningene kobles til fysisk avspenning. Forskning på Acem-meditasjon eller liknende meditasjonsteknikker har stadfestet at senket hvilepuls, større stabilitet når det gjelder pulsfrekvens, økt hudmotstand (indikerer avslapning) og muskulær avspenning inntreffer under hver meditasjonsøkt. Andre fysiologiske effekter, som senket blodtrykk, reduksjon av melkesyre i musklene og redusert nivå av stresshormoner, kommer etter lengre tids regelmessig meditasjon (Holen 1989a: 48-60; Ekker Solberg og Holen 2008).

Når Acem profilerer seg utad i dag, er det med et sterkt fokus på helsegevinstene av meditasjonen. Det er tydelig at Acems lovnader om meditasjonens helsegevinster har stor appell blant de som melder seg på meditasjonskurs. De tre kurslærerne jeg intervjuet fortalte at lett håndgripelige og målbare effekter som avspenning, stressmestring, bedre søvn og konsentrasjon er viktige motiver for folk som kommer på begynnerkurs. Av informantene hadde rundt halvparten opprinnelig begynt å meditere på grunn av meditasjonens fysiologiske virkninger. Særlig forbedring av evnen til å takle stress ble trukket fram som en viktig motiverende faktor (fire av ni informanter).

Selv om de direkte virkningene av meditasjon er lettest å måle og merke, vil de indirekte virkningene etter hvert bli det dominerende motivet for å meditere, ifølge Acem (Holen 1989a: 46). Det Acem omtaler som indirekte virkninger henspeiler på resultater i dagliglivet av det å meditere. Disse er ikke meditasjonsspesifikke, og beror på den enkeltes personlige problemer, muligheter og vilje til forandring. I likhet med enkelte av de direkte virkningene må man ha meditert regelmessig over en lengre periode før de indirekte virkningene vil kunne manifestere seg. Av indirekte virkninger nevnes blant annet bedre nattesøvn, kroppslig avspenning, økt konsentrasjonsevne, mer overskudd samt bedre toleranse for stress. Dessuten mener Acem at meditasjon kan føre til personlighetsutvikling, i form av økt evne til empati, adferdsendringer og økt selverkjennelse. I tillegg skal meditasjon kunne stimulere til eksistensiell refleksjon (Holen 1989a: 46; Holen 1995). Titlene på Acems bøker gir et megetsigende inntrykk av hva som i dag regnes som de viktigste målene med

meditasjon. Foruten *Stillhetens Psykologi* finner vi titler som *Stress-arbeid-kjærlighet* (Holen et al. 1998), *Bedre hverdag med Acem-meditasjon* (Holen et al. 1983) og *Personlig produktivitet* (Gjems-Onstad 1994) på publikasjonslisten til Acems forlag *Dyade*.

Kurslærerne som ble intervjuet bekreftet at de indirekte virkningene på sikt ofte blir det overordnede motivet for å meditere. De så en tendens til at de som kommer på kurs med veldig spesifikke ønsker om helsegevinster, ofte faller av etter kort tid. Helsegevinster og velbehag som følge av avspenning er vanligvis ikke nok til å skape et varig engasjement, ifølge de tre kurslærerne (informantene IV, V og VII). For at man skal prioritere å bruke minst én time hver dag til å meditere, må man føle at man får noe betydningsfullt igjen for innsatsen, noe mer enn ”bare” positive helsegevinster, mente informant IV. En av kurslærerne mente å ha registrert at de som sluttet, gjerne hadde kommet til kurset med veldig spesifikke ønsker om hva meditasjonen skulle ”fikse”, som for eksempel søvnproblemer eller fysiske stressplager. Når problemet var løst, eller når meditasjon ikke viste seg å hjelpe, sluttet de (informant V).

De øvrige informantenes personlige erfaringer bekreftet dette. Informantene VIII og IX, som hadde meditert kortest (henholdsvis fire og én måned), oppga avspenning som det viktigste utbyttet av meditasjon for dem personlig. Resten av informantene, som alle hadde meditert i minst to år, la større vekt på mer indirekte virkninger som personlighetsutvikling, bedre forståelse av seg selv og andre. Informant III har meditert i seks år. Hennes syn på hva som er det viktigste utbyttet hun får av å meditere oppsummerer to hovedtendenser blant de mer erfarne informantene:

Det som jeg *egentlig* har hatt aller, aller mest glede av ... Det er to ting faktisk. Det ene er sånn mere ledighet i hverdagen. I den forstand at jeg tror at jeg med årene har blitt mer avslappet og mer åpen sosialt. At jeg klarer å se andre mennesker, det de *er* i større grad enn jeg gjorde før. Og sånn økt toleranse i forhold til at folk ikke er sånn jeg tror de skal være. Og så selvutviklingen hos meg. I den forstand at jeg har blitt mye, mye, mye mer kjent med meg selv og hvordan jeg takler situasjoner. Hva er det som gjør at jeg reagerer på en bestemt måte i en bestemt situasjon og så videre. (informant III)

Motivasjonen for å meditere varierer også innad i TM. De som er perifert tilknyttet TM-bevegelsen er hovedsakelig motivert av de positive effektene TM kan ha på kropp og sinn. Kjernemedlemmene, som i større grad kjenner og sympatiserer med Maharishis lære, ser hovedmålsetningen med meditasjonen åndelig vekst (Rothstein 1996: 34). Likeledes kan vi plassere Acem-mediterende inn i en sirkelmodell etter grad av engasjement og hvilke motiver som dominerer. Personer som er perifert tilknyttet Acem er mest opptatt av de direkte,

fysiologiske og psykologiske effektene av Acem-meditasjon. De som har meditert aktivt over en lengre periode er på sin side mer opptatt av indirekte virkninger i form av personlig vekst.

Vi ser altså at motivasjonen for å meditere varierer med tilknytningsnivå både i Acem og i TM. Og nettopp gjennom dette kommer en betydelig forskjell mellom TM og Acem til syne. TM betrakter de verdslige virkningene som positive bieffekter av en teknikk hvis egentlige mål er åndelig oppvåkning. Det overordnede målet er å transcendere grensene for den ”verdslige” bevisstheten og dermed nå en tilstand av erkjent enhet med ”ren Væren”. Hos Acem framstår derimot de verdslige virkningene, både kvantitative og kvalitative, som viktige *mål i seg selv*. Den overordnede målsetningen for Acems kjernemedlemmer er fokusert mot personlig vekst, ikke åndelig oppvåkning. Dette vitner om en verdsliggjøring av hva som anses som meditasjonens viktigste mål.

## 6.2 Selvrealisering som meningsforankring

I Acems publikasjoner hevdes det ofte at meditasjon kan ha en ”eksistensielt avklarende funksjon”. Det er imidlertid ingen entydig forståelse av begrepet ”eksistensiell” blant de mange forfatterne som i årenes løp har bidratt til Acems bøker og tidsskrifter. Dette kan ha sammenheng med Acems individualistiske ideologi: Acem understreker at målsetningene den enkelte har med meditasjonen vil variere ut ifra individuelle variabler som livssituasjon, personlighet og eventuelle problemer. Derfor er det opp til hver enkelt hva eksistensiell avklaring innebærer. Generelt synes Acems ledere ikke å sikte til en metafysisk eller religiøs virkelighet når de i Acems publikasjoner skriver om meditasjon som kilde til eksistensiell meningsforankring (se for eksempel Holen 1989a; Lindseth 1989; M. Gjems-Onstad 1998; Brandrud 2009). Acem som organisasjon beskjeftiger seg kun med de fysiske og mentale aspektene ved mennesket, og gir ingen endelige svar på de såkalte ”store spørsmål”.

Hva ligger så i forestillingen om at meditasjon - samt flere av Acems øvrige aktiviteter - skal virke eksistensielt avklarende? Svaret ligger i det vidtfavnende begrepet ”selvrealisering”. Selvrealisering handler i all korthet om å virkeliggjøre sitt menneskelige potensial. Acems utgangspunkt er en forestilling om at de fleste mennesker har ubearbejdede problemer og latente ressurser i seg. Mange mangler evne og vilje til å overvinne problemene og bruke ressursene i sine liv, noe som skyldes at de ikke er klar over hvilke problemer og muligheter vi faktisk har (Holen 1989a: 68-69). Acem sonderer mellom to stadier i en selvrealiseringsprosess: først *selverkjennelse*, som foregår på det mentale plan, så *selvutvikling*, som sikter til utadrettet aktivitet og endring. Refleksive aktiviteter, som



meditasjon, meditasjonsveiledning og kommunikasjonskurs skal ifølge Acem føre til selverkjennelse i den forstand at den bidrar til å avklare spørsmål om hvem vi er, hva vi vil og hva som er meningen med våre liv. Tanken bak er at holdingen man har i meditasjonen reflekterer personlighetstrekk og handlingsmønstre i livet ellers. Meditasjonen bidrar således til å skape bevissthet om ressurser og ubearbeidede ting i den mediterendes historie og nåværende livssituasjon. Bevissthet rundt disse mønstrene gjør den mediterende bedre i stand til å gjøre noe med problemene. Det øker ens evne og lyst til å bearbeide personlighet og mellommenneskelige relasjoner. Det skal også bidra til utvikling i utadrettede aktiviteter som utdanning, kulturengasjement og verdiskapning (Holen 1989a: 30-32).

Et viktig poeng hos Acem er at eksistensiell avklaring må få konsekvenser for våre utadrettede handlinger. Først når selverkjennelse fører til konkrete endringer i våre liv, kan vi snakke om *selvutvikling*. Hos Acem sikter ikke selvutvikling til åndelig vekst, men til det å ta i bruk sine evner og muligheter i blant annet yrkessammenheng, fritidsaktiviteter og personlige relasjoner. Det er et uttalt mål at meditasjon ikke skal gå på bekostning av, men heller bidra til å berike hverdagslivet (Hobbel 2005: 23). Tanken bak er at det å virkeliggjøre sine evner kan føre til økt innsikt i hva som er viktig og betydningsfullt i livet, og bidrar til å skape trygghet på en selv og ens verdier (A.G. Hersoug 2000: 54-55). Acem mener derfor at evner både kan og bør manifesteres i handling. Selvutvikling framstilles som eksistensielt meningsgivende. Meditasjonslærerne Rolf Brandrud og Ole Gjems-Onstad uttrykker det slik: ”Ved å gjøre ens livspraksis - og ikke ens trosoppfatninger og meninger - til det sentrale kan Acems meditative vekstprosesser overskride noen av de dilemmaer den postmoderne tilstand framkaller.” (2005: 63)

### **6.3 Årsaker til fokusskiftet**

Endringene i forestillingene om hva som er målet med meditasjon må ses i sammenheng med vitenskapeliggjøringen og det økte fokuset på enkeltindividet i Acem etter bruddet med TM. Som vi så i kapittel 4, har Acem som organisasjon en agnostisk holdning til hva som er verdens ytterste natur. Enkeltmennesker innad i organisasjonen kan tro på en oversanselig virkelighet, men Acem som organisasjon opererer ikke med en forestilling om en metafysisk dimensjon, og begrenser seg til å omtale mennesket som et fysisk og mentalt vesen. Da man gikk bort fra TMs religiøse verdensbilde, oppstod samtidig et meningsvakuum. Ideen om en åndelig oppvåkning, som Maharishi regnet som meditasjonens primære mål, var ikke lenger forenlig med Acems verdensbilde og menneskesyn. Vakuumet har Acem fylt ved å oppjustere

de verdslige effektene til hovedformål med sine aktiviteter. Det som tidligere ble regnet som underordnede effekter av meditasjonen, regnes i dag som primære effekter. Det verdslige har trådt i det transcendentenes sted, og det individuelle selvet fyller rollen som tidligere ble tilskrevet det transcendentene feltet av "ren Væren".

Det at helse og selvutvikling i dag regnes som så viktig, henger også sammen med den individualistiske dreiningen som har preget Acem etter bruddet. Hvordan forståelsen av begrepet *transcendental* har endret seg gjennom Acems historie illustrerer fokusskiftet. "Transcendental Meditasjon" ble brukt parallelt som *navn* på meditasjonsteknikken i både TM og Acem fram til 1981. Men ideen om av hva det er man transcenderer (overskrider) har forandret seg radikalt. TM mener at meditasjonsteknikken vil kunne føre den enkelte i kontakt med noe større enn seg selv - et transcendentalt felt av "ren Væren". Maharishi snakket om transcendental meditasjon som en metode til å overskride de konvensjonelle grensene for vår bevissthet og dermed nå "kosmisk bevissthet" (Maharishi 1972: 51). Acem mener at meditasjon kan brukes som et middel til å transcendere grensene for vår vante bevissthet. Men hos Acem defineres bevissthetsutvidelse som å vende oppmerksomheten *innover* i ens egen psyke, ikke *utover* mot en ekstern bevissthet. Det vi kommer i kontakt med, ligger i vårt indre. Som Are Holen skriver:

TM<sup>24</sup> er en metode som kan lede til et ahistorisk, preverbalt, intuitivt våkent hjørne av vår identitet, - la oss benevne dette "selvet". Å meditere er gradvis å transcendere det fenomenelles grenser, gå ut over all imaginasjon til denne billedløse, stille kjerne hvor bevissthet ER. (...) Dette vårt selv er ikke Gud, ikke verdensalt, ikke tings innerste vesen, men essensen av vår identitet. (1974: 3)

Objektet for meditasjonen er ikke lenger det Maharishi beskrev som en guddommelig, enhetlig kraft som gjennomsyrrer hele universet. I stedet er det individets *selv* som er objektet for kontemplasjon under meditasjonen. Selvet rommer en form for bevissthet som vi normalt har kontakt med, men som gradvis kan erkjenne i meditasjonen. Det å transcendere sikter altså til en bevissthetsutvidelse i vårt indre.

## 6.4 En etisk fordring til eksistensiell fordypelse

Et gjennomgangstema i *Dyade* er kritikk av det Acem mener er et manglende fokus på eksistensiell fordypelse i moderne, vestlige samfunn. Lite i vår kultur oppfordrer eller

---

<sup>24</sup> TM sikter her til Acem-meditasjon. Acem endret navn på meditasjonsteknikken i 1981, men i praksis forble teknikken den samme som tidligere.

stimulerer til menneskelig vekst, ifølge Acem, som ser seg selv som et av få seriøse fora hvor mennesket kan fordype seg i introspeksjon. I dette henseende anser Acem seg for å være motkulturell (Holen 1989a: 91). Acem mener at den enkelte har en moralsk plikt - både overfor seg selv og omverdenen - til refleksjon og selvrealisering:

Slik Acem ser det, bærer ethvert voksent menneske et eksistensielt ansvar for sin utvikling og for sitt bidrag til verden. I et slikt perspektiv har hver enkelt en ontologisk eller eksistensiell plikt til å arbeide med seg selv, med sine holdninger og handlinger. (Hersoug 2006: 45)

Fordringen til selverkjennelse og selvutvikling henger tett sammen med Acems opphøyelse av frihet som verdi. Acem regner opplysning som en forutsetning for frihet. Vi formes av kultur, samfunn, medfødte egenskaper og vår personlige biografi. Men for de fleste mennesker er disse påvirkningsforbindelsene uklare, noe som gjør oss ufrie og uselvstendige og hindrer oss i å realisere vårt potensial (Dyade nr. 1 1976).<sup>25</sup> Uten refleksjon over vår egen rolle i den større sammenhengen vi inngår i - det være seg samfunnet, personlige relasjoner, økologi, ja, verden som helhet - har vi ingen frihet, ifølge Acem. Mangel på bevissthet gjør at vi vil være overlatt til eksterne påvirkningskrefter og dermed hindre oss i å gjøre selvstendige valg:

Man kan være hjemmesitter ved et kommune- eller stortingsvalg. Enkelte lever også som en slags hjemmesitter i eget liv. Det er nærmest som om det ikke dreier seg om valg. Livet er mer noe som skjer med en. Skal det foretas valg, kan hjemmesitterens viktigste rettesnor bli hva de andre gjør, og ikke hva man selv tenker. (Gjems-Onstad og Hersoug 2000: 7).

Vi har allerede sett hvordan Acem mener at meditasjon kan bidra til selverkjennelse. Også Acems øvrige refleksive aktiviteter, som meditasjonsveiledning, kommunikasjonskurs, og til dels også kulturtilbud som tidsskrift og foredrag, skal bidra i Acems ”opplysningsprosjekt”. Et tilbud som hittil ikke er nevnt, men som i denne sammenheng er et megetsigende eksempel, er Acems ”overgangsstudium”. Det ble innført i 1994, er beregnet på unge i alderen 14 til 16 år, og kan tas som et alternativ eller et tillegg til konfirmasjon (T. Hersoug 2000: 70). Overgangsstudiet består av tekstlesning og gruppemøter og dreier seg om spørsmål som: ”Hvem er jeg?”, ”Hvilket ansvar har enkeltmennesket i samfunnet?”, ”Hvorfor begår mennesker onde handlinger?” og ”Hva er sannhet?”. Formålet er å bidra til økt

---

<sup>25</sup> Dyades temanummer ”Mister vi friheten?” (nr.1 1976) søker å avklare Acems idealer om frihet. Artikkelen er skrevet av enkeltpersoner, men plasserer seg innenfor Acems frihetsbejaende grunnsyn.

selvbevissthet hos Acems unge ved å stimulere til dialog, undring og selvrefleksjon - og dermed forhindre at de blir ”hjemmesittere i eget liv” (Gjems-Onstad og Hersoug 2000: 7).

## 6.5 Selvrealisering - en prosess uten bestemte mål

Acem framholder at målet med selvutvikling er uavklart og ubestemt. Ytterpunktene nihilisme og absolutisme er begge kritikkverdige. Ut ifra den normative eksistensialismen synes det kanskje paradoksalt at Acem mener å være livssynsmessig uavhengig. Men: det er nettopp den søkende holdningen Acem står for som er grunnlaget for at Acem påberoper seg å være ikke-normativ.

At det overordnede målet er ubestemt beror delvis på den sterke individualismen i Acem. Ut over de fysiologiske effektene - som er standardiserte og forsøkes bevist ved hjelp av forskning, er formålet med meditasjon ikke endelig gitt. Acem ønsker ikke å legge noen livssynsmessige føringer på sine medlemmer, annet enn at eksistensiell undring og vilje til åpenhet og forandring fremheves som viktige verdier. Å stille opp et felles mål for alle ville undertrykke den individuelle frihet. Det er opp til individet hva han eller hun vil og bør utvikle, ut i fra egne ønsker, personlige styrker og svakheter. Dermed blir målsetningene med meditasjon personrelative (Dyade nr. 6 1973: 15-16).

Motstanden mot endelige målsetninger må også ses i sammenheng med Acems motstand mot det Acem karakteriserer som ”dogmatisk” eller ”fundamentalistisk” religiøse former for meditasjon (se for eksempel Brandrud 2009: 32; Holen 1989b: 12). Som vi så i forrige kapittel, mener Acem at det er umulig å komme fram til endelige svar på ”de store spørsmål”, og at vi derfor bør ha en agnostisk holdning til livets mening. Eksistensiell åpenhet regnes som et viktig pedagogisk prinsipp - bare gjennom en søkende holdning kan vi nå en dypere sannhet. Dette gjelder både Acems syn på hva som er den ideelle holdningen i meditasjonen og hvordan vi bør forholde oss til livets mening på. Bestemte mål og forventninger virker hemmende. En fri, ledig, åpen holdning (”flåmh”) åpner derimot for nye impulser og føre oss i uforutsette retninger. Det ligger en egenverdi i å kontinuerlig utforske, eksperimentere og bryte grenser (Holen 1989a: 34; Eifring 2005: 43).

Hvis en meditasjonsmetode skal skape forandring i våre liv, må den også utfordre våre forestillinger om hva det gode liv innebærer. En gjennomgående tendens i *Dyade* er kritikk av enkle løsninger og utopiske visjoner. Mening ligger i det å søke svar, både i meditasjonen og i livet (Grøndahl 2004). Acems forestilling om at målet med meditasjon er ubestemt står i kontrast til det tidlige AMS’ og TMs idé om endelig ”frelse” i form åndelig oppvåkning.

Selvrealisering og eksistensiell mening er i dag å forstå som en livslang prosess av søken. I meditasjonslærer Ole Gjems-Onstads ord: ”Man kommer ikke frem. Men man kommer til steder man ikke har vært. Den reise Acem-meditasjon og kommunikasjonsgrupper kan åpne for, setter i gang en bevegelse som gjør at livet stadig kan romme noe nytt.” (2009: 3).

## **6.6 Konklusjon: verdsliggjøring og relativisering av meditasjonens mål**

Acem har i dag to hovedformål med sine aktiviteter: helsegevinster og eksistensiell avklaring. Dette står i kontrast til den første perioden da AMS var en del av TM-bevegelsen. Hos TM var også selvrealisering et viktig tema. Men helse og personlig vekst ble kun regnet som en positiv bieffekt av meditasjonsteknikken. Hovedformålet var å nå åndelig oppvåkning - de primære effektene av meditasjonen vedrørte altså et åndelig aspekt ved mennesket.

Årsaken til fokusskiftet kan ved første øyeblikk virke selvsagt: da Acem valgte å profilere seg som en sekulær, religionsnøytral organisasjon, falt den transcendent dimensjonen som hadde preget det tidlige AMS' verdensbilde bort. Mens Maharishis verdensbilde bestod av en materiell, en mental og en transcendent sfære, beskjeftiger Acem seg bare med det rent fysiske og psykiske. I den grad meditasjon virker eksistensielt avklarende, er det i kraft av å kunne bidra til avklaring innenfor rammene av det verdslige livet. Nødvendigvis regnes derfor de verdslige effektene av meditasjonen som dens eneste og overordnede formål. Helse og selvutvikling fyller et formålsvakuum som oppstod da målet om åndelig transcendens forsvant. Men stopper vi ved denne forklaringen, går vi glipp av kanskje det mest interessante ved Acems verdigrunnlag i dag. For de verdslige målene - helse, personlig vekst og suksess i arbeid og studier - er ikke bare ”restene” av en meditasjonsteknikk som har mistet sitt transcendent verdensbilde og dermed også potensialet for å gi mening i tilværelsen. I dag opphøyes de verdslige effektene i stedet som verdier i seg selv. Eksistensiell avklaring - selv om det forblir på det verdslige planet - har en normativ status og meningsgivende funksjon. Vi kan dermed si at selvrealisering fyller både et formåls- og et meningsvakuum. Som vi vil se i neste kapittel, er det at praksis og lære sentreres rundt enkeltmennesket en generell utviklingstendens på det nyreligiøse feltet. Kan man dermed si at det verdslige har trådt i det transcendentenes sted som forankringspunkt for eksistensiell mening? Hvorvidt kan selvrealisering erstatte noen av de menneskelige behovene som religion tradisjonelt har ivaretatt i vår kultur? Kan Acem-meditasjon sies å fungere som en religionserstatning? Dette vil jeg drøfte i neste kapittel.

## **Eksistensiell mening i en sekulær kultur**

### **- selvrealisering som religionserstatning?**

---

I de fleste samfunn har religion spilt en viktig rolle i menneskers forestillinger om mening, mål og orden i tilværelsen. Sekularisering kan ses som resultatet av en kulturell og sosial situasjon som utfordrer religionenes tradisjonelle posisjon. Naturvitenskapelige forklaringsmodeller kan rukke ved tradisjonelle meningssystemer, og dermed svekke religionenes legitimitet. Globalisering og pluralisering medfører økt refleksivitet rundt egne og andres tradisjoner, noe som kan relativisere hevdeverne verdensbilder (Berger 1993: 42-43). Men kultursituasjonen kan også forstås som grobunn for kompenserende motreaksjoner på sekularisering. Innenfor dialektiske sekulariseringsteorier forstås sekulariseringsprosesser som grobunn for framveksten av nyfundamentalisme, nye religiøse bevegelser og nyreligiøsitet. At det finnes en religiøs etterspørsel er en grunnleggende forutsetning for resonnementer av denne typen: om sekularisering medfører et tap av religiøse forankringspunkter for mening og identitet, behøver ikke det bety at de menneskelige behov som religion tradisjonelt har ivaretatt er forsvunnet. Meningstapet i kjølvannet av sekulariseringsprosessen vil dermed "framvinge" substitutter som kan tilby en form for mening i mangel av tradisjonelle religiøse normer og verdensbilder (Gilje 1996: 130).

Ett slikt alternativ, eller snarere alternativer, kategoriseres ofte under samlebetegnelsene nyreligiøsitet, *New Age* eller "selvspiritualitet". Selv om Acem ikke definerer seg selv inn i det nyreligiøse feltet, har organisasjonen mange fellestrekk med nyreligiøse grupper. I likhet med det som ofte omtales som "selvspiritualitet" er Acem langt på vei sentrert rundt enkeltindividet, og ser selvutvikling som det overordnede målet med sin virksomhet. I dette kapitlet vil jeg med utgangspunkt i Acem-meditasjon drøfte hvorvidt selvutvikling kan fungere som et religionsanalogt fenomen. I hvilken grad kan selvspiritualitet fungere som forankringspunkt for mening og identitet, og dermed fylle noen av religionenes tradisjonelle funksjoner? Hvor religiøs er egentlig den nye "religiøsiteten"? I forlengelsen av denne diskusjonen vil jeg diskutere hvilke utfordringer nyreligiøsitet og selvspiritualitet representerer vis-à-vis den religionshistoriske fagtradisjonen.

## 7.1 Nyreligiøsitet og selvspiritualitet - noen definisjoner og distinksjoner

Det finnes flere forskjellige definisjoner av nyreligiøsitet, og flere begreper som sikter til omtrentlig de samme fenomenene.<sup>26</sup> "Nyreligiøsitet", "New Religious Movements" og "New Age" er innarbeidede begreper i religionsfaget, men representerer like fullt en utfordring når det gjelder innholdsbestemmelse. Religionshistorikerne Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson skiller mellom tre ulike former for nyreligiøsitet. "Nye religioner" representerer en kvalitativ nyvinning i forhold til tradisjonelle former for religion, selv om deres røtter ofte kan spores lengre tilbake. "New Age" er en samlebetegnelse for en rekke fenomener som inngår i en nettverksorganisert form for religiøsitet. "Uorganiserte religiøsitet" er "religion smurt tynt utover"; religiøse symboler og forestillinger som inngår i populærkulturen, men som ikke utgjør noen organisert eller innholdsmessig konsistent form for religion (Gilhus og Mikaelsson 2005: 11-12).

Den britiske religionshistorikeren Paul Heelas går dristigere til verks med en innholdsbestemmende karakteristikk av nyreligiøsitet. Han hevder at det sterke fokus på det individuelle *selvet* er det sentrale fellestrekket for fenomenene som grupperes inn under paraplybetegnelsen *New Age* (nyreligiøsitet): "On the surface, New Agers draw on a diverse range of teachings and associated practices. (...) But (...) a great deal supports the contention that teachings and practices - at heart - are all about Self-spirituality." (1996: 29). Heelas mener nyreligiøsiteten er en form for spiritualitet hvor det individuelle selvet er den øverste autoriteten og hvor selvutvikling framstår som en overordnet målsetning. Denne innholdsbestemmende karakteristikken av nyreligiøsitet summerer han opp i begrepet *Self-spirituality*, som han i praksis bruker som et synonym til *New Age* (Heelas 1996: 2).

I samarbeid med Linda Woodhead har Heelas skrevet boka *The Spiritual Revolution*, hvor forfatterne argumenterer for at en subjektivt orientert spiritualitet på grunn av vår kulturs sterke individualisme gradvis vil overta for tradisjonell religion (2005). Skillet mellom religion og spiritualitet tar utgangspunkt i forskjellen mellom ekstern og subjektiv autoritet. *Religion* underordner enkeltindividet eksterne autoriteter og predefinerte sannheter, og kjennetegnes av et sterkt fokus på fastlagte roller og forpliktelser. *Spiritualiteten* sakraliserer

---

<sup>26</sup> Med "nyreligiøsitet" sikter jeg her til det som i den engelskspråklige litteraturen omtales som *New Religious Movements*. De fenomenene som kalles *New Age* inngår i *New Religious Movements*, men begrenser seg i streng forstand til fenomener med en millenaristisk visjon. Selv om flere teoretikere skiller mellom *New Religious Movements* og *New Age*, har de ofte i praksis problemer med å skille mellom disse to størrelsene (f.eks. Hanegraaff 1998).

derimot menneskets subjektive virkelighet, og innebærer at individet former sin verdensanskuelse ut ifra egne erfaringer og fortolkninger (Heelas og Woodhead 2005: 2-5).

Ved å sette spiritualitet opp mot religion risikerer imidlertid Heelas og Woodhead å tilsløre at de to kategoriene deler vesentlige trekk, både når det gjelder innhold og funksjon. Enkelte teoretikere ser spiritualitet som en underkategori innenfor den større kategorien religion. Spiritualitet forstås da som en mer subjektivt orientert form for religiøsitet, som like fullt opererer med en forestilling om transcendent (for eksempel Bruce og Voas 2007: 51). ”Spiritualitet” slik begrepet defineres av Heelas og Woodhead *kan* romme forestillinger om en transcendent virkelighet, men åpner også for å inkludere immanente meningsystemer i spiritualitetskategorien. Det Giddens omtaler som ”selvets refleksive prosjekt” kan med utgangspunkt i denne definisjonen sies å være et spirituelt fenomen, selv om Giddens begrenser seg til å omtale selvrealisering som en immanent meningskonstruksjon (1991). En løsning kan være å betrakte religion og spiritualitet som delvis overlappende kategorier. Å la skillelinjen mellom spiritualitet og religion gå mellom subjektivt og eksternt definerte meningsystemer er et godt utgangspunkt, men skottene mellom kategoriene bør ikke betraktes som vanntette. Fenomener som både er subjektivt bestemte og opererer med en forestilling om en transcendent virkelighet vil for eksempel kunne sies å være både spirituelle og religiøse.

Wouter Hanegraaff opererer med en mer sosiologisk definisjon av nyreligiøsitet enn Heelas, men ser i likhet med sistnevnte individualisering som en avgjørende faktor. Et sentralt kjennetegn ved moderne europeisk religiøsitet er ”believing without belonging” - tro uten tilhørighet (Davie 2002). Enkeltindividet, ikke de religiøse institusjonene, trer fram som bærer av religiøsitet i større grad enn tidligere. Resultatet er at det religiøse feltet får karakter av et fritt marked som ikke kontrolleres av en overordnet, autoritativ instans, men av tilbud og etterspørsel. Individet opptrer som multireligiøse aktører som forsyner seg av det mangfoldige reservoaret av ideer og praksiser etter egne fortolkninger og behov (Gilhus og Mikaelsson 2000: 8-10). Hanegraaff vektlegger nettopp denne sosiale dimensjonen ved nyreligiøsiteten i sin definisjon av nyreligiøsitet som et kultisk miljø som er blitt seg selv bevisst, og som i dag utgjør en mer eller mindre samlet bevegelse. Definisjonen bygger på Colin Campbells karakteristikk av kultiske miljø som individualistiske, løst strukturerte, tolerante, pluralistiske og flyktige organisasjonsformer (Hanegraaff 1998: 14-17). Dette er en videre, mer sosiologisk og mindre innholdsbestemmende definisjon av nyreligiøsitet enn Heelas’ *Self-spirituality*.



Med utgangspunkt i Hanegraaffs definisjon kan selvspiritualitet sies å inngå som en del av det nyreligiøse feltet, men ikke å utgjøre det som helhet.<sup>27</sup>

Det er vanskelig å plassere Acem inn i kategorien ”nyreligiøsitet” slik den avgrenses av Wouter Hanegraaff, da Acem ikke ser seg selv som en del av det kultiske miljøet som utgjør det nyreligiøse feltet. Acem har imidlertid mye til felles med nyreligiøse fenomener. Med sin sterke betoning av enkeltindividet som fri autoritet, ansvarlig aktør og mål for meditasjonspraksisen deler Acem mange likhetstrekk med selvspiritualiteten. Dette gjelder framfor alt de fenomenene som går under fellesbetegnelsen *Human Potential Movement*. Flere av teknikkene og organisasjonene som inngår i HPM bygger i likhet med Acem ikke på noen forestilling om en transempirisk virkelighet, og opererer i stor grad med verdslige målsetninger som helse, materiell velstand, sosial status, personlig velvære og selvrealisering (Hanegraaff 1998: 48). Ett eksempel er *Silvametoden*, som hevdes å være en vitenskapelig forankret teknikk for å endre hjernebølgenes frekvens slik at man kan utvide sin mentale kapasitet, og dermed bruke sitt personlige potensial bedre (Solum 2008). En annen gruppe med store likhetstrekk med Acem er *Elan Vital*. Elan Vital var opprinnelig en hinduisk bevegelse, men har i løpet av sin tid i Vesten utviklet seg til å bli en sekulær teknikk for selvrealisering. Gjennom meditasjon skal man lære å kjenne ”sitt sanne selv”, oppnå indre harmoni og dermed kunne nyte livet til det fulle (Hunt 2003: 116). Et tredje eksempel er *Still Point*, som markedsføres som “en nøytral metode som effektivt assisterer deg i å komme i kontakt med din egen kjerne og indre intelligens” (Alternativt Nettverk 2008: 10). Til forskjell fra Acem definerer disse gruppene seg inn i det nyreligiøse miljøet, blant annet gjennom oppslag i Alternativt Nettverks magasin *Visjon* og deltakelse på alternativmessene.

Innenfor en dialektisk sekulariseringsmodell kan nyreligiøsiteten betraktes som både en reaksjon på og en kompensasjon for tap av mening og identitet i kjølvanet av sekulariseringsprosessen. De nevnte eksemplene på selvspirituelle fenomener tar utgangspunkt i et sekulært verdensbilde og dermed et verdslig forankringspunkt for mening og identitet. Hvorvidt kan denne typen selvspirituelle fenomener - her eksemplifisert ved Acem - ha en religionsanalog funksjon? For å besvare dette spørsmålet må vi først se nærmere på hva som kjennetegner fenomenet religion.

---

<sup>27</sup> Det hjemlige eksemplet *Alternativt Nettverk* kan sies å utgjøre et slikt kultisk miljø. *Alternativt Nettverk* er en paraplyorganisasjon for et mangfold av alternative terapeutiske og religiøse tilbud. Nettverket samles rundt magasinet *Visjon* og alternativmessene. Samtidig knytter *Alternativt Nettverk* seg til et større, uorganisert nettverk av internasjonale aktører.

## 7.2 Selvrealisering som religionserstatning?

Det finnes utallige religionsdefinisjoner, og ulike strategier for å klassifisere ulike definisjonstyper. En vanlig sontring går mellom snevre, substansielle religionsdefinisjoner og vide, funksjonelle religionsdefinisjoner.

Substansielle religionsdefinisjoner tar utgangspunkt i religionenes innhold, og inkluderer vanligvis et begrep om en transcendent størrelse utenfor mennesket. Edward B. Tylors definisjon av religion som "belief in spiritual beings" er et klassisk eksempel på en substansiell religionsdefinisjon (se Preus 1996: 139). Et problem med substansielle religionsdefinisjoner er at ofte baserer seg på en vestlig forståelse av hva fenomenet religion er (Krogseth 2007: 67). Fenomener som ikke opererer med et dualistisk skille mellom transcendent og immanens vil også falle utenom en slik religionskategori. Dette gjelder blant annet buddhisme. Et annet problem med substansielle religionsdefinisjoner er at de ikke er fleksible nok til å fange opp religiøs endring, ettersom fenomener gjerne havner enten innenfor eller utenfor religionskategorien. Samtidig er det nettopp denne presisjonen som er de substansielle religionsdefinisjonenes største styrke. Når religion defineres ut ifra substans, blir kategorien mer avgrenset i forhold til andre kulturelle fenomener, og dermed lettere å identifisere (McGuire 2002: 10).

Funksjonelle religionsdefinisjoner definerer religion ut i fra funksjon. Mange definisjoner av denne typen fokuserer på religionenes sosiale eller kognitive funksjoner, som sosial integrasjon og legitimering av det sosiale systemet, å gi mennesker en følelse av tilhørighet og identitet, å gi de troende en forestilling om endelig mening, å fortolke det ukjente og kontrollere det ukontrollerbare, å skape forutsigbarhet, å ritualisere livet og å gi håp - for å nevne noe (McGuire 2002: 11; Furseth og Repstad 2003: 33). Denne definisjonstypen er mer sensitiv for religiøs endring og kulturelle variasjoner, og åpner for at sekulære fenomener som ivaretar religionens tradisjonelle funksjoner kan forstås som en slags pseudo-religion. Problemet med funksjonelle religionsdefinisjoner er at religionsbegrepet risikerer å bli utvannet og intetsigende når fenomener som fotball, karriere og konsum i kraft av sin funksjon kan defineres inn i religionskategorien. Funksjonelle religionsdefinisjoner baserer seg ofte på et bestemt menneskesyn, idet de vektlegger religionens evne til å dekke menneskelige behov. Thomas Luckmanns definisjon av religion som "den menneskelige organismes overskridelse av sin biologiske natur" bygger for eksempel på en forestilling om at mennesket av natur søker mening, tilhørighet og eksistensiell sikkerhet. Hos Luckmann blir derfor religion nærmest som en menneskelig konstant å regne (Luckmann 2004:55-63). Man

kan imidlertid spørre seg om behovet for mening er konstant på tvers av tid og kontekst, eller om kulturelle variabler vil endre menneskets kognitive behov. Og må mening komme i form av religiøse - i ordets substansielle forstand - forklaringsmodeller?

Acem opererer ikke med noen forestilling om en transcendent dimensjon, og kan ikke sies å være en religiøs bevegelse ut ifra tradisjonelle substansielle religionsdefinisjoner som bygger på en polaritet mellom en transcendent og en immanent virkelighet.<sup>28</sup> Hvis vi derimot legger en funksjonell religionsdefinisjon til grunn, blir kategoriseringen vanskeligere. I likhet med mange andre fenomener som kan betegnes som "selvspiritualitet" (jfr. Heelas' definisjon) kan Acem-meditasjon bidra til å gi den mediterende en følelse av mening i tilværelsen, styrke identitet, ritualisere hverdagen, gi håp og følelse av tilhørighet til et sosialt fellesskap.

Selvrealisering framstår som den primære målsetningen for de som har meditert over lengre tid, og det er følgelig dette vi vil legge hovedvekten på her. Acem sonderer mellom to stadier i en selvrealiseringsprosess. Meditative erfaringer hevdes å egne seg godt som hjelpemiddel til *selverkjennelse*; å forstå hvem man er, hva som styrer en og hva man vil i livet. Selverkjennelse er utgangspunktet for *selvutvikling*, som sikter til utadrettet aktivitet og endring (Holen 1989a: 30-32). Begge deler regnes som eksistensielt meningsgivende. Meditasjonslærer Carl-Henrik Grøndahl uttrykker det slik:

Hvorfor er jeg med på dette? (...) Svarene ligger i et gledesfylt øyeblikk mettet av innsikt i en kommunikasjonsgruppe. De ligger i meditasjonens nærhet til det usette. De finnes i det ekte, åpne og skapende møte med mennesker, fritt for spill og juks. De er i den intense gleden over å ane, oppdage, se, forstå. Gleden over å nyansere sannheter - eller å kunne slippe dem helt. Drivkraften ligger i å arbeide med de grunnleggende spørsmål: Hvorfor er mitt liv blitt slik det er? Hvorfor velger jeg slik jeg gjør? Hva er den underliggende sammenheng i mitt liv? (1991: 30)

Are Holen utdyper hvordan meditasjon kan bidra til å aktualisere eksistensielle spørsmål:

Fra meditasjon til meditasjon blir man mer og mer i stand til fordypelse. (...) Under slike betingelser, trer det universelle eller almenmenneskelige i ens livstema tydeligere frem - tidvis uten språk, bilde eller tanke. Det handler om en gripen av helhet fra sider av bevisstheten som verken er magiske eller mystiske, men som favner viktige spørsmål og problemer knyttet til ens eksistens. (1995: 17)

Merk at Holen her understreker at det dreier seg om fordypelse i bevisstheten, i en del av virkeligheten som verken er "magisk" eller "mystisk". Dette verdslige utgangspunktet

---

<sup>28</sup> Introspeksjon kan riktignok forstås som en transcendens innover i selvet. Acem opererer imidlertid med et immanent menneskesyn, hvor mennesket utelukkende forstås som et fysisk og psykisk vesen. Det man kommer i kontakt med gjennom meditasjon, er altså ikke en transcendent virkelighets sfære.

utelukker likevel ikke at introspeksjon kan fungere som forankringspunkt for eksistensiell mening:

Å meditere oppleves som svært meningsfylt, det gir bedre kontakt med hva jeg egentlig vil, hjelper meg å finne tilbake til meg selv når en krevende situasjon bringer meg ut av fatning. (...) Og ikke minst: i meg har jeg en stadig større ro som gir frihet, varhet og en begynnende erkjennelse av mening ved det å være til. (Holen 1989a: 27).

I sitatene fra Acem-ledere ovenfor framstilles introspeksjon som en måte å søke etter eksistensiell mening på. Dette kan gi grunnlag for å snakke om Acem som en religionsanalog størrelse, da Acem-meditasjon på dette punktet kan fylle enkelte behov som religion tradisjonelt har ivaretatt i vår kultur.

Samtidig er selvrealisering som meningsforankring på mange måter forskjellig fra meningssystemer i religioner med en klar polaritet mellom immanens og transcendens. For det første projiseres meningsdimensjonen inn i en sekulær sfære, og ikke inn i en virkelighet hinsides denne verden. For det andre avviser en subjektivt orientert spiritualitet per definisjon eksternt definerte sannhetskrav (Heelas 1996: 165). I Acem kommer dette til uttrykk gjennom en prinsipiell avvisning av dogmatiske sannhetskrav. Eksistensiell mening er også individuell, og Acem ser en søkende holdning som den eneste veien mot opplysning (Brandrud 2009). Som Giddens har påpekt, vil "selvets refleksive prosjekt" stadig måtte rekonstrueres og redefineres. Selvrealisering er en evig pågående prosess uten endelige svar (1991: 202-205). Dette står i kontrast til forestillinger om absolutte sannheter og moralske lover som man finner i autoritative religiøse tradisjoner. I Acem skapes mening ut ifra en virkelighet som er sekulær, subjektiv og relativ. Kontrasten mellom selvspiritualitetens opphøyning av individet og kristendommens autoritetshierarki er klar: "The Christian, valuing knowledge of texts, heeds Biblical commandments; the New Ager, valuing experience, heeds the voice within." (Heelas 1996: 37). Selvspiritualitet kjennetegnes ved at mennesket framstår som selvtilstrekkelig. Mulighetene ligger i mennesket selv, som dermed ene og alene blir ansvarlig for sin tilstand. Selvspiritualitetens "svar" på eksistensielle spørsmål - her eksemplifisert ved Acem - er altså av en annen art enn det som regnes som religion i substansiell forstand. Selvspiritualitet er ikke et nytt fyllmateriale i en gammel støpeform, men en ny og særegen meningskonstruksjon, både i form og i innhold.

### 7.3 Sakralisering på sekulære premisser

Religionsundersøkelser fra senere tid antyder at andelen av befolkningen som tror på en gud synkende (Bruce 2002: 138). Stadig flere svarer ”vet ikke” på spørsmål om hva som vil skje etter døden og om det finnes en gud. Store kvantitative studier viser en stor usikkerhet når det gjelder religiøs tro. Svaralternativer som ”vet ikke” og ”kanskje” er godt representert i svenske religionsundersøkelser, og det er liten grunn til å tro at det skulle være stort annerledes i Nord-Europa for øvrig (se Gustafsson 1997:35). Dette antyder at stadig flere har en agnostisk holdning til eksistensielle spørsmål. Det virker lite trolig at selvspiritualitet kvantitativt veier opp for tapet av religion - i ordets substansielle forstand.

Religionsundersøkelsene antyder likevel at en økende andel personer i den vestlige verden ikke forklarer verden ved hjelp av et verdensbilde som innebærer en polaritet mellom transcendent og immanens og dermed er religiøst i religionsbegrepets substansielle forstand. Dette kan bety to ting: for det første at moderne mennesker kan leve godt uten noen form for ”hellig baldakin”<sup>29</sup> som forsyner tilværelsen med en følelse av orden, mening og trygghet. En slik slutning vil rokke ved forestillingen om mennesket som et av natur meningsøkende vesen. For det andre at eksistensiell mening i større grad gis en sekulær ramme, og at denne formen for meningsskapende aktivitet faller utenom religionsundersøkelsenes konsepter og begrepsapparat. Ut ifra en slik fortolkning kan behovet for mening i tilværelsen fremdeles forstås som en menneskelig konstant. Rammeverket for eksistensiell mening må imidlertid være vesensforskjellig fra tradisjonelle religiøse forestillinger.

Denne studien gir ikke empirisk grunnlag til å kunne konkludere hva som er tilfelle - trolig kan det dreie seg om en kombinasjon av de to alternativene. Flere av informantene så seg selv som agnostikere, samtidig som de oppfattet meditasjon og selvutvikling som noe eksistensielt meningsgivende (informantene III, IV og VIII). Imidlertid mente ingen av de jeg intervjuet at Acem-meditasjon hadde en klargjørende funksjon *utover* livet her og nå. Dette betyr altså at flere ”nøyde seg” med å henvise eksistensiell mening til en immanent sfære. Informantenes oppfatninger av meditasjonens rolle og betydning indikerer at selvrealisering på enkelte punkter kan fungere som en religionsanalog størrelse, samtidig som den på vesentlige punkter avviker fra etablerte religiøse meningskonstruksjoner.

Et sentralt argument i denne oppgaven er at premissene for den ”resakralisering” som Acem-meditasjon spesielt - og nyreligiøsiteten generelt - representerer langt på vei er

---

<sup>29</sup> Begrepet er hentet fra Peter Berger, som bruker metaforen ”sacred canopy” for å beskrive en historisk normaltilstand hvor et enhetlig meningssystem verner mennesket og samfunnet mot anomisk kaos gjennom å sørge for stabilitet, sammenheng og identitet (Berger 1993). På norsk er ”sacred canopy” oversatt som ”hellig baldakin” eller ”himmelhvelving”.

sekulære. I dette ligger for det første at nyreligiøsiteten kan ses som en kompenserende motreaksjon på tapet av mening og identitet i kjølvannet av sekulariseringsprosessen. For det andre henviser uttrykket ”sakralisering på sekulære premisser” til at nyreligiøsiteten i seg selv innebærer sekulariserte former for meningsforankring. Selvspiritualitet kan ses som et sekularisert alternativ til tradisjonelle religionsformer i møte med en troverdighetsstruktur som er dypt preget av idealer om rasjonalitet, empirisk etterprøvbarehet og individualisme. Innenfor et verdensbilde uten noen forestilling om en transcendent virkelighet blir mening henvist til livet *her og nå*. Selvspiritualitet - her eksemplifisert ved Acem - kan sies å sakralisere størrelser som tradisjonelt sett ikke har vært regnet som religiøse. Mens religion projiserer menneskets håp og lengsler mot en transcendent virkelighet, opererer selvspiritualiteten med en forestilling om at tilværelsens ytterste mening ligger i å fullbyrde menneskets potensial (Puttick 2000: 211).

Flere teoretikere mener nyreligiøsiteten er dypt preget av sin kulturelle kontekst. Wouter Hanegraaff omtaler nyreligiøsitet som sekularisert esoterisme. Han mener at nyreligiøsiteten langt på vei reflekterer det han omtaler som sekulariseringsprosessens fire ”speil”: vitenskapelig kausalitet, komparativ religionsvitenskap, evolusjonisme og psykologi (1998: 421-423). Også Paul Heelas mener kulturelle forhold er en viktig årsak til nyreligiøsitetens framvekst og særpreg. Motkulturelle former for nyreligiøsitet betraktes som en motreaksjon på ulike menings- og identitetskriser i møte med det moderne: rasjonalitetens ”jernbur”, tradisjonenes forvitring, den institusjonelle differensieringens fremmedgjøring med mer. Samtidig mener Heelas at nyreligiøsiteten appellerer fordi den er dypt forankret i kulturelle verdier og verdensbilder og ikke representerer noe brudd med den kulturelle troverdighetsstrukturen:

We are thus left with the apparently paradoxical situation that appeal is associated with both the certainties and uncertainties of modernity, the New Age itself providing something new - thereby *breaking* with modernity - whilst at the same time *sharing*, indeed *exemplifying* a number of those values found in the mainstream (Heelas 1996: 137).

Både som en eksistensielt meningsgivende motreaksjon mot sekularisering - og som en ”medreaksjon” som langt på vei representerer og bekrefter sekulære ideer og verdier kan selvspiritualiteten sies å speile sin samtidige kontekst. Dette innebærer betydelige forskyvninger av hva som kan betraktes som ”hellig”. Det hellige skaper orden i tilværelsen ved å opphøye noe som spesielt viktig, og tilskrive det en verdi som eksistensielt meningsbærende. Dette har tradisjonelt vært regnet som en av religionenes funksjoner.

Religion temmer og systematiserer det hellige, og har tradisjonelt lokalisert det til en transcendent sfære. Helligetskategorien er imidlertid langt mer flytende enn religion (Fenn 2001: 3-6). Ingen ting er i utgangspunktet hellig eller profant. Som kulturelle symboler blir objekter og verdier tilskrevet en status som hellig avhengig av konteksten (Sexson 1982: 3). Flere teoretikere mener at individualisering og sekularisering har ført til at religion har mistet sitt monopol over det hellige. Selvspiritualitetens forskyvning av eksistensiell mening fra det transcendent til det immanente tøyser grensene for ”hellighet” - slik kategorien tradisjonelt har blitt forstått (se Nüchtern 2005: 28-31). Avstanden mellom ”det hellige” og ”det profane”, ”religion” og ”sekularitet” har trolig blitt mindre som følge av helliggjøringen av det sekulære. Dette representerer en utfordring for religionsvitenskapen.

#### **7.4 Et religionsvitenskapelig grensefenomen**

Definisjoner er alltid konstruert på bakgrunn av konkrete fenomener. Siden kulturelle fenomener er i stadig endring, vil definisjoner av religion være kulturavhengige og foranderlige (Krogseth 2007: 68). Et problem er at definisjonene ofte får et eget liv som endelige kategorier. Religionshistorie som fag vokste fram i en kontekst hvor kristendommen var den dominerende religion. Religionsbegrepet er blitt kritisert for å reflektere en europeisk form for religiøsitet, noe som gjør at det blir vanskelig å overføre det til andre kulturelle kontekster (se for eksempel Brekke 2007). Det definitoriske etterslepet i forholdet til virkelighetens mangfold og dynamikk kan også skape problemer i møte med nye ”religiøse” fenomener. Grensefenomener kan oppleves som problematiske i en vitenskapstradisjon som har vært opptatt av å klassifisere, kategorisere og systematisere for å forstå en mangeartet og foranderlig virkelighet. Samtidig innbyr de til refleksjon og nytenkning som kan bringe vitenskapens teorier og begreper i større samsvar med virkeligheten.

Religiøs endring utfordrer de etablerte religionskategoriene. En betydelig andel av det nyreligiøse feltet består av grupper og teknikker som i likhet med Acem ikke opererer med noen forestilling om en transcendent virkelighet, og som har verdslige målsetninger med sin praksis. Likevel kan de fungere som religionsanaloge fenomener, idet de tjener mange av de behovene religion tradisjonelt har ivaretatt i vår kultur. Det kan også tenkes at nyreligiøsiteten fyller andre funksjoner enn hva religion historisk sett har gjort. Menneskelige behov kan variere med tid, person og kultur - for å nevne noen variabler. Det er derfor sannsynlig at nyreligiøsiteten også reflekterer endringer i for eksempel behov for mening, identitet og sosial tilhørighet. I stedet for å bruke en bestemt definisjon av religion, kan det i forbindelse med

nyreligiøsiteten være mer fruktbart å betrakte religion som et dynamisk og foranderlig felt. Når religionskategorien dermed forstås som åpen, blir definisjoner pragmatiske multiverktøy man kan bruke for å studere bestemte tema og spørsmål. En løsning kan være å ta utgangspunkt i *religionsmodeller* i stedet for *religionsdefinisjoner*. En modell utfolder fenomenet religion i dets bredde og mangfold. Ved å strukturere flere aspekter ved et fenomen i en helhet, kan modeller i mange tilfeller uttrykke variasjon og prosesser bedre enn definisjoner (Gilhus og Mikaelsson 2007: 140-141).<sup>30</sup> Modeller åpner for flere nyanser enn religionsdefinisjoner i vurderingen av hvorvidt et fenomen kan karakteriseres som religiøst eller ikke. Dermed muliggjør den et gradert religionsbegrep, som kan være en bedre konseptuell linse i arbeidet med grensefenomener som ikke uten videre kan plasseres innenfor eller utenfor religionskategorien (Romarheim 2008). En slik gradert religionsforståelse er bedre egnet til analyse av selvspiritualitet, som utgjør en syntese av det som tradisjonelt er blitt betegnet som ”hellig” og ”sekulært”, ”religion” og ”ikke-religion”.

## 7.5 Konklusjon

Selvspiritualiteten skiller seg på mange måter fra de former for religion som historisk sett har dominert i Europa. Som vi har sett, er dette en form for meningskonstruksjon som er dypt preget av sin kulturelle kontekst. I en kultur hvor idealer som individualisme, rasjonalitet og empirisk etterprøvbarehet står sterkt kan eksistensiell mening konstrueres i tråd med disse idealene. Verken religiøsitet eller menneskelige behov behøver å forstås som noe konstant. Kultur og religion er dynamiske størrelser, og foranderligheten gjør at vi vanskelig kan snakke om noe ”genuint” religiøst objekt. Som William James, en av religionspsykologiens pionerer, skrev for over hundre år siden:

As there thus seems to be no one elementary religious emotion, but only a common storehouse of emotions upon which religious objects may draw, so there might conceivably also prove to be no one specific and essential kind of religious object, and no one specific and essential kind of religious act. ([1902] 2002: 28)

De siste vel femten hundre årene har kristendommen vært den dominerende religion i Europa, og det var på bakgrunn av denne historiske virkeligheten at den tidlige religionsvitenskapen vokste fram. Møtet med fremmede kulturers meningssystemer utfordret de tidligste forsøkene

---

<sup>30</sup> Et forslag til en religionsmodell finner vi hos Ninian Smart, som oppsummerer fenomenet religion i sju dimensjoner (jfr. avsnitt 3.6). En dimensjon for handling og ritualer, en som omhandler følelser og erfaringer, en som omhandler myter og fortellinger, en lære- og filosofidimensjon, en dimensjon for moral og etikk, en organisasjons- og samfunnsdimensjon og en materiell dimensjon (Smart 1996).



på å definere religion. Selvspiritualitetens framvekst er en ny utfordring. Religionsdefinisjoner som er basert på en forgangen virkelighet vil vanskelig kunne fange opp endringer i ”religiøse” behov og hvordan disse tilfredstilles. Fagtradisjonens begreper og teorier må derfor være fleksible for å være på høyde med den nye virkeligheten.

## Konklusjon: Fra motkultur til medkultur

---

Da Acem ble stiftet på Blindern i 1966, var det som en del av en større, uorganisert protestkultur. Ungdomsopprøret var samlet i en kritikk av det bestående og en søken etter alternativer til foreldregenerasjonens tenke- og levesett. Den åndelige delen av protestbevegelsen lot seg særlig inspirere av østlige guruer, verdensbilder og praksiser. Det vi i dag kjenner som Acem ble opprettet som en del av dette motkulturelle ungdomsopprøret. Fram til 1972 var Acem en del av Maharishi Mahesh Yogis verdensomspennende meditasjonsbevegelse *Spiritual Regeneration Movement*. Med sin meditasjonsteknikk Transcendental Meditasjon skulle Maharishi bli en av de indiske guruene med størst oppslutning i Vesten.

Ungdomsopprøret ble imidlertid en kort periode i nyere historie. Etter fem år som en del av Maharishis TM-bevegelse begynte sentrale ledere i AMS å kritisere Maharishis lederstil, lære og målsetninger. Konflikten endte med et brudd mellom TM og Acem i 1972. Acem fortsatte som en selvstendig organisasjon, og har etter bruddet gjennomgått en prosess av hovedsakelig medkulturell endring. Fra å være en marginal livssynsorganisasjon har Acem utviklet seg til å bli en livsstilsorganisasjon med bred appell. Acem mener å representere ”meditasjon på norsk”, en meditasjonsteknikk som langt på vei er preget av og tilpasset norske forhold (Holen 1989b). Denne studien av Acems historie har særlig fokusert på tre overordnede utviklingstendenser:

### Sentrale endringsprosesser

For det første er Acems utvikling preget av en vitenskapeliggjøring. Acem har i dag en agnostisk holdning til de eventuelle aspektene ved virkeligheten som ikke lar seg bevise vitenskapelig. Acem har videreført meditasjonsteknikken fra TM, men har utviklet et fortolkende rammeverk hvor særlig psykologi er en viktig referanse. Enkelte sentrale ledere i Acem, som av utdanning er psykologer eller medisinere, forsker på meditasjon. Forskningsresultater brukes aktivt i markedsføringen av Acem-meditasjon. Dette er i og for seg ikke unikt og helt nytt for Acem; også TM-bevegelsen har inkorporert vitenskapelige forklaringer i sine framstillinger av hvordan meditasjonsteknikken virker. Men mens

Maharishi mente at moderne vitenskap bekreftet en kunnskap som allerede er åpenbart i hinduiske hellige skrifter, framstår vitenskap som en overordnet kilde til kunnskap og legitimitet hos Acem.

Individualisering er en annen sentral utviklingstendens. Eksistensialfilosofi og humanistisk psykologi ble viktige inspirasjonskilder da Acem skulle forme sin identitet som selvstendig meditasjonsorganisasjon på 70-tallet. Eksistensialismens frihetsideal og den humanistiske psykologiens tro på menneskets muligheter har siden blitt stående som kjerneverdier i Acem. Acem mener den enkelte selv må ta stilling til hva som gir mening i livet - bare slik kan man leve et fritt liv. Frihetsidealet innebærer også en motstand mot ytre autoriteter og absolutte sannheter. Sannhet er individuelt, prosessuelt og bør aldri betraktes som endelig, ifølge Acem. Dette har resultert i en meningspluralisme innad i organisasjonen. Individualiseringen har også ført til en løsere organisasjonsform, hvor det stilles få krav til deltakelse, lojalitet og medlemskap. Acem har dessuten fått en mer demokratisk organisasjonsstruktur, hvor konsensus er det overordnede styringsprinsipp.

En tredje sentral endring er at Acem i dag utelukkende opererer med verdslige mål for sine aktiviteter. I TM og i det tidlige AMS ble åndelig oppvåkning regnet som den overordnede målsetningen med Transcendental Meditasjon. Hos Acem regnes derimot personlig vekst som den viktigste effekten av meditasjon på lang sikt. Meditasjon kan fungere som et hjelpemiddel til selverkjennelse; økt forståelse av hvem man er, aktualisering av hvilke ressurser og svakheter man har, hvilke mål man har i livet og innsikt hvilke psykologiske og sosiale mekanismer som styrer en. Selverkjennelse kan føre til selvutvikling. Selvutvikling sikter hos Acem utelukkende til realisering av ønsker og ressurser på det verdslige plan - endring av tanke- og handlemønstre slik at man bedre kan utnytte sitt potensial i mellommenneskelige relasjoner, arbeid, studier og fritidsaktiviteter. Målsetningene er langt på vei individavhengige og dermed også relative. I likhet med TM bruker også Acem helseeffektene av meditasjon i markedsføringen, og disse er et viktig motiv for de som kommer på begynnerkurs. Selvrealisering regnes imidlertid som det viktigste utbyttet av meditasjon på lengre sikt, og er det dominerende motivet for folk som har meditert over flere år.

Ett forbehold må tas når Acems historie og ideologi presenteres som helhet: Denne analysen har hovedsakelig tatt utgangspunkt i kilder som representerer Acems ”offisielle” syn. Organisasjonen rommer en stor individuell meningspluralisme. Framstillingen av Acems verdigrunnlag, menneskesyn og filosofi i denne oppgaven kan derfor ikke sies å representere alle som praktiserer Acem-meditasjon. Det som forener de som er løst tilknyttet

organisasjonen er meditasjonsteknikken snarere enn Acems ideologiske og eksistensielle standpunkter. Med henblikk på Acems åpenhet for meningspluralisme kan det synes umulig å i det hele tatt presentere et prinsipielt verdigrunnlag som skulle gjelde for Acem som helhet. Når et prinsipielt verdensbilde og verdigrunnlag likevel lar seg identifisere, kan dette skyldes en konsensusorientert organisasjonsstyring. Det er også naturlig at Acem appellerer til personer som deler Acems verdier.

## **Kultur som prisme**

Denne kulturanalytiske studien av Acem hviler på et premiss om at individers og gruppers verdensforståelse preges av den kulturelle troverdighetsstrukturen i aktørenes kontekst. Acems sterke tiltro til og fokus på vitenskapelige forklaringsstrategier kan forstås som en tilpasning til en kulturell troverdighetsstruktur som preges av en sterk tro på fornuft og empirisk etterprøvbarehet (se Schaanning 1992: 11). I moderne tid er vitenskapens forklaringsdomene er blitt stadig større, og nye rasjonelt begrunnede og empirisk observerbare forklaringsmodeller kommer ofte i konflikt med tradisjonelle religiøse verdensbilder (Rothstein 1989: 58). Om det ikke er en direkte konflikt mellom religion og vitenskap, ser vi i mange tilfeller en grunnleggende skepsis mot forestillinger som ikke lar seg bevise og forklare vitenskapelig. Acem har langt på vei adoptert sentrale kulturelle verdier i sin anerkjennelse av vitenskap som sannhetskriterium. Religiøse forklaringsmodeller avvises på grunnlag av at de ikke lar seg bevise, og ikke medfører den ”nødvendige nøytralitet” som Acem ser som en forutsetning for personlig vekst. Vitenskap kan således ses som en drivkraft bak en indre sekulariseringsprosess i Acem.

Individualisering og pluralisering regnes også som sentrale kjennetegn ved moderniteten. Paul Heelas og Linda Woodhead mener individualiseringsprosessen på sikt vil føre til at subjektivt orientert spiritualitet vil bli mer utbredt enn religion i den vestlige verden (2005: 78). Individualiseringstendensen i Acem spesielt og på det nyreligiøse feltet generelt kan for det første tolkes som en medkulturell adoptering av individualisme som en sentral verdi i seg selv. Eksistensialfilosofi og humanistisk psykologi, som Acem er inspirert av, tilkjenner for eksempel individets frihet og ansvar en positiv normativ status. Videre kan individualisme ses som en konsekvens av meningstapet i kjølvannet av sekulariseringsprosessen (Giddens 1991).

Likeledes kan endringene i hva som regnes som målet med meditasjon ses i sammenheng med de andre endringsprosessene. Selvrealisering kan sies å kompensere for

meningstapet som oppstod da vitenskapeliggjøringen rokket ved Maharishis metafysiske verdensbilde. De verdslige målsetningene med meditasjon fyller et formåls- og meningsvakuum som oppstod da man forlot Maharishis målsetning om åndelig transcendens. Acems individualisme og motstand mot absolutte sannhetskrav har ført til en intern meningspluralisme, hvilket gjør at formålet med meditasjon framstilles som individavhengige og prosessuelle. Endringene i hva som regnes som meditasjonens overordnede mål reflekterer dermed utbredte kulturelle verdier som rasjonalitet, empirisk etterprøvbarehet og individualisme. Det samme gjelder store deler av det nyreligiøse feltet, hvor selvrealisering i stadig større grad framstår som et mål og en verdi i seg selv (Heelas og Woodhead 2005: 26-27).

Men selv om kulturanalyse kan belyse hvilke kulturelle faktorer som spiller inn i en prosess av religiøs eller kulturell endring, er det ingen automatikk i at en endringsprosess skal være medkulturell (Wallis 1984: 122-125). Acem er bare ett eksempel på hvordan en i utgangspunktet religiøs bevegelse kan endre seg i møte med en sekulær kultur. Mange av de andre religiøse bevegelsene som kom til Vesten på 1960-tallet har utviklet seg i helt andre retninger. Enkelte har forsvunnet helt, andre eksisterer som motkulturelle marginalfenomener. Roy Wallis peker på tre idealtypiske former for nye religiøse bevegelser, med utgangspunkt i deres forhold til sine omgivelser. World-rejecting (verdensavvisende) bevegelser mener at samfunnet avviker fra den guddommelige orden, og viser ofte millenaristiske tendenser. World-accomodating (verdenstilpassende) bevegelser drar en tydelig skillelinje mellom den verdslige og den religiøse sfæren. De tilpasser seg den sosiale og kulturelle orden, uten å ha noe entydig positivt eller negativt forhold til den. World-affirming (verdensbekreftende) bevegelser har et positivt forhold til sentrale kulturelle verdier, og er opptatt av å realisere menneskets potensial til å lykkes innenfor det etablerte samfunnet (Wallis 1984: 9-39). Acem kan sies å være verdensbekreftende, men dette er altså bare én mulig måte å forholde seg til den sosiokulturelle konteksten på. Hvordan og hvorfor ulike grupper har valgt så ulike strategier er interessante problemstillinger som kan være et interessant utgangspunkt for videre forskning. Komparative studier av flere bevegelser vil kunne bidra til større innsikt i hvilke faktorer som spiller inn i en prosess av intern religiøs endring.<sup>31</sup>

Her skal vi imidlertid holde oss til Acem: Hvorfor har akkurat Acem utviklet seg i medkulturell retning? Det er ikke mulig å gi noe entydig og endelig svar på dette spørsmålet,

---

<sup>31</sup> Enkelte slike studier foreligger allerede. Se for eksempel Wallis (1975) om Scientologi og Rothstein (1996) om TM og Hare Krishna-bevegelsen. Ellers er mye av forskningen orientert mot mer deskriptive analyser av enkeltstående bevegelser i et synkront tidsperspektiv. Få har undersøkt interne endringsprosesser over tid, og det finnes få komparative analyser.

men vi kan gi noen tentative forklaringer. Kulturanalyse kan med sin vektlegging av kultur som strukturell helhet stå i fare for å undervurdere de individuelle aktørenes betydning. Den overordnede troverdighetsstrukturen vil riktignok bidra til å forme individers livstolkninger. Samtidig vil det alltid være et individuelt mangfold innad i et kulturelt fellesskap (Gravem 1996: 244). Individuelle faktorer kan bidra til å forklare hvorfor det eksisterer et stort mangfold av ulike trosforestillinger, politiske meninger og subkulturer innad i en kultur. Kulturell meningsproduksjon er ikke bare en kontinuerlig reproduksjon gjennom eksternalisering, objektivisering og internalisering (jfr. Berger 1993), men en dynamisk og hermeneutisk prosess. I Acems tilfelle synes ledelsens personlige overbevisning og ressurser å ha spilt en stor rolle for hvordan Acem har utviklet seg. Acem-leder Are Holens skepsis mot Maharishis lære og lederstil var en viktig årsak til bruddet med TM-bevegelsen. Holen innsatte selv et lederskap etter bruddet, og det er sannsynlig at disse personene delte Holens syn på sentrale punkter. Acems ledelse har siden vært selvsupplerende og styrt etter et konsensusprinsipp. Dette har trolig bidratt til å samle organisasjonen rundt enkelte ideer og verdier. Acem tiltrekker seg mennesker som deler organisasjonens overbevisninger, noe som også kan ha styrket sentrale utviklingstendenser. Det at flere sentrale ledere i Acem har en helsefaglig bakgrunn er trolig en medvirkende årsak til det sterke fokuset på psykologiske og medisinske forklaringsmodeller.

### **Selvrealisering - meningsforankring på sekulære premisser**

Nyreligiøsitet regnes ofte som en konsekvens av - og som et motargument mot - sekulariseringsprosessen. Innenfor det man kan kalle en dialektisk sekulariseringsteori blir sekularisering å forstå som en selvbegrensende prosess, fordi de samme kreftene som bringer religion på retur også regnes som drivkrefter bak nyreligiøsitetens framvekst (Krogseth 2000: 34). Når tradisjoner og religiøse forestillingsverdener forvitrer, må individet lete etter andre kilder til svar på livets moralske og eksistensielle spørsmål (Giddens 1991: 9).

Acem mener at selvrealisering kan være eksistensielt meningsgivende. I den forstand at Acem kan fylle en funksjon som tradisjonelt har vært regnet som en av religionenes viktigste funksjoner kan Acem sies å fungere som en religionsanalog størrelse. Men denne formen for meningskompensasjon er ikke religiøs i ordets substansielle forstand. Mening skapes uten noen referanse til en transcendent virkelighet. Når Acem-meditasjon regnes som eksistensielt meningsgivende, er dette med utgangspunkt i en forståelse av at menneskets liv her og nå kan danne grunnlaget for mening i tilværelsen. Ikke bare kan selvspiritualitet sies å

være en motkulturell og kompenserende reaksjon mot sekulariseringsprosessen - den representerer også medkulturelt sekulære verdier (Heelas 1996: 137).

Nyreligiøsitet kan ses som en dialektisk motreaksjon på sekularisering. Selvspiritualitet er imidlertid vesensforskjellig fra det den erstatter. Denne formen for meningskonstruksjon tar utgangspunkt i et menneskesyn og et verdensbilde som ikke er religiøst ut ifra substansielle religionsbegreper. Selvspiritualitet kan dermed sies å være en resakralisering på sekulære premisser, som langt på vei reflekterer sekulære ideer. Det helliges uttrykksformer og objekter vil variere avhengig av kontekst. Dette utfordrer fagtradisjonens måte å forstå religion på.

## Appendiks A

### Tidslinje

- En oversikt over viktige begivenheter i Acems historie

- 1958 - Maharishi stifter Spiritual Regeneration Movement (SRM).
- 1960 - Maharishi besøker Norge for første gang.
- 1962 – Are Holen lærer Transcendental Meditasjon.
- 1965 - Academic Meditation Society (AMS) opprettes i Tyskland.
- 1966 - AMS Norge opprettes av studenter ved Universitetet i Oslo den 29.januar.
- 1968 – Norsk Yoga-skole blir stiftet.
- 1969 - Det første nummeret av *AMS-Informasjon* kommer ut.
- 1970 - AMS arrangerer sine første kommunikasjonskurs.
- 1971 - Maharishi avsetter Are Holen som leder for AMS etter en intern konflikt.
- 1971 - *AMS-informasjon* skifter navn til *Dyade* og får en allmennkulturell profil.
- 1971 - AMS-medlemmer stifter det første bokkollektivet for en meditativ livsstil.
- 1972 - AMS bryter med TM-bevegelsen.
- 1973 - Are Holen blir gjeninnsatt som leder.
- 1973 - AMS oppretter en privat førskole, ”Are Holens barneskole”.
- 1974 - AMS skifter navn til Acem.
- 1974 - Første utgivelse av *Acem-nytt*, Acems interne medlemsblad.
- 1974 - Acem klages inn for Oslo forliksråd av representanter for TM-bevegelsen i Norge.
- 1976 - Acem-meditasjon undervises i USA for første gang.
- 1976 - Acem Tyskland blir stiftet.
- 1976 - ”Dreiva”, en slags meditativ dans, blir undervist for første gang.
- 1977 - Rettsforhandlinger i Oslo byrett mellom Acem og representanter for TM-bevegelsen om retten til å bruke betegnelsen ”Transcendental Meditasjon”. Acem vinner, men TM anker saken.
- 1978 - Kurs i Acem-meditasjon holdes i Sverige og Danmark for første gang.
- 1979 - Acem og TM inngår forlik to uker før ankesaken skal opp i Eidsivating lagmannsrett. TM-bevegelsen betaler Acems saksomkostninger og 300 000 i erstatning for å slutte å bruke betegnelsen ”Transcendental Meditasjon” om meditasjonsteknikken.



1978 - Acem Studieorganisasjon opprettes. Studieorganisasjonen inngår et samarbeid med Folkeuniversitetet, og Acem får derigjennom statsstøtte.

1980 – Acem holder sine første kurs i Nederland.

1981 - ”Transcendental Meditasjon” erstattes med ”Acem-meditasjon” som navn på meditasjonsteknikken i Acem.

1982 - Acem Radio har sine første sendinger.

1983 - Acem holder kurs i Japan.

1984 - Acem-meditasjon undervises på Taiwan for første gang.

1986 - Acem TV starter sine sendinger.

1987 - Acem arrangerer sine første kurs i England og i Polen.

1994 - Acems overgangsstudium, et alternativt konfirmasjonsopplegg for ungdom, blir arrangert for første gang.

1995 - Acem får en hjemmeside på internett.

1997 - Acem-meditasjon undervises i India for første gang.

2000 - Acem arrangerer sitt første meditasjonskurs i Afrika, i Gambia.

2001 - Acem Spania blir opprettet.

2004 - Kurslærer i Acem, Erik Ekker Solberg, avlegger doktorgrad i medisin med de psykobiologiske effektene av Acem-meditasjon som tema.

2006 - Acem arrangerer sitt første weekendkurs i Sør-Afrika.

2008 - Dyade oppretter en egen blogg.

2010 - Acem lanserer et nytt kurskonsept for eldre. Kurset omhandler helse, pensjon og arv.

Kilder: *Dyade, Acem-nytt, Acem før 2000* av Tor Hersoug og [www.acem.no](http://www.acem.no)

## Appendiks B

### Intervjuoversikt

- Informant I - Meditasjonslærer, intervjuet 9/4 2008 i Oslo  
Mann, meditert i 40 år
- Informant II - Meditasjonslærer, intervjuet 9/6 2008 i Oslo  
Mann, meditert i 30 år
- Informant III - Mediterende, intervjuet 8/2 2009 i Oslo  
Kvinne, meditert i 5 ½ år
- Informant IV - Kurslærer, intervjuet 8/3 2009 i Oslo  
Kvinne, meditert i 6 år
- Informant V - Kurslærer, intervjuet 9/3 2009 i Oslo  
Mann, meditert i 41 år
- Informant VI - Meditasjonslærer, intervjuet 22/4 2009 i New Delhi  
Mann, meditert i 11 år
- Informant VII - Kurslærer, intervjuet 22/4 2009 i New Delhi  
Kvinne, meditert i 10 år
- Informant VIII - Mediterende, intervjuet 15/9 2009 i Oslo  
Mann, meditert i fire måneder
- Informant IX - Mediterende, intervjuet 9/10 2009 i Oslo  
Kvinne, meditert i én måned
- Informant X - TM-medlem, uformelt intervjuet 8/5 2009 i Trondheim  
Har vært med i TM-bevegelsen siden 60-tallet
- Informant XI - TM-leder, intervjuet 11/11 2009 i Oslo  
Har vært med i TM-bevegelsen siden 60-tallet

# Litteraturliste

## Primærkilder

*Acem-nytt* (før 2005)/*AcemMagasinet* (fra 2005) – internt tidsskrift utgitt av Acem \*\*

Acem (2009a) *Om Acem*, tilgjengelig fra:

[http://acem.no/acem\\_sites/acem\\_no/om\\_acem/hva\\_er\\_acem](http://acem.no/acem_sites/acem_no/om_acem/hva_er_acem) [lesedato 3/11 2009]

Acem (2009b) *Acems visjon*, tilgjengelig fra:

[http://acem.no/acem\\_sites/acem\\_no/om\\_acem/acems\\_visjon](http://acem.no/acem_sites/acem_no/om_acem/acems_visjon) [lesedato 3/11 2009]

Acem (2010a) *Generelle helseeffekter*, tilgjengelig fra:

[http://acem.no/acem\\_sites/acem\\_no/om\\_acem\\_meditasjon/oensker\\_aa\\_laere/resultater/generelle\\_helseeffekter](http://acem.no/acem_sites/acem_no/om_acem_meditasjon/oensker_aa_laere/resultater/generelle_helseeffekter) [lesedato 29/1 2010]

Acem (2010b) *Hva er Acem-meditasjon?*, tilgjengelig fra:

[http://acem.no/acem\\_sites/acem\\_no/om\\_acem\\_meditasjon/oensker\\_aa\\_laere/hva\\_er\\_acem\\_meditasjon](http://acem.no/acem_sites/acem_no/om_acem_meditasjon/oensker_aa_laere/hva_er_acem_meditasjon) [lesedato 29/1 2010]

Acem (2010c) Telefonsamtale med Acems sentralkontor, 26/3 2010

Acem (2010d) <http://www.acem.com> --> “select country” [lesedato 22/3 2010]

Aftenposten morgen (24/11 1960) “Maharishi Mahesh Yogi kommer til Oslo fra Himalaya” \*

Aftenposten morgen (6/2 1964) annonse for Maharishi Mahesh Yogi’s skole \*

Aftenposten morgen (9/9 1964) annonse for Maharishi Mahesh Yogi’s skole \*

Aftenposten morgen (16/1 1965) annonse for SRM/ Maharishi Mahesh Yogi’s skole \*

Aftenposten morgen (5/9 1966) annonse for SRM \*

Aftenposten morgen (27/2 1967) annonse for SRM \*

Aftenposten morgen (2/3 1970) annonse for SRM \*

Alternativt Nettverk (2008) *Alternativmessen - messeprogram* (vedlegg til *Visjon* nr. 6 2008)

AMS (ca. 1967) *Was ist die AMS –Academic Meditation Society?* (brosjyre) \*

*AMS-Informasjon*, internt tidsskrift utgitt av Academic Meditation Society (AMS) fra 1969 til 1971, forløperen til *Dyade* og *ACEM-nytt/AcemMagasinet* \*\*

AMS (1972a) *Om begivenhetene på SCI-kurset i Trondhjem – Offisiell redegjørelse fra Academic Meditation Society* (bulletin)

AMS (1972b) *Om AMS sommerkurs på Ås* (bulletin)

- Brandrud, Rolf og Magne Haug (1976) ”Frihet og samfunnsform”, *Dyade* nr. 1 1976, s. 5-12
- Brandrud, Rolf og Gjems-Onstad (2005) ”Acem i kulturen”, *Dyade* nr 2-3 2005, s. 54-67
- Brandrud, Rolf (2009) ”Opplysningstid i meditasjonens verden 1960-2000”, *Dyade* nr. 3 2009
- Dahl-Hansen, M. (1975) *Prosesskrift til Oslo byrett*, datert 8/12 1975 \*
- Davanger, Svend, Halvor Eifring og Anne Grete Hersoug (red.) (2008) *Fighting stress - Reviews of meditation research*, Oslo: Acem Publishing
- Dyade*, allmennkulturelt tidsskrift som utgis av Acem \*\*
- Eifring, Halvor (1987) ”Sannheten beveger seg”, *Dyade* nr. 2 1987, s. 2-3
- \_\_\_\_\_ (2005) ”Nøytralitet som eksistensielt arbeidsredskap”, *Dyade* nr. 2-3 2005, s.42-53
- \_\_\_\_\_ (2006) ”Fra opprør til kvelende toleranse - Acems samtid 1966-2006”, *Dyade* nr. 3-4 2006, s. 35-44
- Ekker Solberg, Erik (2004) ”Psychobiological effects of meditation”, doktorgradsavhandling, Universitetet i Oslo
- \_\_\_\_\_ og Are Holen (2008) ”Effects of Acem Meditation” i Svend Davanger, Halvor Eifring og Anne Grete Hersoug (red.) *Fighting Stress - Reviews of meditation research*, Oslo: Acem Publishing, s. 37-60
- Gaup, Aslak (1972) ”Ved en skillevei”, *Dyade* nr. 7 1972, s.2-3
- Gjems-Onstad, Maria (1998) ”Vekst etter tyve” i Are Holen (red.) *Stress-arbeid-kjærighet*, Oslo: Dyade forlag
- Gjems-Onstad, Ole (1989) ”Engasjement for kultur og demokrati” i Are Holen (red.) *Meditasjon på norsk*, Oslo: Dyade forlag
- \_\_\_\_\_ (1991) ”Individ i fellesskap”, *Dyade* nr. 2 1991, s. 3-25
- \_\_\_\_\_ (1994) *Personlig produktivitet: hva kan jeg forbedre?* Oslo: Dyade forlag
- \_\_\_\_\_ (1995) ”Meditasjonsprinsipper og organisasjonsstruktur”, *Dyade* nr. 3 1995, s. 31-47
- \_\_\_\_\_ og Tor Hersoug (2000) *Livsvalg* (grunnbok til Acems overgangsstudium), Oslo: Dyade forlag
- \_\_\_\_\_ (2009) ”Der du aldri har vært - Acem-meditasjon og reflekterende kommunikasjon”, *Dyade* nr. 1 2009
- Grøndahl, Carl Henrik (1975) ”Troll er til”, *Dyade* nr. 5 1975, s. 2
- \_\_\_\_\_ (1980) ”Mennesket - etisk eller fordervet?”, *Dyade* nr. 3 1980, s. 8-20

- \_\_\_\_\_ (1981) ”Med meditasjon gjennom revolusjon og resignasjon”, *Vår Kirke* nr. 7, 14/2 1981
- \_\_\_\_\_ (1991) ”Kulturrevolusjonen på Stortorvet”, *Dyade* nr. 1 1991, s. 12-30
- \_\_\_\_\_ (1995) ”Et velgende, men ikke endelig bestemmende individ”, *Dyade* nr. 3 1995, s. 2-8
- \_\_\_\_\_ (2004) ”Acem-meditasjon og det gode liv”, *Dyade* nr. 3 2004, s. 40-68
- \_\_\_\_\_ (2006) ”Mellom det mytiske og det moderne - Acems debatt med Kirken”, *Dyade* nr. 3-4 2006, s.63-74
- Helland, Randi og Marianne Schei Aagdal (2004) ”Bevist at Acem virker” (intervju med Are Holen), *NRK Puls*, tilgjengelig fra: <http://www.nrk.no/programmer/tv/puls/1.1313975> [lesedato 25/2 2010]
- Hersoug, Anne Grete (2000) ”Selvpsykologi: det sanne og falske selv” i Ole Gjems-Onstad og Tor Hersoug (red.) *Livsvalg* (grunnbok til Acems overgangsstudium), Oslo: Dyade forlag, s.53-69
- Hersoug, Tor (2000) *ACEM før 2000: Kronologisk oversikt over begivenheter og aktiviteter i Acem 1966-1999*, Oslo: Dyade forlag
- \_\_\_\_\_ (2005) ”På nye veier - utviklingen av Acems meditasjonspsykologi”, *Dyade* nr. 2-3 2005, s. 26-41
- \_\_\_\_\_ (2006) ”Bruddstykker fra et meditasjonsoppgjør - med Mahesh Yogi i 1972”, *Dyade*, nr. 3-4 2006, s. 45-62
- Hobbel, Torbjørn (2005) ”Den fascinerende begynnelsen”, *Dyade* nr. 2-3 2005, s. 12-25
- Holen, Are (1966) *Transcendental Meditasjon: En introduksjon*, Oslo: Academic Meditation Society (brosjyre)
- \_\_\_\_\_ (1970) ”Meditasjonsnevrose”, *AMS-Informasjon* nr. 6 1970, s. 3-4
- \_\_\_\_\_ og H. Skjeggestad (1971) *Studiebrev 4-5 fra Opplysningsrådet for Transcendental Meditasjon*
- \_\_\_\_\_ (1974) ”Gud på TV”, *Dyade* nr. 4 1974, s.2-3
- \_\_\_\_\_ (1977) (red.) *Stillhetens psykologi: Transcendental meditasjon - virkning og dynamikk*, 2. utgave, Oslo: Dyade forlag
- \_\_\_\_\_ (1981a) intervju av Are Holen ved Arild Romarheim 13/1
- \_\_\_\_\_ (1981b) brev til Arild Romarheim, datert 2/2
- \_\_\_\_\_ (1983) (red.) *Bedre hverdag med Acem-meditasjon*, Oslo: Dyade forlag

- \_\_\_\_\_ (1989a) (red.) *Stillhetens psykologi: En bok om Acem-meditasjon*, 6.utgave, Oslo: Dyade forlag (ingen andre forfattere oppført)
- \_\_\_\_\_ (1989b) ”Hva er meditasjon?” i Are Holen (red.), *Meditasjon på norsk*. Oslo: Dyade forlag, s. 9-19
- \_\_\_\_\_ (1995) ”Psykologisk bearbeidelse”, *Dyade* nr. 3 1995, s. 10-16
- \_\_\_\_\_ (1998) ”Stream of consciousness og Acem-meditasjon” i Are Holen (red.) *Stress – arbeid – kjærlighet*. Oslo: Dyade forlag, s. 27-42
- \_\_\_\_\_ (2000) *Inner Strength: The Free Mental Attitude in Acem Meditation* (Lyd-CD), Oslo: Acem Audio
- \_\_\_\_\_ (2008) e-post til Margrethe Løøv, datert 5/5
- \_\_\_\_\_ (2010) e-post til Margrethe Løøv, datert 1/3
- Kolflaath, Kjell og Halfdan K. Sommerfelt (1965) *Rapport fra SRMs sommerkurs på Rondane Høyfjellshotell i tiden 12.- 22.august 1965* \*
- Lindseth, Anders (1971) *Meditasjon - livssyn* (foredragsnotat)
- \_\_\_\_\_ (1976a) ”Hinsides frihet og verdighet”, *Dyade* nr. 1 1976, s. 45-58
- \_\_\_\_\_ (1976b) ”Utkast til en subjektivitetens filosofi”, *Dyade* nr. 5 1976, s. 51-55
- \_\_\_\_\_ (1989) ”Meditasjon og erkjennelse” i Are Holen (red.), *Meditasjon på norsk*, Oslo: Dyade forlag, s.101-121
- Maharishi Mahesh Yogi (1968) *Meditations of Maharishi Mahesh Yogi*, New York: Bentam
- \_\_\_\_\_ (1972) *Livskunst og Transcendental Meditasjon [The Science of Being and Art of Living]*, oversatt av Agnes-Cecilie Selboe, Oslo: SRM Publications
- \_\_\_\_\_ (udatert) *The Holy Tradition* (hemmelig, upublisert tekst)
- MIU [Maharishi Internasjonale Universitet] (ca. 1971) *Et utvalg av vitenskapelige forskningsresultater om Transcendental Meditasjon og Vitenskapen om den Kreative Intelligens* (brosjyre)
- Sejersted, Nils J. (1975) *Tilsvaret til Oslo byrett*, datert 18/05 1975 \*
- Solum, Eirik Svenke (2008) ”Silvemetoden” (intervju med Laura Silva), *Visjon* nr. 6 2008, s. 6-10
- Symp* - avis utgitt av Acem studentgruppe \*\*

Raj, Ram D. (2010) "Norway expert advocates neutral yoga" (intervju med Are Holen), *DNA India* 2/3 2010, tilgjengelig fra: [http://www.dnaindia.com/lifestyle/interview\\_norway-expert-advocates-neutral-yoga\\_1354109](http://www.dnaindia.com/lifestyle/interview_norway-expert-advocates-neutral-yoga_1354109) [lesedato 4/3 2010]

VG [Verdens Gang] (28/11 1973) "Splittet i meditasjon" (intervju med Are Holen) \*

Aaslid, Rune (1974) "Gud eksisterer ikke?", *Dyade* nr. 6 1974, s.12-15

\* Kilder merket med \* er rettsdokumenter eller dokumentasjonsmateriale fra rettssaken mellom Acem og TM i 1975. Disse kan finnes på statsarkivet i Oslo med saksnummer 736/1975 - Oslo tingrett, sivile saker II, mappe Hdaa-8253 og Hdaa-8254

\*\* Det refereres til avisens eller tidsskriftets navn, år og nummer i tilfeller der artikkelforfatter ikke står oppført.

## Sekundærlitteratur

Bainbridge, William Sims (1987) "Science and Religion: The Case of Scientology", i D.G. Bromley og P.E. Hammond (red.) *The Future of New Religious Movements*, Macon: Mercer University Press

Bakhtin, Mikhail (1984) *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Minneapolis: University of Minnesota Press

Bauman, Zygmunt (1997) *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge: Polity Press

Berger, Peter L. (1993) *Religion, samfund og virkelighet*, Oslo: Vidarforlaget

Beyer, Peter (1994) *Religion and Globalization*, London: Sage

Brekke, Torkel (2007) "Finnes det religion i India?" i Hjelde og Krogseth (red.) *Religion - et vestlig fenomen?*, Oslo: Gyldendal akademisk, s. 163-174

Bruce, Steve (1996) *Cathedrals to Cults*, Oxford: Oxford University Press

\_\_\_\_\_ (2002) *God is dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell

\_\_\_\_\_ og David Voas (2007) "The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred" i Flanagan og Jupp (red.) *A Sociology of Spirituality*, Aldershot: Ashgate, s. 43-63

Dahlén, Rune W. (1992) *Myter och mantra – En bok om TM och Maharishi*, Örebro: Libris

Davie, Grace (2002) *Europe: The Exceptional Case*, London: Darton, Longman and Todd

Dobbelaere, Karel (2002) *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brüssel: P.I.E. Peter Lang

- Doggett, Peter (2007) *There's a riot going on: revolutionaries, rock stars and the rise and fall of '60s counter-culture*, Edinburgh: Canongate Books
- Endresen, Sigve og Rune Denstad Langlo (prod.) (2005) "Drømmehjemmet" i *Alt for Norge* (TV-serie), Oslo: NRK
- Fenn, Richard K. (red.) (2001) *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell
- Flood, Gavin (1999) *Beyond Phenomenology - Rethinking the Study of Religion*, London: Continuum
- Førland, Tor Egil og Trine Rogg Korsvik (red.) (2006) *1968 - opprør og motkultur på norsk*, Oslo: Pax
- \_\_\_\_\_ (2008) *Ekte sekstiåttene*, Oslo: Gyldendal Akademisk
- Frønes, Ivar (1990) "Kulturforståelse og kulturanalyse" i Trine Deichman-Sørensen og Ivar Frønes (red.) *Kulturanalyse*, Oslo: Gyldendal, s. 217-236
- Furseth og Repstad (2003) *Innføring i religionssosiologi*, Oslo: Universitetsforlaget
- Fürst, Elisabeth L'orange og Øystein Nilsen (red.) (1998) *Modernitet - refleksjoner og idébrytninger*, Oslo: Cappelen Akademisk Forlag
- Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press
- \_\_\_\_\_ (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press
- Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson (2000) "Multireligiøse aktører og kulturens refortrylling", *Sosiologi i dag* nr. 2 2000, Oslo: Novus, s. 5-22
- \_\_\_\_\_ (2001) *Nytt blikk på religion - studiet av religion i dag*, Oslo: Pax
- \_\_\_\_\_ (2005) *Kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*, 2. utgave, Oslo: Universitetsforlaget
- \_\_\_\_\_ (2007) *Hva er religion*, Oslo: Universitetsforlaget
- Gilje, Nils (1996) "Sekulariseringsteser og dens kritikere" i Eriksen, Erik Oddvar (red.) *Det sivile samfunn og moderniseringens dialektikk. Rapport 9*. Bergen: LOS-senteret, s. 97-142
- Gravem, Peder (1996) "Livstolkning", *Prismet* nr. 6 1996, s. 235-274
- Gustafsson, Göran (1997) *Tro, samfund och samhälle: Sociologiska perspektiv*, Örebro: Libris



- Hamilton, Malcolm B. (1995) *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, London/New York: Routledge
- Hanegraaff, Wouter J. (1998) *New Age Religion and Western Culture*, New York: State University of New York Press
- Hastrup, Kirsten og Kirsten Ramløv (red.) (1989) *Kulturanalyse: fortolkningens forløb i antropologien*, København: Akademisk forlag
- Hastrup, Kirsten (1999) *Viljen til Viden*, København: Gyldendal
- Heelas, Paul (1996) *The New Age movement*, Oxford: Oxford University Press
- \_\_\_\_\_ og Linda Woodhead (2005) *The Spiritual Revolution - why religion is giving way to spirituality*, Oxford: Blackwell
- Hunt, Stephen J. (2003) *Alternative Religions: a sociological introduction*, Hampshire: Aldershot
- James, William (2002) [1902] *The Varieties of Religious Experience – A Study in Human Nature*, New York: Prometheus Books
- Jung, Carl Gustav (1966) *Mitt liv. Minner - drømmer - tanker*, nedtegnet av Aniela Jaffé, Oslo: Gyldendal
- Krogseth, Otto (2000) "Nyreligiøsiteten – i spenningsfeltet mellom avsakralisering og resakralisering. Et kulturanalytisk perspektiv." i L. G. Engedal og A. T. Sveinall (red.) *Troen er løs: bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiøsitet, nyreligiøsitet og kristen tro*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag/Egede Institutt, s. 29-40
- \_\_\_\_\_ (2001) "Pluralisme og identitet" og "Differensieringen og dens virkninger" i Otto Krogseth og Jan-Olav Henriksen (red.) *Pluralisme og identitet - Kulturanalytiske perspektiver på nordiske nasjonalkirker i møte med religiøs og moralsk pluralisme*, Oslo: Gyldendal akademisk, s. 15-24, 38-49
- \_\_\_\_\_ (2007) "Religionsdefinisjon - et problematisk prosjekt" i Hjelde og Krogseth (red.) *Religion - et vestlig fenomen?*, Oslo: Gyldendal akademisk, s. 65-78
- \_\_\_\_\_ (2009) "Religion og kultur. Forsøk på en forholdsbestemmelse" i Brunvoll, Bringeland, Gilje og Skirbekk (red.) *Religion og kultur - Ein flerfagleg samtale*, Oslo: Universitetsforlaget, s. 32-45
- Kværne, Per og Kari Vogt (red.) (2002) *Religionsleksikon*, Oslo: Cappelen Akademisk Forlag
- Luckmann, Thomas (2004) *Den usynlige religionen*, Trondheim: Tapir akademisk forlag
- Martin, David (2005) *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot: Ashgate Publishing
- McGuire, Meredith (2002) *Religion - The Social Context*, 5.utgave, Belmont: Wadsworth Thomson Learning

- McLennan, Gregor (1995) *Pluralism*, Buckingham: Open University Press
- Mikaelsson, Lisbeth (2006) "Studiet av livsskildringer i religionsvitenskapen" i Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig (red.), *Metode i religionsvitenskap*, Oslo: Pax, s. 106-127
- Nielsen, Finn Sivert (1996) *Nærmere kommer du ikke... En håndbok i antropologisk feltarbeid*, Bergen: Fagbokforlaget
- Nüchtern, Michael (2005) "Die Weihe des Profanen - Formen säkularer Religiosität" i Hempelmann et al. (red.) *Panorama der neuen Religiosität - Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus, s. 23-96
- Preus, Samuel (1996) *Explaining Religion - Criticism and Theory from Bodin to Freud*, Atlanta: Scholars Press
- Puttick, Elizabeth (2000) "Personal Development: the Spiritualisation and Secularisation of the Human Potential Movement" i Sutcliffe og Bowman (red.), *Beyond New Age – Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 201-219
- Romarheim, Arild (1979) *Moderne Religiøsitet - En oversikt over ca. 30 nyere bevegelser som arbeider aktivt i dagens Skandinavia*, Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard)
- \_\_\_\_\_ (2008) "Nyåndelighet – ulike former for religiøs søken i vår tid". Foredrag ved MFs etterutdanningskurs 2-3 januar 2008. Upublisert artikkel.
- Rothstein, Michael (1989) "Transcendental Meditation og det naturvidenskabelige gudsbevis - Et eksempel på modern synkretisme", *Chaos* nr. 12 1989, s. 58-68
- \_\_\_\_\_ (1996) *Belief Transformations – Some Aspects of the Relation Between Science and Religion in Transcendental Meditation (TM) and the International Society for Krishna Consciousness (ISKCON)*, Aarhus: Aarhus University Press
- Schaanning, Espen (1992) *Modernitetens oppløsning: sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie*, Oslo: Spartacus
- Sexson, Lynda (1982) *Ordinarily Sacred*, Charlottesville: University Press of Virginia
- Sharma, Chandradhar (1960) *A Critical Survey of Indian Philosophy*, New Delhi: Motilal Benarsidass Publishers
- Smart, Ninian (1996) *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, London: HarperCollins Publishers
- Stark, Rodney og William Sims Bainbridge (1985) *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkely: University of California Press

- Strand, Reidar (1982) "Meditasjonsorganisasjonen ACEM: en undersøkelse av dens kulturelle bakgrunn og utvikling med henblikk på å forstå dens plass og profil i dag".  
Spesialavhandling. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet
- Systad, Audun (1981) "Meditasjonsorganisasjonen AMS (ACEM) 1966-1973."  
Spesialavhandling. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet
- Teigen, Karl Halvor (2010) "humanistisk psykologi" i *Store norske leksikon*, tilgjengelig fra:  
[http://www.sn.no/humanistisk\\_psykologi](http://www.sn.no/humanistisk_psykologi) [lesedato 26/3 2010]
- Time Magazine (8/8 1977) "Seer of Flying", tilgjengelig fra:  
<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,915237,00.html> [lesedato: 18/12 2009]
- Turner, Bryan S. (red.) (1990) *Theories of Modernity and Postmodernity*, London: Sage
- \_\_\_\_\_ (1991) *Religion and Social Theory*, London: Sage
- Wallis, Roy (1975) "Scientology: Therapeutic Cult to Religious Sect" i *Sociology* vol.9/nr.1 1975, London: Sage, s. 89-100
- \_\_\_\_\_ (1984) *The elementary forms of the new religious life*, London: Routledge & Kegan Paul
- Weber, Max (1922) "Wissenschaft als Beruf" (foredrag) tilgjengelig fra:  
[http://www.textlog.de/weber\\_wissen\\_beruf.html](http://www.textlog.de/weber_wissen_beruf.html) [lesedato: 15/2 2010]
- \_\_\_\_\_ (1963) [1922] *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon press
- Wilson, Bryan R. (1992) "Reflections on a many-sided controversy" i Steve Bruce (red.) *Religion and Modernization: sociologists and historians debate the secularization thesis*, Oxford: Clarendon Press, s. 195-210
- Woodrum, Eric (1982) "Religious Organizational Change: An Analysis Based on the TM Movement", *Review of Religious Research*, vol. 24, nr. 2, desember 1982, s. 89-103
- York, Michael (1995) *The Emerging Network: a sociology of the New Age and the neo-pagan movements*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishing
- Aadnanes, Per M. (2008) *Gud for kvarmann - Kyrkja og den nye religiøsitetten*, Oslo: Universitetsforlaget

# Sammendrag

## Fra Veda til vitenskap

*En kulturanalytisk studie av meditasjonsorganisasjonen Acems utvikling*

Acem ble stiftet av studenter ved Universitetet i Oslo i 1966, som en del av Maharishi Mahesh Yogis *Spiritual Regeneration Movement*. Maharishi hadde kommet til Vesten i 1958 for å utbre Transcendental Meditasjon (TM). Han hadde sin bakgrunn i en hinduisk tradisjon, nærmere bestemt i den monistiske skolen *Advaita Vedanta*. De første fem årene samarbeidet Acem tett med den internasjonale TM-bevegelsen. Interne konflikter førte imidlertid til et brudd mellom de to organisasjonene i 1972.

Acem har siden bruddet med TM-bevegelsen gjennomgått store endringer. Med utgangspunkt i skriftlige primærkilder og eget intervju materiale studerer jeg i denne oppgaven Acems utvikling fra organisasjonen ble opprettet i 1966 og fram til i dag. Gjennom de empiriske kjernekapitlene (fire, fem og seks) fokuseres det på tre sentrale endringsprosesser. For det første innebærer utviklingen en overgang fra et religiøst til et vitenskapelig basert verdensbilde. Acem i økende grad lagt vekt på vitenskapelige forklaringer i forståelsen og promoteringen av meditasjonsteknikken. For det andre vitner Acems utvikling om en overgang fra et absolutistisk og eksternt definert meningssystem til individualisme og meningspluralisme. For det tredje har målsetningene med Acems aktiviteter blitt verdsliggjort og relativisert.

Gjennom en kulturanalytisk tilnærming ses disse endringsprosessene i sammenheng med Acems kontekst, både i et historisk og samtidig perspektiv. Jeg argumenterer for at endringene vitner om en både bevisst og ubevisst tilpasning til utbredte kulturelle ideer og verdier. Flere teoretikere har pekt på liknende utviklingstendenser på det nyreligiøse feltet, og som en del av den kontekstualiserende tilnærmingen ses Acem i sammenheng med dette. Innenfor dialektiske sekulariseringsteorier forstås ofte nyreligiøsiteten som en kompenserende motreaksjon på sekularisering. Et sentralt argument i denne oppgaven er at denne formen for kompensasjon i seg selv kan være sekularisert. Fordi Acem-meditasjon kan danne grunnlaget for eksistensiell meningsforankring, kan Acem sies å ha en religionsanalog funksjon. Som en ikke-religiøs selvutviklingsteknikk representerer imidlertid Acem en sakralisering på sekulære premisser.

## Abstract

### From Vedas to Science

*A cultural analytical study of the development of Acem meditation*

Acem was founded by students at the University of Oslo in 1966 as an organization within Maharishi Mahesh Yogi's Spiritual Regeneration Movement. Maharishi came to the West in 1958 to promote Transcendental Meditation (TM). His philosophical system was based on an orthodox Hindu tradition, more specifically the monistic school of *Advaita Vedanta*. During the first five years, Acem co-operated intimately with the international TM movement. However, internal conflicts led to a rupture between the two organisations in 1972.

Since then, Acem has changed significantly. This study discusses the development of the organisation from 1966 till today. The empirical foundation of the analysis is partly drawn from written primary sources and qualitative interviews with Acem meditation practitioners. The empirical core chapters (four, five and six) focus on three significant processes of change. First of all, there has been a shift from a religious to a rational and empirical worldview. Acem has increasingly stressed the role of science in their understanding and promotion of the meditation technique. Secondly, there has been a turn from an authoritative and dogmatic system of teaching to an approach of individualism and internal pluralism. Finally, the goals of Acem activities have become this-worldly and relativistic.

Through cultural analysis these major changes are interpreted in both historical and contemporary contextual perspectives. It will be argued that Acem both consciously and unconsciously has adapted in concert with the larger socio-cultural context. Several scholars have discussed similar processes of cultural adaptation in New Religious Movements. Dialectic theories of secularisation tend to see the New Age movement as a compensating counter reaction to the secularisation process. This thesis argues that the compensations provided can actually be secularised themselves. Modern Acem meditation is perceived as a technique which stimulates self-actualisation. To the extent that Acem meditation can provide existential meaning, it can also be said to have a function analogous to religion. As a non-religious technique of personal development, however, Acem provides for sacralisation on secular premises.