

# A U R A

TIDSKRIFT FÖR AKADEMISKA STUDIER AV NYRELIGIOSITET

---

## Teosofi och vetenskap vid New Age-rörelsens etablering i Sverige 1978–1988

Einar Petander

*Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet*, Vol. 6 (2014), 34–71.  
doi: <https://doi.org/10.31265/aura.498>

De första tio årgångarna, utgivna mellan 2009 och 2018, av *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2000-4419) publicerades ursprungligen i tryckt format. Från och med volym 11 (2020), har tidskriften omarbetats till en diamond open access-tidskrift, och har bytt namn till *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2703-8122). Samtliga artiklar, redaktionella texter och bokrecensioner från volymerna 1–10 publiceras nu online med open access (Creative Commons BY-SA 4.0 licence) med tillstånd från författarna.

For the first ten volumes, published between 2009 and 2018, *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2000-4419) was exclusively available in printed form. Starting with volume 11 (2020), the journal is re-envisioned as a diamond open access journal and will be renamed *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2703-8122). All articles, editorials, and reviews from volumes 1–10 are published online in open access form (Creative Commons BY-SA 4.0 licence) with the permission of the author(s).



# Teosofi och vetenskap vid New Age-rörelsens etablering i Sverige 1978–1988

*Einar Petander*

Den här artikeln utgör tredje delen av tre artiklar där jag studerar hur svenska teosofier under en hundraårsperiod har förhållit sig till västerländsk vetenskap. Artikeltrilogin bygger på en magisteruppsats i ämnet idéhistoria från 2010 (Petander 2010). De teoretiska förutsättningarna för undersökningen presenteras i inledningen till den första artikeln som publicerades i *Aura* vol. 3 (Petander 2011). En översikt över tidigare forskning presenteras i inledningarna till den första och andra artikeln (Petander 2011; Petander 2013).

Liksom i de tidigare två artiklarna har jag begränsat mig till den anglo-indiska grenen av den teosofiska rörelsen, den som har sitt huvudsäte i Adyar i Indien. Dess huvudorgan *Teosofisk Tidskrift* – som från 1919 hade varit en helsvensk tidskrift – ersattes 1961 av en gemensam nordisk tidskrift, *Teosofi i Norden*. Med årsskiftet 1986/1987 upphörde *Teosofi i Norden* och det svenska samfundet gav återigen ut en egen tidskrift. Den svenska tidskriften fick namnet *Tidlös visdom*.

Till skillnad från situationen under mellankrigstiden är en större andel av artiklarna författade av svenska skribenter. En av skribenterna är vid den här tidpunkten, 1970- och 1980-tal, medlem i det etablerade vetenskapssamhället, nämligen Jan Bärmark (född 1943), forskare och sedermera professor i vetenskapsteori vid Göteborgs universitet. Detta gör honom särskilt intressant. Han disputerade i vetenskaps-

teori 1976 vid Göteborgs universitet på en avhandling om Abraham Maslow. Hans forskning har under de senaste åren allt mer kommit att handla om kunskapsantropologi och kunskapens kulturberoende, vilket framförallt har inneburit studier av den traditionella tibetanska läkekonsten och dess förhållande till buddhismen i Tibet. Sedan 1960-talet har han varit verksam som föredragshållare på Teosofiska Samfundets sammankomster och artikelskribent i de teosofiska tidskriftsorganen.

Det svenska Teosofiska Samfundet hade under den här tidsperioden företrädare på högt uppsatta poster inom den internationella teosofiska rörelsen. Civilingenjör Curt Berg (1919-2009)<sup>51</sup> var som kassör för det teosofiska världssamfundet stationerad i Adyar under åren 1987 till 1989. Därefter fungerade han från 1990 till 1995 som ordförande för Europeiska Teosofiska Federationen. Det svenska samfundets redaktör under den tidsperiod som här behandlas, miljöaktivisten

---

<sup>51</sup> Curt Berg (1919-2009) innehade generalsekreterarposten, den ledande posten inom Teosofiska Samfundet i Sverige, under två perioder, 1949-1953 och 1968-1978. Han gick med i samfundet 1942 och var under 1940-talet redaktör för *Teosofisk Tidskrift*. Under första delen av 1940-talet utbildade han sig till civilingenjör i väg- och vattenbyggnad vid Kungliga Tekniska Högskolan. Från 1943 till 1946 arbetade han först vid Stockholms stadsplanekontor och sedan fram till pensioneringen 1979 vid Stockholms stads- och fastighetskontor. (Enligt uppgifter lämnade av Curt Berg i telefonsamtal i januari 2009 samt förteckning över generalsekreterare i svenska Teosofiska Samfundet Adyar i Kroon Kärkkäinens c-uppsats om den teosofiska rörelsen i Sverige och Finland, s. 32-33.)

Barbro Melander<sup>52</sup> (1916-2000), satt också som ordförande i Europeiska Teosofiska Federationen.



Teosofin var en av de första rörelserna i Sverige som på bred front introducerade en religiös åskådning som inte grundade sina sanningsanspråk i den judisk-kristna traditionen. När teosofin introducerades i Sverige på 1880-och 1890-talen var den sålunda ganska ensam om att tillhandahålla ett alternativ till den kristna tros-, livs- och världsåskådningen.

Under 1900-talet förändras bilden. I slutet av seklet finns vid sidan av teosofin en mängd religiösa rörelser som utmanar kristendomen och andra traditionella religioner. De här rörelserna brukar sammanfattas under benämningen ”nya religiösa rörelser”. Flera av de här rörelserna har sitt ursprung i den teosofiska rörelsen och anknyter också till en esoterisk tradition. Majoriteten av de här rörelserna har ett mycket begränsat medlemsantal. Emellertid har många av de föreställningar som finns levande inom de nya religiösa rörelserna vunnit stor spridning under samlingsbeteckningen New Age. Huruvida New Age är att beteckna som en *rörelse*, råder det delade meningar om. Jag följer

---

<sup>52</sup> Barbro Melander (1916-2000), född Rydholm, gick med i Teosofiska Samfundet 1937. Hon övertog ordförandeskapet för teosofgruppen i Malmö från sin mor, Stella Rydholm. Barbro Melander var engagerad i miljörörelsen och under många år ordförande i Aktiv Skåne-Miljö och mottog för detta engagemang Malmö läns landstings miljöstipendium 1982 och Malmö stads miljöpris 1987. (”Minnesord Barbro Melander”, av Curt Berg och Ing-Britt Wiklund, i *Tidlös Visdom* nr 3 2000, s. 8-9.)

emellertid konventionen att ändå benämna New Age som en rörelse, och använder därför benämningen ”New Age-rörelsen”.<sup>53</sup> Jag tänker här inte ge mig in på att försöka definiera begreppet New Age utan hänvisar till den litteratur som finns i ämnet.<sup>54</sup>

Jag har begränsat mig till att titta på artiklar från andra halvan av 1970-talet fram till slutet av 1980-talet. Det var under den här tiden som New Age-rörelsen etablerades i Sverige. Olav Hammer noterar i sin populärvetenskapliga översikt över New Age-rörelsen från 1997 att rörelsen i världen har en knappt 30-årig historia. Det konglomerat av föreställningar och praktiker som idag samsas under beteckningen New Age hade, enligt Hammer, i slutet av 1960-talet tagit de former de har än idag (Hammer 1997: 79). År 1971 uppträdde i USA de första

---

<sup>53</sup> Hammer använder konsekvent benämningen ”New Age-rörelsen” i sin populärvetenskapliga framställning *På spaning efter helheten* (1997). Hanegraaff använder benämningen ”New Age Movement” i sin *New Age Religion och Western Culture* (1996).

För en utredning av begreppet ”nya religiösa rörelser” se Liselotte Frisks *Nyreligiositet i Sverige* (1998), s. 11-14. Liselotte Frisk föredrar begreppet ”nyreligiositet” framför ”nya religiösa rörelser” i sin framställning. Begreppet ”nya religiösa rörelser” vill hon reservera för organiserade nya religiösa rörelser. I begreppet nyreligiositet innefattas, enligt Frisk, också ”mer oorganiserade strömningar och trosföreställningar av nyreligiös karaktär”. New Age uppfattar hon inte som en ny religiös rörelse utan som en ”mer sammanhållen men ofta svagt organiserad populär nyreligiös miljö” (Frisk 1998: 11). Längre fram medger dock Frisk att många företeelser i New Age-strömningarna ”har någon form av organisation, även om graden vanligen är låg” och att gränsen mellan begreppen ”nyreligiositet” och ”nya religiösa rörelser” är flytande (Frisk: 14). En populärt hållen översikt över olika nyreligiösa rörelser i Sverige ges i *Nyreligiösa rörelser i Sverige* (1983) av Ingmar Gustafsson m. fl..

<sup>54</sup> Se exempelvis: Hanegraaff (1996); Hammer (1997), avsnittet ”Vad är New Age ...”, s. 18-22; Frisk, kapitel 5 ”New Age”, s. 163-180.

nätverken som uttryckligen tar till sig själva termen New Age (Ibid: 80). Tidskriften *Sökaren*, som började ges ut 1964, hade sensommaren 1972 en artikel om New Age. Den första svenska New Age-bokhandeln, Vattumannen, öppnade i Uppsala 1972 och flyttade följande år till Stockholm. De första New Age-kurscentren i Sverige öppnades 1976 (Ibid). Fritjof Capras bok *The Tao of Physics* (svensk översättning *Fysikens Tao*, 1981) kom ut 1975 och David Bohms *Wholeness and the Implicate Order* kom ut 1980 (Ibid: 234). Det sistnämnda året var också utgivningsåret för Marilyn Fergusons *The Aquarian Conspiracy* (svensk översättning *Mot en ny tidsålder*, 1982). 1975 publicerade James Lovelock artikeln ”The Quest for Gaia” i *New Scientist* där han beskriver planeten Jorden som ett självreglerande system som fungerar som en enda stor organism (Hanegraaff 1996: 155-156; Hammer 1997: 237-239).

I samband med att vi tittar på hur man inom den teosofiska rörelsen under den här tidsperioden förhåller sig till vetenskap kommer vi också att se exempel på hur man förhåller sig till och kommenterar New Age-rörelsens ”filosofer” och företrädare.

### **Traditionell restriktionism och expansionism inom teosofin**

Under efterkrigstiden genomgick Adyar-teosofin en nyorientering, som innebar en större fokusering på medlemmarnas inre andliga utveckling genom självretrospektion och självkännedom samtidigt som mästarna och den kosmiska världsläran tonades ned. Nyorienteringen, som tidigare berörts i min artikel om mellankrigstiden (Petander 2013), började redan efter Annie Besants bortgång 1933 under George S. Arundales tid som president (1933-1945) för det Teosofiska Samfundet Adyar, men förknippas framförallt med N. Sri Rams pre-

sidentskap (1953-1973).<sup>55</sup> Denna nyorientering tar sig uttryck i en större öppenhet för andra ”icke-teosofiska” synsätt, vilket i de teosofiska organen återspeglar sig i artiklar om zenbuddhism, Carl Gustav Jung, David Bohms holism, Fritiof Capras parallellism mellan modern fysik och österländsk mystik och andra New Age-relaterade teman. Samtidigt med denna nya öppenhet lever också mer traditionella teosofiska föreställningar vidare.<sup>56</sup>

Ett traditionellt restriktionistiskt förhållningssätt till vetenskapen grundat i en hierarkisk verklighetsuppfattning kommer till uttryck i teosofen Gunnel Bernhards (1903-1996)<sup>57</sup> artikel ”Vetenskapen och ockultismen” (Bernhard 1978). Bara det att använda sig av termen

---

<sup>55</sup> Indiern N. Sri Ram (1889-1973) fick stor betydelse för nyorienteringen inom Adyar-samfundet. (”N. Sri Ram” i *Tidlös Visdom*, nr 1 2003, s. 4; Kärkkäinen Kroon, s. 18, 32; *Tidlös Visdom* nr 1 1990, där hela numret ägnas åt Sri Ram, särskilt Curt Bergs artikel ”Ett nytt budskap”, s. 8-9) I manuskriptet till en påbörjad (februari 2009) självbiografi berättar Bärmark om sitt möte med den då 76-årige Sri Ram på en teosofisk sommarskola på Stensunds folkhögskola utanför Trosa 1965. Bärmark beskriver Sri Rams undervisning som ”en syntes mellan vedanta, Platon, Plotinus och teosofi.” Bärmark nämner också att Sri Ram ”ofta och gärna” talade om Krishnamurti.

<sup>56</sup> Se *Teosofi i Norden* och *Tidlös Visdom*.

<sup>57</sup> Gunnel Bernhard (1903-1996), född Koch, var redan över 50 när hon mötte teosofin och aktiv i Teosofiska Samfundet ända upp i 80-årsåldern. Efter studentexamen i Göteborg studerande hon bland annat matematik i Stockholm, men tog inte någon examen. Gift 1927 med Gunnar Bernhard (1896- ?) från vilken hon skilde sig 1945. Levde därefter ogift. Huvuddelen av sitt yrkesliv var hon verksam som sekreterare vid företaget AGA på Lidingö. Hon var en aktiv skribent och översättare i Teosofiska Samfundets tidskriftsorgan. (Uppgifter lämnade i samtal med dottern Cecilia Bernhard den 29 januari 2009.)

”ockultism” väcker associationer till en traditionell teosofi förankrad i det sena 1800-talet.

Resonemanget i artikeln påminner om det vi tidigare sett prov på i artikeln ”Den Högre Vetenskapen”.<sup>58</sup> En tydlig skillnad görs mellan två olika kunskapsvägar. Den ena kunskapsvägen representeras av den etablerade vetenskapen och är begränsad till sinnevärlden och det kvantifierbara och den andra av ockultismen som överskrider den etablerade vetenskapen genom att den baserar sin kunskap på ”direkt iakttagelse” av sanningen (Bernhard 1978: 20). Bernhard använder inte benämningarna ”högre vetenskap” eller ”ockult vetenskap” utan reserverar begreppet vetenskap för det vi normalt menar med vetenskap. Den andra kunskapsvägen benämns av Bernhard ”ockultism”.

Förutom att redovisa denna traditionella dikotomi mellan två olika kunskapsvägar tar hon den också som utgångspunkt för sin kritik av vetenskaplig expansionism i samtiden. Behaviorismen nämns, men framförallt kritiserar hon användandet av modern fysik för att besvara religiösa och existentiella frågeställningar. Sådana frågeställningar är fysiken oförmögen att besvara.

Vi har i artikeln som behandlar mellankrigstiden sett exempel på hur Einsteins relativitetsteori samt kvantmekaniken har använts på detta sätt. I Gunnel Berhards artikel framhålls istället relativitetsteorins begränsning till den fysiska materiella världen:

Einsteins teori har som utgångspunkt vissa viktiga postulat: superfysiska världar existerar inte, själslivets och medvetandets oberoende

---

<sup>58</sup> Se första artikeln i min artikeltrilogi i Aura 2011 (Petander 2011: 90-103).



existens ignoreras, det finns endast tre rumsdimensioner och en tidsdimension m.m. (Bernhard 1978: 22)

Vad som här uttals om relativitetsteorin kontrasterar bjärt mot den expansionistiska uttolknningen av Einsteins relativitetsteori i artiklarna från mellankrigstiden. I en artikel från 1931 jämförs Einsteins teori om det krökta rummet med vissa uttalanden av Blavatsky i *Den hemliga läran*. Andemeningen är att Einsteins teori bekräftar Blavatskys uttalanden om världen (Gardner 1931: 97). I Gunnel Bernhards artikel från 1978 får samma teori om det krökta rummet istället exemplifiera fysikens tillkortakommande när det gäller att erbjuda nutidsmänniskan en meningsfull och relevant livsfilosofi:

Det är alltså till detta lyckoland av intellektuell obegriplighet och andlig fattigdom som vi hänvisas i vårt sökande efter de yttersta tingen, och från vilket vi efter förmåga har att hämta den tröst och inspiration vi behöver för vårt inre liv. Ett bättre medel att finna det hela meningslöst kan väl knappast uppletas, [ - - - ] Skulle allting vi ser och upplever bara vara intellektuella skuggbilder, en tillfälligheternas tomma och slumpartade lek? (Bernhard 1978: 24)

Einsteins relativitetsteori representerar enligt Gunnel Bernhard en materialistisk filosofi (Bernhard 1978: 22).

Den kritik som här riktas mot Einsteins relativitetsteori är ovanlig, särskilt mot slutet av 1900-talet. Vanligare är att Einsteins relativitetsteori, när det hänvisas till den inom kultur och religion, uppfattas som stödjande en mer andlig uppfattning av tillvaron. Einsteins själv beskrivs oftast som någonting mellan trollkarl och indisk guru (Jons-

son 1992: 108-109).<sup>59</sup> I Gunnel Bernhards artikel framställs Einstein i en mycket mer prosaisk dager. Det framhålls av Bernhard att Einstein själv var mycket medveten om sin teoris relativa giltighet:

Han sa en gång: ”Aldrig så många experiment kan inte bevisa att jag har rätt, men ett enda experiment kan när som helst visa att jag har orätt.” (Bernhard 1978: 22)

Relativitetsteorins relativa giltighet kontrasteras mot ockultismens absoluta giltighet. Gunnel Bernhard vill i sin artikel klargöra de naturvetenskapliga teoriernas relativa giltighet och begräsning. Inom New Age och nyandlighet, och även inom teosofin, är det annars vanligt att beskriva teorier inom den så kallade nya fysiken – till vilken relativitetsteori

---

<sup>59</sup> När relativitetsteorin introducerades för en bredare allmänhet på 1920-talet kritiserades den av fackfilosofer för att den relativiserade begreppen tid och rum och för att den gjorde sig skyldig till motsägelser. Konservativa idédebattörer kritiserade relativitetsteorin för dess bristande åskådlighet och för de befarade relativistiska konsekvenserna på moralens och kunskapens område. Relativitetsteorin uppfattades strida mot sunt förnuft. (Jonsson, (1987), s. 179; Jonsson (1992), s. 128-129; Silverbark, s. 97, 99) Efterhand avtog denna kritik och efter andra världskriget cementeras bilden av Einstein som ”århundradets vetenskapliga hjälte” och relativitetsteorin kom hädanefter att betraktas som en teoretiskt invändningsfri teori. (Silverbark, s. 350). Motsvarigheter till Bernhards uttalanden om relativitetsteorin som representande ”intellektuell obegriplighet” går alltså att finna under mellankrigstiden, men blir därefter allt ovanligare. Uppfattningen att relativitetsteorin skulle representera en ”materialistisk filosofi” har jag inte kunna belägga i forskningen. Teosoferna förhöll sig redan från början av 1920-talet, som framgår av min egen undersökning, översvallande positivt till relativitetsteorin och Einstein. Denna positiva Einsteinbild delade de med kulturidealister samt med liberaler och socialister. (Jonsson (1992), s. 120, 122-123, 129)

tetsteorin räknas – som att det rörde sig om en för alla tider fastslagna sanningar med en giltighet som sträcker sig långt utanför de fenomen som teorierna ursprungligen utvecklades för att förklara.

Ytterligare ett uttryck för ett traditionellt teosofiskt förhållningssätt är en artikel av Curt Berg från 1980. Artikeln vill visa hur modern vetenskap bekräftar teosofiska föreställningar (Berg 1980: 81-84). Den här typen av ”bekräftelseartiklar” har vi tidigare sett exempel på i *Teosofisk Tidskrift*. De teosofiska föreställningar som Curt Berg finner bekräftade i modern fysik, geologi och astronomi är desamma som teosoferna redan på 1890-talet försökt finna bekräftelse för i den tidens vetenskapliga ”upptäckter”. Det handlar alltså om föreställningar rörande materien som ett resultat av vibrationer, föreställningar om forntida kontinenter förbundna med olika ”rotraser”, samt föreställningar om månens ålder och härstamning.

Men av artikeln framgår också att Curt Berg anknyter till föreställningar i samtiden. Dikotomin mellan en 1800-talsvetenskap, som beskrivs som mekanistisk, materialistisk, deterministisk och statisk, och en 1900-talsvetenskap, som beskrivs med begrepp som holistisk, immateriell, andlig, indeterministisk och dynamisk (Ibid: 81-82), passar in i en traditionell teosofisk diskurs om vetenskapen (Hammer 2000: 170-174), men av sättet att presentera denna dikotomi och av begreppsvalet framgår att den uppenbarligen är inspirerad av New Age-”filosofer” som Fritiof Capra, vars genombrottsverk *Fysikens Tao* redan innan Bergs artikel behandlats i *Teosofi i Norden* (TiN 1979: 13, 72-74). Samtidigt som Curt Berg ger uttryck för en traditionell expansionistisk vetenskapsuppfattning inom teosofin förmår han också inkludera nya idéer.

### **Västerländsk vetenskap kan lära av ”österländsk filosofi”**

En teosofisk skribent som inte alls är främmande för att inkludera och förhålla sig till nya tankar och strömningar i tiden, och vars framställning är nästan helt befriad från traditionellt teosofiskt färgad *terminologi*, är vetenskapsteoretikern Jan Bärmark (född 1943). Detta innebär naturligtvis inte att han i sin framställning också kan tangera tidigare förhållningssätt och positioneringar.

I en artikel från 1979 diskuterar han olika uppfattningar om vad vetenskap är och hur den skall bedrivas (Bärmark 1979: 99-102). Bärmark utgår från den uppdelning mellan västerländskt och österländskt som vi tidigare sett exempel på. Förutsättningarna för uppdelningen är densamma som jag tidigare redovisat. Den västerländska vetenskapen uppfattas som begränsad i 1) vad den väljer att studera, 2) vilka förmögenheter den använder sig av, 3) metod samt 4) frågeställningar. I österländskt tänkande och filosofi finner Bärmark det han saknar i den västerländska vetenskapen. Till skillnad från 1890-talets artiklar åberopar inte Bärmark en särskild ockult vetenskap.

Bärmark baserar sin framställning på uttalanden från vetenskapsmän och teosofiska auktoriteter. Framförallt är det naturvetenskapens, och då i synnerhet fysikens, metoder och det förhållandet att den tillåts influera även andra vetenskapsgrenar som diskuteras. ”Vetenskaper som psykologi, pedagogik, sociologi, psykoterapi som studerar människan kan inte imitera naturvetenskapernas metoder”, menar Bärmark (Bärmark 1979: 100). Han hänvisar till den amerikanske psykologen Abraham Maslow (1908-1970) – den humanistiska psy-

kologins skapare och också en av New Age-rörelsens inspiratörer<sup>60</sup> – och dennes förespråkande av en s.k. ”taoistiskt’ inriktad vetenskap”.<sup>61</sup> Den taoistiska vetenskapen uppfattar Bärmark inte som en ny vetenskap utan som ”ett nytt sätt att se på vetenskaperna i allmänhet och på samhällsvetenskaperna i synnerhet”. Vetenskaperna som studerar människan behöver enligt Bärmark ”pröva nya och utforskade vägar” och kan t.ex. ”lära av den österländska filosofins meditationsmetoder” (Bärmark 1979: 100).

Bärmark pekar på naturvetenskapernas begränsning till det ”mätbara och förutsägbara i naturen”, och han menar att naturvetenskap och teknik genom att bortse från ”det mänskliga, från våra upplevelser och värderingar” genererar miljöförstöring och krig (Bärmark 1979: 101). Också forskarrollen diskuteras. Vikten av att hela forskaren som människa engageras framhålls samt nödvändigheten av självkänedom. Det internationella teosofiska samfundets president N.Sri Ram åberopas. Denne har betonat vikten av att i kunskapssökandet ta i anspråk det instrument som vi är utrustade med, alltså ”vår egen personlighet, vår intuition, tankens rörlighet och skärpa”, alltså ”hela vårt medvetandes möjligheter” (Bärmark 1979: 99).

Betonandet av självkänedom, utvecklandet av moraliska egenskaper, alternativa kunskapsorgan och intuition känner vi igen från arti-

---

<sup>60</sup> Om Maslow se Hammer (1997), s. 72-76.

<sup>61</sup> Bärmark ägnar hela sin doktorsavhandling i vetenskapsteori åt Abraham Maslow: *Världsbild och vetenskapsideal. Några ledande temata hos Abraham Maslow* (1976). Bärmarks avhandling behandlas i artikeln ”Abraham Maslows människosyn” av Carin G. Hansson i *Teosofi i Norden* nr 2 1978, s. 56-59. Avhandlingen publicerades senare som bok med titeln *Självförverkligandets psykologi* (1985).

keln ”Den Högre Vetenskapen” från 1891.<sup>62</sup> Framhävandet av meditationen som kunskapsväg pekar i riktning mot denna inre kunskapsväg. Också kritiken mot en naturvetenskap som begränsar sitt studium till det som kan kvantifieras är bekant. Nytt är att den kvantifierbara och värderingsfria naturvetenskapen belastas för missförhållanden i samhälle och natur, som miljöförstörelse och krig. På 1890-talet tjänar kritiken av naturvetenskapen sällan sådana inomvärldsliga syften. Framhållandet av naturvetenskapens begränsning leder på 1890-talet istället vidare i ett resonemang kring andra kunskapsförmågor och en annan alternativ kunskapsväg, den ockulta eller högre vetenskapen, som uppenbarar sanningar rörande en översinnlig verklighet som sträcker sig långt utöver våra fem vanliga sinnen.

Det som också skiljer Bärmarks vetenskapskritik från den tidigare, är att den inte explicit grundas i några vidlyftiga ontologiska eller metafysiska resonemang om tillvarons väsen och uppbyggnad. Detta är i linje med den nyorientering som Adyar-teosofin genomgått under efterkrigstiden. På 1890-talet härleds uppdelningen i en fysisk vetenskap och en högre vetenskap från uppfattningen att tillvaron är hierarkisk ordnad. Hänvisningen till en sådan hierarkisk ordning saknas i Bärmarks artikel. Allt som Bärmark säger beträffande verklighetens natur är att det finns ”en enda verklighet” som ”kan upptäckas av både mystikern, filosofen och vetenskapsmannen”. Han avvisar också ”den heliga Thomas av Aquinos” uppfattning att det finns ”två sanningar, en gudomlig och en världslig” (Bärmark 1979: 99).

---

<sup>62</sup> Se första artikeln i min artikeltrilogi i Aura 2011 (Petander 2011: 90-96).

Som vi redan sett diskuterar Bärmark en utveckling av forskarrollen inom vetenskapen, som innebär att forskaren förvärvar nya förmågor som hjälper honom att upptäcka den enda verkligheten. Frågan man då kan ställa sig är vad som fortfarande gör att man kan benämna honom forskare eller vetenskapsman? Vad är det som skiljer honom från mystikern? Tänker sig Bärmark att man inom den västerländska vetenskapen kan upptäcka mystikernas enda verklighet eller rör det sig om en helt ny väsensskild vetenskap, en högre vetenskap? Eftersom Bärmark gör en skillnad mellan religion, filosofi, vetenskap och mystik, tyder det på att han ändå tänker sig, att det vid upptäckten av den enda verkligheten går att tala om något som kan kallas vetenskap, och som i något hänseende skiljer sig från mystik och religion.

Men det är inte en vetenskap präglad av den traditionella naturvetenskapens metoder som han har i åtanke utan Bärmarks intresse och omsorg gäller framförallt samhällsvetenskaperna och de vetenskaper som studerar människan. Dessa vetenskaper skall enligt Bärmark kunna berikas av den österländska filosofins metoder, till exempel meditation. Jag tolkar Bärmark så att han uppfattar vetenskap och religion som två olika kunskapsvägar eller traditioner, men inte så väsensskilda att de inte kan låna av varandra, och som i slutändan leder till samma mål, nämligen upptäckten av den enda verkligheten. Vid målet skall man också finna att uppdelningen mellan religion och vetenskap är illusorisk och att de i grunden är ett. Det sistnämnda är precis också vad Bärmark säger genom det citat som han enligt egen uppgift återger från en av hinduismens heliga skrifter, Bhagavadgita:

”Ett barnsligt tal som röjer brist på visdom, det är om någon skiljer forskningen och religionen åt. – Om någon följer den ena till dess

slut, så blir båda hans. Det rum dit forskarn av sin forskning leds, nås även av det fromma helgonet; och den som ser att religion och forskning är i grunden ett, han ser i sanning.” (Bärmark 1979: 99)

Den här sammanstrålningen av religion och vetenskap tycks dock förutsätta den vida betydelse som Bärmark vill ge begreppet vetenskap. En vetenskap som till exempel också skall kunna inkludera österländsk meditation bland sina kunskapsformer. I en senare artikel i *Tidlös visdom* från 1988 utvecklar Bärmark sin uppfattning av meditationen som kunskapsform:

Visdom uppstår genom att man stegvis lär känna sitt eget sinne genom analys och observation och genom att iaktta de egna störande känslorna, vare sig de gäller attraktion eller aversion. Vi upptäcker att alla sådana känslor är överkliga och tomma som sinnet självt. Meditation av detta slag närmar sig det vetenskapliga försökets objektivitet. Medan resultatet av vetenskaplig forskning blir alltmer sofistikerade modeller, teorier och begrepp, är meditationens syfte att gå bortom alla modeller och direkt skåda allt fenomenellt inklusive det egna sinnet. (Bärmark 1988: 12)

Beskrivningen av det direkta skådandet som kunskapsform, uppfattningen att den etablerade vetenskapen tillhandahåller blott fruktlösa metoder och abstraktioner<sup>63</sup> och framhävandet av den alternativa

---

<sup>63</sup> I artikeln ”Den västerländska vetenskapen och buddhismen” i *Teosofi i Norden* nr 3 1984 kontrasterar Bärmark den västerländska psykologins ”teoretiska abstraktioner” mot den buddhistiska psykologins kunskap som ”bygger på direkterfarenhet av sinnets egen natur.” (s. 86) I samma artikel hävdas att (den västerländska) ”vetenskapli-



kunskapsformens objektivitet känner vi igen från 1890-talet och vi ser att Bärmarks ”taoistiska” vetenskap i själva verket hamnar ganska nära 1890-talets ”Högre Vetenskap”.

I sin framställning diskuterar Bärmark också New Age-filosofen Fritiof Capras *The Tao of Physics* där Bärmark finner ”tankeväckande paralleller mellan till exempel kvantumfältet och buddhismens föreställning om en allestädes närvarande verklighet” (Bärmark 1979: 101). Detta uttalande skall dock inte betraktas som uttryck för någon expansionism. Som redan framgått hamnar Bärmark i sitt förhållande till *naturvetenskapen* närmast i en restriktionistisk uppfattning. Han hävdar att vetenskaper som studerar människan inte kan imitera naturvetenskapernas metoder. Han ser det som ett problem att en naturvetenskaplig metod, som begränsar sig till det kvantifierbara och förutsägbara, har fått allt för mycket att säga till om i samhället (Bärmark 1979: 100-101). Och han varnar för en expansionistisk tolkning av Fritiof Capra:

Capra stimulerar tanken. Det är värt att tänka vidare i de här banorna. Men det är viktigt att hålla i minnet att alla vetenskapliga hypoteser är felbara och befinner sig ett ständigt växande. Att en vetenskaplig hypotes tycks bekräfta en religiös eller filosofisk teori är inget slutgiltigt stöd. (Bärmark 1979: 101)

---

ga kunskapen om människan” i vår kultur ”ofta är utvändig och ytlig”. Buddhismens kunskap är däremot ett med ”vårt sinne” och ”ett resultat av egen ansträngning”. (s. 87)

Samtidigt är Bärmark inte främmande för att metoder och förhållningssätt som traditionellt räknas till den religiösa sfären får expandera in på vetenskapens domäner. Beträktat utifrån den religiösa sfärens perspektiv skulle man därför kunna betrakta honom som expansionist.<sup>64</sup> Egentligen är det *två olika* vetenskaper som Bärmark hela tiden refererar till. Den ena är en naturvetenskap som bygger på en kvantifierande värderingsfri metod. Denna vetenskaps kunskapsmetod anser Bärmark ha fått breda ut sig på bekostnad av andra sätt att vinna kunskap och han vill betona gränserna för denna vetenskap och dess kunskapsmetod. Den andra vetenskapen som Bärmark refererar till är humanvetenskapen. Det är i första hand i humanvetenskapen som Bärmark vill inkludera kunskapsmetoder som normalt förknippas med en religiös sfär.

### **Fysikens Tao och Capras inomvärldsliga frälsningslära**

Capra är uppenbarligen en New Age-”filosof” som fascinerar teosoferna. Sällan nöjer man sig som Bärmark här ovan med att tala om ”tankeväckande paralleller” eller stimulans för tanken utan man går längre och uppfattar Capras framställning som en bekräftelse på att vetenskapen närmar sig de teosofiska sanningarna. Barbro Melanders slutsats i en artikel i *Teosofi i Norden* från 1979 är ”att vi står inför mycket märkliga – och glädjande – upptäckter som bekräftar flera av teosofins hypoteser” (Melanders 1979: 13). Melander uppfattar att framträdandet av tankarna i *Fysikens Tao* tillsammans med de nyligen

---

<sup>64</sup> Jämför Kjell Jonssons diskussion angående att begreppen restriktionism och expansionism kan uppfattas åt båda hållen (Jonsson 1987: 12).

offentliggjorda omtolkningarna av Leadbeaters och Besants ockulta kemi<sup>65</sup> – som också kommenteras i artikeln – är ”en del av de djupgående förändringar som förutskickades inträffa under sista kvartalet av vårt sekel” (Melander 1979: 13). Det Melander syftar på är Blavatskys förutsägelser om en förestående reformering av naturvetenskapen, som nu förläggs till slutet av 1900-talet. I några nummer längre fram följer en artikel som mer utförligt behandlar grundtankarna i *Fysikens Tao* (Melander 1979: 72-74). Här ställs en föråldrad västerländsk världsbild med rötter i Descartes filosofi och västerländsk vetenskap – karakteriserad som dualistisk, rationalistisk, fragmentiserad och mekanistisk – mot en österländsk världsbild som beskrivs som organisk och som harmoniserar med *dagens* kvantfysik, en fysik som återvänt till ”den uppfattning som var rådande vid början av vår tidräkning för 2500 år sedan” (Ibid: 73).

Det här är föreställningar som vi sett artikulerade på 1880- och 1890-talen, men då med en annan terminologi, och vi har också mött dem hos Jan Bärmark här ovan. Som religionsforskaren Hammer mycket riktigt anmärker i sin undersökning av kunskaps- och vetenskapssynen inom teosofin (och senare besläktade riktningar) försåg Blavatsky och teosofin den västerländska esoteriska traditionen ”with a discourse on science that has been replicated countless times since then” (Hammer 2000: 175). Det som skiljer, förutom terminologin, är att vetenskapskritiken inte bildar utgångspunkt för en resa in i en översinnlig hinsides verklighet, utan precis som vi här ovan sett hos Jan Bärmark leder kritiken av den västerländska cartesianska vetenskapen

---

<sup>65</sup> Om den ockulta kemin se Petander 2013: 38–44.

vidare över i en kritik av människans nuvarande livsstil och hennes sätt att handskas med den biologiska naturen.

Detta samband mellan den västerländska cartesianska vetenskapen och ”störningar” i natur och samhälle vidareutvecklas i en tredje artikel om Fritjof Capra av Barbro Melander (Rydholm-Melander 1984: 23-25).<sup>66</sup> Denna gång behandlas Capras biografi samt hans bok *Vändpunkten* (1982). Den ”svåra kris” som här också benämns ”födslovandorna inför övergången till en ny världsbild” (Ibid: 23, spalt 1) som diskuteras i Capras *Vändpunkten* förknippas i Melanders artikel i första hand med störningar i människans fysiska leverne och i hennes förhållande till naturen. I artikeln framhålls det att Capra ”talar mycket om det ekologiska medvetandet, som betonar det inre sambandet mellan alla fenomen” (Ibid: 24, spalt 1). Det nya spåras framförallt i den nya ”transpersonella psykologin” och i ”olika sociala rörelser som sysslar med helhetsbegrepp, freds- och kvinnorörelsen t.ex.” (Ibid). Frågan ställs hur man själv kan bidra till denna förändring? Capras svar är, vilket också framhålls av Melander ”mycket, mycket praktiskt” (Ibid: 24, spalt 2). De frågor man måste ställa sig är:

Hur lever jag? Vad livnär jag mig på? Hur sköter jag min hälsa? Hur förhåller jag mig till mediciner, droger som alkohol och kaffe, hur använder jag energin i min bostad, i min bil? Vad gör jag med gammalt tidningspapper och gamla flaskor? (Ibid)

---

<sup>66</sup> Barbro Melander väljer nu också att använda sitt flicknamn ”Rydholm”.

Att förbinda frigörelsen (eller frälsningen) från den begränsade västerländska vetenskapen och dess världsbild med de frågeställningar vi här ser prov på är typiskt för det sena 1900-talet. Många av de här frågeställningarna – som på 1890-talet kanske kunde ha formulerats så här: Hur använder jag lampoljan och veden i min bostad? Hur föder jag mina hästar? Vad äter jag? Var töms latrinerna? – hade knappast varit tänkbara i en artikel om vetenskap och teosofi i *Teosofisk Tidskrift* på 1890-talet. Frågan om en inre ”andlig” förändring finns naturligtvis också hos Capra men också behandlingen av den andliga omvandlingen har en inom-världslig vinkling:

Hur kommer jag i jämvikt? Genom eftertanke, genom meditation? Vad gör jag för min själsliga och andliga hälsa? Man behöver inte gå vägen ensam, säger han, man kan ansluta sig til [sic!] någon av alla de rörelser som har ett ekologiskt eller andligt innehåll. (Ibid)

Det handlar alltså inte längre som att på 1890-talet att genom andlig träning (inriktade på att befria sig från själviska *materiella behov*) och studier nå fram till en delaktighet i en översinnlig andlig verklighet och förflytta sig till ett högre medvetandeplan, för att där som i en uppenbarelse skåda sanningen, utan här gäller det istället att genom att inrikta sig på olika praktiska frågor i denna värld komma i ”jämvikt”. Att *göra något* för sin andliga *hälsa* kan innebära att man ansluter sig till en *ekologisk* rörelse. Det görs sålunda här ingen större skillnad mellan ekologiskt och andligt.

Tidigare studier av New Age-rörelsen bekräftar en inriktning på denna värld. Hanegraaff använder sig av begreppen ”this-worldliness” och ”otherworldliness” (Hanegraaff 1996: 113), och hans slutsats är

att företrädare för New Age-versionen om det nya paradigmet ("New Paradigm") uppvisar en "this-wordliness":

[...] they tend to talk of 'spirituality' in terms of living in harmony with nature and its laws rather than in terms of other spiritual realities beyond this world. Defenders of the New Paradigm share with those who expect the Age of Aquarius a strong dissatisfaction with the present state of the world. This dissatisfaction, however, is not with the world as such, but only with our present culture. The ecological crisis has been created by a society based on fundamentally flawed presuppositions. (Ibid: 118)

Den svenska religionsvetaren Liselotte Frisk konstaterar att frälsningsbegreppet inom New Age ofta är "mer psykologiskt än andligt" (Frisk 1998: 171). I den empiriska undersökning hon redovisar, gällande förekomsten av vissa centrala begrepp i två nummer i ett New Age-organ, finner hon att ordet "kropp" är det vanligast förekommande begreppet. Hon finner att det är karaktäristiskt för stora delar av New Age "att man är mycket positiv till världen, kroppen och det materiella över huvud taget". Kroppen uppfattas ofta som ett "instrument genom vilket man kan bli helad" (Ibid: 172).

Kontrasten mellan Capra med sin "inomvärldsliga" frälsningslära och de infödda företrädarna för den österländska mystiska "filosofi", som Capra säger sig utgå ifrån, uppmärksammas också i artikeln då det nämligen noteras att "de österländska lärare, gurus, som besöker

Europa för det mesta vet väldigt litet om de ekologiska problemen” (Rydholm-Melander: 24, spalt 2).<sup>67</sup>

### **Teosofier och New Age**

Tänkare och uppfattningar som skulle kunna räknas till vad man skulle kunna kalla för en New Age kanon<sup>68</sup> uppfattas mycket positivt i *Teosofi i Norden* och artikelförfattarna ser inget problem att integrera New Age-”filosofernas” tankar med teosofin. Många av de artiklar som vi här behandlat skulle, med lite redigering, också kunna återfinnas i någon av New Age-rörelsens organ.<sup>69</sup> Endast en artikel har jag påträffat som redovisar kritik av New Age eller ”nyandligheten” som den i artikeln benämns.<sup>70</sup> Omnämning av Blavatsky förekommer,

---

<sup>67</sup> Jan Bärmark vill dock även förbinda miljömedvetandet med det österländska: ”Den syn på naturen hon [syftar på ”den kvinnliga vetenskapshistorikern” C. Merchant] talar om som vördnadsfull, ödmjuk och varsam känner vi igen från buddhismens filosofi. Det är ett synsätt som betonar vikten av att vara i harmoni med naturen, djuren och sina medmänniskor” (Bärmark 1984: 85, sp. 1). Jämför Hammers diskussion om användandet (eller ”omtolkandet” som Hammer väljer att beteckna fenomenet) av österländska religioner i kapitel 5 ”Omtolkning av österländska religioner”, särskilt avsnittet ”Orientens som spegel”, s. 104 – 106, i hans bok om New Age (Hammer 1997).

<sup>68</sup> Jag utgår här från Hanegraaffs undersökning av vilka föreställningar som kännetecknar New Age. Se särskilt kapitel 3 och 6 beträffande vad som karakteriserar den så kallade New Age-vetenskapen.

<sup>69</sup> För artiklar om *Fysikens Tao* se följande artiklar i tidskriften *Nexus*: ”Fysikens Tao”, nr 4 1977, s. 20, 21 och 18; ”Fysikens Tao – vägen som förenar vetenskap och mystik”, nr 2 1978, s. 18-21; ”Vändpunkten – vetenskap, samhälle och den kommande kulturella omvandlingen. Fritjof Capra i en intervju”, nr 2 1982, s. 22-24, 26-29.

<sup>70</sup> Det som i artikeln kritiseras är att nyandlighetens anhängare framställer vägen till det djupare Självet alltför lätt. Vägen till Självet är ”ingen snabbprocess” och det är ”svårtillgängligt”. Men anhängarna till de nyandliga grupperna ”gör egentligen inte

men när det görs, redogörs sällan eller aldrig för Blavatskys egna läror och uppfattningar i den frågeställning som behandlas. När Blavatsky nämns så är det istället för att hon uppfattas som en tidig föregångare till det sena 1900-talets kritiker av det materialistiska cartesianska paradigmet (Bärmark 1979: 100, spalt 2; Rydholm-Melander 1984: 23, spalt 1). ”Den profetia” om en förestående andlig omvälvning som alltsedan slutet av 1800-talet tillskrivits Blavatsky, identifieras med den nya andliga omvälvning som av New Age-filosofier som Capra har beskrivits som en övergång till ett nytt paradigm präglad av helhetstänkande (holism) och ekologisk medvetenhet. Vetenskapsfärgade begrepp som eter-, astral-, ras-, planet- i olika sammansättningar – till exempel astralljus, astralkropp, rotras, eterisk, planetsfär<sup>71</sup> – som var mycket frekvent förekommande i de artiklar som behandlade vetenskap och teosofi på 1890-talet, förekommer nästan inte alls i artiklarna från 1970- och 80-talen. Curt Bergs artikel från 1980, som relaterar den teosofiska läran om forntida kontinenter och rotraser till modern naturvetenskap, tillhör ett fåtal artiklar som tar upp de här ”traditionellt” teosofiska begreppen till behandling. Inte heller ägnas någon större möda åt att relatera centrala teosofiska begrepp och föreställ-

---

något annat än flyr bort från sitt sanna Själv alltunder det man ägnar sig åt indisk yoga, iakttar strikt livsföring, sysslar med ett slag av ”utantill-teosofi” eller mekaniskt upprepar mystiska texter.” Man vågar inte ”möta sitt eget inre.” (”Noterat”, *Teosofi i Norden*, nr 1 1978, s. 26)

<sup>71</sup> Begreppet ”Astral” platsar kanske inte riktigt in bland de vetenskapslika begreppen, men jag har valt att ta med den i uppräknningen för att den så ofta förekommer i vetenskapslika sammansättningar, t.ex. astralljus, och överhuvudtaget i den vetenskapslika retorik som kännetecknar många av framställningarna om teosofi och vetenskap från 1890-talet.



ningar som karma och reinkarnation till ”modern” naturvetenskap; detta var som vi här ovan kunnat konstatera en central fråga för de svenska teosoferna på 1890-talet.

### **Gaia-hypotesen och David Bohms holografiska paradigm**

Två andra exempel på New Age-”vetenskap” som tas upp i de teosofiska organen är den så kallade Gaia-hypotesen och Davids Bohms holografiska paradigm. I artikeln ”The Quest för Gaia” som publicerades i *New Scientist* 1975 beskriver James Lovelock planeten Jorden som ett självreglerande system som fungerar som en enda stor organism. Även om Lovelocks ursprungliga intention nog aldrig var mer än att presentera en analogi, har Gaia-hypotesen i New Age-kretsar tolkats så att jorden inte bara fungerar *som* en självreglerande levande organism utan att jorden också *är* en levande självreglerande organism. Denna levande organism förmodas också ha medvetande och intelligens.<sup>72</sup>

Tidigaste omnämmandet av Gaia-hypotesen som jag har funnit i *Teosofi i Norden* är i en artikel från 1979 av Barbro Melander där hon behandlar ekologiskt tänkande (Melander 1979: 35-37). Också i denna artikel framhåller Melander hur ett felaktigt tänkande gett upphov till en värld präglad av fragmentisering och inriktning på kvantitet, specialisering och materiella värden framför kvalitet, mångfald, helhet och enhet. Men mänskligheten förgiftar inte bara sin egen tillvaro utan riskerar genom sitt felaktiga levnadssätt att ödelägga hela

---

<sup>72</sup> För en redovisning av hur Gaia-hypotesen tolkas inom New Age-rörelsen se Hammer (1997), s. 237-238, och Hanegraaff (1996), s. 156.

jorden. Här hänvisar Melander till Gaia-hypotesen som presenteras som en teori enligt vilken ”biosfären (jord, luft, vatten) skulle vara en sammanhängande organism, ett enhetligt, levande väsen” som fungerar som ett komplicerat självreglerande system (Ibid: 35). Längre fram i artikeln talar Melander om ”jordens ande” som tillrättavisar människan ”i form av ekologisk obalans, föroreningar och nedbrytning av systemen” (Ibid: 37).

Fysikern David Bohm och hans tänkande behandlas i ett par artiklar. I en recension från 1988 av David Bohms *Wholeness and the Implicate Order* (1980) uppmärksammas David Bohms bidrag till ”en ny helhetsbild, ett nytt ’holografiskt paradigm’” (Berg 1988: 20). Också i denna artikel redovisas dikotomin mellan den newtonska-cartesianska världsbilden och den nya holistiska världsbilden. Det noteras att ”den underliggande helheten, Bohms ’invikta ordning’, av flera skribenter under senare år uppfattats vara samma ’verklighet’, samma skikt av tillvaron, som mystikerna söker förmedla när de talar om sin upplevelse av ’enhet med universum’” (Ibid: 20).<sup>73</sup>

Att Bohms holografiska paradigm ges ett så positivt bemötande i *Teosofi i Norden/Tidlös Visdom* stämmer överens med den positiva

---

<sup>73</sup> Denna uppfattning har kritiserats av Ken Wilber, vilket jag tidigare noterat, som menar att fysikerna och mystikerna relaterar till helt olika hierarkiska nivåer av verkligheten. Det kan noteras att Wilbers kritik inte behandlas i de teosofiska organen, trots att denna kritik också finns redovisad på svenska i Ken Wilbers bidrag till artikelsamlingen *Det holografiska paradigmet och andra paradoxer* (engelskt original 1982, i svensk översättning 1986) – en bok som tydligen var bekant för de svenska teosoferna eftersom ett av artikelbidragen finns återgivet i *Tidlös visdom*, dock utan kommentarer. Se ”Egenkärleken och det kosmiska sambandet. Ett kapitel av Sam Keen ur ’Det holografiska paradigmet’”, i *Tidlös Visdom* nr 5 1990, s. 20-21.

grundhållning till New Age-rörelsens idéer som jag här ovan har kunnat belägga. I artiklarna om Bohm noteras också Bohms anknytning till Jiddu Krishnamurti (1895–1986)<sup>74</sup>. Centrala inslag i Krishnamurtis förkunnelse återkommer hos David Bohm. Det gäller bland annat föreställningen att vårt tänkande, genom att kategorisera, dela upp och ordna verkligheten, hindrar oss från att komma till ”insikt” om sanningen.<sup>75</sup> I en artikel i *Tidlös Visdom* recenserar och kommenteras en textsamling baserad på 13 dialoger mellan Bohm och Krishnamurti (Bernhard: 1988: 15-16, 21.) I en senare publicerad reflektion citeras och kommenteras Krishnamurti och man kan nog här ana kritik och en distansering i förhållande till traditionella teosofiska föreställningar:

Krishnamurti: ”Vad skall jag då göra? Är jag villig att möta den absoluta tomheten?”

Jag skulle vilja säga ”ja”, ty allt detta ordnande i hierarkier, förlopp, samband, kausalitet, karma etc. – allt detta är maya, ty det hör tiden till, det är analytisk kunskap baserad på dualism. (Johnson 1988: 21)

Detta citat illustrerar den större obundenheten i förhållande till och frigörelsen från traditionella teosofiska föreställningar som karakteriserar teosofin under de sista decennierna av 1900-talet. Adyar-teosoferna har genom nyorienteringen närmat sig Krishnamurtis anti-metafysiska och individcentrerade ”befrielsebudskap”, och under Sri Rams dotter

---

<sup>74</sup> Om Jiddu Krishnamurti och Teosofiska Samfundet se Petander 2013: 58-59, 63-64.

<sup>75</sup> Jämför ”Det invikta och utvikta universum. Ett samtal med David Bohm.” i *Det holografiska paradigmet* (1986), s. 72-73.

Radha Burniers presidentskap (1980- 2013) kom Krishnamurti, som 1929 hade avsvurit sig rollen som utkorad världsfrälsare och lämnat samfundet, återigen på besök till Adyar (Kroon Kärkkäinen 2007: 18; Washington 1995: 361-362, Wessinger 2013: 48).

I Stockholm håller Krishnamurti Center sina möten i teosofernas möteslokal vid Karlaplan och det tillhör inte ovanligheten att medlemmar från Teosofiska Samfundet ansluter sig till dessa möten. Företrädare från Krishnamurti Foundation medverkar som gästföreläsare på Teosofiska Samfundets sommarskolor och böcker av och om Krishnamurti säljs i Teosofiska Samfundets bokhandel.<sup>76</sup> Vid hans död 1986 ägnades nästan ett helnummer av den svenska delen av *Teosofi i Norden* åt Krishnamurti.<sup>77</sup>

Det är den här rörelsen bort från metafysiska ontologiska ”spekulationer” som återspeglas i intresset för inomvärldsliga frågor rörande miljö, samhälle, fredsrörelse, livsstil och psykologi. Intresset för Krishnamurtis lära passar in i denna inomvärldsliga orientering. Krishnamurtis förkunnelse är i det närmaste kliniskt befriad från alla vidlyftliga ”spekulationer” om andliga hierarkier, högre världar och alla de väsen och föreställningar som hör dessa läror till. Krishnamurti menar istället att alla sådana läror hindrar människan från att se sanningen. Människan måste enligt Krishnamurti befria sig från religiösa

---

<sup>76</sup> Se exempelvis annonsering av samfundets sommarskola 1994 i *Tidlös Visdom* nr 1 1994, s. 33, samt annons för samfundets bokhandel på s. 35 i samma nummer.

<sup>77</sup> *Teosofi i Norden*, nr 3 1986.

föreställningar, sammanslutningar och ledare och istället lita till sina egna inneboende förmågor.<sup>78</sup>

### **Sammanfattning**

I det textmaterial som här studerats från 1970- och 1980-talen finner vi bekanta föreställningar och strategier som vi känner igen från studiet av teosofi och vetenskap i 1890-talets Sverige.<sup>79</sup> Det är två uppfattningar av vetenskapen som står mot varandra.

Enligt den ena uppfattningen är den västerländska naturvetenskapen, och framförallt fysiken, begränsad till att studera samband och förhållanden som rör den materiella världen, sinnevärlden. Om förhållanden som rör själslivet och det andliga kan inte naturvetenskapen säga oss något, eftersom dessa processer tillhör en annan del av verkligheten än den naturvetenskapen studerar. Den här uppfattningen av naturvetenskapen har jag valt att beteckna restriktionistisk.

Den restriktionistiska uppfattningen av naturvetenskapen är i regel grundad i en hierarkisk uppfattning av verkligheten, och exempel på

---

<sup>78</sup> Bärmark beskriver Krishnamurti som en religiös individualist som tar avstånd från alla metafysiska läror och ”utstakade väger till sanningen”. Han frågar sig om man inte skulle kunna kalla Krishnamurti för ”en postmodern mystiker” (Jan Bärmarks manus till självbiografi). Mer om Krishnamurtis förkunnelse se exempelvis: ”Gud och psykologin ger låtsastrygghet”, en intervju med Krishnamurti av Ann Lundström, i *Svenska Dagbladet* den 8/1 1985. Om hans förhållande till den teosofiska rörelsen se Campbell (1980), s. 147-150. För artiklar om Krishnamurti i teosofiska organ se: *Teosofi i Norden* nr 3 1986, den svenska delen som helt ägnas åt Krishnamurti, samt ”J. Krishnamurti” av Pertti Spets i *Tidlös Visdom* nr 1 2005, s. 18-22. Jämför också Joscelyn Godwins slutsatser om Krishnamurti i *The Theosophical Enlightenment* (1994), s. 367.

<sup>79</sup> Se första artikeln i min artikeltrilogi i *Aura* (Petander 2011).

en sådan traditionellt hierarkisk uppfattning av verkligheten möter vi också i en artikel från slutet av 1970-talet. I motsats till den begränsade naturvetenskapen ställs en ockult eller högre vetenskap som genom att den använder sig av andra metoder och sinnesförmågor har möjlighet att vinna kunskap om tillvarons högre nivåer.

Den andra uppfattningen om vetenskapen, som också är den dominerande, riktar kritik mot en västerländsk naturvetenskap som den menar är begränsad och inskränkt. Begränsningen uppfattas emellertid inte vara grundad i naturvetenskapen som sådan, utan begränsningen är något som vidhäftar en *viss sorts naturvetenskap*. Vid karakteriserandet av denna naturvetenskap används terminologi från den så kallade New Age-vetenskapens företrädare, framförallt fysikern Fritjof Capra. Den begränsade västerländska naturvetenskapen betecknas cartesiansk, newtonsk och mekanistisk eftersom den uppfattas vara grundad i ett paradigm förankrat i en världsbild knuten till den franska filosofen Descartes filosofi och den engelska fysikern och matematikern Isaac Newtons gravitationsteori. Andra begrepp som används för att karakterisera den begränsade västerländska naturvetenskapen är dualistisk, materialistisk och deterministisk. Begränsningen kan dock hävas genom en transformation av den västerländska naturvetenskapen.

En sådan transformering har redan ägt rum, hävdas det. Framförallt inom fysiken kan vi se exempel på hur den nya naturvetenskapen kan te sig. Den fysik som beskriver materiens allra minsta beståndsdelar, kvantfysiken, illustrerar vad som karakteriserar det nya paradigmets naturvetenskap, nämligen helhet eller holism. Den nya fysiken är inte begränsande och den kan också ge insikter och uppslag som kan vara till hjälp vid utforskande av människans medvetande och det andliga.

Det sätt att uppfatta tillvaron som den nya fysiken uppenbarar för oss har, enligt det nya paradigmets förkunnare, slående likheter med de religiösa mystikernas sätt att uppfatta tillvaron. Det nya paradigmets världsbild uppvisar också likheter med traditionell österländsk religion och filosofi, hävdas det. Den här uppfattningen av naturvetenskapen betecknar jag expansionistisk.

Betoningen av tillvarons fundamentala enhet, och uppfattningen att fysikern och mystikern studerar samma verklighet, gör att det ligger nära tillhands att förbinda den här vetenskapsuppfattningen med en monistisk verklighetsuppfattning. Frånvaron av teoretiska resonemang om översinnliga världar och hur man kan vinna kunskap om dessa är något som skiljer 1980-tals diskussion om ”den begränsade vetenskapen” från 1890-talets.

Den västerländska cartesianska vetenskapens begränsningar anses ha gett upphov till missförhållanden i människans förhållande till sig själv och till naturen. De problem som förknippas med den cartesianiska vetenskapen ges en inomvärldslig *praktisk* formulering. I linje med denna inomvärldsliga inriktning förbinds det nya paradigmet också med en ny ekologisk och social medvetenhet.

Den akademiskt etablerade forskaren och teosofen Jan Bärmark intar ett mer restriktionistiskt förhållningssätt till fysik och naturvetenskap, även modern sådan, än den jag just redogjort för, vilket kan sammanhånga med att hans intresse framförallt rör frågan hur human- och samhällsvetenskap kan hävda sin integritet och särart i förhållande till de, enligt hans uppfattning, allt för dominerande naturvetenskaperna. Han formulerar visionen om ett alternativt sätt att bedriva vetenskap, som kan inkludera kunskapsformer och metoder som traditionellt förknippas med den religiösa sfären, och närmar sig uppfattningen

om en högre vetenskap. Men alla hänvisningar till en ockult tradition eller andliga hierarkier saknas, och det står klart att det inte i första hand handlar om hävdandet av en sådan tradition, utan mer om att öppna upp för nya metoder och förhållningssätt inom en västerländsk vetenskaplig tradition, alltså om en *reforming* av den västerländska vetenskapen – i synnerhet den human- och samhällsvetenskapliga.

Överlag intar de svenska teosoferna en mycket positiv inställning till de tankar och företrädare som förknippas med New Age-rörelsen. De artikelförfattare som jag studerat uttrycker sällan något behov att framhäva den teosofiska läran framför någon annan uppfattning. I en del artiklar faller man tillbaka till ett mer traditionellt förhållningssätt och till nya rön inom vetenskap och tänkande, som innebär att man söker bekräftelse eller bevis för teosofiska uppfattningar. Mer vanligt är dock att man kan diskutera och behandla nya extern-teosofiska tankar och föreställningar på ett obundet och förutsättningslöst sätt utan att ständigt behöva relatera dem till specifikt teosofiska föreställningar. Det finns en medvetenhet bland teosoferna själva om att en förändring har ägt rum i det sätt på vilket teosofin formuleras. Det förändrade uttrycket förbinds framförallt med den nya inriktning som det Teosofiska Samfundets världspresident N. Sri Ram gav teosofin under sin 20-åriga presidenttid från 1953 till 1973. Det är också uppenbart att den abdikerade världsfrälsaren Jiddu Krishnamurti haft en del att betyda för denna nyorientering. Dennes avvisande av religiösa läror och auktoriteter stämmer väl överens med den större obundenheten i förhållande till den teosofiska lärobyggnaden och öppenheten inför nya tankeströmningar i tiden som jag tycker mig ha kunnat se i mitt material.



## **Avslutande reflektion rörande nyorientering inom teosofin under 1900-talet**

I den artikeltrilogi som den här föreliggande artikeln utgör den avslutande delen av har jag studerat hur de svenska teosoferna har förhållit sig till västerländsk vetenskap, i första hand naturvetenskap, vid tre olika tillfällen under en 100-årsperiod, från det sena 1880-talet till det sena 1980-talet.

Min studie visar att den teosofi som artikuleras på 1930-talet och på 1980-talet inte är densamma som artikuleras i slutet 1800-talet. Omfamnandet av kausala förklaringar på 1890-talet *återspeglar framförallt den samtida naturvetenskapen* som teosoferna både vill inkludera och överträffa. Eftersom det var vid den här tiden som den teosofiska läran konstituerades, har ”förankringen i 1800-talets idévärld” naturligtvis blivit ett bestående drag hos teosofin. Samtidigt finns inom den teosofiska rörelsen en stor öppenhet för nya idéer och upptäckter inom vetenskap och kulturliv.

Under mellankrigstiden kan vi skönja ansatserna till den nyorientering som präglar Adyar-teosofin under andra halvan av 1900-talet. Nyorienteringen innebar en nedtoning av mästarna och den metafysiska världsläran samtidigt som människans inre andliga utveckling genom introspektion och självkännedom hamnar i fokus. Nyorienteringen innebar också en större öppenhet för ”icke-teosofiska” synsätt.

En ”teosof” som kanske mer än någon annan illustrerar nyorienteringen inom teosofin under 1900-talet är Jiddu Krishnamurti. Denne unge indier lanserades på 1910-talet som framtidens världsfrälsare. Under 1920-talet mognade Krishnamurtis insikt att varken andliga auktoriteter, läror eller samfund kan vara till någon hjälp för människan i hennes sanningssökande. Varje människa måste själv finna fram

till sanningen. Krishnamurtis uppfattning om individens inre väg och auktoritet finns inkluderad redan i den teosofi som Blavatsky formulerade, och de interna debatter som i början av 1920-talets rasade inom det Teosofiska Samfundet, inte minst i Sverige, handlade om hur man bäst skulle värna den här principen. Krishnamurti levererade sitt svar en sommarkväll i Ommen 1929, då han avsåg sig uppdraget som världsfrälsare och därefter lämnade det Teosofiska Samfundet. Emellertid har Krishnamurti fortsatt att inspirera teosofier världen över.

Det finns en akademisk debatt om hur dagens esoterism skall beskrivas. Flera forskare har pekat på att vi under de allra senaste decennierna kan iaktta en förändring i samhället som inte kan tolkas som annat än en avsektualisering ("de-secularization") eller återförtrollning ("re-enchantment") av en värld, som till relativt nyligen dominerades av sekulariseringsprocesser (Granholt 2008: 59). Denna förändring kan vi också iaktta i esoterismen och det gör att vi enligt religionsforskaren Kennet Granholt kan tala om en "postsekulär esoterism". Den postsekulära esoterismen utmärks, enligt Granholt, av en strävan att återförtrolla världen samtidigt som den ifrågasätter vetenskaplig rationalitet. Återförtrollning uppfattar han som anslutning till ett traditionellt esoteriskt tänkande baserat på korrespondenser. Granholms avvisar inte närvaron av "kausalitet" i denna esoterism, men vill tona ned betydelsen av denna (Granholt 2008: 62-63). Det som framförallt skiljer denna post-sekulära esoterism från Hanegraaffs sekulära esoterism, är att den *evolutionära diskursen förnekas* till förmån för ett "postmodernt upplösandet av 'grand narratives'" samt att *framsteg eftersträvas och relateras på ett individuellt plan* (Ibid).

Den danske religionsforskaren René Dybdal Pedersen ansluter till Granholms postmoderna ansats och diskuterar förutsättningarna för

en postmodern eller, som han benämner den, ”senmodern” teosofi. Denna senmoderna teosofi skiljer sig från modern teosofi genom att den uppvisar en tendens till 1) decentralisering av organisationen där ”ansvar och auktoritet, tidigare koncentrerat till ett fåtal centrala ledande figurer, nu är distribuerat till lokala institutioner” samt genom 2) en öppenhet för andra religiösa riktningar (Pedersen 2008: 142-143, 149). Den decentraliserade organisationen tillsammans med öppenheten för andra religiösa grupper erbjuder individen den *individuella valfriheten* som enligt teoretiker på det senmoderna (Pedersen nämner Giddens och Bauman) är essentiell för den senmoderna människans livsvillkor (Pedersen 2008: 150).

Den ”teosofi” som Krishnamurti här får representera har drag gemensam med Pedersens senmoderna teosofi. Krishnamurti avvisar alla religiösa auktoriteter, läror och centraliserade organisationer och förlägger den högsta auktoriteten hos individen själv. Eftersom varje religiös lära avvisas äger ingen religiös lära företräde framför någon annan, inte heller den teosofiska läran. Decentraliseringen är maximal eftersom auktoriteten förläggs till varje enskild individ. Detsamma gäller valfriheten.<sup>80</sup> Överensstämmelsen med Granholms postsekulära esoterism är sämre men också här går det att finna gemensamma drag.

---

<sup>80</sup> I Pedersens citat av Bauman ges en beskrivning som stämmer ganska väl in på den roll som Krishnamurti har fått bland sökande människor världen över: ”Uncertainty postmodern-style begets not the demand for religion; it gestates instead the ever rising demand for identity-experts. Men and women haunted by uncertainty postmodern-style need not preachers telling them about the weakness of man and the insufficiency of human resources. They need reassurance that they *can* do it – and brief about *how* to do it” (Pedersen 2008: 142, citerat ur Zygmunt Baumans *Postmodernity and its Discontents* (1997), s. 179)

Krishnamurti avvisar eller förhåller sig helt likgiltig till föreställningen om en utveckling eller evolution av natur och samhälle och avvisar sålunda föreställningen om ”den stora berättelsen”. Fokuseringen är på individens utveckling. Eftersom Krishnamurtis förkunnelse inte befat- tar sig med några som helst metafysiska föreställningar om världen kan den inte förknippas med vare sig korrespondenser, besjälade kraf- ter eller kausalitet. Därför går det inte att karakterisera den som vare sig förtrollad eller avförtrollad. Betoningen på det villkorlösa direkta skådandet av världen, befriad från varje förutfattad föreställning och värdering, påminner emellertid om den traditionella esoterismens transcendentia skådande av sanningen, och Krishnamurtis avvisande av begreppsligt tänkande och vetenskaplig rationalitet har säkerligen mer gemensamt med Granholms postsekulära esoterism än Hanegraaffs sekulariserade esoterism.

1980-talets New Age-inspirerade teosofi påminner till en del både om Pedersens senmoderna teosofi och Granholms postsekulära esote- rism. Men som Pedersen anmärker är teosofin alltjämnt en tämligen centraliserad organisation med det internationella huvudkvarteret i Adyar (Pedersen 2008: 147). Och teosoferna har ingalunda övergett Blavatskys metafysiska världslära, även om betoningen är en annan.

## **Käll- och litteraturförteckning**

### ***Opublicerat material***

Bärmark, Jan, manuskript till självbiografi, februari 2009.

Kärkkäinen Kroon, Johannes, ”Den teosofiska rörelsens utveckling i Sverige och Finland. Intellektuell tradition versus nationell anpassning”, c-uppsats i religions- historia, Institutionen för etnologi, religionshistoria och genusstudier, Stockholms universitet, vårterminen 2007.

Petander, Einar, ”Teosofi och vetenskap i svenska teosofiska publikationer från 1890-talet till 1980-talet”, magisteruppsats, Institutionen för litteraturvetenskap och idéhistoria, Stockholms universitet, vårterminen 2010.

### ***Publicerat material***

Campbell, Bruce F., *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement*, Berkeley: University of California Press 1980.

Capra, Fritjof, *Fysikens Tao. Ett utforskande av parallellerna mellan modern fysik och österländsk mystik*, Göteborg: Bokförlaget Korpen 1981 (engelska originalets titel: *The Tao of Physics* 1975).

Frisk, Liselotte, *Nyreligiositet i Sverige. Ett religionsvetenskapligt perspektiv*, Nora: Bokförlaget Nya Doxa 1998.

Godwin, Joscelyn, *The Theosophical Enlightenment*, Albany: State University of New York Press 1994.

Granholt, Kennet, ”Some Reflections on the Transformation of Esotericism”, i Tore Ahlbäck (red.), *Western Esotericism. Based on Papers Read at the Symposium on Western Esotericism Held at Åbo, Finland, on 15-17 August 2007*, Scripta instituti Donneriani Aboensis 20, Åbo 2008, s. 50–67.

Gustafsson, Ingmar, Bengt Samuelsson & Per Sundberg, *Nyreligiösa rörelser i Sverige. En kort presentation*, Göteborg: Gothia 1983.

Hammer, Olav, *På spaning efter helheten. New Age – en ny folketro?*, Stockholm: Wahlström & Widstrand 1997.

Hammer, Olav, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, 2000.

Hanegraaff, Wouter J, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden: E.J. Brill 1996.

Jonsson, Kjell, *Vid vetandets gräns. Om skiljelinjen mellan naturvetenskap och metafysik i svensk kulturdebatt 1870-1920*, Arkiv avhandlingsserie 26, Lund 1987.

Jonsson, Kjell, ”Naturvetenskap, världsåskådning och metafysiskt patos i mellankrigstidens Sverige”, *Lychmos. Årsbok för idé- och lärdomshistoria*, 1992, s. 103-146.

Lundström, Ann, ”Gud och psykologin ger låtsastrygghet”, *Svenska Dagbladet* den 8/1 1985.

Pedersen, René Dybdal, "Defining Theosophy in the Twenty-First Century", i Tore Ahlbäck (red.), *Western Esotericism. Based on Papers Read at the Symposium on Western Esotericism Held at Åbo, Finland, on 15-17 August 2007*, Scripta instituti Donneriani Aboensis 20, Åbo 2008, s. 139-153.

Petander, Einar, "Teosofi och kristendom i 1890-talets Sverige: Artiklar i Teosofisk Tidskrift", *Aura. Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* 1, 2009, s. 20-43.

Petander, Einar, "Teosofi och vetenskap: 1890-talets Sverige", *Aura. Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* 3, 2011, s. 71-119.

Petander, Einar, "Teosofi och vetenskap i *Teosofisk Tidskrift* under mellankrigstiden", *Aura. Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* 5, 2013, s. 35-72.

Silverbark, Thord, *Fysikens filosofi. Diskussioner om Einstein, relativitetsteorin och kvantfysiken i Sverige 1910-1970*, Eslöv: Brutus Östlings Bokförlag Symposion 1999.

Washington, Peter, *Madame Blavatsky's Baboon: A History of the Mystics, Mediums, and Misfits Who Brought Spiritualism to America*, New York: Schocken Books 1995.

Wessinger, Catherine, "The Second Generation Leaders of the Theosophical Society (Adyar)", Olav Hammer & Mikael Rothstein (red.), *Handbook of the Theosophical Current*, Brill Handbooks on Contemporary Religion 7, Leiden: Brill 2013, s. 33-50.

Wilber, Ken (red.), *Det holografiska paradigmet och andra paradoxer. Ett utforskande av naturvetenskapens frontlinjer*, Göteborg: Bokförlaget Korpen 1986. (engelska originalet titel: *The Holographic Paradigm and other Paradoxes: Exploring the Leading Edge of Science*, 1982)

### ***Tidskrifter och skriftserier (utgivningsår inom parantes):***

*Nexus. En tidning för hela samband* (1976-1982).

*Teosofisk Tidskrift* (1891-1960), med ett provnummer från slutet av 1890.

*Teosofi i Norden* (1961-1986), organ för Teosofiska Samfundet Adyar i Danmark, Norge och

Sverige, 1961-1974, och Norge och Sverige, 1975-1986.

*Tidlös visdom* (1987-), organ för Teosofiska Samfundet Adyar i Sverige.

***Följande artiklar ur Teosofisk Tidskrift, Teosofi i Norden och Tidlös visdom behandlas (redaktionellt material, notiser och artiklar utan känd författare redovisas ej):***

- Berg, Curt, "Hur möts teosofi och vetenskap idag", *Teosofi i Norden*, nr 3 1980, s. 81-84.
- Berg, Curt, "På väg mot en ny världsbild", *Tidlös Visdom*, nr 2 1988, s. 17, 20.
- Bernhard, Gunnel, "Vetenskapen och ockultismen", *Teosofi i Norden*, nr 1 1978, s. 20-25.
- Bernhard, Gunnel, "Tankar kring en bok", *Tidlös Visdom* nr 1 1988, s. 15-16, 21.
- Bärmark, Jan, "Jämförande studier mellan religion, filosofi och vetenskap – vad innebär det?", *Teosofi i Norden*, nr 4 1979, s. 99-102.
- Bärmark, Jan, "Den västerländska vetenskapen och buddhismen", *Teosofi i Norden*, nr 3 1984, s. 85-86.
- Bärmark, Jan, "Experimentell vetenskap och visdom grundad på erfarenhet", *Tidlös visdom*, nr 3 1988, s. 12-13.
- Gardner, C., "Modern naturvetenskap och uråldrig visdom", *Teosofisk Tidskrift*, april 1931, s. 96-101, översättning av E. Hl. från *The Australian Theosophist*.
- Johnson, Holger, "Då upphör tiden ...", *Tidlös Visdom*, nr 4 1988, s. 21-22.
- Melander, Barbro, "Aktuellt", *Teosofi i Norden*, nr 1 1979, s. 13.
- Melander, Barbro, "Ekologi, ekosofi, teosofi", *Teosofi i Norden*, nr 2 1979, s. 35-37.
- Melander, Barbro, "Fysikens Tao", *Teosofi i Norden*, nr 3 1979, s. 72-74.
- Rydholm-Melander, Barbro, "Vem är Fritjof Capra?", *Teosofi i Norden*, nr 1 1984, s. 23-25.

***Intervjuer***

Curt Berg, telefonsamtal januari 2009.

Cecilia Bernhard, dotter till Gunnel Bernhard, telefonsamtal den 29 januari 2009.

***Förkortningar***

T.T. *Teosofisk Tidskrift*

TiN *Teosofi i Norden*