

3. KAPITEL

Heiliger Gaukler, Fakir und Büsser

Das Bild des Yogin in den frühen neuzeitlichen Reiseberichten

1497/98 brach durch VASCO DA GAMA'S Entdeckung eines Seeweges nach Indien, der um Afrika herum führte, eine neue Epoche des europäischen Verhältnisses zu Indien an. Man war nun in der Lage die Blockade des Orienthandels durch das Osmanische Reich zu umschiffen. Schon bald darauf gehörte Indien zu den Ländern, die für den aufblühenden Kolonialismus der europäischen Großmächte von Interesse waren.

Seit Beginn des 17. Jahrhunderts unterhielten die britische und niederländische Ostindiengesellschaft Niederlassungen in Indien. Ein wachsender Reiseverkehr war die Folge. Mehr und mehr Berichte von Reisenden und Missionaren wurden publiziert, die neben all den anderen Erstaunlichkeiten und Kuriositäten, die Indien zu bieten hatte, bald auch den Yoga erwähnten.

Diese Phase der Rezeptionsgeschichte zeichnet sich dadurch aus, daß der Yoga über die anonyme Rezeption hinausgelangt und namentlich erwähnt und besprochen wird. Genauer gesagt ist es mehr eine Rezeption der Yogins bzw. derer, die man dafür hält, nicht so sehr eine Auseinandersetzung mit dem Yoga in Lehre und Praxis. Kenntnis des Sanskrit und Belesenheit in Yoga-Literatur, wie sie etwa AL BIRUNI aufwies, können durchwegs nicht vorausgesetzt werden. Hauptmotiv für die Befassung mit den Yogins scheint die Befriedigung der Neugier der Reisenden selbst und ihres Lesepublikums gewesen zu sein, auch wollte man künftigen Reisenden, Missionaren und Kolonisatoren ein Orientierungswissen bezüglich dessen bieten, was sie in Indien erwartete. Durch eine negative Darstellung der indischen Verhältnisse als »halbzivilisierte« wurde die Kolonialherrschaft und Christianisierung gerechtfertigt. Der Wunsch nach philosophischem und religiösen Dialog, bzw. das Image Indiens als Heimatland uralter Weisheit, traten zunächst in den Hintergrund. Der ferne Garten Eden, von dem das Mittelalter

träumte, sollte nun von Käufern und Missionaren erobert werden.

»Das Interesse Vasco da Gamas und seiner Zeitgenossen, die um 1500 den Seeweg nach Indien wiedereröffnen, ist nicht auf Dokumente ursprünglicher Weisheit, sondern auf „Christen und Gewürze“ gerichtet.«¹¹³

Die bisher ausführlichste Zusammenstellung von Zitaten aus Reiseberichten der frühen Neuzeit, die den Yoga bzw. die Yogins zum Thema haben, ist immer noch die von RICHARD SCHMIDT.¹¹⁴ Die von ihm zitierten Stellen erzählen v. a. von Menschen, die nach der Art von Gauklern auf den Straßen durch allerhand Zaubertricks und Kunststücke Aufsehen erregen und dadurch bzw. durch Betteln zu Geld kommen, zugleich aber ein religiös motiviertes Asketenleben führen oder zumindest vorgeben, dies zu tun. Diese Leute werden Fakire genannt. Die Yogins werden in den Reiseberichten durchschnittlich mit den Fakiren in einem Atemzug genannt und/oder völlig mit ihnen identifiziert.

Das Wort *faqîr* stammt aus dem Arabischen. Es entspricht dem persischen *darvîsh* und bedeutet wörtlich »Armer«. Gemeint ist ursprünglich ein besitzloser Mensch, der »aber ganz von Gott besessen wird und so an Gottes ewigem Reichtum teilnimmt«¹¹⁵. Der Name stand für Mitglieder der *bî shar'*-Bruderschaften, besitz- und heimatlose Sufis, die – von Spenden lebend – als Wandermönche durch die Lande zogen und als mögliche Vermittler des Yoga nach Westen oben schon mehrfach Erwähnung fanden.

A. SCHIMMEL beschreibt, wie der in Teilen dieser Armen-Frömmigkeitsbewegung alsbald einsetzende Niedergang nicht nur den Sufismus, sondern auch das Wort *faqîr* in Verruf geraten ließ:

»Harmlosere Typen, die von der Milde der Frommen lebten, konnten die Sufi-Bewegung nicht wirklich gefährden; doch die Degeneration der Wandererwische oder *faqîrs*, der Armen, die

¹¹³ W. HALBFASS, *Indien und die Geschichtsschreibung der Philosophie*, 106.

¹¹⁴ R. SCHMIDT, *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien*. Yoga-Lehre und Yoga-Praxis nach den indischen Originalquellen, 110–146. Eine gute Zusammenfassung davon bringt CHR. FUCHS, *Yoga in Deutschland*, 23–27.

¹¹⁵ A. SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islam*, 52. Auf die beeindruckende islamische Spiritualität und Theologie der Armut kann hier nicht näher eingegangen werden. Siehe dazu auch a. a. O., 178–183.

Wunder taten und sich jenseits des Gesetzes fühlten (*bî shar'*), hat viel dazu beigetragen, den Sufismus in Verruf zu bringen. Denn die europäischen Reisenden im Orient trafen zuerst Personen solcher Art, und so konnte einer der ursprünglichen Ehrennamen für den Wanderer auf dem mystischen Pfad, *faqîr*, »arm«, im Deutschen als Fakir zur Bezeichnung eines Betrügers und Taschenspielers werden.«¹¹⁶

Man kann annehmen, daß das Fakirtum als eine im Vorderen Orient anzutreffende Randerscheinung des Sufismus schon früher in Europa bekannt geworden war und dann ähnliche Erscheinungen in Indien von den europäischen Reisenden damit gleichgesetzt wurden. Bestärkt wurde die Tendenz zur Identifikation noch durch den Umstand, daß man die muslimischen Fakire auch in Indien selber antraf und sie leicht mit ihren im Auftreten ganz ähnlichen hinduistischen Gegenspielern, herumziehenden *Sâdhus* etc., in einen Topf werfen konnte, zumal sie oft stark vom Hinduismus beeinflusst waren. TAVERNIER (1681) berichtet:

»Man erzehlet, daß in dem Orientalischen Indien auf achtmal hundert tausend Mahometanische, und zwölf mal hundert tausend abgöttische [d. h. hinduistische] Fakirs seyen, welches eine entsetzliche Menge ist. Es seynd lauter Landstreicher und Faulentzer, welche das Werck durch falschen Eifer verblenden, und sie bereden, daß was auß ihrem mund gehe, eine Götter-Antwort seye.«¹¹⁷

Die Yogin-Fakire werden des öfteren auch als Büsser beschrieben, wobei man die Extremformen der Selbstkasteiung im europäischen Büssertum vor Augen hatte und sie in Indien noch überboten fand.

»Endelich haben die Indier auch noch die Mönche, Büsser genannt, mit deren Beschreibung ich dieses Kapitel enden will«, schreibt SONNERAT. »Diesselben sind unter diesem Volk das, was bei den Mogolen die Fakirs. Aus Schwärmerei verlassen sie Güter, Familie, kurz alles, um nur ein recht elendes Leben zu führen.«¹¹⁸

¹¹⁶ A. a. O., 40.

¹¹⁷ Zit. nach R. SCHMIDT, *Fakire und Fakirtum*, 113.

¹¹⁸ Zit. nach R. SCHMIDT, *Fakire und Fakirtum*, 121.

Auch an der Gleichsetzung von Yogin und Büsser dürfte eine Verwechslung schuld sein. Denn bei den sogenannten indischen Büssern handelte es sich sehr wahrscheinlich nicht um Yogins, sondern um Asketen vom Shramana-Typus¹¹⁹, bei dem jene Verhaltensweisen anzutreffen sind, die in den Reiseberichten regelmäßig den Büssern zugeschrieben werden, wie z. B. die Fäuste geschlossen halten bis die Fingernägel durch die Hände wachsen, oder das Abtöten der Arme durch beständiges Nachobenhalten u. ä.¹²⁰ In der Yoga-Tradition wird dergleichen nirgendwo empfohlen.

Die Identifikation von Shramanas, Yogins, Fakiren, Landstreichern und Gauklern entbehrt allerdings nicht jeden Wahrheitsgehaltes. Denn in der Gesellschaft Indiens existiert bis auf den heutigen Tag ein Stratum, in dem es zur Vermischung dieser Gruppen kommt. Menschen dieser Schicht leben als sogenannte Peripatetiker, womit in der Ethnologie zigeunerähnliche, nomadische Gruppen bezeichnet werden, die keine Nahrung produzieren. Ihren Lebensunterhalt verdienen diese Leute als Bettler, Gaukler, Handleser, Heiler, Schausteller etc. Nach J. FREMDGEN nutzten die Wanderderwische diese sozioökonomische Nische:

»Zwar ist ihr Gauklertum durch den Weg der Mystik und Askese vertieft und geprägt, doch dient es auch dazu, Menschen, die zu meist aus unteren und armen Bevölkerungsschichten kommen, ein einfaches Auskommen zu gewähren.«¹²¹

Vertreter dieses Typus des herumziehenden »heiligen Gauklers«, von denen einige wohl Kenntnisse von yogischen Praktiken besitzen, trifft man noch heute auf Indiens Straßen. Durch ihr oft grelles, schon aus beruflichen Gründen auf die Erregung von Aufsehen abzielendes Gehabe ziehen sie seit jeher den Blick der damit nicht vertrauten Fremden besonders an, sodaß es kein Wunder ist, daß in Reiseberichten immer wieder von ihnen die Rede ist.

Nicht nur von ausländischen Reisenden, auch von der einheimischen Bevölkerung wurden sie als Yogins bezeichnet. Eine Untersuchung aus dem Jahr 1883 zitierend meint G. W. BRIGGS, daß im

Panjab der Begriff *Yogi* nicht nur zur Bezeichnung der Mitglieder des Hatha-Yoga praktizierenden auf Goraknâth zurückgehenden Ordens dient, sondern als Name für eine umfangreichere Personengruppe gebraucht wird, die sich aus Fakiren und Wahrsagern der unteren Kasten zusammensetzt und zu der nicht nur Hindus, sondern mehrheitlich Muslims gehören.

»Jeder betrügerische Bettler, der vorgibt wahrsagen zu können, oder die Kunst der Astrologie und Geisterbeschwörung zu beherrschen, ... nennt sich selbst *Yogi* und wird auch von den Anderen so genannt.«¹²²

Es ist anzunehmen, daß dieser Sprachgebrauch nicht nur im Panjab des 19. Jahrhunderts üblich gewesen ist. Bevor seriöse Yoga-Schulen im 20. Jahrhundert einen Aufschwung nahmen und die Hochschätzung des Yoga im Westen auch in Indien selbst das Image des Yoga verbesserte, war die Meinung, bei den Yogins handle es sich um Wahrsager, Magier und halbverrückte Außenseiter, die ihr Geld auf der Straße verdienen, in der indischen Öffentlichkeit weit verbreitet.

Immerhin dringen nicht einzig und allein kurios erscheinende Formen des Peripatetikertums, sondern da und dort auch wesentlichere Mitteilungen über den Yoga nach Europa durch. Es finden sich erste Ansätze einer Differenzierung zwischen Peripatetikern bzw. Vertretern der extremen Askese und echten Yogins. MANDELSLO (1669) etwa berichtet, daß die echten Yogins nicht wie die Inder sonst an die Wiedergeburt glauben, sondern an die Möglichkeit der Erlangung des unmittelbaren Heils. Damit ist zumindest das soteriologische Anliegen des Yoga getroffen und ein Verständnis, das über das Niveau von Skandalgeschichten über asketische Exzesse und Schwindeleien hinaus geht, erreicht.¹²³ In *Über die Stämme in Hindustan* (1672) unterscheidet BERNIER zwei Arten von Yogins. Solche, die religiöse Ekstase erfahren, nachdem sie Askese, die seiner Meinung nach alles in Europa Bekannte hinter sich läßt, auf sich genommen haben, und solche Yogins, die nur magische Tricks aufführen. BERNIER ist offensichtlich in der Lage, den Yogin

¹¹⁹ Siehe dazu CHR. FUCHS, *Yoga in Deutschland*, 25 (bes. Anm. 14).

¹²⁰ Vgl. dazu: K. RÜPING, *Zur Askese in indischen Religionen*, 81–98.

¹²¹ J. FREMDGEN, *Dermische*, 126.

¹²² G. W. BRIGGS, *Goraknâth and the Kânpatha Yogis*, 2.

¹²³ Siehe J. DREW, *India and the Romantic Imagination*, 107.

vom Fakir im Sinn des oben beschriebenen Peripatetikers zu unterscheiden. Auch scheint seine Sicht des Yogin über die Büsserversion, an die er anknüpft, hinauzuweisen.¹²⁴ Ein Zeitgenosse von BERNIER schließlich, PIETRO DELLA VALLA sieht in den Yogins die Nachfahren jener Gymnosophisten, von denen die alten Griechen berichten.¹²⁵ Noch HEGEL wird derselben Meinung sein.

Die zuletzt genannten Aussagen zeigen, daß eine erneute Durchforstung der Reiseberichte vielleicht zu überraschenden Ergebnissen führen könnte, die über das bei SCHMIDT Zusammengetragene hinausgehen. Es scheint, daß SCHMIDT, für den der Yoga »ein besonders rares Kapitel menschlicher Narrheit«¹²⁶ ist, nur das gefunden hat, was er suchte, nämlich Belege für die Gleichsetzung von Yogin und betrügerischem Fakir.

Eine Unterscheidung zwischen Yogin und Fakir bahnt sich in der deutschen Literatur erstmals bei TH. F. EHRMANN (1806) an, der weiß, daß beide Worte ursprünglich Mitglieder verschiedener Religionsgemeinschaften meinten. In seiner Beurteilung gelten ihm Yogins und Fakire aber gleich gering und er wiederholt die üblichen Klischees der frühneuzeitlichen Reiseliteratur:

»Die Joghi und die Fakire werden gewöhnlich mit einander verwechselt. Jene sind eigentlich bußfertige Sünder und Bettelmönche vom Volk der Hinduer, letztere hingegen Muhammedaner. In Ansehung der Sitten, der Verstellungskunst, und der unverschämtesten Dreistigkeit, haben sie aber freilich einander nichts vorzuwerfen.«¹²⁷

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die in den frühen neuzeitlichen Reiseberichten vorherrschende Identifikation der Yogins mit Fakiren und einer Art von radikalen Büssern die europäische Vorstellung vom Yoga bis ins 20. Jahrhundert entscheidend geprägt hat. Bis zum ersten Weltkrieg war es in der Literatur üblich Yoga unter dem Stichwort des Fakirismus abzuhandeln, wofür R. SCHMIDTS in

diesem Kapitel oft zitiertes Buch ein gutes Beispiel ist. Diese Sicht des Yoga beruht nicht gänzlich auf der Unkenntnis der Verfasser der Reiseberichte, sondern spiegelt auch vulgarisierte Formen des Yoga und des Yoga-Verständnisses in Indien selbst wieder.

¹²⁴ Siehe J. DREW, ebd.

¹²⁵ Vgl. J. DREW, ebd.

¹²⁶ R. SCHMIDT, *Fakire und Fakirtum*, III.

¹²⁷ TH. F. EHRMANN, *Neueste Beiträge zur Kunde von Indien*, Weimar 1806, III, 215 ff., zit. nach R. SCHMIDT, *Fakire und Fakirtum*, 142.

4. KAPITEL

Yoga und die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts

Nach dem Morgenlande, an die Ufer des Ganges und des Indus hin, da fühlt unser Gemüt von einem geheimen Zuge sich hingezogen, dahin deuten die dunkeln Ahnungen, die in seinen Tiefen liegen, und dahin gelangen wir, wenn wir dem stillen Strome, der in Sagen und Gesängen durch die Zeiten fließt, bis zur Quelle folgen. J. GÖRRES

1. Das Interesse an Indien zwischen Aufklärung und Romantik

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wuchs in Europa das Interesse an Indien erstmals zu einer richtiggehenden Mode unter den Intellektuellen und Künstlern heran. Die »Weisheit aus dem Osten« wurde Gegenstand aufklärerischer Religionsphilosophie aber auch romantischer Sehnsüchte und Träume. Doch bei Träumereien ist es nicht geblieben. Aus der Indienbegeisterung der Romantik sind die Anfänge der deutschen Sanskritphilologie und damit der wissenschaftlichen Erforschung indischer Texte erwachsen.¹²⁸ An dieser ersten Phase der Indologie nahmen auch bedeutende Philosophen lebhaft Anteil.

Die Kultur Indiens wurde zunächst durch die Brille der Aufklärungsphilosophie gesehen. Ein Rechtfertigungszwang für Kolonialherrschaft war in Deutschland nicht vorhanden. Das war wohl mit ein Grund dafür, daß sich fürs erste der positive Typus des eu-

¹²⁸ In England hatte die Erforschung des indischen Schrifttums und die Sanskritphilologie schon einige Jahrzehnte früher begonnen und wurde zunächst nicht von Gelehrten, sondern von Ärzten, Richtern, Verwaltungsbeamten etc., die im Dienst der East India Company standen, getragen. Das Motiv dafür, daß die Ostindien-Kompanie sich für Sanskrit interessierte, war in erster Linie praktisch. Man wollte die in Sanskrit verfaßten, der Rechtsprechung zugrunde liegenden Kodizes verstehen, um von den einheimischen Rechtsspezialisten unabhängig zu sein. Vgl. dazu R. LEUZE, *Die außerechristlichen Religionen bei Hegel*, 77–78.

ropäischen Klischees von Indien durchsetzen konnte, der bereits in der griechischen Indien-Rezeption zu Tage getreten ist: Indien als die von ursprünglicher Weisheit geprägte Idealkultur, die noch mit der Natur im Einklang steht. Auch Nachklänge des mittelalterlichen Mythos von Indien als Garten Eden mögen später im Hintergrund der romantischen Verklärung Indiens mitgeschwungen haben. Erst bei HEGEL wird dann die Hochschätzung Indiens in ihr Gegenteil umschlagen.

Das Bild, das man sich von der indischen Religion machte, diente der Kritik an der europäisch-christlichen Gegenwart. Sie galt als Beispiel einer noch nicht degenerierten Religion, die der Verfinsterung der natürlichen Vernunft durch Aberglauben, Priesterbetrug und Ritualismus wenigstens zum Teil entgangen war. Kant etwa fand zwar einerseits allerhand Abergläubisches in Indien, aber doch auch »Spuren von einem reinen Begriff der Gottheit, die man nicht leicht anderswo findet«. Noch ein zweites Motiv aufklärerischer Hochschätzung Indiens läßt sich bei KANT nachweisen: Er lobte in einer erhaltenen Kollegnachschrift die Toleranz, die in Indien gegenüber den verschiedenen Religionen herrsche.¹²⁹ Die neohinduistische Mission wird gegen Ende des 19. Jahrhunderts diese Meinung aufnehmen und für den Hinduismus als Religion der Toleranz im Westen werben.

In den von ihm selber zum Druck bestimmten Schriften kam KANT weniger wohlmeinend auf Indien und die Inder zu sprechen. Auch der Fakir hatte dabei gelegentlich einen Auftritt. Ganz im Stil der Reiseberichte fungierte er als Beispiel für die abstrusen Seiten der indischen Religion:

»Ihre Religion besteht aus Fratzen. Götzenbilder von ungeheurer Gestalt, der unschätzbare Zahn des mächtigen Affen Hanuman, die unnatürlichen Bülungen des Fakirs (heidnischer Bettelmönche) usw. sind in diesem Geschmacke.«¹³⁰

Die Romantik setzte die Befassung mit Indien unter dem Vorzeichen von westeuropäischer Selbstkritik und Besinnung auf den Ur-

129 Zit. nach H. HALBFASS, *Indien und Europa*, 76. HALBFASS beruft sich auf eine Kollegnachschrift, die in H. v. GLASENAPP, *Kant und die Religionen des Ostens* zitiert wird.

130 I. KANT, *Werke* in 12 Bänden, Bd 2, 879.

sprung fort. Bereits in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts hatte HERDER, der Wegbereiter der romantischen Indien-Rezeption, den politisch-ökonomischen und religiösen Weltherrschaftsanspruch Europas und die Ausbeutung der sogenannten Wilden in den Kolonien in Frage gestellt. Nur eines hätten die Europäer sich erlaubt, sagt er, nämlich »drei Weltteile als Sklaven zu verhandeln, in Silbergruben und Zuckermühlen zu verbannen; aber das sind nicht Europäer, nicht Christen«¹³¹ und meint sarkastisch:

»Überall werden die Wilden, je mehr sie unsern Branntwein und Üppigkeit lieb gewinnen, auch unserer Bekehrung reif! Nähern sich zumal durch Branntwein und Üppigkeit überall unserer Kultur – werden bald, hilf Gott, alle Menschen wie wir sein«¹³².

Das Morgenland war für ihn die unverdorrene Wiege der ganzen Menschheit. Er idealisierte es zum verlorenen Paradies aller Religion und Philosophie und erwartete sich von der Begegnung mit der indischen Kultur eine Verjüngung und Neubelebung der unmenschlich gewordenen europäischen Verhältnisse. Ganz ähnlich war für J. v. GÖRRES Indien »das Land, wo die jugendliche Menschheit ihre frohen Kinderjahre lebte« und F. SCHLEGEL, einer der ergriffensten Verkünder dieses Ursprungsmythos schrieb: »Alles, alles stammt aus Indien«¹³³.

2. A. SCHOPENHAUER und K. CHR. KRAUSE

1801–1802 erschien unter dem Titel *Oupnek'hat* die lateinische Übertragung einer persischen Ausgabe der Upanishaden und wurde, wie alles Indische, von der damaligen Gelehrtenwelt sofort mit großem Interesse studiert. SCHOPENHAUER lernte dieses Buch 1814 kennen und war davon so angetan, daß er noch Jahre später bekannte:

»Alles atmet hier indische Luft und ursprüngliches, naturverwandtes Dasein. Und wie wird der Geist reingewaschen von allem ihm früh eingepfropften jüdischen Aberglauben und aller

131 *Herders Werke*, Bd. 3, ausgew. und eingel. von REGINE OTTO, Berlin 1982, 104, zit. nach: V. DALMIA-LÜDERITZ, *Die Aneignung der vedischen Vergangenheit: Aspekte der frühen deutschen Indienforschung*, 435.

132 *Herders Werke*, Bd. 3, 101.

133 Zit. nach W. HALBFASS, *Hegel, Schelling, Schopenhauer und Indien*, 424.

diesem frörenden Philosophie! Es ist die belohnenste und erhebenste Lektüre, die ... auf der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein.«¹³⁴ Unschwer lassen sich in dieser Aussage die Motive aufklärerischer und romantischer Indien-Rezeption wiedererkennen. Hinzu kommt noch ein Antijudaismus, der sich in der Folgezeit – popularisiert durch die Theosophie – aber auch von Indologen und Philosophen vertreten, noch oft im Zusammenhang mit der Hochschätzung indischer (d. h. in diesem Kontext immer auch arischer) Religion artikulieren wird. SCHOPENHAUER hoffte, daß durch das Bekanntwerden von Hinduismus und Buddhismus Europa von »aller jüdischen Mythologie« gereinigt werde. Er vermutete, daß das Jahrhundert herangerückt sei, in dem die aus Asien stammenden arischen Völker nach langer Verirrung die Religionen ihrer Heimat wiedererlangen werden. Über diese Sichtweise der Bedeutung indischer Religion für den Westen wird in dem Kapitel über J. W. HAUER noch mehr zu sagen sein.

Im Umkreis SCHOPENHAUERS und von philosophischer Seite kam es vielleicht zu dem ersten Versuch Yoga zu praktizieren und zu lehren. Jedenfalls verhält es sich so, wenn stimmt, was R. SAFRANSKI in seiner SCHOPENHAUER-Biographie über den Philosophen K. CHR. KRAUSE mitteilt, der in den Jahren 1815–1817 mit SCHOPENHAUER zusammen im selben Haus lebte.

»Krause beherrschte, anders als Schopenhauer das Sanskrit und fertigte eigene Übersetzungen an. Von diesem indiengelehrten Nachbarn holte sich Schopenhauer fachlichen Rat und pflegte auch sonst Umgang mit ihm. Von Krause konnte er auch einiges über Meditationstechniken erfahren. Krause selbst betrieb methodische Übungen und regte seine Schüler dazu an, durch „Inlebnisse“ und „Ingeistnisse“ zur „Wesenseinigung“ zu gelangen. Krause war damals wahrscheinlich der erste, der nicht nur wie die Romantiker, indische Philosophie- und Religionsfragmente den eigenen kühnen Spekulationen einverleibte, sondern der versuchte, die indische Tradition einer existentiellen Praxis zuzuführen.«¹³⁵

¹³⁴ A. SCHOPENHAUER, *Werke* in sechs Bänden, 418.

¹³⁵ R. SAFRANSKI, *Schopenhauer und die Wilden Jahre der Philosophie*, 303.

Man wird die Aussagen SAFRANSKIS allerdings mit Vorsicht genießen müssen. Seine Quelle ist offenbar H. v. GLASENAPPS *Das Indienbild deutscher Denker*, wo bereits die Meinung vertreten wird, KRAUSE hätte nach Art der indischen Mystiker meditiert. »Er betrieb methodische Kontemplationsübungen (sogar unter Einnahme bestimmter Körperhaltungen) und regte seine Schüler dazu an, durch „Inlebnisse, Ingeistnisse“ zur „Wesenseinigung“ zu gelangen«, heißt es dort.¹³⁶

In der bisher einzigen, recht ausführlichen Biographie zu KRAUSE von E. M. UREÑA ist zwar anhand eines Briefes KRAUSES belegt, daß dieser während der infragestehenden Zeit Sanskrit-Studien betrieb, mit SCHOPENHAUER verkehrte und ihm im Gespräch die epochale Bedeutung der »Wiedervereinigung« Europas und Indiens darlegte; von Experimenten mit Yoga-Praktiken erfährt man aber nichts.¹³⁷ Zwar hat KRAUSE versucht den Inhalt seiner philosophischen »Schauungen« in Sprachlauten mit symbolischer Bedeutung wiederzugeben, ein Verfahren, das äußerliche Ähnlichkeiten mit der aus dem Yoga bekannten Mantra-Meditation aufweist. Er kommt auch selbst in diesem Zusammenhang wiederholt auf die heilige Silbe OM zu sprechen, betont aber, den spekulativen Umgang mit Sprachlauten selbständig entwickelt zu haben. Die Parallelen zum Yoga sind denn auch zu oberflächlich, als daß eine Entlehnung wahrscheinlich wäre. Auch erwähnt er den Yoga in seinen Schriften eher beiläufig und keine Stelle gibt Anlaß zu vermuten, daß er ihm irgendeine praktische Bedeutung beimaß.

¹³⁶ H. v. GLASENAPP, *Das Indienbild deutscher Denker*, 65.

¹³⁷ Siehe E. M. UREÑA, K. C. F. Krause. *Philosoph, Freimaurer, Weltbürger*. Eine Biographie, 419 und 530. KRAUSE hat die Übertragung der Upanishaden bereits 1807 teilweise gelesen und meint: »Es ist merkwürdig, wie viele Bilder und Rednisse und Lehrsätze, die ich zuvor selbst gefunden, und zum großen Theil klarer und besser, ich in den Mystikern wieder finde, z. B. in Oupnekhat« (zit. nach E. M. UREÑA, a. a. O., 456). In den 1823 in Dresden gehaltenen Vorlesungen referiert er über den Veda und die philosophischen Systeme der Inder nach den damals verfügbaren Quellen (TAYLOR, COLEBROOKE u. a.) und kommt zu dem abschließenden Urteil: »Eine planmäßig durchgeführte analytische Sammlung und Erhebung des Geistes zu der Erkenntnis Gottes, das ist, zu der Wesenschauung ist in keinem dieser Systeme, soweit wir sie kennen, enthalten.« (K. C. F. KRAUSE, *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaften*, 289) Auch dies spricht nicht für eine praktische Yoga-Rezeption.

Bei SCHOPENHAUER selbst ist wenig zum Yoga zu finden. Die einzige mir bekannte Stelle steht in den *Parerga und Paralipomena*. Am Ende einer kritischen Anmerkung zu den »brahmanistischen Dogmen und Distinktionen« ergreift er für den auf solche »mythologischen Fiktionen« verzichtenden Yogin Partei:

»Am besten versteht es der Yogui oder Saniassi, welcher methodisch sich zurechtsetzend, alle seine Sinne in sich zurückzieht, die ganze Welt vergißt und sich selbst dazu: – was alsdann noch in seinem Bewußtsein übrigbleibt ist das Urwesen. Nur daß die Sache leichter gesagt, als getan ist.«¹³⁸

Eine im Geiste SCHOPENHAUERS erfolgende ausführliche Interpretation des Yoga wird erst P. DEUSSEN liefern, dessen Yoga-Verständnis in einem späteren Kapitel ausführlich dargestellt wird. Dort wird sich zeigen, daß in SCHOPENHAUERS Denken der Versuch einer vorsätzlichen Einübung meditativer Vollzüge keine Rolle spielt, ja letztlich als unmöglich betrachtet wird, was die geringe Aufmerksamkeit, die SCHOPENHAUER dem Yoga widmet, wenigstens teilweise zu erklären vermag.

3. G. W. F. HEGELS Philosophie des Yoga

3.1 Das Verhältnis der hegelschen Yoga-Rezeption zur Epoche der Reiseberichte

1818 wurde A. W. SCHLEGEL, der Bruder des bereits erwähnten F. SCHLEGEL, Inhaber des ersten deutschen Lehrstuhls für Indologie in Bonn. Fünf Jahre später veröffentlichte er eine deutsche Übersetzung der Bhagavadgîtâ. WILHELM VON HUMBOLDT schrieb, angeregt von dieser Übersetzung, Aufsätze über die Gîtâ und pries sie als »das schönste, vielleicht das einzig wahrhaft philosophische Gedicht«.¹³⁹ G. W. F. HEGEL antwortete 1827 mit zwei umfangrei-

¹³⁸ A. SCHOPENHAUER, *Werke*, Bd. V, 422–423.

¹³⁹ Zit. nach *Bhagavadgîta/Ashtavakragîta. Indiens heilige Gesänge*, 7. Um die Jahrhundertmitte wird sich die früheste amerikanische Yoga-Rezeption bei R. W. EMERSON und H. D. THOREAU ebenfalls auf die Bhagavadgîtâ stützen. Vgl. dazu R. ROLLAND, *Vivekananda*. Erster Halbband, 41–42 und R. LEVITON, *Celebrating 100 Years of Yoga in America*.

chen Rezensionen in den *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* auf HUMBOLDTS Interpretation, die nun eingehender behandelt werden müssen.¹⁴⁰

HEGEL war ein guter Kenner der seinerzeit zugänglichen Indien-Literatur und legte in den genannten Artikeln als erster und für lange Zeit einziger deutschsprachiger Philosoph eine relativ ausführliche Darstellung und Deutung des Yoga vor, die das zu seiner Zeit mögliche Wissen widerspiegelt und philosophisch durchdenkt.¹⁴¹ Es ist dabei zu beachten, daß nicht der Yoga der Upanishaden, auch nicht die Yoga-Sûtren die Rezeption bestimmen, sondern der Yoga des Epos in der Ausprägung, die er in der Bhagavadgîtâ erfuhr. HEGEL kannte nur eine kurze Zusammenfassung der Lehren des PATAÑJALI durch COLEBROOKE.¹⁴² Eine historisch differenzierende Betrachtung der verschiedenen Formen des Yoga war beim damaligen Stand der Indologie noch nicht möglich.

Die rasch fortschreitende Erschließung des Sanskrit-Schrifttums und das neue, spezifisch philosophische Interesse hatte aber die Rezeptionssituation gegenüber der Epoche der Reiseberichte bereits einschneidend verändert. Die Vielzahl bekannt gewordener Materialien führe, so HEGEL, von selbst darauf, »den Grundlinien des Gemeinsamen, den Prinzipien des indischen Bewußtseins nachzuforschen und nachzugehen.«¹⁴³ Die Zeit der naiven Übertragung von Denkweisen der eigenen Kultur auf indische Verhältnisse sei vorbei, da deren Andersheit durch die vermehrten Kenntnisse nicht mehr übersehen werden könne:

»Je mehr aber bereits jener Reichtum zugleich in der Originalfarbe sich uns darbietet, desto mehr müssen die oberflächlichen Vorstellungen von indischer Religiosität und deren Inhalt, die aus der Anwendung teils der nächsten besten Kategorien unse-

¹⁴⁰ Die Rezension ist betitelt *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gîta bekannte Episode des Mahabharata. Von Wilhelm von Humboldt*. Man findet sie in G. W. F. HEGEL, *Werke* in zwanzig Bänden, Bd. II, 131–204.

¹⁴¹ Die Quellen zu HEGELS Indienkenntnissen behandelt ausführlich R. LEUZE, *Die außerchristlichen Religionen bei HEGEL*, 61–110. Zur Interpretation der Bhagavadgîtâ durch HEGEL und HUMBOLDT siehe F. KREIS, *Hegels Interpretation der indischen Geisteswelt*.

¹⁴² H. Th. COLEBROOKE, *On the Philosophy of Hindus*.

¹⁴³ A. a. O., 203.

rer Bildung, teils einer europäischen, oft selbst verworrenen Philosophie entsprungen, aufgegeben werden. Sie müssen der immer mehr sich dokumentierenden Eigentümlichkeit indischen Geistes weichen.«¹⁴⁴

Einer Sensibilität für die Andersartigkeit der indischen Kultur hatte vor HEGEL schon F. SCHLEGEL das Wort gegeben.¹⁴⁵ HEGEL übernimmt den aus romantischer Hochschätzung stammenden Anspruch, die Eigentümlichkeit Indiens zu respektieren, doch leider bleibt von ihr, nachdem sie durch die Mühle seines Systems gedreht wurde, nicht mehr viel übrig.

Ein deutlicher Fortschritt gegenüber den früheren Reiseberichten besteht darin, daß HEGEL aufgrund seiner Kenntnis der Bhagavadgîtâ die Meditationsübung als grundlegendes Element des Yoga erkennt und die Bezeichnung Bûßer für den Yogin als unsachgemäß ablehnt. Die Disziplin des Yogin entspricht nicht

»der Strenge der Bûßungen des Fastens, Geißelns, Kreuztragens, stupiden Gehorchens in Handlungen und äußerlichem Tun usf., als womit wenigstens noch immer eine Mannigfaltigkeit von körperlicher Bewegung wie von Empfindungen, Vorstellungen und geistigen Erregungen verbunden ist. Auch werden jene Übungen nicht zur Buße auferlegt, sondern direkt allein um die Vollendung zu erreichen; der Ausdruck Bûßungen, für jene Übungen gebraucht, bringt eine Bestimmung herein, die nicht in ihnen liegt und daher an ihrem Sinn ändert.«¹⁴⁶

Die Fakirs-Geschichten mit den Schilderungen abstruser Formen der Askese fehlen zwar nicht; HEGEL will ausdrücklich »das Merkwürdigste« aus den Reiseberichten anführen. Doch beschränkt sich

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ SCHLEGEL meinte: »Die Anerkennung eines *anders* konstruierten Bewußtseins wie das unsrige ist eben so wichtig als die Unvollendung der Welt.« (F. SCHLEGEL, *Kritische Ausgabe seiner Werke*, hrsg. von ERNST BEHLER. Paderborn 1959 ff. Bd. 18, VI. Fragment 78, zit. nach P. TALGERI, *Friedrich Schlegels Indien-Bild – Forderung nach einer Epiphanie des Anderen*, 422–423.)

¹⁴⁶ G. W. F. HEGEL, *Werke*, Bd. II, 158. Von den Yogins sei auch schon zu den Griechen Kunde gekommen, heißt es an dieser Stelle weiter, »es fällt das hierher, was sie von den Gymnosophisten berichten.«

seine Blütenlese auf knappe zwei Seiten, die im Gesamt der Abhandlungen nicht besonders ins Gewicht fallen.¹⁴⁷ Der Schwerpunkt liegt auf dem Versuch, das Wesen der yogischen Meditation zu erfassen.

3.2 Die Aporien der abstrakten Andacht

Gleich zu Beginn seines ersten Aufsatzes kommt HEGEL zu der Einsicht, daß die zwei Gesichtspunkte des Theoretischen und des Praktischen, die seiner Meinung nach die beiden großen Interessen des europäischen Geistes, Erkennen und Handeln, betreffen und die Humboldt seiner Darstellung des Inhalts der Bhagavadgîtâ zugrundelegt, zur Bestimmung des Yoga nicht hinreichen.¹⁴⁸

»Der höhere Schwung oder vielmehr die erhabene Tiefe,« die sich auftritt, wenn das indische Lehrgedicht vom Yoga zu reden beginnt, führe »sogleich über den europäischen Gegensatz [...], von dem Praktischen und Theoretischen hinaus, das Handeln wird im Erkennen oder vielmehr in der abstrakten Vertiefung des Bewußtseins in sich absorbiert.«¹⁴⁹

Auch wenn HEGEL, wie darzustellen sein wird, letztlich mit der »abstrakten Vertiefung« nur ein grobes Zerrbild der yogischen Meditation entwirft, so leuchtet hier doch die Einsicht auf, daß die Grundweise des Daseins, die im Mittelpunkt des Yoga steht, weder ein theoretisches noch ein praktisches Verhalten darstellt. Es wird sich zeigen, daß die Verfassung des Meditierenden jenseits von Theorie und Praxis, der evagrianische »nackte Geist«, oder in der Sprache des PATAÑJALI, das *citta*, dessen Bewegungen zur Ruhe gekommen sind, im Rahmen einer neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie, wie HEGEL sie vertritt, nicht gefaßt werden kann.

Der zweite Artikel ist ganz der deutenden Darstellung des Yoga gewidmet, den HEGEL als das die Gîtâ beherrschende Thema erkennt. Die Yoga-Lehre kennzeichnet er als von dem entwickelten

¹⁴⁷ Siehe G. W. F. HEGEL, *Werke*, Bd. II, 161–163.

¹⁴⁸ A. a. O., 136.

¹⁴⁹ A. a. O., 142.

System einer Wissenschaft unterschiedene mystische Lehre, nicht auf Argumente und Beweise gestellt, sondern »vornehmlich erbauend, zur geforderten Erhebung ermahmend und aufregend.«¹⁵⁰ Yoga gilt ihm als das Innerste der Religion der Inder, als allgemeiner Mittelpunkt indischer Religion und Philosophie. In ihm zeige sich die Natur der Religiosität der Inder und ihr höchster Begriff von Gott. Der Yoga ist daher kein Nebenthema in der Behandlung Indiens, sondern seine Auslegung führt direkt in die zentrale Aufgabe, vor die sich HEGELS denkerische Auseinandersetzung mit Indien, wie oben bereits erwähnt, gestellt sieht: die Erforschung der Grundlinien und Prinzipien des indischen Bewußtseins.

Die Frage nach dem Wesen des Yoga entwickelt er anhand des Problems einer angemessenen Übersetzung des Ausdrucks »Yoga« ins Deutsche. Das Übersetzungsproblem stellte sich HEGELS Generation als erste in der Rezeptionsgeschichte des Yoga. Die Intensität, mit der um eine Eindeutschung gerungen wird, ist bemerkenswert. Doch verliefen sich die Übersetzungsbemühungen schließlich im Sand, vermutlich aus dem Grund, daß es kein deutsches Wort gibt, das der Bedeutung von »Yoga« hinreichend entspricht. Nicht nur im deutschen Sprachbereich, sondern weltweit wird »Yoga« schließlich als Fremdwort in die jeweilige Sprache integriert.

HEGEL schließt sich zunächst HUMBOLDTS Auslegung an. Dieser beschreibt den Yoga als »beharrliche Richtung des Gemüts auf die Gottheit, wodurch es sich von allen anderen Gegenständen, selbst von den inneren Gedanken zurückzieht, jede Bewegung und Körperverrichtung möglichst hemmt, sich allein und ausschließlich in das Wesen der Gottheit versenkt und sich mit demselben zu verbinden strebt.«¹⁵¹ Die Insichgekehrtheit ist für HUMBOLDT das auffallendste Merkmal des im Yoga begriffenen Menschen und er schlägt als Übersetzung für »Yoga« das deutsche »Vertiefung« vor. HEGEL findet diesen Ausdruck passend, meint aber, die religiöse Sinn dimension von Yoga käme dabei zu kurz. Die Beschreibung des Wesens des Yoga, die er selbst formuliert, lautet wie folgt:

¹⁵⁰ A. a. O., 145.

¹⁵¹ Zit. nach HEGEL, a. a. O., 148.

»Joga in jener Eigentümlichkeit ist weder Vertiefung in einen Gegenstand überhaupt, wie man sich in die Anschauung eines Gemäldes oder in einen wissenschaftlichen Gegenstand vertieft, noch Vertiefung in sich selbst, d. i. in seinen konkreten Geist, in die Empfindungen oder Wünsche desselben usf. Joga ist vielmehr eine Vertiefung ohne allen Inhalt, ein Aufgeben jeder Aufmerksamkeit auf äußere Gegenstände, der Geschäftigkeit der Sinne ebensowohl als das Schweigen jeder inneren Empfindung, der Regung eines Wunsches oder der Hoffnung oder Furcht, die Stille aller Neigungen und Leidenschaften wie Abwesenheit aller Bilder, Vorstellungen und aller bestimmten Gedanken.«¹⁵² Zweifellos eine beeindruckende Beschreibung der Gelassenheit und des Stillwerdens, die wesentlich zur yogischen Meditation gehören. Umso erstaunlicher, daß HEGEL mit dem von ihm beschriebenen Zustand überhaupt nichts anfangen kann. »Solcher Zustand aber ist uns ein durchaus Fremdartiges und Jenseitiges«¹⁵³, gesteht er offen. Er nennt ihn eine Erhebung, die man Andacht nennen könne. Diese Andacht sei aber von dem inhaltsvollen christlichen Gebet, das an einen inhaltsvollen Gott gerichtet sei, unterschieden. Deshalb schlägt er schließlich vor »Yoga« mit »abstrakte Andacht« zu übersetzen.¹⁵⁴

Damit ist auch schon das im Grunde vernichtende Urteil gefallen. Im weiteren Text spricht er von »Einförmigkeit eines tat- und gedankenlosen Zustandes«, von »der Strengigkeit, in leerer Sinnlosigkeit sich zu erhalten« und einer »Anstrengung zur äußeren und inneren Lebloigkeit«. Er nennt die »stiere indische Beschauung« eine »Vereinsamung des Selbstbewußtseins mit sich«¹⁵⁵. In der Mystik der anderen Völker ergeht sich seiner Meinung nach die äußerlich stille Seele in sich und entwickelt den reichen Gegenstand, zu dem sie sich verhält und ihre Beziehungen zu ihm. »Das indische Vereinsamen der Seele in die Leerheit« dagegen sei »eine Ver-

¹⁵² A. a. O., 150–151.

¹⁵³ A. a. O., 183.

¹⁵⁴ A. a. O., 151. In der etwa zur selben Zeit entstandenen Rezension von SOLGERS nachgelassenen Schriften und Briefen definiert HEGEL Andacht als »eine Erhebung zu Gott aus der Beschäftigung des Geistes mit den zeitlichen Interessen und Sorgen und aus dem Unreinen des Gemütes.« (A. a. O., 258)

¹⁵⁵ A. a. O., 181.

stumpfung, die vielleicht selbst den Namen Mystizismus gar nicht verdient und die auf keine Entdeckung von Wahrheiten führen kann, weil sie ohne Inhalt ist.«¹⁵⁶

HEGELS Deutung ist meiner Meinung nach auch heute noch von einiger Aktualität, da sie in pointierter Form Einwände und Vorurteile, die später von den Gegnern der sogenannten ungegenständlichen Meditation vorgebracht wurden und die z. T. immer noch zu finden sind, vorwegnimmt. Es sind es zwei Mißverständnisse, die ihm den Zugang zu einem Verständnis der yogischen Meditation verbauen: Er denkt das Schweigen der Geschäftigkeit der Sinne und inneren Regungen als Abstraktionsvorgang nach Art der Begriffsbildung. Eine solche Abstraktion führt von der Vielheit des sinnlich Konkreten, inhaltlich Bestimmten, zum Unsinnlichen und unbestimmt Allgemeinen, das die eintönige Identität des mit sich gleichbleibenden abstrakten Begriffs hat, der allen konkreten Inhalts entleert ist. Wenn er von Leere spricht, denkt er die Leere in diesem logischen Sinn, und nicht etwa vom Phänomen einer gegenstandslosen Offenheit her, in der der Mensch mit allem, was ist, eins wird. Weil für ihn Sein der oberste und inhaltsleerste Begriff ist, kann er die Universalität der Seinserfahrung nicht von der logischen Allgemeinheit des Denkens in Begriffen unterscheiden.

Das zweite Mißverständnis beruht darin, daß er die Andacht und deren begriffslogisch bestimmte Leerheit, also abstrakte Allgemeinheit, als einen Zustand des Subjekts ansetzt. Das heißt aber, sie muß die Struktur des Bei-sich-seins des Selbstbewußtseins erfüllen. Das Bewußtsein kommt für HEGEL aber erst im Objektbezug zu sich selbst, dadurch, daß es im Anderen seiner selbst sich selbst erkennt und so bei sich ist. Die »reine Leerheit seiner in sich selbst«¹⁵⁷, in die die Seele durch die abstrakte Andacht eingeht, kann, so überlegt HEGEL, kein Denken mehr sein, denn selbst bei noch so abstrakten Denken haben wir immer noch die Vorstellung, daß etwas gedacht werde, daß wir einen Gedanken haben. Noch weniger könne man von Anschauung sprechen, denn diese ist immer auf Konkretes gerichtet.¹⁵⁸

¹⁵⁶ A. a. O., 161.

¹⁵⁷ A. a. O., 181

¹⁵⁸ A. a. O., 183.

Wir haben es hier mit einer absoluten Unmittelbarkeit zu tun, in der Subjekt und Objekt in keiner Weise mehr einander vermitteln. Der Mensch, das bewußtseiende Wesen, ist aber für HEGEL nur wirklich im Geschehen dieser Vermittlung.¹⁵⁹ Ein Wachsein, in dem der Mensch auf nicht subjekthafte Weise anwesend ist, stellt für ihn eine Unmöglichkeit dar. Die Entleerung des Subjekts von sich und seinen Objekten, wie sie im Yoga geschieht, kann deshalb für HEGEL nur in geistlos-stumpfem Wegsein, in blanker Bewußtlosigkeit enden.¹⁶⁰ Die Leere der abstrakten Andacht entpuppt sich als völlige Sinnlosigkeit, im Grunde als eine Art von schleichendem Selbstmord, weil sie zu immer größerer innerer und äußerer Leblosgkeit führt.¹⁶¹

Aus dieser Fehlinterpretation der yogischen Meditation leitet HEGEL das Grundprinzip der indischen Religion und Philosophie, damit des indischen Bewußtseins überhaupt, ab: Indien sei durch abstrakte Geistigkeit geprägt, worunter er ein negatives Denken versteht, das alles Besondere und alle Naturmacht zu einem Ohnmächtigen, Unselbständigen herabsetzt.¹⁶² Als Folgerung daraus ergibt sich das Ziel, zu dem die abstrakte Andacht hinführen will. Der dem indischen Geist gemäße Begriff Gottes ist das abstrakte Sein, »in welches die indische Vorstellung alles Besondere sich auflösen läßt«¹⁶³.

HEGEL entwickelte mit seiner Interpretation des Yoga eine rezeptionsgeschichtlich einflußreiche Variante jener nihilistischen Mißdeutung von indischer Religion und Philosophie, die dann v. a. durch SCHOPENHAUER im deutschen Sprachraum große Breitenwirksamkeit erlangte. Wie für die Romantik war auch für ihn Indien das Land des Anfangs. »Während jedoch die Romantiker im Gang der Weltgeschichte von Ost nach West einen Abstieg im Sinn einer wachsenden Distanz zum «Goldenen Zeitalter» erblickten, gelangt HEGEL zu der genau entgegengesetzten Bewertung.«¹⁶⁴ Damit

¹⁵⁹ A. a. O., 181–182.

¹⁶⁰ A. a. O., 151.

¹⁶¹ A. a. O., 159.

¹⁶² Siehe a. a. O., 171.

¹⁶³ A. a. O., 190.

¹⁶⁴ G. KOCH, *Deutschlands literarisches Indienbild*, 420.

wurde nicht nur die Ausbeutung und Unterwerfung Indiens durch Europa geschichtsphilosophisch legitimiert; das philosophische Interesse an Indien und besonders auch am Yoga bekam einen Dämpfer aufgesetzt, der nachhaltig wirkte.

4. Innigkeit

Zum Yoga in SCHELLINGS *Philosophie der Mythologie*

Die beiden Artikel HEGELS waren für die Yoga-Rezeption auf lange Zeit hin einflußreich. Das zeigt sich nicht nur an der Übersetzung der Bhagavadgîtâ durch L. VON SCHRÖDER, der noch zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts »Yoga« mit »Andacht« übersetzt¹⁶⁵, sondern auch an SCHELLING, der in seiner 1854 – also 27 Jahre später – herausgegebenen *Philosophie der Mythologie* (als Vorlesung zuletzt 1845/46 vorgetragen) den Yoga, ohne neue Quellen heranzuziehen, ganz vom Stand der Diskussion bei HEGEL aus behandelt.

SCHELLINGS Deutung ist aber von einem im Vergleich zu HEGEL tieferen Verständnis des Yoga getragen. Bei HEGEL taumelt der Yogin aufgrund seiner abstrakten Geistigkeit, die sich nicht mit dem Konkreten zu vermitteln vermag, zwischen seiner leeren inneren Welt und der Außenwelt hin und her. Sein Selbstbezug und sein Bezug zur Welt sind unvermittelt voneinander abgetrennt und je für sich sinnlos. In der Versenkung sondert er sich von aller Welt ab, zieht sich auf die stumpfsinnige Einsamkeit seines isolierten Ich zurück. Wenn er sich dagegen dem Karma-Yoga, dem Yoga des Tuns widmet, dann vollzieht er gleichgültig und nicht weniger stumpfsinnig die von der Kastenordnung vorgeschriebenen Handlungen. Übrig bleibt letztlich nur »die Unglückseligkeit, die Seligkeit nur als Vernichtung der Persönlichkeit [...] zu wissen«¹⁶⁶. SCHELLING interpretiert genau gegenteilig. Für ihn führt der Yoga der Bhagavadgîtâ nicht in das beschriebene Dilemma, sondern bietet einen wirklichen Ausweg aus dem Widerspruch zwischen der *vita activa* und *vita contemplativa*, dem tätigen und beschaulichen Leben.

¹⁶⁵ Siehe L. V. SCHRÖDER, *Bhagavadgita* in: *Bhagavadgita/Ashtavakragita*. Indiens heilige Gesänge, 48 u. ö.

¹⁶⁶ Hegel, Werke Bd. 11, 183.

Auch seine Deutung geht von dem Problem einer angemessenen Übersetzung aus. »Es fragt sich vor allem, was das Wort Yoga an sich bedeutet. Es ist auf verschiedene Weise übersetzt worden. Der allgemeine Begriff ergibt sich dadurch, daß es mit einem Wort zusammenhängt, das dem lateinischen *jungera* entspricht. Einheit ist auf jeden Fall das Vorherrschende im Begriff.«¹⁶⁷ Er geht dann kurz auf SCHLEGELS, HEGELS und HUMBOLDTS Übersetzungsvorschläge (*devotio*, Andacht, Vertiefung) ein.

»Mich wundert«, setzt er den eigenen Vorschlag präsentierend fort, »daß noch niemand auf das deutsche Wort Innigkeit gefallen ist, das zugleich den Begriff der Inheit, des in-Sich, in seiner Tiefe – nicht in der Peripherie, in der Welt der getrennten Eigenschaften Seyn, und zugleich den Begriff der Einheit und der Einigkeit in sich schließt.«¹⁶⁸

Das Wort »Innigkeit«, das SCHELLING heranzieht, kommt aus der mittelalterlichen Mystik und hat über den Pietismus Eingang in den Sprachschatz des deutschen Idealismus gefunden.¹⁶⁹ Im Pietismus meint es das Gegenteil von Zerstreuung, steht also für die Sammlung, die eine Voraussetzung für das Gewährwerden der Gegenwart Gottes bildet. »Wer innig ist hat Licht, wer sich zerstreuet nicht« heißt es bei G. TERSTEEGEN. Auch G. ARNOLD schöpft offensichtlich aus dem Traditionsstrom der mittelalterlichen Mystik und des östlichen Mönchtums, wenn er sagt, daß es der »allerinnigsten Wachsamkeit, Reinigkeit und Abgeschiedenheit des Herzens« bedarf, um das ganze Leben in die Innigkeit zu erheben und dort zu erhalten.¹⁷⁰ SCHELLINGS Interpretation des Yoga knüpft an dieses pietistische Verständnis der Innigkeit an.¹⁷¹

¹⁶⁷ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, Bd. 2, 488.

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Vgl. P. HEINRICH/R. PIEPMEIER, Artikel *Innigkeit*, 388–391.

¹⁷⁰ TERSTEEGEN und ARNOLD zit. nach P. HEINRICH/R. PIEPMEIER, A. a. O., 389.

¹⁷¹ HEGEL dagegen romantisiert den Gedanken der Innigkeit und spannt ihn auf die subjektive Innerlichkeit hin ab, wenn er in den Vorlesungen über die Ästhetik meint, daß für die Gegenwart des Absoluten in der Andacht dessen innere Gegenwart in der Vorstellung und die Innigkeit der Empfindung das Wesentliche sei. Vgl. HEGEL, *Werke*, 13, 143.

Das Wort »Innigkeit« bietet sich für SCHELLING als Übersetzung für Yoga vor allem auch deshalb an, weil sich mit ihm der Karma-Yoga, der Yoga des Tuns bezeichnen läßt, den HEGELS Bestimmung des Yoga als »abstrakte Andacht« nicht mehr fassen kann. »Es gibt eine Tat-Innigkeit, Innigkeit die auch im Handeln besteht«¹⁷². Gemeint ist ein Handeln, das in seinem Vollzug »die Ruhe, in der allein die Gottgleichheit besteht«¹⁷³, nicht verliert. Dies ist möglich durch die für den Karma-Yoga charakteristische Haltung, deren Grundintention SCHELLING so wiedergibt:

»Nicht die Früchte der Thaten begehren, sondern alle Taten und Handlungen in den Schoß der Gottheit niederlegen, als von ihr und durch sie geschene, – wer so handelt ist mitten im tätigen Leben als ein nicht Handelnder; er bleibt im Handeln vom Handeln unbefleckt, wie das auf dem Wasser schwimmende Lotosblatt mitten im Wasser vom Wasser unbenetzt bleibt.«¹⁷⁴

Was bei dieser, die Intention des Karma-Yoga in der Bhagavadgîtâ zutreffend wiedergebenden Auslegung allerdings unter den Tisch fällt, wofür aber wiederum HEGEL sehr wohl Gespür hatte, ist die problematische sozialphilosophische Dimension der Gîtâ, die das gottgefällige Handeln fraglos mit dem Verhaltenskodex einer bestimmten Ständeordnung identifiziert.

Wichtig gegenüber der HEGELSchen Interpretation des Yoga als eine Art der Selbstzerstörung ist schließlich noch SCHELLINGS Einsicht, daß die völlige Befreiung, die der Yoga anstrebe, das Erlöschen in Gott, »keineswegs als eine substantielle Absorption und Vernichtung des menschlichen Wesens«¹⁷⁵ zu denken sei. SCHELLING versteht sie vielmehr als eine Vereinigung, bei der der Mensch sein Selbstsein nicht sündhaft verschwendet, sondern bewahrt, indem er es Gott überantwortet.

¹⁷² SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, ebd.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ A. a. O., 489.

¹⁷⁵ A. a. O., 574.

5. Der Yoga in P. DEUSSENS *Allgemeine Geschichte der Philosophie*

5.1 Ein Denken im Schnittpunkt von Philosophie und Indologie

Den Abschluß dieses Abschnittes über die Rolle des Yoga in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts soll die *Allgemeine Geschichte der Philosophie* des Indologen und Philosophen PAUL DEUSSENS (1845–1919) bilden. Dieses auf sieben Bände angelegte Werk ist zwischen 1894 und 1917 verfaßt worden. Es reicht also schon in das zwanzigste Jahrhundert herein, bleibt aber durch seinen philosophischen, an SCHOPENHAUER orientierten Standpunkt ein Produkt des 19. Jahrhunderts.

Es spricht ja Vieles dafür, daß das 19. Jahrhundert erst mit dem Ersten Weltkrieg zu Ende ging. Auch für die Yoga-Rezeption wird erst nach dem Krieg eine entschieden neue Epoche anbrechen. Der Yoga wird dann, wie in späteren Kapiteln noch aufzuzeigen sein wird, vor dem Hintergrund einer Krisen-, aber auch Aufbruchsstimmung (Stichworte »Untergang des Abendlandes«, »Lebensreform«) und von tiefenpsychologischen Theorien aus thematisiert werden. Von beidem ist in DEUSSENS Werk noch nichts zu spüren. W. ROSS zeichnet DEUSSENS prägnant mit wenigen Federstrichen als typischen Vertreter der saturierten wilhelminischen Gelehrtenzunft. Er war

»ein deutscher Professor, wie er im Buche steht, mit Schlapput und Gehrock, weißem Bart und Goldbrille, und er starb nach erfülltem Leben 1918 [Sic! Ganz so pünktlich wie Ross es gerne hätte, ist Deussen, der 1919 das Zeitliche segnete, doch nicht verstorben!], pünktlich am Ende des Wilhelminischen Reiches, das ihn hatte aufsteigen lassen.«¹⁷⁶

Doch immerhin wetterleuchtet der schopenhauerische Traum von einer geistigen Revolution, die durch die Verbreitung indischer Lehren im Abendland eintreten könnte, auch bei DEUSSENS, wenn er an einer Stelle vorsichtig meint, es sei abzuwarten

¹⁷⁶ W. ROSS, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, 232.

»und ist bis jetzt in keiner Weise vorauszusehen, ob und inwiefern nicht ein vollständiges und zureichendes Bekanntwerden indischer Weisheit in dem religiösen und philosophischen Denken des Abendlandes nach und nach eine nicht so sehr die Oberfläche wie gerade die letzten Tiefen berührende Umwälzung zur Folge haben wird.«¹⁷⁷

DEUSSEN war eine zeitlang im Zweifel, ob er sich ganz der Philosophie oder dem Studium der Sanskrit-Literatur widmen sollte, bis ihm 1873 »plötzlich wie durch eine Eingebung von oben, der Gedanke kam«, die »Hütte seines Lebens« da zu bauen, »wo sich die Linien von Philosophie und Indologie schneiden«¹⁷⁸. Diese Intuition erwies sich als äußerst fruchtbar. Er hinterließ ein umfangreiches Werk, das einige hervorragende indologische Pionierleistungen enthält. Bis heute ist er der

»einzige Inhaber eines Lehrstuhls für Philosophie in Deutschland (seit 1889 in Kiel) ..., der zugleich ein hervorragender Sanskritist war und seine Zeit und Energie hauptsächlich der indischen Philosophie gewidmet hat.«¹⁷⁹

Er betrachtete das Vorhaben, durch eine Gesamtdarstellung der indischen Philosophie diese der westasiatisch-europäischen als gleichberechtigt gegenüberzustellen, als seine Lebensaufgabe, deren Ausführung er 35 Jahre lang »die beste Kraft jedes Jahres und jedes Tages«¹⁸⁰ widmete. Seit 1891 erweiterte sich dieser Plan zu dem Entschluß,

»die Philosophie der Inder als integrierenden Teil einer allgemeinen Geschichte der Philosophie darzustellen und dadurch erfolgreicher in den Kreis der philosophischen Disziplinen einzuführen.«¹⁸¹

Kein westlicher Philosophiehistoriker vor und nach ihm hat dem indischen Denken eine vergleichbar gründliche und sachkundige Darstellung zu geben vermocht. Die Behandlung des Yoga in die-

177 P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I.1, IX-X.

178 P. DEUSSEN, *Mein Leben*, Leipzig 1922, 165, zit. nach W. HALBFASS, *Indien und Europa*, 146.

179 W. HALBFASS, *Indien und Europa*, 145–146.

180 P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I.3, V.

181 P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* II.3, VII.

sem Werk stellt nicht nur eine wichtige philosophische Interpretation des Yoga dar, sondern hält sich auch in Bezug auf den indologischen Forschungsstand auf der Höhe seiner Zeit.

DEUSSENS Einsatz für das indische Denken ist in dessen Ursprungsland nicht unbedankt geblieben. Durch englische Übersetzungen seiner Werke ist er in Indien zu einem bekannten und beliebten Autor geworden. Seine »Elemente der Metaphysik« wurden sogar ins Sanskrit übersetzt. VIVEKĀNANDA nannte DEUSSEN »den größten lebenden deutschen Philosophen«. P. HACKER hat den Einfluß DEUSSENS auf sein Denken nachgewiesen.¹⁸²

Neben der sachkundigen Einbeziehung des indischen Denkens in die westliche Philosophiegeschichte hatte DEUSSENS Lebensaufgabe noch eine andere Seite. Er war 1869 von seinem Freund NIETZSCHE zu SCHOPENHAUERS Philosophie, man muß schon sagen, bekehrt worden. Er sah in SCHOPENHAUER »das allein seligmachende Evangelium, den Messias der kommenden Jahrhunderte«¹⁸³ und profilierte sich durch die Begründung der kritischen Schopenhauer-Ausgabe und die Herausgabe des Jahrbuches der Schopenhauer-Gesellschaft als führender Schopenhauerianer. Für DEUSSEN ist der transzendente Idealismus, der von KANT begründet wurde und seiner Meinung nach durch SCHOPENHAUER erst voll erkannt und in seinen Konsequenzen durchdacht wurde, ein einheitliches, philosophisch wie religiös voll befriedigendes Lehrsystem. Er sieht nur zwei Möglichkeiten an diesem System weiterzubauen, einmal durch weitere Integration der Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung und zum anderen durch historische Untersuchungen.

»Ich wählte als meine Lebensaufgabe das Letztere und hoffe auf diejenigen, welchen es gegeben sein wird, die kantisch-schopenhauerschen Anschauungen ebenso in den weiten Gebieten der

182 »Vom Herbst 1896 an hat Vivekananda dann, ohne freilich seine früheren Gedanken zur Ethik preiszugeben, wenn er auf Ethik zu sprechen kam, in Europa, Indien und Amerika gern den Schopenhauer-Deussenschen Pseudo-Vedānta vorgetragen, gelegentlich mit Modifikationen und Weiterbildungen, ... aber doch immer mit deutlichen Anzeichen der Abhängigkeit von seinem Kieler Lehrer.« (P. HACKER, *Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus*, 389)

183 Brief an NIETZSCHE vom 8. Januar 1870, zit. nach W. ROSS, *Der ängstliche Adler*, 228.

Naturwissenschaften durchzuführen, wie ich bestrebt gewesen bin, mit dem von ihnen ausstrahlenden Licht «der Vorwelt silberne Gestalten» zu durchleuchten.«¹⁸⁴

Das heißt in Bezug auf unser Thema: DEUSSEN behandelt die indische Philosophie und den Yoga bewußt aus der Sicht eines von SCHOPENHAUER geprägten Denkens. KANT und SCHOPENHAUER sind es, deren Licht DEUSSEN auf die Vorwelt strahlen läßt. Er zieht nicht in Betracht, daß diese etwa selbst leuchten und dadurch seinem Denken ein Licht aufstecken könnte.¹⁸⁵

5.2 P. DEUSSENS Auslegung der indischen Philosophie

DEUSSENS eigenes Philosophieren geht von dem Prinzip der Bewußtseinsimmanenz aus, das für die neuzeitliche Metaphysik, soweit sie sich an DESCARTES orientiert, charakteristisch ist. Demnach weiß ich von den Dingen immer nur, was sie für mich sind, »für mich aber sind sie nie etwas anderes, können sie nie etwas anderes werden, als eine Reihe von Eindrücken in meinem Bewußtsein, mit anderen Worten als Vorstellungen.«¹⁸⁶ Diesen Gedanken, der das seiner selbst bewußte Subjekt als Ausgangspunkt und Maß allen Seins und Erkennens ansetzt, sieht DEUSSEN, wie schon sein philosophischer Guru SCHOPENHAUER, auch der upanishadischen Philosophie zu Grunde liegen. Die Perspektive, die sich aus dieser Gleichsetzung ergibt, bestimmt DEUSSENS gesamte Interpretation des indischen Denkens, sind doch die Upanishaden für ihn der un-

¹⁸⁴ P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte*, II.3, VI.

¹⁸⁵ NIETZSCHE, dessen Verständnis der indischen Philosophie im Sinn eines »metaphysischen Pessimismus« ebenfalls von SCHOPENHAUER geprägt ist, sieht in den kantisch-schopenhauerschen Prämissen von DEUSSENS Interpretationen einen hermeneutischen Schlüssel, der DEUSSENS Überlegenheit gegenüber anderen Indologen ausmacht. In einem Brief an H. KÖSELITZ vom 8. 9. 1887 meint er DEUSSEN sei der erste Europäer gewesen, der von Innen her der indischen Philosophie nahegekommen sei. »Er ist«, heißt es dort weiter, »eine Spezialität; auch die sprachgelehrtesten Engländer (wie Max Müller) sind gegen D[eussen] Esel, weil ihnen «der Glaube fehlt», das Herkommen aus Schopenhauer-Kantischen Voraussetzungen.« (F. NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe*, Bd. 8, 144.)

¹⁸⁶ P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte*, II.3, 446.

übertroffene Kulminationspunkt der indischen Philosophie. Sie bilden »die geistige Lebensluft, welche alle Erzeugnisse der späteren Literatur durchweht.«¹⁸⁷

Wenn YĀJÑĀVALKYA in der *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad* lehrt, daß alle Wesen, Götter und Welten uns nur um des Ātman willen teuer seien, so wird damit nach DEUSSENS Auslegung gesagt,

»daß sie für uns nur existieren, sofern sie Teile unseres ātman, unseres Bewußtseins bilden. Dies erkannte auch Descartes, wenn er alles bezweifelte, mit Ausnahme des eigenen *Cogito* [Herv. i. T.]«.¹⁸⁸

Der ursprüngliche Grundgedanke der Upanishaden und damit der gesamten indischen Philosophie sei ein »schroffer Idealismus« der im Ātman, dem Subjekt des Erkennens in uns, das allein Reale sieht. Dieses Subjekt ist eine absolute, unveränderliche Einheit, im Vergleich zu der die mit Vielheit und Werden behaftete Welt eine nichtige Illusion ist.

Bei dieser metaphysischen Lehre hätte das indische Denken aber nicht stehenbleiben können, vielmehr wären im Lauf der Zeit empirische Vorstellungsformen und überkommene Traditionen in den Vordergrund gerückt, die die ursprüngliche Intuition verdunkelten. Der Idealismus sei dadurch zum Pantheismus, Kosmogonismus, Theismus, Atheismus und Deismus umgeformt worden. Erst der Advaita-Vedanta hätte die ursprüngliche metaphysische Einsicht erneuert.

Wir haben es hier, wie früher schon bei HEGEL, mit einer Deutung des indischen Denkens als weltverneinender, im Grunde nihilistischer Daseinsauffassung zu tun, die alle Vielfalt und allen Wandel in einer feststehenden, totalitären Einheit untergehen läßt. Diese Einheit wird bei DEUSSEN aber nicht, wie bei HEGEL, als das abstrakte, vermittlungslose Sein, sondern als absolutes Subjekt angesetzt. Wird der großartige upanishadische Gedanke des Ātman so verstanden, dann ist er in der Tat, wie DEUSSEN sagt, einem kalten Eishauch zu vergleichen, »welcher jede Entwicklung hemmt, jedes Leben erstarren macht.«¹⁸⁹

¹⁸⁷ P. DEUSSEN, a. a. O., I.2, V.

¹⁸⁸ P. DEUSSEN, a. a. O., II.3, 446.

¹⁸⁹ P. DEUSSEN, a. a. O., I.2, 325.

DEUSSEN teilt im Prinzip das monistische Einheitsdenken, das er aus den indischen Quellen herauslesen will. Er wirft ihm aber zwei-erlei vor: Erstens, daß es nicht erkläre, wie das allein wahrhaft seiende Subjekt allen Erscheinungen innewohnen kann; und zweitens lasse sich aus ihm keine Ethik ableiten.

»Wer sich als den Âtman erkannt hat, der ist zwar allem Begehren und damit der Möglichkeit eines unmoralischen Verhaltens für immer entrückt, aber zugleich ist ihm jeder Ansporn zu irgendwelchem Tun und Schaffen genommen ... Durch das erlangte Âtmanwissen wird jedes, und somit auch das moralische Handeln aus den Angeln gehoben.«¹⁹⁰

Beide Schwachpunkte sind für DEUSSEN erst behebbar, wenn man das absolute Subjekt nicht nur als erkennendes faßt, sondern es mit SCHOPENHAUER als Wille durchschaut, der in sich die beiden Dimensionen der Bejahung und der Verneinung enthält. Als das Leben bejahend stellt der Wille sich »als die sündige, unfreie, hinfällige Erscheinungswelt« dar. Als Prinzip der Verneinung des Willens zum Leben ist er Prinzip einer verborgen bleibenden Überwelt, die »nur in den moralischen Handlungen wie das Morgenrot einer besseren Welt in diese unsere Erscheinungswelt hereinbricht.«¹⁹¹

Seine Auffassung des Yoga entspricht seiner eben umrissenen Grundkonzeption der indischen Philosophie. Der Yoga wird als Praxis der Abwendung von der Illusion der Welt und Zuwendung zu einem als absolut gesetzten, weltlosen Ich thematisiert.

5.3 Eine schopenhauerianische Sicht des Yoga

Yoga stellt für DEUSSEN die »originellste Erscheinung im indischen Kulturleben«¹⁹² dar. Die Begabung zur Meditation ist für ihn die Wurzel der tiefgründigen philosophischen Errungenschaften Indiens. »Die Inder sind vermöge der ihnen mehr als irgendeinem Volke der Erde verliehenen Gabe des *Yôga* [Herv. im Text], d. h. der Ver-

190 P. DEUSSEN, a. a. O., I.2, 325–326.

191 P. DEUSSEN, a. a. O., II.3, 483.

192 P. DEUSSEN, a. a. O., I.3, 507.

senkung in die Geheimnisse des eigenen Innern, schon früh bis zu den letzten Tiefen vorgedrungen und haben Erkenntnisse zu Tage gefördert und schon in den Upanishaden des Veda ausgesprochen, welche auch noch heute und für uns ihren Wert behalten und ein unverlierbares Besitztum der Menschheit bleiben.«¹⁹³ In dem allgemeinen Sinn, in dem DEUSSEN an dieser Stelle vom Yoga spricht, ist er gleichbedeutend mit dem Versuch, »das Prinzip aller Dinge durch Einkehr in das eigene Innere zu ergreifen«¹⁹⁴. Dieser Versuch ist für DEUSSEN keine indische Spezialität, sondern die einzig Erfolg versprechende Vorgangsweise allen Philosophierens, das der Gesamtheit alles Seienden auf den Grund gehen will. Die Aufgabe der Philosophie läßt sich seiner Meinung nach bestimmen »als die Bemühung, aus der Erforschung unseres eigenen Innern die Mittel zu gewinnen, um das innere Wesen aller andern Erscheinungen der Natur zu ergründen.«¹⁹⁵

Auf Grund dieser metaphysischen Konzeption des Yoga lehnt er die Auffassung, der Yoga habe sich aus alten Zaubergebräuchen entwickelt, für die damals Indologen wie GARBE und OLDENBERG eintraten, ab. Er hält ihn stattdessen für eine Konsequenz der in den Upanishaden enthaltenen Lehre. Ziel des Yoga sei nämlich die »Vernichtung des Wahnes der vielheitlichen Welt« durch »geflissentliche Loslösung von der illusorischen Aussenwelt und durch Konzentration in dem eignen Selbst«¹⁹⁶, eine Loslösung, die schließlich zur Einswerdung mit dem Âtman führen soll. Es geht um eine »bei vollem Wachen eintretende Unterdrückung des Bewußtseins der Objekte und Einswerdung mit dem ewigen Subjekte des Erkennens«¹⁹⁷. Genauer gesagt ist dieses Einswerden ein Innewerden des schon immer gewesenen Einsseins mit dem Âtman. Das Innewerden des ewigen Subjekts läßt »alle Welt, Kinder, Besitz und Wissenschaft in das Nichts versinken, welches sie in Wahrheit sind.«¹⁹⁸ Der Yoga, jetzt nicht als spontane Versenkung, sondern als zur Me-

193 P. DEUSSEN, a. a. O., II.3, 1.

194 P. DEUSSEN, a. a. O., I.3, 548.

195 P. DEUSSEN, a. a. O., I.1, 6.

196 P. DEUSSEN, a. a. O., I.2, 343.

197 P. DEUSSEN, a. a. O., I.2, 278.

198 P. DEUSSEN, a. a. O., I.2, 153.

thode ausgebauter spiritueller Weg verstanden, fällt für ihn insofern hinter die ursprüngliche Einsicht der upanishadischen Philosophie zurück, als die Erlösungslehre hier schon in empirische Anschauungsformen gekleidet wird. Denn die Erlösung erscheint seiner Meinung nach in den Lehren des Yoga als Geschehen im empirischen Sinn, d. h. als Wirkung, die durch geeignete Ursachen hervorgebracht, oder doch gefördert werden kann. Es soll damit etwas auf künstlichem Wege erreicht werden, »was nur dann ganz echt ist, wenn es von selbst und ohne Zutun unseres Willens erreicht wird.«¹⁹⁹ Auch hierin folgt DEUSSEN SCHOPENHAUER, der u. a. im § 70 des ersten Bandes von *Die Welt als Wille und Vorstellung* darlegt, daß die erlösende Verneinung des Willens, das Zerreißen des Schleiers der Mâyâ²⁰⁰ nicht vorsätzlich erreicht werden kann, sondern nach Art einer unverhofften Gnadenwirkung »plötzlich und wie von Außen angefliegen« kommt. Die Verwechslung eines religiösen Übungsweges mit einer Technik, die Ursache-Wirkungszusammenhänge ausnutzt, von der schon im Kapitel über den Hesy-chasmus die Rede war, kommt hier negativ zum Tragen.

Doch abgesehen von diesem Vorbehalt bemüht er sich um eine positive Sicht des Yoga, die bestehende Vorurteile entkräftet. Er geht auf die psychologische Yoga-Rezeption seiner Zeit kurz ein und stellt klar, daß die Phänomene, die bei der yogischen Meditation auftreten, nicht ausschließlich krankhaften Zuständen wie dem Hypnotismus und der Katalepsie gleichen. DEUSSEN sieht vielmehr Berührungspunkte mit der »durchaus gesunden und erfreulichen Erscheinung der ästhetischen Kontemplation«. Die beim Anschauen des Schönen in Natur und Kunst empfundene Freude »beruht auf einem ähnlichen Selbstvergessen der eigenen Individu-

199 P. DEUSSEN, a. a. O., I.2, 278.

200 Der Begriff *Mâyâ* wurde im Anschluß an SCHOPENHAUER zum Schlagwort der nihilistischen Auffassungen von der indischen Philosophie. Das indische Verständnis der Welt als *Mâyâ* bedeutete für viele Interpreten, daß sie als bloßer Schein, als Trugbild gedacht werde, das Absolute verschleiern, das allein wirklich sei. Erst später u. a. durch H. ZIMMER stellte die indologische Forschung klar, daß *Mâyâ* keineswegs nur eine weltverneinende Bedeutung hat. Vgl. dazu auch die von J. W. HAUER betreute Dissertation von B. HAGER, *Die Entwicklung des Mâyâ-Begriffes im Indo-Arischen*, die 1938 vorgelegt wurde, aber erst 1983 in Druck ging. Siehe außerdem unten 8. Kap., 3.3.2.

alität und Einswerden von Subjekt und Objekt, wie es der Yoga durch künstliche Mittel anstrebt«²⁰¹. Die genannten Merkmale der ästhetischen Kontemplation gehen auf SCHOPENHAUERS Beschreibung des ästhetischen Bezugs zu den Dingen zurück. Bei der Besprechung der Yoga-Sûtren greift DEUSSEN noch einmal auf sie zurück und findet, daß der bei PATAÑJALI Samâdhi genannte Zustand mit dem zusammenstimmt, »was die neuere Philosophie als das Wesen der ästhetischen Kontemplation schildert.«²⁰²

Noch in einer anderen Hinsicht tritt DEUSSEN als Verteidiger des Yoga auf. Die Beschreibung von magischen Fähigkeiten, die man durch Yoga erwerben kann, nimmt in den Yoga-Sûtren bekanntlich einen breiten Raum ein. Die außergewöhnlichen Kräfte, über die der Yogin angeblich verfügt, haben ihm, so DEUSSEN, in Indien beim einfachen Volk das Image eines Zauberers verliehen. Im Abendland ist es seiner Meinung nach v. a. diese Seite des Yoga gewesen, die Anstoß erregt hat. Er versucht der magischen Seite des Yoga das Anstößige wenigstens teilweise zu nehmen, indem er sie auf einen, wie er meint, wahren Grundgedanken zurückführt. Der Rückzug des Yogin von der Erscheinungswelt in die eigene Tiefe befreit ihn vom Kausalnexus der Natur, der für ihn bedeutungslos wird. Volkstümliche, mythische Vorstellungsweise faßt diese Erhabenheit über die Natur als positive Herrschaft über die Naturgewalten und läßt den Yogin dadurch als Magier erscheinen.²⁰³

Die philosophische Interpretation des Yoga als Rückzug von der Außenwelt und Hinwendung zum (transzendentalen) Subjekt ist die Artikulation eines Yoga-Verständnisses, das nicht nur bei ihm zu finden ist, sondern eine mächtige Strömung innerhalb der neueren Rezeptionsgeschichte darstellt. Verschiedene Abwandlungen davon werden in späteren Abschnitten dieser Arbeit noch zur Sprache kommen.

201 P. DEUSSEN, a. a. O., I.2, 344.

202 P. DEUSSEN, a. a. O., I.3, 569.

203 P. DEUSSEN, a. a. O., I.3, 575-576.

5.4 DEUSSENS Entwurf der Geschichte des Yoga im Vergleich mit R. GARBE

Am Ende des 19. Jahrhunderts war die Erschließung der Quellentexte des Yoga weit genug fortgeschritten, um daran gehen zu können, die Hauptzüge der Geschichte des Yoga in Indien zu rekonstruieren. DEUSSENS Besprechung der verschiedenen Phasen der Geschichte des Yoga folgt seinem Gesamtentwurf der indischen Philosophie und ist von seinen philosophischen Präferenzen belastet. Er entwickelt aber auch für die damalige Zeit neue Perspektiven, wie man einem Vergleich mit der historischen Skizze, die R. GARBE in *Sâmkhya und Yoga* (1896) entwirft, entnehmen kann, das den zu seiner Zeit international erreichten Forschungsstand bündig zusammenfaßt. Der Vergleich der beiden Arbeiten ist auch deshalb interessant, weil er einen Einblick in die zur Jahrhundertwende aktuellen indologischen Auseinandersetzungen bezüglich der Geschichte des Yoga bietet.

DEUSSEN teilt die indische Literatur- und Philosophiegeschichte in folgende Phasen ein:

A VEDISCHE PERIODE

1. *Altvedische Epoche*, Hymnenzeit (1500–1000 v. Chr.)
2. *Jungvedische Epoche*, Brâhmana-Zeit (1000–500 v. Chr.)
mit den Upanishaden als krönendem Abschluß

B NACHVEDISCHE PERIODE

3. *Epische Epoche* (500–200 v. Chr.)
Übergangszeit von den Upanishaden zum Sâmkhya
4. *Zeit des Sanskrit, Epoche der philosophischen Systeme*
(200 v. Chr.–1600 n. Chr.) mit Ausläufern bis in die Gegenwart; Fortbildung der Upanishad-Gedanken in orthodoxen und heterodoxen Systemen. Darunter ragt SHANKARA heraus, der die Lehre der Upanishaden erneuerte.

Diesem Schema folgend gliedert DEUSSEN die Geschichte des Yoga in drei Phasen. Auf den Yoga in den Upanishaden folgt der Yoga der epischen Epoche, der zum Yoga des PATAÑJALI hinüberleitet. Mögliche Vorstadien des Yoga in der altvedischen Zeit zieht DEUSSEN

nicht in Betracht, da er im Yoga ausschließlich eine Folgeerscheinung der upanishadischen Âtman-Lehre sehen will und archaische religiöse Praktiken als mögliche Quelle des Yoga ausdrücklich ablehnt.

Der Kenntnisstand bezüglich der Vorgeschichte des Yoga war damals noch nicht sehr weit gediehen. Erst W. HAUERS *Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien* (1922) wird einen ernsthaften Versuch unternehmen, die schwer zugänglichen Anfänge der Yoga-Praxis in der altvedischen Zeit für die Forschung zu erschließen. GARBE, der der indologische Lehrer HAUERS war, warnt aber bereits davor, das Alter des Yoga zu unterschätzen und rechnet damit, daß sich die Ursprünge des Yoga in die älteste Zeit der indogermanischen Vergangenheit zurückführen lassen. Als altvedische Parallele zum späteren Yoga führt er die *tapas* genannten asketischen Übungen an.²⁰⁴

Den Yoga in den Upanishaden, der bei GARBE nur recht knapp zur Sprache kommt, behandelt DEUSSEN mit großer Sachkenntnis und Detailfreudigkeit. Er kann auf den Gesamtbestand der von ihm übersetzten sechzig Upanishaden, soweit er sie nicht als nachvedischer Zeit entstammend ansetzt, zurückgreifen und benutzt den erst bei PATAÑJALI vollentwickelten achtfachen Pfad als Gliederungsschema für die synoptisch zusammengefaßten Yoga-Anweisungen aus den verschiedenen Upanishaden. Er bezieht dabei auch die Yoga-Upanishaden des Atharvaveda mit ein, die GARBE für später als die Yoga-Sûtren hält und deshalb an anderem Ort behandelt. Die wichtigste Übungsform des Yoga dieser Epoche ist für DEUSSEN die Meditation des Âtman mittels der Silbe OM.

Die Behandlung des Yoga in der epischen Zeit widmet sich besonders dem Verhältnis von Sâmkhya und Yoga im Mahâbhârata. Er stellt fest, daß an vielen Stellen die beiden Begriffe noch nicht zwei eigenständige philosophische Systeme meinen, sondern »zwei Methoden zur Ergreifung des einen Höchsten bedeuten, welche sich zueinander verhalten wie Außenerfahrung und Innenerfahrung, wie Theorie und Praxis, oder etwa wie Philosophie und Religion.«²⁰⁵ Doch entsprechend der Übergangstellung der epischen

²⁰⁴ R. GARBE, *Sâmkhya und Yoga*, 34–35.

²⁰⁵ P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte*, I, 3, 18.

Philosophie sei bereits eine zunehmende Bedeutungsverschiebung der beiden Begriffe in Richtung ihrer späteren Verwendungsweise bemerkbar.

Garbe vertritt demgegenüber noch die ältere, von DEUSSEN kritisierte und heute von niemand mehr vertretene Meinung, im Epos würden die bereits voll entwickelten Lehren von Sâmkhya und Yoga mit anderen Lehren vermischt und durch Umdeutung entstellt. Deshalb behandelt GARBE auch den Yoga des Epos nach dem Abschnitt über PATAÑJALI.

DEUSSENS Darstellung der auf die epische Epoche folgenden Zeit ist ganz von der Zusammenstellung der sechs als orthodox geltenden, weil den Veda anerkennenden Systeme beherrscht, die in relativ späten indischen Doxographien zu finden ist. Dementsprechend wird nur der Yoga des PATAÑJALI, dieser aber ausführlich abgehandelt. Erste Schritte zur Ausbildung des Yoga zu einem förmlichen System erkennt DEUSSEN schon in den jüngeren Upanishaden (namentlich *Kâtbaka*, *Shvetâshvatara* und *Maitrâyanî*). Er sieht sie in Verbindung mit einer Entwicklung, durch die der ursprüngliche Idealismus der Upanishaden zur realistischen Sâmkhya-Philosophie erstarrt.

»Auf dieser, dem ursprünglichen Yogagedanken sehr wenig angemessenen Grundlage hat sich das Yogasystem aufgebaut.«²⁰⁶ Er bringt eine vollständige, kommentierte Übersetzung der Yoga-Sûtren, an die er eine Gesamtdarstellung der Theorie und Praxis des in ihnen vertretenen Yoga anschließt. Dabei folgt er der schon früher von P. MARKUS vertretenen Hypothese, daß die Sûtren aus ursprünglich von einander unabhängigen Texten zusammengefügt worden seien und präsentiert erstmals einen detailliert ausgearbeiteten Vorschlag zur Unterteilung des Werkes in Subtexte. Die ersten drei Kapitel zerteilt er in vier Texte, zu denen das vierte Kapitel einen wiederum aus vier Stücken zusammengesetzten Nachtrag darstellen soll. GARBES Ansicht, der gegen MARKUS an der einheitlichen Komposition der Yoga-Sûtren festhält, hat sich nicht durchsetzen können. Seit DEUSSENS Analyse sind in der Indologie immer neue Anläufe unternommen worden, die verschiedenen

Textschichten der Sûtren herauszuarbeiten. Erst in den letzten Jahrzehnten wurden wieder Stimmen laut, die dazu tendieren die Yoga-Sûtren eher als Einheit zu interpretieren.

Auf Entwicklungen außerhalb der Yoga-Sûtren und zeitlich spätere Yoga-Formen geht DEUSSEN kaum ein. Der Yoga im Buddhismus ist ihm nur einen knappen Hinweis wert. Vom Hatha-Yoga erfährt man nur, daß er sich seiner Meinung nach aus dem Kriyâ-Yoga der Yoga-Sûtren entwickelt hat. Offensichtlich führte DEUSSENS Orientierung an den Upanishaden und den sechs orthodoxen hinduistischen Lehrsystemen zu einer im Vergleich mit dem damals erreichten Wissensstand verkürzten Sicht der Geschichte des Yoga, wodurch freilich die Leistungen, die er auch auf diesem Gebiet der Forschung erbrachte, nicht geschmälert werden.

Demgegenüber sind GARBES Hinweise auf den theistischen Yoga in den Purânas und Tantras relativ ausführlich und die Rolle, die der Yoga im Buddhismus und Jainismus spielt, wird hervorgehoben. Obwohl er den Hatha-Yoga wie DEUSSEN als eine veräußerlichte Verfallsform des Yoga betrachtet, bespricht er doch wenigstens einige der dort geläufigen Praktiken. Gedanken zum Einfluß des Yoga außerhalb Indiens, also erste Ansätze zu einer Rezeptionsgeschichte, sind in seiner Skizze von großer Bedeutung. Wie bereits in dem Kapitel über die antike Yoga-Rezeption erwähnt, vertritt er die Meinung, der Yoga hätte auf den Neuplatonismus eingewirkt. Er vermutet auch, daß Yoga-Lehren in die Gnosis und den Sufismus eingegangen seien und diskutiert Alberunis Mitteilungen über den Yoga als ernstzunehmende Informationsquelle. Von all dem ist bei DEUSSEN nichts zu finden, da er davon ausgeht, daß das indische Denken eine völlig isoliert dastehende geschichtliche Größe ist.

In der Zeit nach DEUSSEN verschwindet der Yoga wieder aus der deutschen Philosophie, wie denn überhaupt indisches Denken aus der westlichen Philosophiegeschichtsschreibung mehr oder weniger ausgeschlossen wird. Die Gründe für diese Entwicklung sind mannigfaltig.²⁰⁷ Durch die rasch fortschreitende Entwicklung der Indologie, sowohl hinsichtlich der Quantität der erschlossenen

²⁰⁶ P. DEUSSEN, a. a. O., I.2, 344.

²⁰⁷ Siehe dazu W. HALBFASS, *Indien und Europa*, 165–182.

Quellen, wie auch des methodisch-philologischen Standards, wurde indische Literatur zunehmend zur Sache von Fachleuten. Der unbefangenen interpretierende Umgang mit den übersetzten Quellen, wie er für die Philosophen des 19. Jahrhunderts noch möglich war, geriet in den Geruch von Dilettantismus.

Auf der anderen Seite wird auch die Philosophiegeschichtsschreibung unter dem Zwang verschärfter methodologischer Ansprüche immer mehr zu einer hoch spezialisierten Forschungsrichtung, in der man sich auf möglichst geschlossene und überschaubare Zusammenhänge innerhalb der bei den Griechen einsetzenden, westeuropäischen Tradition konzentriert. Weltgeschichtliche Gesamtentwürfe sind nicht mehr gefragt und auch die Untersuchung möglicher historischer Verbindungen z. B. zwischen griechischem und indischem Denken tritt bei den Philosophen und Indologen in den Hintergrund. Erst in jüngster Zeit entsteht durch das Aufkommen der interkulturellen Philosophie als eigenständiger Forschungsrichtung wieder ein Interesse für die Fragen wechselseitiger Beeinflussung der verschiedenen Traditionen.

Die geschilderte Spezialisierung ist sicher ein Grund dafür, daß es immer schwerer wurde, in Philosophie und Indologie zugleich so zu Hause zu sein, wie das bei DEUSSEN der Fall war, zumal kaum eine Richtung der Philosophie des 20. Jahrhunderts von sich aus eine Affinität zu indischem Denken verspürte und in einer mit SCHOPENHAUERS Denken vergleichbaren Weise zur Beschäftigung mit indischer Philosophie motivieren konnte. Außerhalb der Indologie findet die maßgebliche wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Yoga im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts nicht mehr auf dem Boden der Philosophie, sondern in der Psychologie und mit deren begrifflichen Mitteln statt. Auch die Religionswissenschaften und die Indologie selbst übernehmen, wie unten gezeigt werden wird, oft die von der Psychologie bereitgestellten Deutungsweisen.

5. KAPITEL

Unter Magiern und Eingeweihten

Yoga im Rahmen von Okkultismus und Esoterik

1. Die Bedeutung von Esoterik und Okkultismus in der modernen Geschichte der Religion

Neben der philosophischen, indologischen und der im nächsten Kapitel zu behandelnden psychologischen Rezeption gab es im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts noch eine weitere Art der Beschäftigung mit Yoga, die von den Fachgelehrten, soweit sie sie überhaupt zur Kenntnis nahmen, mißtrauisch beäugt wurde. So schreibt etwa GARBE in dem Kapitel »Der Einfluß des Yogasystems auf außerindische Gedankenkreise« aus »Sâmkhya und Yoga«:

»In welchem Maße der moderne Spiritismus nicht nur in Indien die Yogaphilosophie für seine Zwecke auszunutzen sucht, ist bekannt, die Phantastereien der Md. Blavatsky und ihrer theosophistischen Gesinnungsgenossen müssen jedoch selbstverständlich in diesem Abriss unberücksichtigt bleiben.«²⁰⁸

Die an dieser Stelle angesprochene Theosophie – von GARBE als Theosophistik verspottet – gehört zu einer, wenigstens in ihrer populären Form neuen Art von Religiosität, als deren unmittelbare Wegbereiter im 18. und frühen 19. Jahrhundert EMANUEL SWEDENBORG und WILLIAM BLAKE gelten können. Die geschichtlichen Wurzeln dieser Bewegung liegen in der Philosophie der Renaissance. Insbesondere am Hof der MEDICI in Florenz wurden im 15. Jahrhundert Christentum, Neuplatonismus, hermetisches Schrifttum und Kabbala zu einer okkulten Philosophie verbunden, die Magie und Astrologie beinhaltete und als Synthese aller Philosophien und Religionen auftrat. Diese Art des Denkens, die in Italien, Frankreich, Deutschland England zunächst in hohem Ansehen stand und viele Anhänger gewann, wurde seit dem Ende des 16. und

²⁰⁸ R. GARBE, *Sâmkhya und Yoga*, 40.

besonders zu Anfang des 17. Jahrhunderts, als die Gegenreformation zur Herrschaft gelangte und die Zeit der großen Hexenverfolgungen anbrach, diffamiert, verfolgt und in den gesellschaftlichen Untergrund abgedrängt.

Erst im Lauf des 19. Jahrhunderts trat sie wieder mehr und mehr aus dem Schatten und erlangte einen unerwarteten Einfluß. Die verschiedenartigsten Lehren (Astrologie, Geomantie, Magie, Spiritismus, Kabbala, Rosenkreuzertum, Handlesekunst etc.), die außerhalb der neuzeitlichen Wissenschaften und der vorherrschenden Typen von Philosophie und Theologie angesiedelt waren und sind, wurden nun unter den Titeln »Esoterik« und »Okkultismus« zusammengefaßt und mit asiatischen Überlieferungen verbunden. Es kam zu neureligiösen Bewegungen, in denen versucht wurde diese und andere Traditionen, bzw. Versatzstücke davon in umfassende Weltanschauungen zu integrieren, die den Anspruch erhoben, die allen Religionen zugrundeliegende Einheit in reinsten Form zu präsentieren.²⁰⁹ Die Religionsgeschichte fungiert in diesen Ideologien bis heute meist als eine Art Selbstbedienungsladen, aus dem man sich besorgt, was zu den eigenen Bedürfnissen und Spekulationen paßt.

»Schon im 19. Jahrhundert wird damit inhaltlich vorbereitet, was im gegenwärtigen „Esoterik-Boom“ zu beobachten ist: eine religiöse Zitatkultur, die scheinbar beliebige religiöse Formen und Lehrelemente aufnimmt, sie als Ausdrucksweisen einer in sich ruhenden unveränderlichen Ur-religion versteht, aber gerade dadurch – gewollt oder ungewollt – das Wesen dieser „ewigen Religion“ der subjektiven und zeitspezifischen Variation zugänglich macht.«²¹⁰

²⁰⁹ J. FIGL, *Die Mitte der Religionen: Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*, 161–164 u. ö. weist eindrücklich darauf hin, daß es sich bei den esoterischen Entwürfen einer Universalreligion um einen neuen Typ von Religion handelt, der sich durch den Anspruch, den inneren Sinn und die Mitte aller Religionen zu verstehen und von dort her ihre Einheit zu erkennen, von herkömmlichen Synkretismen unterscheidet.

²¹⁰ CHR. BOCHINGER, »New Age« und moderne Religion, 292. E. RUNGALDIER, *Philosophie der Esoterik* macht den interessanten Versuch ontologische und anthropologische Konstanten in der verwirrenden Vielfalt der esoterischen Praktiken und Theorien herauszuarbeiten.

Auch der Yoga wird von den Esoterikern und Okkultisten auf ihre Art rezipiert und, was besonders von Bedeutung ist, erstmals als Übungspraxis empfohlen. Bevor ich die verschiedenen Sichtweisen des Yoga in Esoterik und Okkultismus behandle, möchte ich aber das Bedeutungsfeld dieser beiden schillernden Ausdrücke noch etwas genauer umreißen.²¹¹

Das Substantiv »Esoterik« leitet sich ab vom griechischen *esóteros* dem Komparativ von *éiso*, innen. Das Adjektiv *esoterikós* ist seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. für Mitglieder von Philosophenschulen gebräuchlich, die über ein besonderes, nicht allgemein verbreitetes Wissen verfügen. In der Religionswissenschaft versteht man unter Esoterik zumeist Lehren und Praktiken, die innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft überliefert und vermittelt werden und zu deren Aneignung eine bestimmte Schulung und Lebensweise notwendig sind. Oft kommt es in esoterischen Gruppen zur Herausbildung von verschiedenen Einweihungsgraden, die, nach einer Zeit der Vorbereitung durch besondere Riten verliehen werden und den sozialen Rang innerhalb der Gruppe bestimmen.

Der soziale Aspekt der Esoterik, der das Erlangen des »Insiderwissens« an die Mitgliedschaft in einer Gruppe mit bestimmter schulmäßig und/oder als Einweihungsweg organisierten Wissens-tradition bindet, kann jedoch in den Hintergrund treten. Esoterik steht dann allgemein für Erfahrungen und Lehren die Geheimnisvolles, dem gewöhnlichen, profanen Blick Entzogenes enthüllen. Der Erwerb esoterischen Wissens in diesem Sinn ist nicht an die Mitgliedschaft an einer bestimmten Gruppe gebunden. Für die neuzeitliche und moderne Esoterik ist es charakteristisch, daß die letztgenannte Bedeutung von Esoterik immer stärker in den Vordergrund tritt.

Besonders in den letzten Jahrzehnten ist die in diesem Sinn verstandene Esoterik ein sehr populärer Begriff geworden, der für ein buntes Spektrum von Weltanschauungen, Meditationspraktiken und alternativen Heilmethoden steht, mit denen sich verschiedenste Spielarten der oben angedeuteten universalistischen Neureligiosität verbinden.

²¹¹ Näheres dazu bei CHR. BOCHINGER, A. a. O., 371–377; sowie M. ELIADE, *Das Okkulte und die moderne Welt*.

Vermittelt wird Esoterik heute in Seminaren, Kursen und Ausbildungsprogrammen, die an die Stelle der früheren Initiationsriten getreten sind und oft noch Elemente daraus enthalten. Sie ist längst keine marginale Größe mehr, sondern eine weltweite religiöse Massenbewegung der Gegenwart. Ihr Schrifttum füllt mittlerweile die Regale von Spezialbuchhandlungen und eigene Wirtschaftszweige versorgen ihre Anhänger mit Astrologie-Software, Pendeln, Tarotkarten, Duftölen und Räucherwerk, Kristallen, Klanginstrumenten und Meditationsmusik.

Die Bezeichnung »Okkultismus« ist eine Ableitung des lateinischen Adjektivs *occultus*, »verborgen, geheim«, das seit dem 16. Jahrhundert zur Bezeichnung »geheimer Wissenschaften«, wie etwa der Alchemie, Astrologie und Wahrsagekunst dient. Esoterik und Okkultismus werden im 19. und frühen 20. Jahrhundert als Synonyme gebraucht. Erst in jüngerer Zeit kam es zu einer Differenzierung zwischen beiden, wobei der Begriff »Okkultismus« immer ausschließlicher mit schwarzer Magie, Satanskulten und Geisterbeschwörungen identifiziert wird und einen dunkel-bösartigen Nimbus erhält, der ursprünglich nur Teilbereichen des mit ihm Gemeinten zukam.

Lange Zeit war nur der adjektivische und adverbielle Gebrauch von »esoterisch« und »okkult« bekannt. Das Substantiv »Esoterik« und vermutlich auch die Bezeichnung »Okkultismus« wurden erst um 1870 von ELIPHAS LÉVI eingeführt. CHR. BOCHINGER hat auf den ausgesprochen modernen Charakter dieser Begriffsbildungen hingewiesen:

»Natürlich gab es auch schon früher „esoterische“ Wissenschaften und viele Varianten „okkultur“ Philosophie, aber das Bewußtsein darum, daß es sich bei Hermetizismus, Astrologie, Rosenkreuzertum, Theosophie, Illuminismus, Freimaurerei, spiritistischen Lehren, verschiedenen magischen Künsten und dahinterstehenden Lehrgebäuden um einen zusammenhängenden Komplex handele, entwickelte sich erst im Kontrast zu den „modernen“ Wissenschaften und zur aufgeklärten Philosophie: „Esoterik“ dient seit LÉVI als Sammelbegriff für verschiedene „alte“ und „geheime“ Wissenstraditionen und daraus abgeleitete Praktiken, die nur durch besondere Schulung und „Einweihung“

zugänglich sind. Es handelt sich um solche »Wissenschaften«, die die Voraussetzungen des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes und seiner philosophischen Grundlagen nicht teilen.«²¹²

Der Yoga, dessen Schrifttum gerade zu dem Zeitpunkt publik wurde, als Okkultismus und Esoterik im modernen Sinn aufkamen, und der eine alte, damals noch besonders exotisch-geheimnisvoll anmutende Wissenstradition und Praxis darstellte, in der zudem magische Elemente enthalten waren, mußte das Interesse der Esoteriker erregen und es lag nahe, ihn in die esoterisch-okkulten Lehrgebäude einzubauen. Die folgenden Kapitel beschreiben, wie das geschehen ist.

2. Der Beginn der okkultistischen Yoga-Rezeption bei ELIPHAS LÉVI

Die Yoga-Rezeption der Esoterik mit dem französischen Autor A.-L. CONSTANT (1810–1875) zu beginnen, der unter dem Schriftstellernamen ELIPHAS LÉVI bekannt wurde, ist aus mehreren Gründen naheliegend. Man hat diesen ehemaligen Priester, der, wie gesagt, als erster die Begriffe »Esoterik« und »Okkultismus« prägte, zurecht den »Spiritus rector der modernen Magie«²¹³ genannt. LÉVIS Werk trug wesentlich zu dem bald über die Grenzen Frankreichs hinausgehenden Wiederaufleben magischer Zirkel und Praktiken sowie zu einem verstärkten Interesse an den »Geheimwissenschaften« bei. Er war für viele andere Begründer esoterischer Lehren, wie etwa H. BLAVATSKY und A. CROWLEY, eine wichtige Inspirationsquelle. Bei LÉVI finden die in der Renaissance-Philosophie wiederbeleb-

²¹² CHR. BOCHINGER, a. a. O., 373. Ähnlich E. RUNGALDIER, a. a. O., 9: »Die Esoterik scheint mit einer Art Reaktion auf etablierte weltanschauliche Einstellungen sowohl in der säkularen als auch in der christlich religiösen Welt einherzugehen. Wer esoterische Praktiken vollzieht und mit esoterischen Lehren sympathisiert, wird sich ... von einer extremen Wissenschaftsgläubigkeit, vom Materialismus oder den verfeinerten Formen des Naturalismus distanzieren. Ebenso skeptisch wird er den normierten rituellen Abläufen und dogmatischen Festlegungen der etablierten Großkirchen gegenüberstehen.«

²¹³ C. WILSON, *Das Okkulte*, 464.

ten, auf antike Vorbilder zurückgehenden Spekulationen über eine »Ur«-Offenbarung, die sich nicht nur auf Moses und Plato bezieht, sondern auch auf Magie und Kabbala und besonders auf die geheimnisvollen Religionen Ägyptens und Persiens«²¹⁴, die für die Moderne bestimmend gebliebene Form. LÉVI lehrte die Existenz einer Geheimlehre, die allen Religionen und magischen Riten zugrundeliegt. Die bekannten heiligen Schriften und religiösen Gebräuche der Menschheit spielen seiner Meinung nach zwar auf diese Lehre an, direkt vermittelt werde sie aber nur von bestimmten, übermenschlich lange lebenden Adepten, die magische Kräfte besitzen. In der Theosophie und jüngerer Esoterik findet sich derselbe Gedanke in Gestalt des Mythos von der »weißen Bruderschaft« und verwandten Spekulationen.

In *L'histoire de la magie* (1859) behandelt LÉVI Indien in dem Abschnitt über die Ursprünge der Magie. Sein Indien-Bild ist ambivalent. Indien ist zwar der Ort uralter Überlieferungen und nahe der ursprünglichen Weisheit, andererseits wurde diese Weisheit dort auch zu ihrem äußersten Gegenteil pervertiert.

»Man kann von Indien als der wissenden Mutter allen Götzen dienstes sprechen. Die Dogmen der Gymnosophisten wären die Schlüssel zur höchsten Weisheit, würden sie nicht noch besser die Türen der Sittenverwilderung und des Todes öffnen.«²¹⁵

Er schließt sich einer angeblich kabbalistischen Tradition an, nach der die Bevölkerung Indiens auf Kain als ihren Stammvater zurückgehe. Deshalb sei Indien »vor allem das Land der Zauberei und der Wunder. Die schwarze Magie ist dort mit all den ursprünglichen Überlieferungen des durch die Mächtigen über die Schwachen betriebenen, durch die unterdrückende Kaste fortgesetzten und durch die Parias gesühnten Brudermordes erhalten.«²¹⁶ An dieser Stelle führt LÉVI die schwarze Magie mythisch auf einen Gewaltakt zurück und identifiziert sie mit sozialer Unterdrückung, was nicht allzu verwunderlich ist, wenn man weiß, daß er Sozialist gewesen war und sich P. WASHINGTON zufolge erst nach dem Scheitern der Revolution von 1848, die er unterstützt hatte, ganz dem Okkultis-

²¹⁴ M. ELIADE, *Das Okkulte und die moderne Welt*, 62.

²¹⁵ E. LÉVI, *Geschichte der Magie*, 72.

²¹⁶ Ebd.

mus verschrieb.²¹⁷ Der Brudermord Kains ist bei ihm in erster Linie ein Vergehen gegen die *fraternité* im Sinn der französischen Revolution und seine Indienkritik ist dementsprechend vor allem sozial motiviert.

»Indien pfercht durch die Starre seiner sozialen Hierarchie die Anarchie in Kasten. Die Gesellschaft lebt nur im Wechsel. Auch ist ein Austausch unmöglich, wenn dem einen alles, dem andern nichts gehört. Wozu die Stufenleitern einer angeblichen Zivilisation, wenn niemand auf ihnen weder auf- noch absteigen kann?«²¹⁸

Er sagt den Untergang Indiens durch eine »stolze und egoistische Nation« als Sühne für den Brudermord voraus, wobei er vermutlich die englische Kolonialherrschaft im Auge hat. Während die wahre Magie zu guten Werken und Freiheit führe, ende die falsche Magie Indiens in Unmoral, Fatalismus und tödlicher Erstarrung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Als Grund für die vermeintliche moralische Verrohung Indiens gilt ihm die pantheistische Gleichsetzung von Geist und Materie, ein absoluter Materialismus unter dem Anschein einer absoluten Verneinung der Materie, der zu Unmoral, Fatalismus und tödlichen Stillstand führe. »Die Folge dieses Pantheismus ist die Zersetzung der ganzen Moral: in einer Welt, wo alles Gott ist, gibt es weder Verbrechen noch Tugend.«²¹⁹

Er nennt den Yoga nicht beim Namen, zitiert aber yogische Übungen, wie das Atemanhalten, Mantra-Rezitation oder das fixieren des Blicks auf die Nasenspitze. Seine Quelle ist das *Upnek'hat*, also die Upanishaden, die er nach DUPERRONS schon erwähnter, lateinischer Übersetzung einer persischen Übertragung aus den Jahren 1801–1802 benennt, auf die er sich wohl stützt, allerdings ohne seine Zitate auszuweisen. Das »Upnek'hat« ist für ihn »das Buch des indischen Okkultismus«, ein Vorbild aller späteren Zauberbücher und das seltsamste Denkmal der Zauberei im Altertum.²²⁰ Die Yoga-Übungen versteht er als physische Mittel zur Vervollständigung der Verdummung der Inder »zu jenem rasenden Wahnsinn,

²¹⁷ Siehe P. WASHINGTON, *Madame Blavatskys Baboon*, 408.

²¹⁸ E. LÉVI, *Geschichte der Magie*, 80.

²¹⁹ E. LÉVI, a. a. O., 75.

²²⁰ Ebd.

den ihre Zauberer den »göttlichen Zustand« nennen«. Sie stellen eine Methode zum »Selbstmagnetisieren« dar, die »gleichzeitig Blutandrang zum Gehirn schafft« und durch »Willensanspannung und Ermüdung des Nervensystems« in Ekstase versetzt.²²¹

Diese Auslegung des Yoga von seiten des Pioniers des Okkultismus steht den rationalistischen Ansätzen der akademischen Psychologie seiner Zeit erstaunlich nahe. Er rekurriert auf physiologische Hypothesen (Blutandrang im Gehirn, Ermüdung des Nervensystems) und auf das durch die Forschungen MESMERS bekannt gewordene Magnetisieren, das v. a. in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts wiederentdeckt worden war und damals Okkultisten, Ärzte, Biologen und Philosophen gleichermaßen faszinierte. Erst später ist in der Psychologie zur Erklärung des Yoga die Autosuggestion bzw. Selbsthypnose an die Stelle des biologischen Magnetismus getreten, worüber weiter unten noch ausführlicher zu handeln sein wird. Auch bezüglich der Charakterisierung der yogischen Ekstase als Verdummung, die in lethargischer Ohnmacht gipfelt und der Verbindung dieser Sicht des Yoga mit Sozialkritik am indischen Kastenwesen befindet sich der Okkultist in respektabler Gesellschaft, ohne daß irgendein Grund bestünde eine direkte Abhängigkeit anzunehmen: Dieselbe Sichtweise des Yoga wurde im vorigen Kapitel bei HEGEL aufgewiesen.

Die Subsumierung des Yoga unter Magie und Zauberei findet ihre Fortsetzung in populären Lehrbüchern der Magie, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts Yogaübungen, oder was sie dafür halten, zur Entwicklung okkultur Kräfte, positiven Denkens, spirituellen Bewußtseins etc. empfehlen.²²² Von Empfehlung kann allerdings bei LÉVI noch keine Rede sein. Hier sein abschließendes Urteil:

»Zu all diesen ebenso schmerzhaften und gefährlichen wie liebreichen Übungen raten wir niemand, zweifeln aber nicht, daß sie je nach der Sensibilität des Subjekts nach kürzerer oder längerer Zeit Ekstase, Katalapsie, ja sogar lethargische Ohnmachten hervorbringen.«²²³

²²¹ A. a. O., 77.

²²² Über dieses Genre hat CHR. FUCHS bereits das Nötige gesagt; ich gehe deshalb nicht weiter darauf ein. Siehe CHR. FUCHS, *Yoga in Deutschland*, 55–65.

²²³ Ebd.

Erst die theosophische Bewegung brachte eine praktische Hinwendung zu indischer Religiosität im Rahmen der Esoterik und des Okkultismus. Damit wird ein neues Kapitel in der Rezeptionsgeschichte des Yoga aufgeschlagen.

3. Yoga in der Theosophie

3.1 Einführendes zur Theosophie

Worum handelt es sich bei der Theosophie, dieser mittlerweile aus dem öffentlichen Leben fast verschwundenen Bewegung, die aber doch durch ihre immer wieder aufgelegten Schriften in der heutigen Esoterikszenen immer noch lebendig ist?

1875 hatte die Russin HELENA BLAVATSKY mit dem amerikanischen Obersten HENRY OLCOTT in New York die »Theosophical Society« gegründet. BLAVATSKY leitete davor einen spiritistischen Zirkel. Einer später von ihr erzählten Geschichte zufolge will sie 1851 dem angeblich in Tibet lebenden Mahâtma Kut Humi begegnet sein, einem Mitglied der sogenannten »Weißen Bruderschaft«. Durch ihn und andere Angehörige dieses Geheimbundes vollendeter Meister sei sie belehrt und vorbereitet worden, eine weltweite Gesellschaft zu gründen. Das Interesse dieser Gesellschaft war zunächst auf Magie und Spiritismus gerichtet. 1879 wurde ihr Hauptsitz nach Adyar in Südindien verlegt. M. ELIADE, der 1928 dort zu Besuch war, gibt eine schöne Beschreibung dieses Ortes:

»Adyar befindet sich fünf Kilometer von Madras entfernt, am Ufer eines Flusses mit winzigen Inselchen ... Das Auto des Gastgebers fuhr auf ein großes, weißes Haus zu, das man schon von weitem sehen konnte. Die „Theosophische Gesellschaft“ hat sich hier den schönsten Sitz errichtet, den sich ihre Geisterseher, Redner und Schatzmeister nur wünschen konnten. Hier liegt ein unvergleichlicher Park mit abgeschiedenen Häusern und schattigen Allees, die zu Tempeln und Pagoden, Kirchen und Heiligtümern führen.«²²⁴

²²⁴ M. ELIADE, *Indisches Tagebuch*. Reisenotizen 1928–1931, 94.

Wegen seiner ausgezeichneten Bibliothek war Adyar nicht nur ein Zentrum für Esoteriker, sondern zog auch viele Fachgelehrte vor und nach dem jungen ELIADE an, der über sie ins Schwärmen geriet:

»Wir traten in den großen Saal, die Vorhalle der „Gesellschaft“. Die Büsten der Gründer, Madame Blavatsky und Oberst Olcott, standen an Ehrenplätzen, geschmückt mit frischen, wahrscheinlich noch an diesem Tag gepflückten Blumen. An den Wänden gemalte Symbole aus allen Religionen, vom Judentum zum Taoismus, vom Christentum zum Orphismus. Wir besichtigten einige Räume und anschließend die Bibliothek. Diese erweckte unseren Enthusiasmus: alle Übersetzungen aus den Schriften des Orients, eine vollständige kritische Bibliographie, alle großen Klassiker in Vorzeigausgaben, alle religiösen Texte und alle Philosophen.

Das wäre noch nichts Außergewöhnliches. Die Bibliotheken in Indien sind immer mit englischen und amerikanischen Büchern versorgt ... Aber die Bedeutung von Adyar beruht auf den orientalischen Originalmanuskripten, die hier gesammelt wurden. Professor Rudolf Otto, der Verfasser des wohlbekanntesten Werkes *Das Heilige*, hat hier mehrere Tage hintereinander fast pausenlos am Tisch verbracht, um die sanskritischen Manuskripte zu untersuchen und zu kopieren.«²²⁵

Die Gründung von Adyar markiert zugleich einen religiösen Wendepunkt in der Geschichte der Theosophie. BLAVATSKY und OLCOTT konvertierten in der Folge zum Buddhismus und die »Geheimlehre« wurde nun zunehmend durch verballhornte buddhistische und hinduistische Begriffe und Gedanken angereichert.²²⁶ Gegen Ende des 19. Jahrhunderts schließlich erfolgte eine rasche Ausbreitung der Theosophie in den USA und Europa, wobei sie eine Schlüsselrolle in der Vermittlung und Popularisierung von Buddhismus, Hinduismus und Yoga im Abendland übernahm.²²⁷ Bis in

²²⁵ A. a. O., 97.

²²⁶ Zum fragwürdigen und oft geradezu betrügerischen Umgang der Theosophie mit indischen Lehren siehe A. BHARATI, *Mundus vult decipi: Falsche Lamas, ein Märchentibet und vermischte Esoterika*.

²²⁷ Vgl. zur Rolle der Theosophie in der Yoga-Rezeption auch die ausführliche Besprechung von CHR. FUCHS, *Yoga in Deutschland*, 32–47.

die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts bestimmte die theosophische Yoga-Rezeption das Bild vom Yoga in Europa wesentlich mit. Ob nun ablehnend oder befürwortend, wer sich in dieser Zeit mit dem Thema Yoga-Praxis im Westen befaßte, kam um eine Auseinandersetzung mit ihr nicht herum.

3.2 Charakteristika der theosophischen Yoga-Rezeption

In ihrem Hauptwerk *The Secret Doctrine* (1888) empfiehlt BLAVATSKY den Yoga als hervorragendes, von den frühen Ariern erfundenes Mittel zur geistigen Entwicklung. Er führe zu einer positiv zu bewertenden selbstinduzierten Trance. Sie tritt allerdings nur für eine bestimmte Form des Yoga ein, den sie »Rajayoga« (in der deutschen Übersetzung Radschayoga) nennt.

»Wer beide Systeme studiert hat, den Hatha und den Radscha Yoga, findet einen enormen Unterschied zwischen beiden: das eine ist rein psycho-physiologisch, das andere rein psycho-spirituell. [...] Der Radscha Yogi steigt auf den Plänen der Substanz nicht unter Sukshma (feine Materie) herab, während der Hatha Yogi seine Kräfte nur auf dem materiellen Plane entwickelt und gebraucht.«²²⁸

Die Charakterisierung des Yoga als selbsterbeigeführte Trance entspricht der psychologischen Theorie des 19. Jahrhunderts. BLAVATSKYS Unterscheidung zwischen Hatha- und Râja-Yoga und die Empfehlung des letzteren sind in ihrer Herkunft unklar. Sie kann sie noch nicht von VIVEKÂNANDA übernommen haben, der erst später Râja-Yoga mit dem Yoga des PATAÑJALI identifizierte. Sie entspricht mit ihrer strikten Trennung auch nicht der in der Hatha-Pradîpikâ getroffenen Unterscheidung. Letztere steht aber vielleicht bei BLAVATSKYS Fassung der beiden Yoga-Arten Pate und wird von ihr im Sinne ihrer dualistischen Weltanschauung umgedeutet.

Ebenso wie sich die helleren Köpfe unter den Anhängern eines (ebenfalls aus der Theosophie kommenden) RUDOLF STEINER

²²⁸ Zit. nach CHR. FUCHS, *Yoga in Deutschland*, 32–33.

oder GURDJIEFF bemühten, die zum Teil recht wirren Gedanken ihrer Meister in eine halbwegs plausible Ordnung zu bringen, lassen sich auch die Arbeiten der zweiten Generation von Theosophen m. E. besser lesen als die Schriften der Madame BLAVATSKY, weiters fällt eine gründlichere Beschäftigung mit den indischen Texten auf, die sorgfältiger zitiert und gedeutet werden, sodaß die theosophische Weltanschauung nicht mehr völlig im Vordergrund steht. Beispielhaft dafür ist *The Light of the Soul* (1927) von A. BAILEY²²⁹, eine Sûtra für Sûtra durchgehende Interpretation des PATAÑJALI, die sich auf seriöse Kommentare und Übersetzungen stützt.

Der Theosoph W. Q. JUDGE übersetzt und kommentiert in seinem 1904 erschienenen *The Yoga Aphorisms of Patañjali* die Yoga-Sûtren ins Englische.²³⁰ Die deutsche Übersetzung davon erschien 1904. Schon 1900 war eine freilich keinen kritischen Ansprüchen genügende Verdeutschung der Yoga-Sûtren in der theosophischen *Neuen Metaphysischen Rundschau* erschienen. Damit gebührt der Theosophie das Verdienst, dieses Grundlagenwerk des Yoga erstmals einem breiteren Leserkreis in England und Deutschland zugänglich gemacht zu haben.²³¹

Die theosophische Auffassung des Yoga spielt aus mehreren Gründen in seiner Rezeptionsgeschichte eine wichtige, wenn auch zweifelhafte Rolle. Zunächst einmal hat sie einen Hauptanteil am Bekanntwerden des Yoga in breiteren, über ein Fachpublikum von Philosophen und Indologen hinausgehenden Kreisen und dies als internationale Bewegung, die ihren Sitz in Indien hatte. Damit öffnete sie einen Raum der Kommunikation, Diskussion und Begegnung, der an Bedeutung das, was sie selbst zum Yoga zu sagen hatte, weit überstieg und einen vertieften Rezeptionsprozeß einleitete.

Die theosophische Auslegung rückt den Yoga zugleich in ein neues und ziemlich schiefes Licht. Er wird jetzt im Horizont einer Pseudophilosophie interpretiert, die mit einer Reihe phantasti-

²²⁹ Dt. Übersetzung: A. BAILEY, *Der Yogapfad*.

²³⁰ Die erste englische Übertragung der Yogasûtren von J. R. BALLANTYNE erschien bereits 1852.

²³¹ Die erste wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Übersetzung erschien 1908 in der Erstausgabe von P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 3, 511–541.

scher, gnostisch anmutender Mythen über die Entwicklung der Natur und des Menschengeschlechts, höhere Welten und Geistwesen, die von anderen Planeten kommen etc., versetzt ist.

Die Grundstruktur des theosophischen Denkens ist von einem Dualismus zwischen Materie und Geist bestimmt, wobei das Materielle das Niedere, ja geradezu Dämonische ist, während das Geistige als das Höhere, Erstrebenswerte und Erlösung Verheißende dargestellt wird. Durch mehrere Wiedergeburten auf verschiedenen Sternen soll ein Aufstieg von den niederen Existenzformen zu den höheren Ebenen stattfinden. Dem Dualismus von Geist und Materie entsprechend wird Yoga in eine körperliche und eine geistige Form eingeteilt, Hatha-Yoga und Râja-Yoga. Der Hatha-Yoga wird als hinderlich und gefährlich betrachtet, weil er sich mit dem Leib, den man loswerden will, beschäftigt. Nur der geistige Yoga trägt zur Höherentwicklung bei. Er wird mit dem achtfachen Pfad der Yoga-Sûtren identifiziert. Die Körperhaltung und Atemübungen, die auch bei PATAÑJALI Erwähnung finden, werden heruntergespielt, wenn nicht ausgeblendet. So unzutreffend die Charakterisierung der beiden Yoga-Arten auch sein mag, sie stellt doch gegenüber älterer Literatur insofern einen Fortschritt dar als die Differenzierung verschiedener Formen des Yoga zum Thema wird.

Wie CHR. FUCHS nachgewiesen hat, kommt es in der zweiten Generation von Theosophen, dem Trend der Zeit folgend, allmählich auch zu einer etwas positiveren Haltung gegenüber leibbezogenen Yoga-Übungen.²³²

Yoga wird außerdem, auch dies ein Novum, dezidiert in einen rassistischen Kontext gestellt. In *The Secret Doctrine* erscheinen die Semiten (Juden und Araber) als »entartet in Geistigkeit und vervollkommnet in Stofflichkeit«²³³. Das jüdische Volk wird als von den indischen *candâlas* abkünftig beschrieben, die nach dem Gesetzbuch des MANU die typischen Unberührbaren sind, also die sozial geächtete, unterste Gesellschaftsschicht repräsentieren. Es ist für BLAVATSKY ein aus Rassenvermischung hervorgegangenes Bastard-Volk, das unrein und verachtet außerhalb der Kastenordnung

²³² Siehe CHR. FUCHS, *Yoga in Deutschland*, 37, sowie 43 und 45.

²³³ Zit. nach J. LITT, *Indische Wurzeln des Nationalsozialismus?*, 474.

der Arier steht. Über LANS V. LIEBENFELS und GUIDO VON LISTS Ariosophie haben diese Ideen indirekt auf den Antisemitismus des Dritten Reichs eingewirkt.²³⁴

Sie haben aber auch in der Yoga-Literatur Schule gemacht. ALICE BAILEY etwa bettet – die Rassenlehre BLAVATSKYS varierend – ihre Interpretation des Yoga in eine englische Variante des Glaubens an ein arisches Herrenvolk ein. Der ersten, noch ganz dem Physischen verhafteten Menschenrasse, der lemurischen, sei, so meint sie, der Hatha-Yoga zur Beherrschung des Körpers gegeben worden. Die Arier aber erreichten als die höchstentwickelte Rasse durch Ausübung von Râja-Yoga die bewußte Kontrolle des Denkens, die alle anderen Yoga-Arten überflüssig macht. Die fünfte Zweigrasse der arischen Stammmasse, nämlich die angelsächsische, ist wiederum die höchstentwickelte unter den Ariern und darum auch berufen im Râja-Yoga Vollendung zu erreichen.²³⁵

Der dem »Neugeist«, einer der Theosophie verwandten Gruppierung, zugehörige WILLY ADELMANN-HUTTULA lehnt in seiner Kampfschrift *Jeder Deutsche ein Yoga-Praktiker!* auf der Linie von BAILEY und BLAVATSKY den Hatha Yoga als eine rein körperliche Praxis ab. Für die Deutschen empfehlenswert sei dagegen der arische Râja-Yoga. Gestärkt durch dessen Konzentrationsschulung soll es Deutschland gelingen, »in den kommenden Kämpfen« zu siegen und sich gegen die anderen Nationen zu behaupten.²³⁶

In einem noch krasserem rassistischen Fahrwasser bewegt sich Ende der zwanziger Jahre ERNST ISSBERNER-HALDANE, ein Anhänger des L. V. LIEBENFELS, der für einen ario-christlichen Yoga eintritt und die theosophischen Yoga-Systeme wegen ihrer »rassenbewußtlosen Verflachung« kritisiert.²³⁷ Was ISSBERNER-HALDANE dann unter den Titeln Hatha-, Râja-, Karma-, Bhakti-, und Jñâna-Yoga entwickelt, ist eine selbstgestrickte ariosophische Lehre, die nicht an indische Quellen anknüpft, weil sie sich von vorneherein den in Indien entwickelten Formen des Yoga überlegen glaubt.

²³⁴ A. a. O., 472–478.

²³⁵ A. BAILEY, *Der Yogapfad*, 9–11.

²³⁶ W. ADELMANN-HUTTULA, *Jeder Deutsche ein Yoga-Praktiker!*, 12.

²³⁷ E. ISSBERNER-HALDANE, *Yogha-Schulung für westliche Verhältnisse*, 10.

Die rassistische Yoga-Theorie HAUERS, die nicht dem Umfeld der esoterischen Yoga-Rezeption entwachsen ist, wird unten in einem eigenen Kapitel behandelt werden. Dort wird auch auf die Geschichte der Entgegensetzung von Indogermanentum und semitischer Rasse in Bezug auf die Rezeption indischer Religion ausführlicher einzugehen sein. Es wird sich zeigen, daß die Theosophie die rassistische Interpretation indischer Religionen nicht erfunden hat, sondern damit nur ein in der einschlägigen Literatur ihrer Zeit weitverbreitetes Klischee übernimmt und popularisiert.

Während vordem der Yoga nur theoretisch untersucht und von Indologen wie GARBE und SCHMIDT, aber auch im frühen Okkultismus eines ELIPHAS LÉVI als existentielle Praxis abschätzig beurteilt wurde, ist die Theosophie die erste neuzeitliche Bewegung, die die Yoga-Übungen zur Nachahmung empfiehlt und auch zu vermitteln versucht. Eben dies, die praktische Vermittlung indischer Weisheit, lockte zunächst viele Interessenten an, die sich oft schon bald enttäuscht von der Theosophie abwandten, die Quellentexte selbst studieren und sich auf die Suche nach seriöseren Vermittlern des Yoga machten. Der später in einem eigenen Kapitel behandelte P. BRUNTON zählt hierzu. Ein weiteres, gut dokumentiertes Beispiel bietet GUSTAV MEYRINKS Auseinandersetzung mit der theosophischen Yoga-Rezeption.

MEYRINK, der von sich sagt, er habe als junger Mensch mit Feuereifer alles ausgegraben, was nach Geheimnissen der Magie und des Yoga aussah²³⁸, schreibt bezüglich der theosophischen Gesellschaft, der er um 1892 beitrug:

»Aber endlich glaubte ich dann gefunden zu haben, was ich so lange gesucht hatte: eine Vereinigung von Menschen (Europäern und Orientalen) in Zentralindien, die behaupteten, das wahre Geheimnis des Yoga zu besitzen, jenes uralten asiatischen Systems, das wohl den einzigen Weg angibt und weist zu Stufen, die weit über alles Schwächliche, Unvollkommene, machtlose Menschentum hinausführen«²³⁹.

²³⁸ Siehe F. SMIT, *Gustav Meyrink. Auf der Suche nach dem Übersinnlichen*, 154.

²³⁹ Zit. nach F. SMIT, *Gustav Meyrink*, 176.

Er gründete in Prag eine Loge und warb eifrig für Anhänger, worauf er von ANNIE BESANT, der Nachfolgerin von BLAVATSKY, in den inneren Kreis der Theosophischen Gesellschaft aufgenommen wurde.

»Ich erhielt von ihr nach und nach Lehrbriefe, den Yoga betreffend. Von diesem Augenblick an bis zu meinem etwa drei Monate späteren Austritt, führte ich das Leben eines beinahe Wahnsinnigen. Lebte nur von Vegetabilien, schlief kaum mehr, „genöß“ zweimal täglich, je einen in Suppe aufgelösten Eßlöffel voll Gummi arabicum (dies wurde mir behufs Erweckung astralen Hellsehens von einem französischen okkultistischen Orden wärmstens empfohlen), machte Nacht für Nacht acht Stunden lang Asanaübungen (asiatische Sitzstellungen mit untergeschlagenen Beinen), dabei den Atem anhaltend, bis ich Todesschütteln empfand.«²⁴⁰

Fünfzehn Jahre später übt er in dem Aufsatz *Fakirpfade* (1907) ätzende Kritik an der theosophischen Literatur, die »als ein Kubikmeter faules Manna« vom Himmel gefallen sei. Außer den haltlosen Spekulationen der Theosophen nimmt er auch ihre nationalistische und rassistische Mentalität aufs Korn:

»Und alles steht in diesen Büchern: – wo die verschwundenen Weltteile Lemuria und Atlantis liegen, aus wieviel Seelenprinzipien der Mensch besteht (wenn er sichs gefallen läßt), auch die frohe Botschaft, daß sich in Deutschland endlich unter dem geistigen Schutze einiger semmelblonder Adepten eine ganz selbständige reformierte vaterländisch-theosophische Riege gebildet habe, dringt ans Ohr – bloß über den Anfang des wirklichen Weges, [...] gibt keiner wahre Kunde.«²⁴¹

Seine Yoga-Übungen und die Lektüre von Yoga-Texten hat MEYRINK mit der Abwendung von der Theosophie nicht aufgegeben, wenn er den Yoga später auch nicht mehr so fanatisch wie in der ersten Zeit betrieb. An seinem Beispiel wird also die spezifische Vermittlerrolle der Theosophie deutlich, die auch HERMANN HESSE

²⁴⁰ Zit. nach a. a. O., 163.

²⁴¹ G. MEYRINK, *Gesammelte Werke*, Bd. 6, 310.

hervorhebt, wenn er in einer Briefstelle aus dem Jahr 1924 über »manche frühere Anhänger der Theosophie« schreibt, sie hätten sich schließlich in die östlichen Quellen selbst vertieft und diese so tief, kühl und schmackhaft gefunden, »daß sie jene daraus abgeleiteten europäisierten Verdünnungen nicht mehr schätzen konnten.«²⁴²

MEYRINKS wilde Experimente waren keine Ausnahmeerscheinung, sondern dürften für den Kreis derer, die mit dem Erwerb sog. okkulter Erfahrungen ernstmachen wollten, eher typisch gewesen sein. Die Auswüchse der um sich greifenden, kaum verstandenen, aber umso inbrünstiger zelebrierten Yoga-Praktiken, wurden auch von besonneneren Stimmen innerhalb der theosophischen Bewegung selbst kritisiert, da sie geeignet waren, die ganze Bewegung in Verruf zu bringen. In einem Artikel der theosophischen Zeitschrift *Neue Lotosblüten* zu »Yoga und Aberglaube« schrieb FRANZ HARTMANN, der damals berühmteste deutsche Theosoph:

»Da bildet der eine sich ein, er könne dadurch zur Anschauung des himmlischen Paradieses gelangen, daß er sich einübt, mit untergeschlagenen Beinen auf seinen Fersen zu sitzen und stundenlang gedankenlos einen Fleck an der Wand anzustarren; ein anderer meint, er könne in den Besitz göttlicher Kräfte gelangen, indem er sich abmüht, bald durch das eine, bald durch das andere Nasenloch zu atmen; wieder ein anderer sucht ein gewaltiger Übermensch dadurch zu werden, daß er vor einem Spiegel Grimassen schneidet, um den „magnetischen Blick“ einzuüben.«²⁴³

Überhöhte Versprechungen, was die Wirksamkeit der Yoga-Praktiken anlangt, gepaart mit seltsamen Übungsanleitungen, wie man sie in der Theosophie selber, besonders aber in verschiedenen Magie-Handbüchern dieser Zeit findet, hatten zu den von HARTMANN beschriebenen und angegriffenen Mißständen geführt.²⁴⁴

²⁴² Zit. nach V. MICHELS, *Materialien zu Hermann Hesses Siddharta*, Bd. I, 191.

²⁴³ F. HARTMANN, *Yoga und Aberglaube*, in: *Neue Lotosblüten* (1909), 328 f. zit. nach CHR. FUCHS, *Yoga in Deutschland*, 41.

²⁴⁴ Vgl. dazu auch CHR. FUCHS, ebd.

und Leben. Jahre hindurch suchte ich nach dem wirklichen Indien, „meinem“ Indien, dem Indien Schopenhauers.«³⁴⁴

Das lebensreformerische geistige Klima, in dem nun auch ein Teil der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Yoga stattfindet, kommt sehr deutlich in dem Vorwort des Herausgebers HELMUT PALMIÉ zur ersten Nummer der Zeitschrift *Yoga* zum Vorschein, die als internationales Publikationsforum für wissenschaftliche Yoga-Forschung konzipiert war, aber leider schon nach der ersten Ausgabe wieder eingestellt wurde. Er spricht von der »augenblicklichen kulturellen und wirtschaftlichen Notlage«, der zum Trotz sich eine Reihe hervorragender Gelehrter zur Gründung dieser Zeitschrift zusammengefunden hätte. Tatsächlich treten in der Zeitschrift eine Reihe renommierter, um die Yoga-Forschung verdienter Autoren, wie etwa J. W. HAUER, H. ZIMMER, J. WOODROFFE, C. A. F. RHYS DAVIDS und J. FILLOZAT, aber auch J. H. SCHULTZ mit einem Selbstbericht über sein Buch *Autogenes Training* als Autoren auf. Gemeinsames Ziel dieser Forscher sei es, so der Herausgeber,

»in bewußter Anknüpfung an die uralte Weisheit aller Länder und Zeiten, neue Wege zur inneren Konzentration des Menschen als solchen, sowie der Erneuerung des gesamten Lebensstils zu finden.«³⁴⁵

Die Psychoanalyse wäre bereits in diese Richtung gegangen, sei aber durch ihre Überbetonung des Geschlechtlichen in ihrer Wirksamkeit und Methode beschränkt geblieben.

»Der Yoga ist einer solchen einseitigen Fundierung seiner Gesamteinstellung entgangen, er wendet sich an den ganzen Menschen und ist daher am besten geeignet, die Harmonie und innere Erleuchtung des einzelnen Menschen sowie auch der Menschheit in ihrer Gesamtheit herbeizuführen.«

Auch J. W. HAUER betont in seinem Beitrag, daß die streng wissenschaftliche Ausrichtung der Zeitschrift einem praktischen Ziel dient. Die Mitarbeiter von »Yoga« seien aufgrund einiger Erfahrung davon überzeugt, daß der Yoga in unserer heutigen seelischen Situation mithelfen könne, die Mittel geistig seelischer Schulung zu

³⁴⁴ Zit. nach F. WILHELM, Vorwort des Herausgebers, in: H. ZIMMER, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, 11.

³⁴⁵ *Yoga*. Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Yoga-Forschung, 3.

finden, »mit Hilfe derer wir imstande sind, der ungeheuren Schwierigkeiten Herr zu werden, die in jeder Moderne die Seele und den Geist bedrohen.«³⁴⁶ Das sind neue Töne in der wissenschaftlichen Yoga-Rezeption, die ohne den angedeuteten sozialen Kontext der Lebensreformbewegung, undenkbar gewesen wären.

3.2 KEYSERLING: Yoga für den abendländischen Herrenmenschen

3.2.1 Zur Bedeutung KEYSERLINGS für die Yoga-Rezeption

HERMANN Graf KEYSERLING (1880–1946), eine überaus fragwürdige Gestalt, ist doch aus der Geschichte des Yoga im deutschem Sprachraum nicht wegzudenken. »Als Gott der Atem leiser ging, schuf er den Grafen Keyserling«, spottete einst KARL KRAUS. Im Laufe dieses Kapitels wird sich zeigen, daß der streitbare Literat, Philosoph und Gründer einer »Schule der Weisheit« wenn schon nicht Spott, so doch eine gehörige Portion Kritik verdient.

Sein Reisetagebuch, das bereits vor dem Ersten Weltkrieg entstanden ist, aber wegen des Kriegsbeginns nicht sogleich veröffentlicht wurde, erschien, um einige Abschnitte erweitert, erstmals 1919 und machte KEYSERLING für einige Jahre zu einem Modephilosophen. Im Vorwort zur achten Auflage (1932) schreibt er dazu:

»Ohne Wind kein Segeln, und keinem, welcher in die Weite wirkte, blieb es erspart, zeitweilig modern zu sein. Aber meine Modernität entsprang einer allzu zufälligen Konjunktur: daß sich das Nachkriegs-Deutschland für den Osten interessierte. Das habe ich eigentlich nie getan; d. h. mir war der Osten nur Weg, niemals Ziel. So konnte ich, von dem Rabindranath Tagore einmal sagte, von allen Okzidentalern, welchen er begegnete, sei ich der extremste, nicht umhin, ein ärgerliches Mißverständnis darin zu sehen, daß ich als Prophet des Ostens rubriziert wurde.«³⁴⁷

³⁴⁶ A. a. O., 6.

³⁴⁷ H. KEYSERLING, *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, 7.

Abschließend sei erwähnt, daß es im Umkreis der theosophischen Bewegung auch erste, simplifizierende Versuche gab, Yoga und Christentum zu verbinden. Wiederum F. HARTMANN sieht 1894 MEISTER ECKHART als Wegbereiter eines christlichen Yoga und stellt sich damit in eine mit SCHOPENHAUER begonnene und seither nicht mehr abreißende Reihe von Ansätzen, die in ECKHARTS Lehre ein Verbindungsglied zwischen West und Ost sehen.²⁴⁵

4. GURDJIEFF UND OUSPENSKY

Yoga und der Vierte Weg der russischen Esoterik

Dieses Kapitel befaßt sich mit der Rolle des Yoga in der russischen Esoterik. GEORG I. GURDJIEFF und PETER D. OUSPENSKY entwickelten zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Lehre, die mit der Theosophie und dem Okkultismus vergleichbar ist, aber dennoch eigenständige Züge zeigt. Das gilt auch für ihren Zugang zum Yoga.

Die Feststellung P. WASHINGTONS, daß in der Theosophie idealistische Tendenzen des frühen zwanzigsten Jahrhunderts verkörpert seien, trifft etwas Wahres. Die Theosophen propagierten Frieden, Harmonie und Brüderlichkeit. Ihr Streben ging darauf das Materielle zu überwinden, und noch ihr Rassismus war, wenn man so sagen darf, einer des Geistes. Die Arier waren als »Lichtrasse«, nicht als Verkörperung der »blonden Bestie«, den anderen Rassen überlegen. Anders GURDJIEFF. Er ist WASHINGTON zufolge

»Teil der gegenteiligen Fasziniertheit vom Barbarismus und Primitivismus, der die Politik des Faschismus ebenso färbt, wie die Kunst von den Novellen eines Lawrence bis zu Stravinskys frühen Balletten. Gurdjieffs Lehre war der Krieg und seine Lehrmethode war es mit allen Mitteln, die ihm zur Verfügung standen, schöpferische Zwietracht zu erregen.«²⁴⁶

Dennoch ist die Nähe der gurdjieffschen Lehre zur Theosophie nicht zu übersehen. Obwohl die Verbreitung theosophischen Schrifttums verboten war, blühte die Theosophie in Rußland zu der Zeit,

als GURDJIEFF seine Ansichten formulierte, und er war mit den Werken BLAVATSKYS gut vertraut. Er bot seinen Schülern eine mitunter wie ein dadaistischer Witz anmutende, aber doch in sich geschlossene, umfassende Weltsicht und Heilslehre, bei der, wie auch in der Theosophie, die von einer Gruppe verborgener Meister an wenige Auserwählte weitergegebene Geheimlehre, die den Kern aller Religionen darstellen soll, im Zentrum stand.

GURDJIEFF wurde zwischen 1870 und 1886 in Alexandropol im heutigen Armenien geboren und wuchs in Kars nahe der russisch-türkischen Grenze auf. Er reiste in jungen Jahren viel herum, lernte Lehrer des Sufismus kennen und schlug sich mit verschiedensten, oft zwielichtigen Berufen durch. 1912 tauchte er in Moskau auf, wo er mit Teppichen und Kunst aus Zentralasien handelte und zugleich seine esoterische Lehre zu unterrichten begann. Dort begegnete ihm 1915 OUSPENSKY und wird für einige Jahre sein Schüler. OUSPENSKY (1878–1947), ein aus einer mittelständischen Moskauer Familie abstammender Journalist, hatte sich einige Zeit lang autodidaktisch mit Biologie, Mathematik und Psychologie befaßt, bevor er durch die Theosophie einen entscheidenden Anstoß erhielt.

»1907 entdeckte ich die theosophische Literatur, die in Rußland verboten war. Blavatsky, Olcott, A. Besant, Sinnett ... Sie rief in mir einen sehr starken Eindruck hervor – obwohl ich sofort ihre schwache Seite sah. ... Jedoch öffneten sie mir Tore in eine neue und größere Welt. Ich entdeckte die Idee der Esoterik und die Möglichkeit, an das Studium der Religion und der Mystik von einem gewissen Blickwinkel aus heranzugehen.«²⁴⁷

Das Ergebnis war die Entwicklung einer eigenen Weltanschauung, die sich auf KANT, NIETZSCHE, die Mathematik mehrdimensionaler Räume und die Mystik verschiedener Religionen beruft. In diesen Jahren begann er sich auch mit Yoga zu beschäftigen.

»1908 endlich verließ ich Moskau und lebte danach in St. Petersburg. Ich studierte die okkulte Literatur, machte alle möglichen psychologischen Experimente anhand yogischer und magischer Methoden, veröffentlichte mehrere Bücher, darunter „Tertium

²⁴⁵ Siehe dazu die Übersicht von N. LARGIER, *Meister Eckhart und der Osten*.

²⁴⁶ P. WASHINGTON, *Madame Blavatskys Baboon*, 170.

²⁴⁷ Das Zitat ist einem Lebenslauf OUSPENSKYS entnommen, der angeführt ist bei F. GRUNWALD, *Einführung in das Werk P. D. Ouspenskys*, 304–307, hier 305.

Organum“, und hielt öffentliche Vorträge über Tarok, über Yoga und den Übermenschen.«²⁴⁸

Seine Sehnsucht nach höherer Weisheit hat ihn auf zwei Reisen in den nahen und fernen Osten geführt. 1913 hielt er sich in der theosophischen Zentrale Adyar bei Madras auf, wo er mit Graf KEYSERLING zusammentraf. Beiden wurde in Adyar klar, daß die theosophische Bewegung nicht das bieten konnte, was sie von ihr erhofft hatten, und standen nun vor der Notwendigkeit neue Wege zu suchen. OUSPENSKY glaubte – wenigstens zeitweilig – sie bei GURDJIEFF finden zu können.²⁴⁹ Obwohl es 1924 zwischen den beiden zum Bruch kam, hat er doch Zeit seines Lebens an den Grundgedanken des gurdjieffschen Systems festgehalten und sie in eine konzise Form gebracht. Im Folgenden gehe ich deshalb von seiner Darstellung der Lehre GURDJIEFFS aus.

Unter dem Titel *Auf der Suche nach dem Wunderbaren* veröffentlichte OUSPENSKY Niederschriften von Gesprächen mit GURDJIEFF aus der Zeit ihrer engsten Zusammenarbeit, die von GURDJIEFF selbst autorisiert worden sind. GURDJIEFF stellt in diesen Gesprächen seine Methode als den »Vierten Weg« drei anderen Wegen zur Entwicklung der verborgenen Möglichkeiten des Menschen gegenüber: dem Weg des Fakirs, des Mönchs und des Yogi.²⁵⁰ Der Lehre von den vier Wegen liegt ein einfaches anthropologisches Konzept zugrunde. Das Wesen des Menschen wird zusammengesetzt gedacht aus Körper, Gefühl, Denken und einer Wesensmitte, die seine Einheit und Ganzheit konstituiert. Diese Wesensmitte ist gleichbedeutend mit willensmäßiger Selbstbeherrschung, durch die der Mensch sich über seinen gewöhnlichen Zustand der mechanischen Determiniertheit von äußeren und inneren Einflüssen erhebt. Anhand dieses anthropologischen Schemas unterscheidet GURDJIEFF die verschiedenen Typen von Erleuchtungssuchern. Sie stellen jeweils einen bestimmten Wesenszug des Menschen in die Mitte ihrer Bemühungen.

²⁴⁸ Ebd.

²⁴⁹ Mehr zu seinem Verhältnis zu GURDJIEFF in: P. D. OUSPENSKY, *Tertium Organon*, 157–162; zu seiner Begegnung mit KEYSERLING ebd. 162.

²⁵⁰ Die folgende Darstellung stützt sich auf P. D. OUSPENSKY, *Auf der Suche nach dem Wunderbaren*, 63–74.

Der Fakir versucht Herrschaft über seinen Körper zu erlangen, indem er regungslos in bestimmten Stellungen verharrt und andere schwierige Körperübungen auf sich nimmt. Hat er Erfolg, so erwirbt er Willensstärke. Die anderen Funktionen aber bleiben unentwickelt, vor allem kann er seinen Willen nicht zur Erkenntnis- und Selbstvervollkommnung gebrauchen. GURDJIEFF ist sich des Unterschiedes zwischen Fakir und Yogi bewußt und kritisiert ihre häufige Verwechslung.

»In Persien heißt Fakir einfach Gaukler und in Indien bezeichnen sich viele Gaukler als Fakire. Und Europäer, vor allem gebildete Europäer, bezeichnen oft Yogis mit dem Namen Fakir, wie auch Mönche verschiedener Wanderorden. Aber in Wirklichkeit sind der Weg des Fakirs, der Weg des Mönches und der Weg des Yogis ganz getrennt.«²⁵¹

Der Weg des Mönches ist der des Glaubens und des religiösen Gefühls. Durch sein Gebet erreicht er die Beherrschung seines Gefühlslebens und kommt zur inneren Einheit, aber sein Körper und sein Denkvermögen bleiben unentwickelt. Der Yogi wiederum bemüht sich nach Ansicht GURDJIEFFS ausschließlich um die Entwicklung der Denkfähigkeit. »Er weiß alles, aber kann nichts tun. Um etwas tun zu können, muß er die Meisterschaft über Körper und Gefühle gewinnen«²⁵² Außer ihrer Einseitigkeit haben die drei Wege noch einen anderen Nachteil gemeinsam. »Sie beginnen alle mit dem Schwersten: sein Leben vollständig zu wandeln und allen weltlichen Dingen zu entsagen.«²⁵³

Wie es weiter geht, ist leicht zu erraten. Nach GURDJIEFFS Meinung übertrifft seine eigene Methode – »Vierter Weg« oder auch »Weg der schlauen Menschen« genannt – die drei anderen und umgeht deren Schwächen. Der vierte Weg beansprucht, wie man heute sagen würde, eine ganzheitliche Methode zu sein. Er zielt darauf ab, eine Übungsweise zu sein, die Körper, Gefühl und Denken gleichzeitig schult und den jeweiligen Umständen des Einzelnen angepaßt ist, sodaß er seine Lebensweise nicht aufgeben muß, um sich weiterzuentwickeln. »Der „schlaue Mensch“ kennt das Geheimnis,

²⁵¹ A. a. O., 65.

²⁵² A. a. O., 66.

²⁵³ A. a. O., 67.

und mit seiner Hilfe sticht er Fakir, Mönch und Yogi aus.«²⁵⁴ Die Schlaueheit des durchtriebenen Magiers wird als der Weisheit letzter Schluß propagiert und an einer Stelle offenbart sich gar hinter der Maske des geheimnisvollen Okkultisten ein platter Materialist, der der Naivität mancher Positivisten seiner Zeit in nichts nachsteht:

»Ein Mensch, der den vierten Weg geht, weiß ganz genau, was für Stoffe er für sein Ziel benötigt, und er weiß, daß diese Substanz im Körper durch einen Monat physischen Leidens hervorgerufen werden kann, durch eine Woche emotionaler Anstrengung oder einen Tag geistiger Übungen – und auch, daß sie von außen in den Organismus eingeführt werden kann, wenn man weiß, wie man dies tut. Und so, anstatt einen Tag mit geistigen Übungen zu verbringen wie der Yogi, eine Woche im Gebet wie der Mönch, oder einen Monat in Selbstfolterung wie der Fakir, bereitet er sich einfach eine gewisse Pille, die alles, was er will, enthält, und auf diese Weise erhält er ohne Zeitverlust das gewünschte Ergebnis.«²⁵⁵

Von dieser Aussage ist es nur ein kleiner Schritt zu TIMOTHY LEARYS Diktum, LSD sei der Yoga des Westens.²⁵⁶ Bezeichnenderweise führt der Kultautor der Hippie-Bewegung genauso wie GURDJIEFF die Schnelligkeit, mit der man zu den gewünschten Ergebnissen gelangt, als Argument für den Drogenkonsum ins Feld. Er nennt den LSD-Genuß in positivem Sinn »Instant Yoga«.

In beiden Fällen handelt es sich um die konsequente funktionalistische Verkürzung religiöser Praktiken auf möglichst effiziente, das heißt rasch Wirkungen hervorbringende, zweckrationale Verfahrensweisen. Anders als bei den ausgeflippten Kindern der Wohlstandsgesellschaft in den sechziger Jahren, die den bequemen Weg zum High-Sein suchten, stehen aber bei dem Überlebenskünstler GURDJIEFF Techniken der Selbstdisziplinierung im Vordergrund. Ein strenger Drill sollte dazu führen sich gegenüber äußeren Einflüssen, die die Selbstbeherrschung des Subjekts bedrohen, zu

²⁵⁴ A. a. O., 71.

²⁵⁵ A. a. O., 72.

²⁵⁶ Vgl. TIMOTHY LEARY, *Die Politik der Ekstase*, 31.

Siehe dazu J. VOM SCHEIDT, *Rauschdrogen und Yoga*, 103–128.

behaupten. Es ging GURDJIEFF, zieht man einmal die okkulten Verbrämungen von seiner Lehre ab, darum, den Eigenwillen effektiv und schlaue einsetzen zu können, indem man einen souveränen Standpunkt gegenüber den leiblichen Bedürfnissen, Gefühlen und Gedanken gewinnt. Er steht in dieser Hinsicht der weiter unten am Beispiel KEYSERLINGS besprochenen Rezeption des Yoga als Psychotechnik nahe. Die instabile gesellschaftliche Lage im damaligen Rußland und die vom Ersten Weltkrieg erschütterte politische und kulturelle Großwetterlage Europas dürfte zur Attraktivität einer solchen Lehre beigetragen haben.²⁵⁷

Eine Besonderheit von GURDJIEFFS Yoga-Verständnis, die sich so nirgendwo anders finden läßt, liegt darin, daß er den Yoga in seiner Typologie der verschiedenen Wege ohne weitere Begründung auf rein theoretische Bemühungen einschränkt.

Durch eigenständige Studien erarbeitete sich OUSPENSKY ein verfeinertes Verständnis und korrigierte bzw. relativierte GURDJIEFFS Ansichten über Yoga. In dem zwischen 1912 und 1934 entstandenen, also z. T. noch in die Zeit vor seiner Begegnung mit GURDJIEFF zurückreichenden Aufsatz »Was ist Joga? Das Geheimnis des Ostens«²⁵⁸ will er eine kurze Zusammenfassung von dem, was über Yoga aus der bestehenden und allgemein zugänglichen Literatur in europäischen Sprachen erlernt werden kann, geben. Yoga wird, so referiert er dort, allgemein als »Anzahl von Systemen der Selbstdisziplin«²⁵⁹ bestimmt. Unter Selbstdisziplin versteht OUSPENSKY das Unterwerfen von geistigen, seelischen und leiblichen Funktionen, die gewöhnlich ohne Kontrolle ablaufen. Hier begegnet also der auch bei GURDJIEFF, KEYSERLING und in VIVEKĀNANDAS Rāja-Yoga anzutreffende zweckrationale, voluntaristische Begriff

²⁵⁷ Auf einen Zusammenhang zwischen den Praktiken des russischen Esoterikers und der gesellschaftspolitischen Situation deutet auch die Beobachtung WASHINGTONS zum Unterrichtstil GURDJIEFFS hin: »As the political situation worsened, Gurdjieff's regime became tougher.« (P. WASHINGTON, *Madame Blavatskys Baboon*, 181.)

²⁵⁸ Veröffentlicht in P. D. OUSPENSKY, *Ein neues Modell des Universums*. Die Prinzipien der Psychologischen Methode in ihrer Anwendung auf Probleme der Wissenschaft, Religion und Kunst, 237–264.

²⁵⁹ P. D. OUSPENSKY, *Ein neues Modell des Universums*, 237.

von Yoga wieder, ebenso wie die Tendenz zu einer stark psychologisierenden Betrachtung, die damals allgemein üblich war. Yoga zielt auf die Fähigkeit, »in allen Lagen und allen Umständen des Lebens zweckmäßig und richtig zu handeln.«²⁶⁰ Er ist eine Hilfe im Kampf gegen feindliche physische Bedingungen, die Natur und selbstgestrickte Illusionen.

GURDJIEFFS Verengung des Yoga auf eine bloße Denkschulung wird aber zurückgenommen:

»Die Kräfte, die Joga gibt, gehen über die Grenze einer Stärkung der Verständnisfähigkeit hinaus. Joga vergrößert die schöpferische Fähigkeit des Menschen in allen Sphären und Bereichen des Lebens.«²⁶¹

OUSPENSKY versucht diese Behauptung durch eine Besprechung der fünf Einteilungen des Yoga, die für ihn den Gesamtbereich dieser Disziplin umreißen, zu belegen. Es sind dies in der Reihenfolge, in der sie behandelt werden: Hatha-Yoga, Râja-Yoga, Karma-Yoga, Bhakti-Yoga und Jñâna-Yoga.²⁶² Es würde zu weit führen, seine Erläuterung dieser Yoga-Arten im Einzelnen durchzugehen. Wichtig erscheinen für den Vergleich mit GURDJIEFF folgende Punkte:

Der Hatha-Yoga, der an erster Stelle steht, trägt zwar Züge von GURDJIEFFS Weg des Fakirs, etwa wird die Schmerzüberwindung als eines seiner Ziele ausgegeben. Doch ist das Hauptanliegen dieses Weges für OUSPENSKY die Gesunderhaltung des Körpers durch Âsana und nicht Selbstverstümmelung durch das überzogene Asketentum der Fakire, von denen er meint, sie würden die Hatha-Yogins lediglich nachahmen.

Bei der Erläuterung des Karma-Yoga gerät OUSPENSKY in gewisse Schwierigkeiten. Er definiert ihn als Yoga der Tätigkeit, der

dem Grundprinzip des »Nichtgebundenseins« durch das eigene Tun folgt. Um diese Ungebundenheit zu erreichen, ist es nötig, »daß alles vollbracht werden muß, ohne sich um die Resultate zu kümmern.«²⁶³ Bis hierher ist seine Definition des Karma-Yoga an der Bhagavadgîtâ orientiert, wenn auch das bloße »Sich-nicht-um-die-Resultate-kümmern« mit der in der Bhagavadgîtâ empfohlenen Haltung gegenüber dem eigenen Tun nur entfernt übereinstimmt. Nun wird aber das Ziel von GURDJIEFFS Unterweisungen eingebaut und bringt ein neues Motiv ins Spiel: »Karma-Joga lehrt den Menschen, sein Schicksal zu wandeln, es willentlich zu lenken.«²⁶⁴ Die nicht gerade überzeugende Vermittlung zwischen beiden Ansätzen wird in dem Gedanken gesucht, daß ein Mensch, der seine Einstellung zu den Leuten und Ereignissen um ihn herum ändert, schließlich auch seine Umgebung beeinflußt und durch seine Unbekümmertheit gerade das erreicht, was er will.

Das Bild vom Bhakti-Yoga, das der Aufsatz entwirft, entspricht dem Weg des Mönchs bei GURDJIEFF. Am Beispiel von RÂMAKRISHNA versucht OUSPENSKY nachzuweisen, daß dieser Yoga, wenn er getrennt von den anderen Yoga-Arten praktiziert wird, vollständig aus der Welt hinausführt, sodaß der Yogin die auf diesem Weg erlangten Kräfte nicht mehr für irdische Zwecke einsetzen kann.

Bhakti-Yoga wendet sich direkt an die Gefühle und kennt, darin vergleichbar dem Râja-Yoga, laut OUSPENSKY Methoden zur Konzentration, Meditation und Kontemplation, die sich aber nicht wie im Râja-Yoga auf das »Ich«, sondern auf Gott, d. h. für OUSPENSKY auf das All richten, in dem sich der kleine Funke des menschlichen Bewußtseins auflösen soll. Er sieht eine Parallelität zwischen diesem Yoga und hesychastischen Übungen der Ostkirche, wie sie in der Philokalia und dem Buch »Die aufrichtigen Erzählungen eines Pilgers« beschrieben sind. Letzteres gibt seiner Meinung nach »eine sehr klare Idee der Prinzipien der Arbeit an sich selbst, nach den Methoden des Bhakti-Joga und ist in vieler Hinsicht eine einmalige Schöpfung dieser Art.«²⁶⁵ Einen Unterschied zwischen beiden sieht

²⁶⁰ A. a. O., 238.

²⁶¹ A. a. O., 240.

²⁶² Ihrer Herkunft nach ist diese Unterteilung eine Ergänzung des Drei-Wege-Yogas der Bhagavadgîtâ durch den ungefähr im Sinn VIVEKÂNANDAS verstandenen Râja-Yoga und Hatha-Yoga. Vermutlich standen die Werke des letzteren bei dem ganzen Schema Pate, da er zu Beginn seines Buches Raja-Yoga kurz auf Hatha-Yoga zu sprechen kommt und den anderen Yoga-Wegen jeweils eine Monographie widmete. Mit geringen Modifikationen läßt sich diese Typologie auch in anderen Yogabüchern finden. In identischer Reihenfolge z. B. bei E. ISSBERNER-HALDANE, *Yôgha-Schulung für westliche Verhältnisse*.

²⁶³ P. D. OUSPENSKY, *Ein neues Modell des Universums*, 253.

²⁶⁴ Ebd.

²⁶⁵ A. a. O., 259.

er darin, daß der Bhakti-Yoga nicht auf ein Klosterleben angewiesen ist, sondern »nur ein zeitweiliges Zurückziehen vom Leben zur Erlangung eines bestimmten Zieles«²⁶⁶ verlangt.

Der Jñâna-Yoga schließlich wird so beschrieben, wie GURDJIEFF den Yoga überhaupt charakterisiert:

»Jnana-Yoga führt den Menschen zur Vollkommenheit, indem er sein Wissen in Beziehung zu sich selbst, als auch in Beziehung zur Welt, die ihn umgibt, wandelt. Er ist der Joga des Menschen des intellektuellen Weges.«²⁶⁷

Somit sind nach OUSPENSKY die drei ersten Wege GURDJIEFFS vollständig im Yoga zu finden. Wie steht es aber mit dem Vierten Weg? Am Schluß seines Aufsatzes erweist er sich als treuer Anhänger des von seinem Lehrer zur Aufwertung der eigenen Lehre erfundenen Mythos, sein Vierter Weg sei die alle bekannten Wege begründende und übertreffende Geheimlehre. GURDJIEFFS Methode gilt OUSPENSKY als ursprünglichster Yoga, der allen anderen Yoga-Wege überlegen ist. Jeder der fünf Yoga-Wege sei nämlich »eine kurze Zusammenfassung und eine Bearbeitung für verschiedene menschliche Typen eines und desselben allgemeinen Systems [Herv. i. T.]«²⁶⁸, das nur mündlich in besonderen Schulen gelehrt werde. Die einzelnen Yoga-Arten entsprängen alle dieser umfassenden Geheimlehre und böten für sich genommen nur ein einseitiges Verständnis von ihr. Auch zusammengenommen reichen sie nicht an diesen »Ur-Yoga« heran, da er Prinzipien und Methoden enthält, die in keiner bekannten Yoga-Art gelehrt werden würden.

In dem Buch *Der Vierte Weg*, das Gespräche enthält, die OUSPENSKY nach seiner Trennung von GURDJIEFF zwischen 1921 und 1946 mit eigenen Schülern in London und New York führte, wird die Korrektur von GURDJIEFFS einseitigem Yoga-Verständnis, die sein Aufsatz über Yoga implizit enthält, offen formuliert. Bei der Besprechung der vier Wege, die ganz im Sinn GURDJIEFFS entwickelt werden, heißt es differenzierend zum Weg der Yogins:

»Wenn wir von Yogis sprechen, berücksichtigen wir in Wirklichkeit nur Jnana-Yoga und Raja-Yoga. Jnana-Yoga ist der Yoga des

²⁶⁶ A. a. O., 260.

²⁶⁷ A. a. O., 261.

²⁶⁸ A. a. O., 263.

Wissens, einer neuen Denkweise. ... Und Raja-Yoga ist Arbeit am Sein, am Bewußtsein.«²⁶⁹

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß OUSPENSKY zeitlebens an der Grundstruktur der Lehre GURDJIEFFS und der darin entwickelten Yoga-Rezeption festhielt, sie aber durch seine umfassendere Kenntnis des Yoga von ihren größten Einseitigkeiten befreite. Er hat trotz seiner Indienaufenthalte offenbar mit Yoga keine praktische Erfahrung gemacht. Die Übungsweisen und Theorien, die er bei GURDJIEFF kennenlernte, gelten ihm als Wurzel des ganzen Yoga. Es zeigt sich bei ihm die Tendenz, jede Form religiöser und psychologischer Übung als Yoga zu bezeichnen, wobei das Üben bei OUSPENSKY ebenso wie bei GURDJIEFF mehr oder weniger als psychotechnisches Selbstbehauptungstraining verstanden wird. Dieses Yoga-Verständnis ist, wie bereits angedeutet, keine Extravaganz der russischen Esoteriker, sondern eine in ihrer Zeit durchaus übliche Variante der Yoga-Rezeption. Es wird daher an späterer Stelle in dem Abschnitt über die Behandlung des Yoga in der Psychologie noch einmal zur Sprache kommen. Doch vorher wendet sich das folgende Kapitel erneut den Reiseberichten zu und untersucht die Kontinuität und den Wandel des Yoga-Verständnisses innerhalb dieser literarischen Gattung.

²⁶⁹ P. D. OUSPENSKY, *Der Vierte Weg*, 112.