

6. KAPITEL

Ein Blick auf die moderne Reiseliteratur

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts hat die Reiseliteratur aufgehört, die Hauptquelle für die westliche Yoga-Kenntnis zu sein. Aber sie verschwand damit nicht und es wurden durch sie weiterhin Mitteilungen über Yoga verbreitet, die oft eine größere Leserschaft erreichten als andere Werke, die sich zur selben Zeit mit Yoga befaßten. Es ist daher lohnend, auch auf spätere Schriften aus diesem Genre einzugehen. Die Reiseberichte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in die ich Einsicht nehmen konnte, haben zum Thema Yoga nichts Ergiebigen und Neues zu sagen. Das folgende Kapitel beschränkt sich deshalb auf drei Werke aus dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, in denen sich außer der historischen Kontinuität dieses gattungsspezifischen Yoga-Diskurses auch weiterführende Entwicklungen aufzeigen lassen.

1. H. H. EVERS: »Indien und Ich«

Ein gutes Beispiel für die Fortschreibung von Klischees der frühen neuzeitlichen Reiseberichte bis ins 20. Jahrhundert hinein ist das Indien-Buch des Schriftstellers HANS HEINZ EVERS, das laut Geleitwort im April 1911 nach einem Aufenthalt des Autors in Indien fertiggestellt wurde, aber erst 1928 in Druck ging.

Es zeichnet sich durch einen nonchalant-ironischen Plauderton aus, der zu erkennen gibt, daß hier ein neuer Typus von Indien-Reisendem, der sein Ich besonders groß schreibt, die literarische Bühne betritt. Nicht mehr der sich großen Gefahren und Mühen aussetzende Forscher, Geschäftsmann oder Missionar, sondern ein Tourist greift hier zur Feder, der im Unterschied zu den früheren Indien-Reisenden keine Opfer und Gefahren und auch wesentlich weniger Unbequemlichkeiten auf sich nehmen muß. Seit der Er-

öffnung des Suez-Kanals 1869 war Indien mit dem Dampfschiff in nur drei Wochen erreichbar geworden und um die Jahrhundertwende stand dem Reisenden bereits ein imposantes Eisenbahnnetz zur Verfügung, das die Fortbewegung in Indien selbst wesentlich erleichterte.

Launig und oft von oben herab auf Indien blickend, gibt sich EVERS in der Pose des nüchternen, aufgeklärten Reisenden, der den falschen, märchenhaft-mystischen Nimbus Indiens in Frage stellt und dem Leser Einblicke in die prosaische Wirklichkeit dieses »Wunderlandes« gewährt, ohne doch dem Faszinosum seiner Fremdheit ganz zu entkommen.

Ein Kapitel seines Buches handelt »Von Fakiren, Yogin, Samnyasi, Gosain und anderen Heiligen.« Es beginnt mit einer harschen Kritik am Okkultismus, setzt also die im vorigen Kapitel behandelte okkultistisch-theosophische Yoga-Rezeption des 19. Jahrhunderts voraus. EVERS vergleicht die Okkultisten mit kleinen Knaben, die sich, von einem Irrlicht genarrt, im Sumpf verlaufen. Selbst wenn man sie dazu bringe, ihre Irrtümer zu einzusehen, so hielten sie doch an einem Weg, der ganz gewiß zu den geheimsten Zielen führe, fest:

»Indien! Wie oft habe ich das Wort gehört von allen Okkultisten, Spiritisten, Theosophen, Mystikern und Spiritualisten! Es ist die letzte Rettung, die letzte Zuflucht gegen die schlimmen Angriffe der Vernunft und Logik. Indien – da gibt es die Geheimnisse, die allen Menschenwitz über den Haufen werfen, da blühen Wunder, deren tiefe Mysterien geradeaus in das Land des Uebersinnlichen führen!«²⁷⁰

Es folgt eine Abrechnung mit der esoterischen Indien-Literatur, die für Halbgebildete den Eindruck erwecke höchst wissenschaftlich zu sein, realiter sich aber fast stets als plumper Schwindel erweise. Das Verborgene und Geheimnisvolle, das die Esoteriker fasziniert, wird von EVERS in aufklärerischer Manier wegerklärt als das bloß noch nicht Erkannte, das sobald es zum Gewußten wird, sein Geheimnis verliert.

»Und was gar die Yogin und ihre Wunder anbetrifft, so wird man

²⁷⁰ H. H. EVERS, *Indien und Ich*, 80–81.

neben manchem Betrug wohl viel Seltsames, viel Entsetzliches und noch mehr Ekelregendes finden – nie aber Uebernatürliches.«²⁷¹

EVERS macht sich gleichsam als Epigone der Indologie und Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Gedanken darüber, wie man »die schönen Worte Fakir, Yogin, Samnyasi, Gosain ... übersetzen soll«²⁷². Obwohl er weiß, daß fast keiner von ihnen für etwas büßt, »ja daß der Gedanke der „Buße“ überhaupt diesen seltsamen Leuten durchweg fremd ist«, hält er sich dann doch an die »gemeinliche« Bezeichnung »Büßer«. Die indischen Büßer würden, so meint er, je nach Zugehörigkeit zum Islam, Hinduismus oder Jainismus entweder Fakir, Yogin oder Samnyasi genannt. Er schildert dann eine lange Reihe von Praktiken, bei denen er die Yogins angetroffen hätte, darunter viele schon aus älteren Beschreibungen bekannte, wie das Hochhalten eines Arms bis dieser verdorrt, das Stehen in der sengenden Sonne, das Sitzen auf einem Nagelbett usw. Sein abschließendes Urteil lautet:

»Ganz gewiß, sie alle zeigen einen ungeheuerlichen Willen, eine grandiose Ueberwindung alles menschlichen Empfindens. Aber alles das, was sie tun und zeigen, führt nicht nach oben – vielmehr tief hinab auf eine elende, jämmerliche Stufe menschlicher Entwicklung. Die Seelenerlebnisse der indischen Büßer sind kindlich im Vergleich zu dem, was die christliche Mystik hier geleistet hat.«²⁷³

Als hätte es die Errungenschaften von einem Jahrhundert Auseinandersetzung mit dem Yoga in Philosophie und Indologie nicht gegeben hätte, wiederholt EVERS also den Stand der Yoga-Rezeption, der bereits in der hundert Jahre früher erschienenen Reiseliteratur, etwa bei EHRMANN erreicht worden war. Die Auseinandersetzung mit dem esoterisch-okkulten Indien-Bild kommt neu dazu, ohne daß EVERS von dem in der Theosophie erreichten Yoga-Verständnis etwas lernen würde, das allen Schwächen, die es auch hat, zum Trotz, doch verglichen mit der alten Reise-Literatur einen Fortschritt bedeutete.

²⁷¹ A. a. O., 83.

²⁷² Ebd.

²⁷³ A. a. O., 89

Wirklich neue Sichtweisen des Yoga in der Gattung der Reiseliteratur tauchen erst nach dem ersten Weltkrieg auf, als die Zeitstimmung eine positiven Auseinandersetzung mit Indien begünstigte. Ein Beispiel hierfür ist J. A. SAUTERS Reisebericht, der 1923 veröffentlicht wurde.

2. J. A. SAUTER: *Unter Brabminen und Parias*

SAUTER fügt seine Darlegungen zum Yoga in die Erzählung von seiner Begegnung mit einem gewissen »Suami Sri Devanand« in Bengalen ein. Die Geschichte ist von eindringlichen, detailreichen Landschaftsschilderungen eingerahmt und durchsetzt, die nicht nur den Leser beeindrucken und in das ferne Indien versetzen sollen, sondern auch den Eindruck der Authentizität erwecken. Man glaubt dem Autor, daß er wirklich »dort« gewesen ist, wenn er etwa schreibt:

»Vom Dorfe her erklang im schwermütigen Alt des indischen Volksliedes der Gesang der Frauen, und manchmal tönte dazwischen der Klang des Tamtam. Ein leichter Zephir, beladen mit dem Dufte der Dschungelblumen, wehte durch die Bäume um meine Hütte, als der Suami mit seinem Schüler im Lichtkreis des offenen Feuers erschien, das ich vor meiner Klause zum Kochen des einfachen Abendmahls entfacht hatte.«²⁷⁴

Durch das Stichwort »Abendmahl« wird die biblisch-christliche Welt herbeizitiert, die dann im ganzen folgenden Text präsent bleibt. Die Beschreibung des Svâmîs, mit der er seine Erzählung fortsetzt, beginnt folgendermaßen:

»So muß das Antlitz des Menschensohnes Meister Tizian vorgeschwebt haben, ein blaßgelbes Gesicht, umrahmt von schwarzblauen Locken und Bart.« Der Leser wird also nicht nur nach Indien, sondern auch in die biblische Welt versetzt. Das Aussehen des Svâmî wird nach der Art europäischer Jesus-Darstellungen beschrieben und der Autor läßt ihn außerdem eine Art Bibeldeutsch

²⁷⁴ J. A. Sauter, *Unter Brabminen und Parias*, 67.

sprechen, etwa wenn er seine Schüler auffordert »Bleib hier und esset.« oder »Folget mir!«.

Es handelt sich insgesamt um ein sehr romantisches Szenario, das Indien als Land des Ursprungs beschwört, wo es noch eine einfache, naturnahe Lebensweise und echte Religiosität gibt, in der das, was Jesus lehrte und war, in Gestalt eines Svâmî lebendige Gegenwart ist. Der Svâmî wird zudem als Lehrer von Yogins geschildert, die allabendlich aus umliegenden Einsiedeleien herbeikommen, um ihm zuzuhören, was dem Autor Anlaß gibt, zur Darstellung des Yoga überzugehen.

Der Yogin erreiche durch »strenge Selbstzucht und asketische Übungen« außergewöhnliche Fähigkeiten, wie sie auch die Fakire besitzen. Doch das sei noch nicht alles. Der Besitz solcher Kräfte allein sei nämlich noch kein Garant für die sittliche Integrität, die auch zum Yogin gehört.

»Die Geschichte z. B. und die Theosophie bieten uns genugsam Beispiele, daß die neugewonnenen Kräfte solcher geistig asketischen Zucht zu gemeinem Betrage genutzt wurden.«²⁷⁵

Wiederum also die kritische Auseinandersetzung mit dem okkult-theosophischen Yoga-Verständnis, das SAUTER aber nicht völlig ablehnt, sondern nur für unvollständig hält. Yoga sei mehr als nur ein sorgfältiges Training okkulturer Fähigkeiten. Der Yogin strebe vielmehr nach »Vereinigung mit dem großen „All-Ich“, in dem wir weben, leben und sind.«²⁷⁶ In dieser Vereinigung mit dem göttlichen Ursprung läge die Bestimmung des Menschen. Sie hat Konsequenzen für das Handeln, die der Svâmî vorlebt, wobei wiederum Biblisches assoziiert wird:

»Als unser Suami eines Tages hinunterging in das kleine Sontalidorf am Fuße des Hügels, begegnete er einem lahmen, räudigen Pariahund. Er nahm ihn auf seine Schultern und trug ihn zur nächsten Hütte, wo er ihn wusch und pflegte. Wer gedenkt da nicht des Gleichnisses vom guten Hirten?«²⁷⁷

Der Weg zum »All-Ich«, den der Yoga lehrt, besteht vor allem im Auslöschen der Gedanken, meint SAUTER, offensichtlich in Anleh-

²⁷⁵ A. a. O., 81.

²⁷⁶ A. a. O., 79.

²⁷⁷ A. a. O., 86.

nung an PATAÑJALIS berühmte Bestimmung des Yoga in YSI, 2. Die Erläuterung der Bedeutung dieses Auslöschens führt ihn zu einer Kritik am Lebensstil des modernen Europa.

»Welch unsägliches Glück wäre es für uns gedanken-überlastete, gedanken-gehetzte und gedanken-gequälte Menschen, die in der Nacht von den Gespenstern ihrer Geschäfte verfolgt werden, wenn jene Weisheit uns in der Schule gelehrt worden wäre, daß es eine Zuflucht gibt für unsere Seele, eine wahrhafte Ruhe in jenem „Auslöschten der Gedanken“. Wir rühmen uns unserer Errungenschaften auf allen Gebieten der Wissenschaft, Technik und Kunst ... wir haben gleichsam die Natur uns unterjocht und zur Sklavin gemacht und – sind selbst die jämmerlichsten Sklaven unserer eigenen Gedanken geworden.«²⁷⁸

Während das abendländische Bewußtsein sich auf die »Scheidung zwischen Erkennendem und Erkannten« gründe, würde der seine Gedanken beruhigende Yogin schließlich eine Art Bewußtsein erreichen, »in dem der Unterschied zwischen Ich und Welt, zwischen Subjekt und Objekt, wegfällt«²⁷⁹ erreichen. Die in der Versenkung erfahrene Vereinigung mit der All-Seele sei ein Glück, das alles Vorstellbare übersteigt²⁸⁰.

Im Vergleich mit der Yoga-Rezeption in älteren Reiseberichten fällt zunächst auf, daß er den althergebrachten, aufklärerisch-romantischen Topos von Indien als dem Land der unverfälschten, natürlichen Religion übernimmt und auf dieser Folie wie üblich ein Lamento über die europäische Kultur anstimmt. Da der Autor in den übrigen Kapiteln seines Buches zeitgenössische soziale Mißstände, Krankheit, Armut und Häßlichkeiten aller Art, die ihm in Indien begegneten, sehr wohl unverblümt schildert, wirkt das Kapitel über den Yoga wie ein wehmütiger Abgesang auf das alte Indien. Der Modernisierungsprozeß, in dem Indien steht, wird in einer nostalgischen Abschiedsstimmung wahrgenommen und thematisiert.

²⁷⁸ A. a. O., 84–85.

²⁷⁹ A. a. O., 80.

²⁸⁰ A. a. O., 89.

»Mir war, als wäre ich verzaubert, wäre ein Mensch nicht mehr des zwanzigsten Jahrhunderts, sondern jener längst versunkenen Vergangenheit, deren Sohn der Suami war.«²⁸¹

Der Yoga ist in diesem Reisebericht keine Kuriosität am Rande mehr. Er wird als Weg zur Tiefendimension traditioneller indischer Religiosität gewürdigt. Die Unterschiedenheit von Yoga und Fakirismus ist nun auch in die Reiseliteratur eingedrungen, die deren Identifikation ja ursprünglich aufgebracht hatte. Es ist auch spürbar, daß der Autor nicht mehr nur auf das angewiesen ist, was er »vor Ort« über Yoga erfährt. Die ganze Interpretation des Yoga ist gegenüber dem sonstigen Text in einem abweichenden Stil verfaßt, der dozierend wirkt und auf die Verwendung von Sekundärliteratur schließen läßt. SAUTER sieht den Yoga ganz im Licht der Vedânta-Philosophie. Eine Differenzierung von verschiedenen Arten von Yoga findet nicht statt.²⁸² Da ein stark vedantistisch gefärbtes Yoga-Verständnis im Hinduismus nicht unüblich war (und ist), kann sie der Autor in Indien selbst, möglicherweise aus dem Gespräch mit wirklichen Svâmîs kennengelernt haben.

Die starke Tendenz zur »Christianisierung« der indischen Religiosität ist eher ungewöhnlich, da die am Gegenbild Indien entwickelte Kritik an Europa meist auch mit einer Ablehnung des Christentums verbunden ist. SAUTERS Polemik gegen die Theosophie liegt dagegen im Trend seiner Zeit.

3. P. BRUNTON: *A Search in Secret India*

Das Buch von PAUL BRUNTON (1898–1981) ist niveauvoller als die bisher in diesem Kapitel besprochenen Schriften und verdient eine ausführliche Behandlung. Über die genauen biographischen Umstände der Indienreise, die zu seinem Reisebericht führte, ist wenig bekannt, da BRUNTON hinsichtlich seiner Lebensgeschichte nicht

²⁸¹ A. a. O., 90.

²⁸² Typisch hierfür ist, daß der Autor irrtümlich meint, das kosmische Bewußtsein, das das Ziel des Yoga sei, werde im Yoga-Sûtra »Sat-cit-ânanda« genannt, während es sich aber bei dieser Bezeichnung um ein Grundwort der Advaita-Lehre handelt.

sehr mitteilbar war und dazu neigte, seine Person zu mystifizieren. Die Biographie, die sein Sohn K. TH. HURST verfaßte, ist nicht sehr ergiebig. Sie malt in der Art einer Heiligenlegende ein stark verklärtes Bild BRUNTONS.²⁸³ Immerhin erfährt man daraus, daß BRUNTON in seiner Jugend einem bohemhaften Zirkel angehörte, der sich mit Esoterik und indischen Religionen beschäftigte. Er war Mitglied der Britischen Spiritualistischen Gesellschaft und strebte danach, okkult-magische Kräfte zu erwerben. Seinen Lebensunterhalt verdiente er vor dem literarischen Durchbruch mit *A Search in Secret India* als Journalist, Publizist und Buchhändler.

Aufschlußreicher in Bezug auf den schillernden Charakter BRUNTONS ist der autobiographische Bericht von dem Psychoanalytiker und Indologen J. M. MASSON.²⁸⁴ MASSON beschreibt darin seine Erfahrungen mit BRUNTON, der von 1940 bis in die Mitte der sechziger Jahre der erklärte Guru seines Vaters und der ganzen Familie war. Es stellt sich darin heraus, daß BRUNTON stärker esoterisch ausgerichtet war, als *A Search in Secret India* vermuten läßt. Astralreisen, okkulte Kräfte, höhere Wesen von anderen Sternen, die sich auf der Erde als Menschen inkarnieren (BRUNTON selbst hielt sich für so eines), oder sie in Ufos besuchen, dauernde Kämpfe zwischen guten und bösen Geistern, sind esoterische Standardthemen, die für BRUNTON anscheinend von großer Bedeutung waren und seinem Weltverhältnis psychotisch-paranoide Züge verliehen.

Das umfangreiche Werk BRUNTONS, dessen Schriften meist weltweite Verkaufserfolge erzielten, ist bisher noch kaum erforscht, obwohl es in Bezug auf die Popularisierung von indischer Philosophie und Yoga eine beträchtliche Wirkungsgeschichte hat. *A Search in Secret India* – sein Erstlingswerk – war in England sofort ein durchschlagender Erfolg, wurde bald in mehrere Sprachen übersetzt und bis in die Gegenwart immer neu aufgelegt – zurecht, denn diese Mischung aus gekonnter journalistischer Reportage und Erzählung einer mystischen Pilgerschaft stellte in der Reiseliteratur eine beachtliche Neuerung dar und hat bis heute nichts von ihrem Reiz verloren. Es ist außerdem, wie ich unten zeigen werde, ein eminent politisches Buch.

²⁸³ K. Th. HURST, *Paul Brunton. A personal view.*

²⁸⁴ J. M. MASSON, *My Father's Guru. A Journey through Spirituality and Disillusion.*

Sein Reisebericht geht auf einen zweijährigen Indienaufenthalt BRUNTONS zu Beginn der dreißiger Jahre zurück und ist auch deshalb ein Novum in der Reiseliteratur, weil BRUNTON nicht wie seine Vorgänger mehr oder weniger zufällig auf Yogins traf. Er tritt seine Reise vielmehr einzig aus dem Grund an, Kenntnisse über Yoga zu erwerben und herauszubringen, was denn Wahres an den merkwürdigen Geschichten sei, die frühere Indienfahrer von den Fakiren und Yogins mit nach Hause brachten.²⁸⁵ »Ich wollte an Ort und Stelle mit eigenen Augen sehen, wie die Yogis von heute leben.«²⁸⁶ Er geht auch nicht unvorbereitet nach Indien, sondern reist mit erheblichen Vorkenntnissen an.

»Bereits vor meiner ersten Reise hatte der Orient die Fühler nach mir ausgestreckt und mich dazu getrieben, Asiens heilige Bücher, die Auslegungen der gelehrten Brahmanen und die Aufzeichnungen der Weisen zu lesen, soweit ich mir englische Übersetzungen beschaffen konnte.«²⁸⁷

Seine Grundhaltung beschreibt er als eine Verbindung von Skepsis und seelischem Einfühlungsvermögen, wobei ihm sein Beruf als Journalist die Kritikfähigkeit verliehen habe, die nötig sei, die Spreu vom Weizen zu trennen. Die Darstellung seiner Bemühung um einen differenzierenden Zugang zum Yoga, der weder bloß neutral aus der Distanz beobachtet, noch auch pauschal verurteilt oder in Begeisterung verfällt, sondern das wirklich Gute zu finden und zu übernehmen versucht, zieht sich demonstrativ durch das ganze Buch. Sie erfüllt mehrere literarische Funktionen. Zum einen wird der Autor und die von ihm mitgeteilte Erfahrung dadurch glaubwürdiger. Man nimmt, was er zu sagen hat, ernster, wenn er beweist, daß er nicht auf jeden Humbug hereinfällt, andererseits aber dennoch in der Lage ist, von bedeutsamen Begegnungen tief berührt zu sein. Zugleich soll sich die Einstellung BRUNTONS auch auf den Leser übertragen. Er führt vor, wie man sich seiner Meinung der indischen Realität gegenüber verhalten sollte. Und drittens unterläuft er die möglicherweise skeptisch-ablehnende Hal-

²⁸⁵ Siehe P. BRUNTON, *Yogis. Verborgene Weisheit Indiens*, 9. Ich zitiere im folgenden aus dieser guten Übersetzung von *A Search in Secret India*.

²⁸⁶ A. a. O., 13.

²⁸⁷ A. a. O., 14.

tung seiner Leser gegenüber dem indischen »Mystizismus«, indem er selbst in die Rolle des Skeptikers schlüpft. Diese Rolle ist eine Selbstilisierung, die seiner wirklichen Einstellung kaum entsprechen haben dürfte, da er schon vor seinem Indienbesuch der Esoterik zugeneigt war und deshalb sicher nicht der reine faktengläubige Rationalist war, als der er sich im Buch gibt.

BRUNTON ist sich bewußt, daß ein Buch, das für das »heutige Indien« Partei ergreift, zu einer Zeit, da England dort nicht nur als Kolonialmacht herrscht, sondern überdies zunehmend bekämpft wird, unausweichlich ein Politikum darstellt, auch wenn es von einer scheinbar so abgelegenen Sache wie dem Yoga handelt. GANDHI demonstrierte ja gerade, was für ein politisches Potential in der indischen Religiosität stecken kann. BRUNTON ist deshalb bemüht, seine Sicht Indiens nicht dadurch vorschnell in Mißkredit zu bringen, daß er direkt gegen den englischen Kolonialismus und seine ideologische Rechtfertigung, das gesellschaftlich dominierende, negative Indien-Bild, Front bezieht. Er gibt den herrschenden Vorurteilen über Indien zunächst einmal vordergründig recht, um dann behutsam seine Kritik anzubringen.

In dem leicht ironisch »Verbeugung vor dem Leser« betitelten Einleitungskapitel kommt er den Vorurteilen seines englischen Lesepublikums entgegen, indem er versichert, es träfe den in Indien als Soldat, Beamter oder Kaufmann lebenden und reisenden Engländer kein Tadel, wenn er zu stolz sei, auf der Matte neben einem Yogin zu kauern. »Abgesehen davon, daß er das englische Prestige erhalten muß – was zweifellos sehr wichtig ist – sind die sogenannten Heiligen meist eher abstoßend als anziehend.«²⁸⁸ Indien, gesteht er zu, sei ein rückständiges Land, das im ökonomischen, sozialen und wissenschaftlichen Bereich viel aufzuholen hat. Die Mehrzahl der Bevölkerung sei ungebildet und in kindlichem Aberglauben befangen. Das rechtfertige die Präsenz Englands in Indien, nicht jedoch eine ungerechte Zwangsherrschaft. Einen indischen Astrologen und Yogin läßt er sagen:

»Das Volk ist träge und gleichgültig. Die englische Rasse hat einige sehr gute Eigenschaften, und ich glaube, daß Gott sie zu un-

²⁸⁸ A. a. O., 12.

serem Wohle hierher geführt hat ... Ich hoffe, daß die Engländer Indien nicht verlassen werden, denn wir brauchen ihre Hilfe. Nur sollte uns diese in Frieden und Freundschaft gewährt werden und nicht durch Gewalt aufgezwungen werden.«²⁸⁹

Andererseits sei es bedauerlich, wenn Engländer selbst nach mehrjährigem Aufenthalt zurückkehrten, ohne eine Ahnung davon zu haben, was im Kopf eines indischen Weisen vorgehe. Er rät deshalb dazu, den Indern statt Verachtung rücksichtsvolles Verständnis entgegenzubringen, damit sich »verschlossene Lippen und verschlossene Türen öffnen«²⁹⁰. Dies würde sich lohnen, denn Indien wüßte von Dingen, die eines Tages wertvoller für die Welt sein werden als seine Perlen und Edelsteine. Das in fatalistische Untätigkeit verfallene Land würde sich, so prophezeit BRUNTON, eines Tages zu neuer Tatkraft erheben, während das von praktischer Tüchtigkeit strotzende Abendland seinen Materialismus als Irrweg erkennen werde. Dann sei die Zeit reif dafür, daß die Philosophie und tiefe Innerlichkeit Indiens auch in Europa Fuß fasse.

Den Abschnitten des Buches, die eine Kritik am indischen Fatalismus bringen, läßt er als Gegenbeispiel ein Kapitel über eine Kolonie der Reformbewegung RADHA SOAMI folgen. Dort trifft er Menschen, die zugleich modern und praktisch orientiert nach europäischem Muster Industriebetriebe aufbauen, zugleich aber Yoga und ein gemeinsames Gebetsleben pflegen. BRUNTON ist sichtlich von der Spielart eines religiösen Sozialismus angetan, die er in der Kolonie findet.

»Vielleicht wird die Welt, die heute über asiatischer Weisheit und westlicher Wissenschaft brütet, eines Tages eine Zivilisation schaffen, die das Alte überholt, der Moderne spottet und die Nachwelt in Staunen versetzt.«²⁹¹

Er sieht den Untergang der traditionellen Gesellschaftsordnung Indiens mit ihren religiösen Vorurteilen voraus und hält, was ihm am Beispiel der besprochenen Reformbewegung begegnet, für die mögliche Keimzelle einer neuen Gesellschaft, die religiöse Tradition mit europäischer Technik und Ökonomie zu integrieren weiß

²⁸⁹ A. a. O., 265–266.

²⁹⁰ A. a. O., 15.

²⁹¹ A. a. O., 303.

und dadurch auch für die westliche Welt wegweisend werden könnte. Für BRUNTON ist die Rückständigkeit und ökonomische Unfähigkeit Indiens durch das Land selbst behebbar, wenn es bereit ist, von seinen englischen Herrschern zu lernen und diese von seiner Ausbeutung und Unterdrückung ablassen. Er vertritt so im Grunde die Unabhängigkeit Indiens, wobei er große Hoffnungen in die Zukunft, die daraus auch für Europa erwachsen könnte, setzt. Von der Brisanz der damaligen politischen Lage in Indien, den Unruhen und der wachsenden Feindseligkeit gegenüber den Briten, die BRUNTON auf seiner Reise nicht entgangen sein können, erfährt man in seinem Buch nichts.

A Search in Secret India hat einen gut durchdachten Aufbau. Nach der »Verbeugung vor dem Leser«, die in das Vorhaben des ganzen Werkes einführt, begibt sich der Autor nicht sofort auf die Reise, sondern schiebt ein »Vorspiel« ein, das noch in England stattfindet. Er erzählt darin von seiner schon in der Kindheit wachwerdenden Liebe zu Asien und von der Beziehung zu einem geheimnisvollen Inder, den er in einem Buchladen kennenlernt und dann öfter zum Gespräch aufsucht. Die Funktion dieser Gespräche (mögen sie nun erfunden sein oder nicht) im Gesamtkonzept des Buches besteht darin, das Vorverständnis von Indien und Yoga darzulegen, das er zu seiner Reise mitbringt und das auch der Leser haben muß, um das im Buch Berichtete verstehen zu können. Wichtig – auch im Vergleich mit der bisherigen Rezeptionsgeschichte innerhalb der Gattung Reisebericht – ist, daß er von vorneherein um die Dehnbarkeit des Begriffes »Yoga« weiß. Es wird – durchwegs zutreffend – eine Vielzahl von Möglichkeiten angegeben, wer aller in Indien Yogin genannt werden kann:

1. Herumziehende Bettler, die meist vom Yoga keine Ahnung haben, aber unter seinem Namen ihr Unwesen treiben.
2. Einsiedler, die besonders am Fuß des Himälaya und in der Nähe Rishikesh in Hütten und Höhlen leben, wo sie sich ganz dem Gebet und dem Studium der heiligen Schriften widmen.
3. Eine Mischung aus 1 und 2, also wohl eine Art von Wanderpilgern.
4. Ebenfalls in der Einsamkeit lebende Menschen, die, nicht unbedingt religiös motiviert, »bestrebt sind, der Natur die

Herrschaft über unsichtbare, geheime Mächte abzurufen«²⁹². Man könnte sie als eine Art Magier bezeichnen.

5. Der Rishi, dessen Lebensweise als höchste Form menschlichen Lebens bezeichnet wird; ein Heiliger, der die Vollen- dung und zugleich Überbietung des Yogins darstellt.²⁹³

Diese Einteilung der verschiedenen Arten von Yogins bildet sozu- sagen den Fahrplan für BRUNTONS Indien-Reise. Er komponiert seinen Reisebericht als Voranschreiten von den oberflächlicheren Formen des Yoga bis zur Begegnung mit einem wahrhaft erleuchte- ten Rishi, nämlich SHRI RAMANA MAHÂRISHI. Er beschreibt seine Begegnungsgeschichte mit den verschiedenen Yoga-Praktizierenden nach dem esoterisch-theosophischen Schema eines Fortschritts vom körperlichen zum geistigen Yoga. Immer wieder berichtet er von Vorhersagen und Schicksalswinken und erweckt damit beim Leser den Eindruck, daß seine Reise nichts Zufälliges enthält, sondern dem Plan einer geheimen Vorsehung entspricht. Seine Pil- gerschaft ist dennoch kein linearer Stufenweg zur Erleuchtung, son- dern eine Rundreise, die zu ihrem Ausgangspunkt Bombay zu- rückkehrt, wo er vor seiner Abfahrt eine Krise durchmacht, die ihn am Sinn seines ganzen Indienbesuchs zweifeln läßt, bis er sich an den MAHÂRISHI erinnert und, die Konsequenz aus seinen gesamt- melten Erfahrungen ziehend, zu ihm zurückkehrt, um sein Schüler zu werden.

Nach diesem Überblick soll nun auf die einzelnen Etappen seiner Reise näher eingegangen werden.

Kaum in Bombay angekommen, begegnet er einem ägyptischen Magier mit hellseherischen Fähigkeiten, dem ehemaligen Vorsit- zenden einer spiritistischen Gesellschaft in Kairo. BRUNTON inter- viewt ihn und absolviert damit sozusagen die theosophische Phase der Rezeptionsgeschichte des Yoga, noch bevor er seine eigenen Er- fahrungen in Indien macht.

²⁹² A. a. O., 29.

²⁹³ M. ELIADE, *Yoga, Unsterblichkeit und Freiheit*, 367, kommt zu einem ähnlichen Er- gebnis: »Der Gattungsname Yogin bezeichnet gleichermaßen Heilige und My- stiker wie Zauberer, Orgiasten und die vulgären Fakire und Hexenmeister.«

Auf seiner Reise ins Landesinnere besucht er zuerst MEHER BABA, einen größtenwahnsinnigen, parsischen Sektengründer, der später in Amerika und Europa Aufsehen erregte und als neuer Messias mit dem Auftrag, die Völker der Erde zu vereinen, auftrat. BRUNTON hält nicht viel von den »überspannten Gedanken« dieses selbsternannten Meisters, nimmt sich aber vor, später nocheinmal zu ihm zurückzukehren. »Trotz des theatralischen Gebarens des heiligen Parsen, trotz seiner phantastischen „Berufung“ will ich alles mit unwandelbarer Gründlichkeit prüfen.«²⁹⁴ Es ist aber jetzt schon klar, daß diese Art von Guru-Kult mit dem Yoga, den BRUNTON sucht, nichts zu tun hat.

In Madras trifft er den ersten Yogin, einen Vertreter des Hatha-Yoga, der ihm eine Ahnung von den verschiedenen Körper- und Atemübungen dieser Spielart des Yoga vermittelt und seine Fähigkeit, den Herzschlag und die Atmung zum Stillstand kommen zu lassen, demonstriert. BRUNTON ist fasziniert, doch dieser Weg ist nicht der seine. »Welcher Westländer hätte wohl Geduld und Zeit genug, um alle diese schwierigen Übungen zu erlernen?«²⁹⁵ Er horcht auf, als ihm der Hatha-Yogin mitteilt, daß es auch einen Yoga gibt, der mit Übungen zur Beherrschung des Geistes beginnt.

Der nächste Yogin, dem er begegnet, kommt ebenfalls aus dem Hatha-Yoga, aber befindet sich bereits in einem fortgeschrittenen Übungsstadium. Er verbringt den ganzen Tag meditierend in einer Hütte außerhalb von Madras, hat keine Schüler und nimmt keine an, da er zu den »weltabgewandten Männern gehört, die in der Einsamkeit ihre „Seele befreien“ wollen.«²⁹⁶ In der Gegenwart dieses Mannes nimmt eine seltsame Empfindung von BRUNTON Besitz. Es ist ihm, als ob ein unsichtbarer Kraftstrom von dem Weisen auf ihn überginge.

Von dem hinduistischen Ordensoberhaupt SHRI SHANKARA erhält er im folgenden Kapitel den Rat, RAMANA MAHÂRISHI aufzusuchen, um einen Meister im höheren Yoga kennenzulernen. Mit seinem ersten Besuch beim MAHÂRISHI kommt die Beschreibung seiner Pilgerreise zu einem vorläufigen Höhepunkt. Schon bei der

²⁹⁴ A. a. O., 74.

²⁹⁵ A. a. O., 106.

²⁹⁶ A. a. O., 138.

ersten schweigenden Begegnung erfüllt ihn unendlicher Friede. Er träumt während seines Aufenthaltes von dem Weisen und spürt beim Erwachen, daß RAMANA von größter Bedeutung für sein Leben ist, kann aber noch nicht sagen, warum. RAMANA erklärt ihm den Unterschied zwischen seiner Lehre und dem Yoga:

»Der Yogi treibt seinen Geist zum Ziele, wie ein Hirte den Stier mit dem Stocke vorwärtstreibt, aber auf diesem Wege lockt der Suchende den Stier mit einer Handvoll Gras an. Ihr müßt Euch fragen: „Wer bin ich?“«²⁹⁷

Beim Abschiednehmen ist er zum ersten Mal mit dem Weisen allein und erlebt eine Begegnung der anderen Art:

»Seine Augen verändern sich jetzt, sie werden klein wie zwei Stecknadelköpfe, wie die Linse einer Kamera stellen sie sich auf mich ein. Der durch den Spalt zwischen den Lidern dringende Glanz verstärkt sich. Plötzlich scheint sich mein Körper aufzulösen, ich schwebe mit dem Weisen irgendwo im leeren Raum. Dies ist ein entscheidender Augenblick.«²⁹⁸

Dennoch bleibt er nicht bei MAHÂRISHI, sondern setzt seine Suche nach einem Lehrer im Yoga fort.

Die nächsten zwei Kapitel bringen als retardierendes Moment Geschichten von falschen Yogins, sprich Gauklern und wandernden Sâdhus, sowie BRUNTONS Besuch in Benares, wo er die Bekanntheit eines Pandit macht, der wiederum den Hatha-Yoga lehrt und über okkulte Kräfte verfügt. Es folgen die Begegnungen mit dem Astrologen und der Radha Soami Bruderschaft, die oben bereits erwähnt wurden. Das Hauptthema dieser Kapitel ist das Verhältnis von Yoga und sozialem Engagement. Trotz seiner Bewunderung für den Leiter der Gemeinschaft, hellt der Yoga des inneren Klanges, den er dort gelehrt bekommt, sein trübes Inneres nicht auf. Er muß auf seiner Suche nach einem Lehrer weiterziehen.

Nach einem erneuten Besuch bei MEHER BABA, den er jetzt – belehrt durch seine vorangegangenen Indienerfahrungen – scheinungslos psychologisch analysiert und kritisiert, kehrt er schließlich nach Bombay zurück. Eine Depression erfaßt ihn, und er er-

²⁹⁷ A. a. O., 191.

²⁹⁸ A. a. O., 198.

krankt. Schließlich löst er seine innere Krise, indem er erneut zu RAMANA MAHÂRISHI reist, weil er nun erkennt, daß dieser ihn, von allen Yogins, die er getroffen hat, am meisten beeindruckte. Eines Tages erfährt BRUNTON bei ihm endlich die lang ersehnte Erleuchtung, »die erhabenste innere Schau« seines Lebens.

»Ich habe alle Gedanken an die Welt, die mich bis jetzt beherbergt hat, hinter mir gelassen, ich bin in strahlendes Licht getaucht. Mehr fühlend als wissend bin ich am Urgrund alles Seins angelangt ... Unendlich weit reicht dies All, weit ins Unendliche hinein, und ist mir doch so gegenwärtig.«²⁹⁹

Damit ist seine Reise, die eine Suche nach dem geheimen Indien war, an ihr Ziel gelangt.

Insgesamt vermittelt das Buch eine informative, wohl zum Großteil auf wirklichen Begegnungen beruhende Sicht der verschiedenen Arten von Yoga, die im Indien der dreißiger Jahre anzutreffen waren, und wirbt zugleich dafür, dem Yoga mit einer kritisch-nüchternen, aber zugleich offenen Haltung zu begegnen. Indem er beschreibt, was er von den Yogins in Indien lernte, erörtert er zugleich, was Yoga überhaupt für den Westen bedeuten kann: einen Weg zur religiösen Erfahrung selbst für rationalistische, faktengläubige Skeptiker.

»Ich habe keins der östlichen Glaubensbekenntnisse übernommen; die wichtigsten von ihnen kannte ich schon von meinen eifrigen Studien her. Neu für mich war das Erlebnis des Göttlichen. Das klingt vielleicht recht unwichtig und scheint auf den ersten Blick meine ganz persönliche Sache zu sein. Ich betrachte dies aber als eine sehr bedeutende Errungenschaft, denn ich bin ein Kind unserer Zeit, die knappe Tatsachen und kühl abwägende Vernunft hoch einschätzt und für religiöse Dinge keine Begeisterung aufbringt. Ich gewann meinen Glauben so wieder, wie ihn nur der Zweifler wiedergewinnen kann: nicht durch Überredungskünste, sondern durch überwältigende Erlebnisse.«³⁰⁰

²⁹⁹ A. a. O., 374-375.

³⁰⁰ A. a. O., 17.

7. KAPITEL

Die psychologische Rezeption des Yoga vor der Tiefenpsychologie

Die folgenden Kapitel sind den verschiedenen Richtungen der psychologischen Interpretation des Yoga gewidmet. Den Ausdruck »Tiefenpsychologie« verwende ich als Oberbegriff für die Freud'sche Psychoanalyse und die aus ihr hervorgegangenen Richtungen, wovon die sogenannte komplexe Psychologie C. G. JUNG'S für das Thema dieser Arbeit eine überragende Stellung einnimmt. Bevor ich auf die tiefenpsychologischen Zugänge zum Yoga eingehe, möchte ich einen Blick auf die Behandlung des Yoga durch die akademische Psychologie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts werfen. Auch wenn die Ansätze von FREUD und seinen Schülern insgesamt interessanter und noch in ihren Mißverständnissen ergebiger sind, so ist die Behandlung des Yoga in der älteren Schulpsychologie doch auch von großer rezeptionsgeschichtlicher Bedeutung, schon allein deshalb, weil die Tiefenpsychologen ihr meist verhaftet bleiben. Sie übernehmen in der Regel das schon bereitliegende psychologische Grundkonzept vom Yoga, legen es aber auf ihre Weise neu aus.

Zuerst behandle ich die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts entstehende Erforschung des Yoga unter dem Gesichtspunkt von Trance, Suggestion und Hypnose. Für die daraufhin zu Wort kommenden Autoren VIVEKÂNANDA und KEYSERLING stehen nicht Trance, Suggestion und Hypnose, sondern der Begriff der Konzentration im Mittelpunkt. KEYSERLING integriert darüberhinaus alle psychologischen Ansätze seiner Zeit in sein Yogaverständnis, denn zusätzlich zum Yoga als Konzentrationsschulung baut er die Autosuggestion in sein Konzept ein und denkt erstmals über die Beziehung von Yoga und Tiefenpsychologie nach. Seine Besprechung ist deshalb geeignet dieses Kapitel zu schließen und zum nächsten überzuleiten.

1. Das rationalistische Yoga-Verständnis
der Schulpsychologie des 19. und
beginnenden 20. Jahrhunderts

Die im 19. Jahrhundert allmählich als eigenständige Wissenschaft Profil annehmende Psychologie interessiert sich für den Yoga im Hinblick auf die durch Yoga-Praxis hervorgerufenen Bewußtseinszustände und subsumiert sie unter die Begriffe des Somnambulismus, der Trance, Hypnose und Suggestion. Die damit gemeinten Phänomenbereiche werden in der einschlägigen Literatur als eng benachbart dargestellt und sind nur unscharf von einander abgegrenzt. Ob nun die Yogaübungen als autosuggestiv, hypnotisch oder trancheerzeugend beschrieben werden, stets haben diese Zuordnungen dieselbe Funktion. Der Yoga soll im Rahmen einer rationalistischen und positivistischen Weltanschauung erklärt werden.³⁰¹

Es ist in dieser Periode der Geschichte der Psychologie nur ein relativ kleiner Kreis von Forschern, der sich, in romantischer Tradition stehend, mit diesen Themen beschäftigt, die einen als Randgebiet gerade noch akzeptierten Bereich der wissenschaftlichen Psychologie ausmachen. Hinter diesem Grenzbereich beginnt für die damalige Wissenschaft der gefährliche Dschungel des Mystizismus und Okkultismus, der schon deshalb eher gemieden wird, weil man um das Ansehen der Psychologie als seriöser Wissenschaft besorgt ist. Andererseits kam man aber auch nicht darum herum, sich mit den scheinbar irrationalen und übernatürlichen Vorgängen in diesem Dschungel auseinanderzusetzen. Sie stellten eine Herausforderung für das wissenschaftliche Weltbild dar, der man nur erfolgreich entgegen konnte, wenn es gelang, sie als Betrügereien zu entlarfen oder eine wissenschaftliche Erklärung für sie zu finden. Besonders großes Interesse bestand an der möglichst objektiven Beobachtung und Dokumentation von Fällen, in denen sich Yogins für längere Zeit lebendig begraben ließen, den Atem- und Herzstillstand herbeiführten u. ä. Die in der frühen Neuzeit entstandene Identifikation von Yogins und Fakiren, die wie oben ausgeführt, auf

³⁰¹ Vgl. zu diesem Kapitel CHR. FUCHS, *Yoga in Deutschland*, 70–73.

einer in Indien selbst anzutreffenden Grauzone beruht, in der Gauklertum, Wandermönchstum und Yoga sich mischen, wirkt hier nach. Man versucht u. a. durch psychologische Untersuchungen natürliche Ursachen für die vermeintlichen Wundertaten der Yogins zu finden.

In dem 1907 erschienenen Artikel *Fakire* übt G. MEYRINK satirische Kritik an solcher Yoga-Forschung:

»Ist jemand unvorsichtig genug, in einer Gesellschaft das Wort „Fakir“ fallen zu lassen, so entsteht sofort ein wildes Durcheinander, und alles ist emsig bemüht, die bekannte dumme Geschichte von dem indischen Yogi zu erzählen, der ein Seil gen Himmel geworfen habe und daran emporgeklettert sei.

Natürlich weiß jeder längst, was dann folgte: drei Forscher hätten nämlich das Phänomen beobachtet und geprüft, der eine als Photograph, der zweite als Stenograph, der dritte als Zeichner, und obwohl der Augenschein bei allen dreien der gleiche gewesen, so hätten doch die lichtempfindlichen Platten des ersten weder ein Seil, noch einen Kletterer, vielmehr nichts als einen teilnahmslos auf dem Boden hockenden Fakir gezeigt.

Alle kennen, wie gesagt, die Geschichte und haben sie selber xmal erzählt, aber niemand würde es riskieren, den selbstgefälligen Sprecher zu unterbrechen.

Ist der Redner am Schlusse angelangt, wickelt er – wie aus einem Knallbonbon den trefflichen Spruch – aus seiner Erzählung die geistreiche Pointe: „Suggestion“.³⁰²

Hypnose und Suggestion werden nicht nur zur Erklärung von Randerscheinungen des Yoga, wie dem Seiltrick herangezogen, auf die sich die Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts mit derselben Neugier stürzen, wie schon die Verfasser der frühneuzeitlichen Reiseliteratur. Als allmählich immer mehr Quellenwerke in Übersetzungen zugänglich werden, versucht man auch die verschiedenen Formen und Stufen der Meditation, die in der klassischen Yoga-Literatur seit jeher beschrieben und durchdacht wurden, darauf

³⁰² G. MEYRINK, *Gesammelte Werke*, Bd.6, 290–291. Um eine seriöse wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Berichten von Yogins, die sich lebendig begraben ließen, bemühte sich damals R. GARBE mit der Arbeit *Über den willkürlichen Scheintod indischer Fakirs*.

zurückzuführen. Diese Richtung der psychologischen Yoga-Rezeption beeinflusst die Indologie der Jahrhundertwende, wie unten anhand von R. SCHMIDT und F. HEILER gezeigt werden wird, und setzt sich bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts fort.

Ein früher Prototyp dafür ist der 1850 erschienene Aufsatz *Observations on Trance or Human Hybernation* des Arztes und Entdeckers der Autohypnose JAMES BRAID. Die deutsche Übersetzung seines Aufsatzes erschien 1882 unter dem Titel *Beobachtungen über die Katalepsie und den Winterschlaf beim Menschen* in dem Sammelwerk *Der Hypnotismus*, das verschiedene Arbeiten BRAIDS enthält. BRAID bewundert in seiner Arbeit die Leistungen indischer Fakire und vermutet, daß sie sich durch Atemanhalten und fixieren der Geistestätigkeit in einen »Zustand vorübergehenden Winterschlafs oder Starrseins« bringen.³⁰³

1896 trat der Wiener Theosoph CARL KELLNER bei dem 3. Internationalen Kongreß für Psychologie in München zusammen mit dem Yogi BHEEMA SENA PRATAPA aus Lahore auf, um die »Echtheit des Samadhi genannten Yogaschlafs« zu beweisen. Der Vortrag »Eine Skizze über den psycho-physiologischen Teil der alten indischen Yogalehre«, den er bei diesem Kongreß hielt, beschreibt den Yoga als »künstlichen Somnambulismus«, »Autosuggestion« und »Autohypnose«.³⁰⁴

Bemerkenswert ist jedoch, daß KELLNER keine unkritische Identifikation vornahm, sondern hervorhob, daß die Yogins durch die Herrschaft, die sie über Körper und Geist erlangen, eine Charakterstärke und Unabhängigkeit entwickeln würden, die man von herkömmlichen Medien nicht erwarten könne. Kein geringerer als WILLIAM JAMES, der ein Mitglied des Organisationskomitees dieses Psychologen-Kongresses war, hat später diese Differenzierung zustimmend in seinen berühmten *Varieties of Religious Experience* (1902) zitiert, wo er KELLNER als »European witness« des Yoga anführt, der die Ergebnisse des Yoga sorgfältig mit künstlich produzierbaren hypnotischen und traumartigen Zuständen verglichen habe. Für JAMES ist der Yoga »a training in mystical insight«, das zur Erfahrung

der Vereinigung des Individuums mit dem Göttlichen führt. Sein Yoga-Verständnis bewegt sich damit auf einem Niveau, an das die in diesem Kapitel zu besprechenden psychologischen Theorien nicht heranreichen.³⁰⁵

In dem 1904 in zweiter Auflage erschienen Werk von O. STOLL *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie* werden die besonderen Fähigkeiten der Yogins als Suggestionerscheinungen interpretiert. STOLL sieht im Yoga eine methodische Autosuggestion. Auch R. RÖSEL gehört zu den vielen Autoren, die die Autosuggestionsthese bezüglich der Meditationserfahrungen des Yoga vertreten. Sein Buch *Die psychologischen Grundlagen der Yogapraxis* aus dem Jahr 1928 verdient gleichwohl besondere Erwähnung, da es den damaligen Stand der psychologischen Literatur zum Thema diskutiert und den achtgliedrigen Pfad PATAÑJALIS ausführlich psychologisch deutet.³⁰⁶

Der Indologe R. SCHMIDT übernahm dieses von der Psychologie seiner Zeit angebotene Interpretationmuster. Er sieht in den Yoga-Praktiken Methoden der Selbsthypnotisierung und Trance-Induktion.

»Es ist wohl ganz sicher, daß viele der unter dem allgemeinen Begriff Hypnotismus zusammengefaßten Phänomene seit altersgrauen Zeiten den Indern bekannt waren und daß die Frommen unter ihnen, von mächtigen neurotischen Impulsen angetrieben, die unbeschreiblichen Freuden des ekstatischen Zustandes versuchten [...] und sich in der wundersamen Welt verloren, die sie in ihren Trance-Visionen herzauberten. Ein recht indisches Beginnen, ganz kongenial dem Charakter der Hindu-Träumer!«³⁰⁷

Bei SCHMIDT kommt eine Grundtendenz der Yoga-Rezeption unter dem Gesichtspunkt von Suggestion und Trance besonders deutlich zum Vorschein. Als Autosuggestion oder Erzeugung hypnoider Zustände begriffen, kommt der Yoga unweigerlich in den Geruch, eine Selbsttäuschung zu sein, eine methodische Erzeugung von

³⁰³ Zit. nach CHR. FUCHS, *Yoga in Deutschland*, 70.

³⁰⁴ Siehe H. MÖLLER/E. HOWE, *Merlin Peregrinus*, 94 und 139.

³⁰⁵ Siehe W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, 400–401.

³⁰⁶ R. RÖSEL, *Die psychologischen Grundlagen der Yogapraxis*. Ausführlicheres zu RÖSEL bei CHR. FUCHS, *Yoga in Deutschland*, 72–73.

³⁰⁷ R. SCHMIDT, *Fakire und Fakirtum*, 166. Zu SCHMIDT siehe auch unten 80,84.

wirksamen Einbildungen aufgrund von Zuständen, die im Vergleich zum Wachbewußtsein eingeschränkter, ja krankhafter Art sind. Trivialiserte aufklärerische Religionskritik stellt dann das Denkschema zur Verfügung, mit dem eine positivistisch denkende Psychologie Phänomene, die in ihrer Weltanschauung schwer unterzubringen sind, wegerklärt. Die Frage nach dem Wahrheitsgehalt des einmal als (Auto-)Suggestion Diskreditierten erübrigt sich von selbst. Wie man an SCHMIDT beobachten kann, kommt dieser diffamierenden Sichtweise das Vorurteil vom verträumten, realitätsfremden Orientalen zusätzlich entgegen.

Am radikalsten aber ist die Gleichsetzung von Yoga und Hypnose bzw. Suggestion von SIGURD LINQUIST betrieben worden. Er kommt zu dem Ergebnis,

»daß Patañjalis Yogalehrbuch mit Kommentaren, ebenso wie die Yogatechnik des Buddhismus eine bis zu den äußersten Konsequenzen getriebene Suggestionstechnik darstellt. Es gibt nicht einen Punkt in dem ganzen System von Regeln, wo die Suggestion nicht direkt oder indirekt durchscheint.«³⁰⁸.

1936, als die Dissertation LINQUISTS erscheint, hat diese Art der Interpretation des Yoga ihren Höhepunkt bereits überschritten und muß den neu entstandenen adäquateren Verständnisweisen das Feld räumen, bis sie sich um die Mitte des Jahrhunderts endgültig totgelaufen hat. Von einem der Hypnose- und Suggestionforschung verpflichteten psychologischen Standpunkt aus diskutiert DIETRICH LANGEN die Gleichsetzung von Yoga und Hypnose im Rückblick auf die Jahrzehnte währende Auseinandersetzung in einem 1963 erschienenen Buch³⁰⁹. Er glaubt, daß sich auf der Basis einer neueren Fassung des Hypnosebegriffes die Unterschiede zwischen asiatischer Meditation und Hypnose zunehmend verwischen. Dabei macht er allerdings zwei wichtige Einschränkungen, die neue Akzente in die Diskussion bringen. Er vermutet im Anschluß an eine Hypothese HAUERS³¹⁰, daß zwischen älteren und jüngeren

³⁰⁸ S. LINQUIST, *Die Methoden des Yoga*, Diss. phil. Lund 1932, 165, zit. nach D. LANGEN, *Archaische Ekstase und asiatische Meditation mit ihren Beziehungen zum Abendland*, 50.

³⁰⁹ D. LANGEN, *Archaische Ekstase*, 32–69.

³¹⁰ A. a. O., 51.

Formen des Yoga in Indien unterschieden werden müsse, und schreibt (allerdings ohne jede praktische Erfahrung) nur den jüngeren, besonders dem Hatha-Yoga solche Übungen zu, die hypnoseartigen Charakter hätten. Außerdem vertritt er die Ansicht, die Verfechter der Hypnose-Theorie des Yoga hätten zu sehr versucht, den Yoga ganz auf diesen einen Aspekt zu reduzieren. Dabei sei der soziologische Raum, die indische Mentalität, der philosophische und religiöse Hintergrund des Yoga zu kurz gekommen. Damit trifft er zweifellos eine Schwachstelle, die z. T. auch bei der heute im Zug der sogenannten transpersonalen Psychologie und der Erforschung der »altered states of consciousness« wieder populär gewordenen wissenschaftlichen Beschäftigung mit Trance, religiöser Ekstase etc. zu beobachten ist. Schon die Rede von Trance, Hypnose, Ekstase etc. als Bewußtseinszuständen ist eine von der menschlichen Wirklichkeit abstrahierende Umdeutung. Wenn zusätzlich zu dieser für die Psychologie vermutlich konstitutiven Abstraktion der unterschiedliche soziale, kulturelle und religiöse Kontext der zu untersuchenden Bewußtseinszustände unbeachtet bleibt, muß man sich von der äußerst verengten Perspektive doppelt umsichtig Rechenschaft geben, will man nicht übereilten Schlüssen und anderen Irrtümern zum Opfer fallen.

Exemplarisch für die sich durchsetzende differenziertere Sichtweise ist von religionswissenschaftlicher Seite MIRCEA ELIADES 1954 erschienenes Buch *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, das zu den Klassikern der neueren Yoga-Literatur zählt.

ELIADE gelingt darin der Nachweis, daß bereits in der alten indischen Literatur der Zustand der hypnotischen und somnambulen Trance bekannt ist. Er wird, so ELIADE weiter, ausdrücklich als vorübergehende Lähmung des Bewußtseinsflusses, *vikshipta*, von der für den Yoga charakteristischen *ekâgratâ*, Einspitzigkeit, Aufhebung der Vielheit der inneren Zustände und dem daraus folgenden *samâdhi*, dem Einssein und Ganzsein, unterschieden.³¹¹ ELIADE, der, wie weiter unten ausgeführt werden wird, in Indien unter Anleitung von Svâmî SHIVÂNANDA Yoga übte, bemerkt zu LINQUISTS Versuch, den hypnotisch-suggestiven Charakter des Yoga

³¹¹ Vgl. M. ELIADE, *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*, 86–89.

nachzuweisen: »Ein Minimum an lebendigem Kontakt mit dem Yoga hätte ihn vor einer so unklugen These bewahrt.«³¹²

2. Das Autogene Training als rationalisierter Yoga

Es bietet sich an im Anschluß an das vorige Kapitel nun auf die Yoga-Rezeption beim Schöpfer des Autogenen Trainings, JOHANNES HEINRICH SCHULTZ, einzugehen, da SCHULTZ seine Wurzeln in der Hypnoseforschung hat und seine Methode als eine Weiterentwicklung der Autohypnose betrachtet.

SCHULTZ, der in den 30er Jahren in der nach heutigem Wissen ersten deutschen Yogaschule Unterricht nahm³¹³, bezeichnet in einem 1932 erschienenen Artikel *Oberstufe des Autogenen Trainings und Raya-Yoga* die Übungen in der Oberstufe des AT als »physiopsychologisch rationalisierten, systematisierten Yoga«.³¹⁴ Später hat er sich gegen die Unterstellung wehren müssen, er hätte das Autogene Training (künftig abgekürzt als AT) vom Yoga abgeschaut.³¹⁵ Direkte Entlehnungen lassen sich meines Erachtens auch tatsächlich nicht nachweisen.

Die Entstehung des AT datiert SCHULTZ in die Jahre 1908–1912. Der Yoga wurde, wie oben dargelegt, in dieser Zeit psychologisch von der Hypnose und Suggestion aus interpretiert und findet auch im diesbezüglichen Schrifttum Erwähnung. SCHULTZ ist also wahrscheinlich schon während der Entstehungszeit seiner Methode auf den Yoga gestoßen.³¹⁶ Eine ursprüngliche Inspiration durch Yoga

³¹² A. a. O., 88.

³¹³ Siehe Berufsverband deutscher Yogalehrer (Hg.), *Der Weg des Yoga*, 352. Es handelte sich um die Yogaschule des Russen BORIS SACHAROW, die dieser 1937 in Berlin gründete.

³¹⁴ J. H. SCHULTZ, *Die Oberstufe des Autogenen Trainings und der Raya-Yoga*, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie (139) 1932, 34 zit. nach CHR. FUCHS, *Yoga in Deutschland*, 77.

³¹⁵ »Es wird, besonders von Journalisten, sehr oft behauptet, das autogene Training käme vom Yoga. Das ist sachlich falsch; das autogene Training hat sich aus der ärztlichen europäischen Hypnose entwickelt.« (J. H. SCHULTZ, *Das autogene Training und Yoga*, 166)

³¹⁶ Aus J. H. SCHULTZ, *Das autogene Training (Konzentrierte Selbstentspannung)*. Versuch

wäre möglich. Allerdings wird dem Yoga in der psychologischen Fachliteratur dieser Zeit keine praktische Relevanz für die Gegenwart beigemessen. Er gilt eher als (je nach dem primitives oder großartiges) Vorspiel zu der modernen wissenschaftlichen Beschäftigung mit Suggestion, eine Meinung, die SCHULTZ – wie gleich gezeigt werden wird – teilt. Sein zu Beginn der 30er Jahre, also mitten in der Welle tiefenpsychologischer Auseinandersetzung mit dem Yoga veröffentlichtes Hauptwerk *Das Autogene Training* widmet dem Yoga in dem Abschnitt über verwandte Verfahren ein umfangreiches, immer noch lesenswertes Kapitel, das neben den Grundlagen der Yoga-Philosophie (besonders dem achtfachen Pfad PATAÑJALIS) auch einzelne Haltungen und Meditationsübungen im Hinblick auf die Erfahrungen mit dem AT bespricht.

Interessant ist seine Kritik an der Geringschätzung des Hatha-Yoga, die das zu seiner Zeit erwachende Interesse an einer betont leiblichen Yoga-Praxis dokumentiert:

»Da viele Bearbeiter des Yoga von europäisch-religiöser Einstellung ausgingen, finden wir oft die Anschauung vertreten, daß lediglich die Stufen des Raja Yoga „wertvoll“ seien, während die Unterstufen nur technische Vorarbeiten bedeuten sollen. Insbesondere wird die Tradition des Hatha Yoga, des »gewaltsamen« Yoga (Heiler) als gewissermaßen „niedere“ Kunst abgetan, da in ihr gerade technische Einzelheiten eine große Rolle spielen. Dieser Yogarichtung ist in S'rimat Kuvalyânanda (J. G. Gune) ein lebhafter Verteidiger entstanden, der in einer Spezialzeitschrift, der Yoga-Mimansa (Kaivalyadhâma bei Lonavla Bombay) ausführliche physiologisch-klinische Beobachtungen an Yoga-Trainierten mitteilt (1. Jhg. 1924), auf die wir noch zurückkommen werden. Ist doch gerade für die Arbeit des autogenen Trainings der Vergleich mit der Yogatechnik in ihren Einzelheiten besonders lehrreich.«³¹⁷

SCHULTZ zeigt sich an dieser Stelle über die damals in Indien gerade erst wenige Jahre alte systematische Erforschung des Hatha-

einer klinisch-praktischen Darstellung, 6, geht hervor, daß SCHULTZ Schriften von JAMES BRAID, der ja den Yoga behandelte, gekannt hat.

³¹⁷ J. H. SCHULTZ, *Das autogene Training*, 289.

Yoga mit Methoden der westlichen Medizin gut informiert, deren Zentrum das von KUVĀLYĀNANDA gegründete Institut in Lonavla war. Durch seine Erfahrungen mit dem autogenen Training sensibilisiert, sind ihm die früher als nebensächlich abgetanen Details der leiblichen Übung wichtig genug, um sie einer genauen Betrachtung zu unterziehen. Der leitende Gesichtspunkt seiner Behandlung des Yoga ist dabei aber nicht: Was kann das AT vom Yoga lernen? Er fragt vielmehr: Was hat der Yoga auch schon gewußt? Es geht ihm also vor allem darum, seine Methode im Yoga wiederzufinden.

In Bezug auf die diversen sittlichen und religiösen Observanzen, die im achtfachen Pfad des PATAÑJALI der Haltungsübung vorangestellt sind, sieht er keine Parallelen, dagegen »führt die Frage der Asanas, der „Haltungen“ unmittelbar in unser Gebiet«³¹⁸. Er zitiert die Anleitung zu der yogischen Entspannungshaltung Shavāsana als der Liegehaltung im AT am nächsten kommend und weist auf folgende Übereinstimmungen hin: Entspannung der Atmung durch allgemeine Relaxation, Relaxationsbeginn mit einem bestimmten Körperteil. Die Sitzhaltung im AT entspricht seiner Meinung nach den Āsanas, die für Inder ein bequemes Sitzen zur Meditation mit sich brächten.³¹⁹ Die vielen Stellungen, die außer der liegenden Ruhehaltung und den Sitzhaltungen im Hatha-Yoga geübt werden, kann Schultz genauso wie die Atemübungen übergehen, weil sich dafür keine Parallele in seiner Methode findet. Eine weitere Entsprechung findet er aber hinsichtlich Blickrichtung im Yoga und in der Oberstufe des AT: Blick nach innen-oben bzw. auf die Nasenspitze. Diese Blickrichtungen bringen nach Schultz »bei sonst versenkt entspanntem Zustande eine vielfach ruckhaft einsetzende „überwältigende“ [...] Vertiefung der Selbstumschaltung.«³²⁰

Pratyāhāra, das Zurückholen der Sinne, versteht er als »Somatisierung«. Sie geschehe im AT durch »passive Hinwendung auf

³¹⁸ A. a. O., 290.

³¹⁹ De facto ist die zusammengesackte Haltung, die als sogenannten Droschkensitz oder angelehntes Sitzen im AT empfohlen wird, von der im Yoga eingeübten aufrechten Sitzhaltung weit entfernt. Der Unterschied bezüglich der Sitzhaltung deutet auf eine prinzipielle Differenz des Zustandes, auf den sich der Übende im AT und im Yoga jeweils einstimmt.

³²⁰ A. a. O., 183. »Umschaltung« heißt bei SCHULTZ der Übergang in den für das AT charakteristischen Entspannungszustand.

affektfreie Körpererlebnisse«. Das bedeute keine Objektivierung des Leibes, wie er aus Erfahrung sprechend gegen RÖSEL geltend macht, sondern einen Übergang zur Tiefenentspannung durch Versinken im Strom der Entspannung.

Auch die verschiedenen Licht- und Tonübungen und dabei auftretenden Erlebnisse in der yogischen Meditation, sind ihm aus der Oberstufenarbeit des AT vertraut. Er weist RÖSELS Meinung, das Hören des inneren Klangs im Yoga sei bloße Autosuggestion, zurück und versteht sie als echtes Hören bestimmter Vorgänge im Leib (Rauschen des Blutes etc.).

Die letzte Stufe des achtfachen Pfades, Samādhi identifiziert er mit Zuständen der »Allererfülltheit« und »Kosmischen Gelöstheit«, die ebenfalls beim fortgeschrittenen AT vorkommen können. »Auch hier sehen wir die deutlichsten Parallelen mit den Oberstufenphänomenen des AT ... nur daß in unserer Arbeit nicht Bilder und Erlebnisse bestimmter konfessioneller Welten, sondern der Ichtiefen sich auftun.«³²¹

SCHULTZ ist von dem Tiefsinn und der Feinheit des Yoga überrascht, die nach Abzug dessen, was seiner Meinung nach phantastisches Beiwerk darstellt, zu Tage treten. Er distanziert sich von modischen, östliche Religiosität nachahmenden Allüren und hält als wichtig fest, daß

»die physio-psychologisch-rationale Methode des autogenen Trainings gleiche Stufenbildung erkennen läßt, wie die alten Yogatraditionen, und darüber hinaus die richtige Einschätzung des Haltungsfaktors. So dürfen wir hoffen, den Realbestand der Yogatradition ebenso zu erobern, wie frühere Forschung aus dem mystischen Magnetismus die rationale Hypnotherapie erstehen ließ.«³²²

Er stellt also das AT als einen aus eigenen Quellen entstandenen westlichen Übungsweg dar, der den rationalen, wissenschaftlich ausweisbaren Kern des Yoga enthalten soll, wobei die Lotosblüte die meisten ihrer Blätter lassen muß, da sich die Gemeinsamkeiten nüchtern betrachtet in recht engen Grenzen halten. Der mystische

³²¹ J. H. SCHULTZ, *Das autogene Training*, 295.

³²² A. a. O., 300.

Sinn der Yogaübungen und seine an die Religionen Indiens gebundene Bildwelt gehören für ihn nicht zu dem Realbestand des Yoga, den die westliche Wissenschaft zu erobern hofft, wie er kultur-imperialistisch formuliert.

Das AT setzt nicht die Teilnahme an einer bestimmten konfessionellen Welt voraus (es sei denn, man nennt den Glauben an die Wissenschaft eine Konfession), sondern wendet sich an das in keine Religionsgemeinschaft mehr eingebundene europäische Subjekt, dessen Ich-Tiefe es aufzutun, zu dessen Selbsterleben und Ich-Erfüllung es beitragen will. Vergleichbares zu dieser Ich-Zentriertheit seines Ansatzes ist im Yoga nicht zu finden.

SCHULTZ ist bemüht gegenüber seinen materialistischen Gegnern in der Ärzteschaft, die er als Hirnmythologen beschimpft, den Eindruck abzuwehren, das AT sei eine Pseudomystik. Und doch läßt er zugleich seinen großen Respekt vor der religiösen Seite des Yoga durchklingen, wenn er angesichts der yogischen Versenkung zur besonnenen Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen aufruft, was etwas anderes sei, als albernem Aberglauben zu verfallen.³²³

3. Konzentrationstraining und Willensschulung: Die psychotechnische Variante der Yoga-Rezeption um die Jahrhundertwende

Die beiden in diesem Kapitel besprochenen Autoren haben gemeinsam, daß sie den Yoga nach dem Vorbild der modernen Naturwissenschaft und Technik verstehen. Es geht um die planmäßige Beherrschung und Verfügbarkeit der seelischen Kräfte. VIVEKĀNANDA, der als indischer Denker im strengen Sinn nicht in eine Rezeptionsgeschichte des Yoga im Westen gehört, habe ich hier aufgenommen, da er mit enormer Wirkung für den Yoga im Westen geworben hat und mit seiner von europäischem Positivismus beeinflussten Relecture des traditionellen Yoga die westliche Rezeption wesentlich beeinflusste.

³²³ A. a. O., 296.

Der Begriff »Psychotechnik«, der in diesem Zusammenhang immer wieder fällt, ist um die Jahrhundertwende entstanden. Er steht zunächst für verschiedene Gebiete der angewandten Psychologie, besonders für den von psychologischen Kenntnissen geleiteten Umgang mit anderen Menschen. Später verengt sich der Sinn von »Psychotechnik« auf Anwendung von Psychologie in Wirtschaft und Industrie, etwa zur Anpassung der Arbeiter an die Anforderungen der modernen rationalisierten Produktionsprozesse und zur Erhöhung der Arbeitsleistung. Um die Jahrhundertmitte wird der Begriff schließlich ungebräuchlich. Als Psychotechnik wird Yoga zu einem auf psychologischen Einsichten beruhendem, die psychische Verfassung methodisch verändernden Verfahren, das entweder zur Erzeugung von erhöhten Bewußtseinszuständen dient (Yoga als mystische Psychotechnik z. B. bei F. HEILER) oder zur Erhöhung der Leistungsfähigkeit durch Konzentrationssteigerung (Yoga als vollständig säkularisierte Psychotechnik bei H. KEYSERLING).³²⁴ VIVEKĀNANDAS Râja-Yoga ist ein Beispiel für mögliche Mischformen aus beiden Varianten.

Das Verständnis des Yoga als Psychotechnik vereint die für die damalige Rezeption und bis heute typischen Tendenzen der Psychologisierung des Yoga und seiner Umdeutung zu einer Technik im neuzeitlichen Sinn. Auf den Unterschied zwischen einem religiösen Weg, wie er beim Yoga und verwandten Übungsweisen vorliegt, und einer Technik habe ich in dieser Arbeit bereits wiederholt hingewiesen. VIVEKĀNANDA und KEYSERLING sind keine Psychologen. Dennoch macht sich bei ihnen die epochale Tendenz zur Psychologisierung des Yoga geltend. Sie interpretieren nicht nur, wie die im vorigen Kapitel behandelte akademische Psychologie, mit psychologischen Kategorien, sondern entwerfen den Yoga selbst als eine Form der angewandten Psychologie.

³²⁴ Vgl. dazu F. GIESE, *Psychotechnik*, sowie R. RUEGSEGGER, *Die ideellen Hintergründe der Psychotechniker*.

NARĒNDRA NĀTH DATTA (1863–1902), bekannt unter seinem Mönchsnamen VIVEKĀNANDA, hat seinem spektakulären Auftreten als Redner beim Weltparlament der Religionen 1893, das ihn schlagartig berühmt machte, eine von einer professionellen Werbeagentur geplante Vortragsreise in Amerika angeschlossen. »Im Zentrum der zahlreichen Vorträge, die VIVEKĀNANDA in ganz Amerika hielt, stand seine Neu-Interpretation der traditionellen Yoga-wege«³²⁵, mit der er scharenweise Anhänger zunächst in den Staaten und bald auch in Westeuropa gewann. Durch die Gründung mehrerer »Vedanta Societies« und der »Râmakrishna Mission Association« war er der erste Inder, der mit Breitenwirkung hinduistische Mission im Westen betrieb und dabei zugleich dem Yoga eine bisher nicht dagewesene Popularität im Westen verschaffte.³²⁶ Wie kam es zu seiner für die Yoga-Rezeption des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts äußerst wichtigen Auslegung des Yoga?

³²⁵ CHR. FUCHS, *Die Geschichte des Yoga*, 13.

³²⁶ P. DEUSSEN, der VIVEKĀNANDA während dessen Europareise einige Tage bei sich zu Gast hatte, und anschließend zusammen mit ihm nach England reiste, zeichnet in seiner Autobiographie folgendes Portrait von ihm: »Er sprach sehr gut Sanskrit und ebensogut englisch, war von lebhaftem, gewandtem, etwas stürmischen Wesen, ein junger Mann, strotzend vor Gesundheit, mit vollen rosigen Wangen, sehr verschieden von dem, wie wir uns einen Heiligen vorstellen. Und allerdings sind diese indischen Heiligen über alle Gebote der Kasten erhaben, essen Fleisch, trinken Wein, und wenn wir am folgenden Tage ein Restaurant besuchten und wir andern bei den enormen Preisen uns mit einer Portion begnügten, so nahm er deren wohl zwei, welches alles, da er als Heiliger kein Geld haben durfte, von dem englischen Ehepaare für ihn bezahlt wurde. »Sie sind mir ein schöner Heiliger«, sagte ich einmal zu ihm, »Sie essen gut, trinken gut, rauchen den ganzen Tag und lassen sich nichts abgehen.« Er erwiderte in Sanskrit: »Ich halte mein Gelübde.« – »Und worin besteht ihr Gelübde«, fragte ich. – »Es fordert von mir nur kama-kancana-viraha, Verzicht auf Liebe und Gold.« Nun, auf Gold konnte er leicht verzichten, da alles von andern für ihn bezahlt wurde, und was die Liebe betrifft, so traue ich ihm wohl zu, daß er, wie so mancher junge, von Gesundheit strotzende katholische Geistliche ehrlich bestrebt war, den Kampf mit Fleisch und Blut tapfer zu bestehen, wiewohl er bei unserm abendlichen Spaziergang durch die Kälberstraße für die vorüberschwebenden und uns freundlich zulächelnden Sylphen ein etwas beunruhigendes Interesse bekundete.« (P. DEUSSEN, *Mein Leben*, Leipzig 1922, 305f., zit. nach P. HACKER, *Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus*, 552.)

Der »einflußreichste Gestalter und Propagandist des neuhinduistischen Geistes«³²⁷ hatte als Sprößling der westlich orientierten bürgerlichen Mittelschicht Bengalens am Presidency College in Calcutta den klassischen europäischen Positivismus des 19. Jahrhunderts anhand von J. ST. MILL, H. SPENCER und A. COMTE kennengelernt und sich daraufhin von der Religion, in der er aufwuchs, abgewendet. Er studierte Jura und trat einer Freimaurerloge bei. Durch die Schülerschaft bei dem Mystiker RĀMAKRISHNA (1836–1886) fand er wieder Zugang zur Religion und vertrat von nun an entschieden einen monistisch gefärbten Advaita-Vedānta, der, wie in dem Kapitel über P. DEUSSEN schon erwähnt, von letzterem beeinflusst war.

Die neuzeitlich-europäische Philosophie blieb in seinem Denken lebendig und gerade der Yoga wurde ihm zu einer Brücke, mit deren Hilfe er positivistisches Gedankengut und die religiösen Lehren seines Gurus RĀMAKRISHNA zu einer im Westen durchschlagend erfolgreichen Einheit verband.³²⁸ Der Titel für diese Einheit ist »Râja-Yoga«. In dem gleichnamigen Buch, das aus Vorträgen entstand, die VIVEKĀNANDA in Amerika hielt, interpretiert er in einem ersten Teil auf recht eigenwillige Weise den achtfachen Pfad des PATAÑJALI, wobei Prâna und Prânâyâma im Mittelpunkt stehen, die für ihn das Fundament des Râja-Yoga sind.³²⁹

Prâna versteht er im Sinn eines neuzeitlichen Kraftbegriffs, als die sich in allem manifestierende Energie, deren Wirken den Weltstoff formt. Prânâyâma ist die Erkenntnis und Beherrschung dieser Energie:

»Was setzt die Dampfmaschine in Bewegung? Der durch Dampf aktiv werdende prâna. Was sind diese Phänomene der Elektrizität?

³²⁷ P. HACKER, *Der religiöse Nationalismus Vivekanandas*, 5.

³²⁸ Zur positivistischen Bildung und weiteren Entwicklung VIVEKĀNANDAS siehe W. HALBFASS, *Indien und Europa*, 258; P. HACKER, *Der religiöse Nationalismus Vivekanandas*, 1–2, sowie H.-P. MÜLLER, *Die Ramakrishna-Bewegung. Studien zu ihrer Entstehung, Verbreitung und Gestalt*, 8–11, 70–86.

³²⁹ Seit dem Erscheinen von *Raja Yoga* hat sich der Name Râja Yoga für den achtfachen Pfad eingebürgert. Diese Bezeichnung hat keinen Rückhalt in der Yoga-Tradition. Bei PATAÑJALI ist nirgends von »Râja Yoga« die Rede. In der Hathapradîpikâ wird dieser Begriff für die Vollendung des Hatha-Yoga in der Erfahrung der Vereinigung mit dem höchsten Selbst verwendet. Siehe dazu oben 127.

tät usw. denn anderes als prâna? Was sind die Naturwissenschaften? Die Wissenschaft des prânâyâma, unter Zuhilfenahme sichtbarer Mittel.«³³⁰

Der Sinn dieser Wissenschaft liegt darin, Mittel zur Beherrschung von Natur und Mensch bereitzustellen.

»Angenommen ein Mensch konnte z. B. den prâna bis ins Letzte und wüßte ihn zu beherrschen. Welche Kraft auf Erden stünde ihm nicht zu Gebote? Er würde imstande sein, Sonne und Sterne aus ihrer Bahn zu werfen und alles im Weltall – von den Atomen bis zur größten Sonne – zu beherrschen, weil er den prâna beherrschen würde. Dies ist das höchste Ziel des prânâyâma.«³³¹

Während die Naturwissenschaften sich mit den körperlichen Manifestationen der Energie beschäftigen und sie durch ebenso körperliche Mittel beherrschen, befaßt sich der Râja-Yoga mit den geistigen Erscheinungsformen des Prâna, die er durch geistige Mittel zu meistern sucht. Wer diese Wissenschaft kennt, bekommt damit den eigenen und den Geist aller anderen Menschen in seine Gewalt.³³²

Er zieht bei der Erläuterung des psychischen Prâna, das für ihn eine Mittelstellung zwischen der körperlichen und der geistigen Energie innehat, auch Elemente aus der Tradition des Hatha-Yoga und Tantrismus heran, wie z. B. die Lehre von den drei wichtigsten Nâdîs und dem Erwachen der Kundalinî. Hatha-Yoga ist für ihn auf das Einüben von Âsanas reduziert, das nur den Zweck hat, dem Körper Kraft und Gesundheit zu geben. VIVEKÂNANDA empfiehlt lieber Gymnastik zu treiben, anstatt sich mit den schwer erlernbaren Stellungen, die das geistige Wachstum nur wenig fördern, abzugeben. Er teilt also die zu seiner Zeit übliche Geringschätzung des Hatha-Yoga, ohne ihn strikt abzulehnen.

Der zweite Teil des Buches beinhaltet eine kommentierte Übersetzung des Yoga Sûtra. VIVEKÂNANDA interpretiert die Yoga-Sûtren PATAÑJALIS als empirische Psychologie, welche analog zur Naturwissenschaft, die auf die Erforschung der äußeren Natur ausgerichtet ist, durch konzentrierte Beobachtung der Vorgänge der inneren Natur des Menschen, der sogenannten Denksubstanz, mit-

³³⁰ VIVEKÂNANDA, *Raja Yoga*, 51.

³³¹ A. a. O., 34.

³³² A. a. O., 35.

tels Induktion Erkenntnis erlangt.³³³ Ziel dieser Wissenschaft ist es u. a. eine Methode zur Erzeugung jener Wahrnehmungen zu entwickeln, auf denen Religion gründet.³³⁴ Das wichtigste Verfahren im Rahmen dieser Methode ist die Schulung der Konzentration. In seiner Übersetzung der Yoga-Sûtren geht er so weit, Yoga überhaupt mit »Konzentration« zu übersetzen.³³⁵ Die Bedeutung der Konzentration und damit des Yoga für die Leistungsfähigkeit in jedem Bereich menschlicher Tätigkeit wird dick unterstrichen:

»Die einzige Methode, Wissen zu erwerben, die sowohl der primitivste Mensch wie der höchste Yogin anwendet, ist Konzentration. [...] Was immer wir tun, sei es Geldverdienen oder Gottverehren, je größer unsere Konzentrationskraft ist, desto besser erfüllen wir unsere Aufgabe [...] Râja-Yoga beschäftigt sich fast ausschließlich mit diesem Gebiet.«³³⁶

Mit der Auffassung, daß Konzentrationstraining den Kern des Yoga ausmacht, steht VIVEKÂNANDA nicht allein da. Sie war damals eine durchaus gängige Sichtweise, die sich auch in der indologischen Fachliteratur findet. So meint etwa GARBE: »Die innerlichen Übungen der Concentration des Denkvermögens werden mit dem Ausdruck *râja-yoga* benannt [Herv. i. T.]«³³⁷ Und J. H. WOODS betitelt seine 1914 erschienene englische Übersetzung der Yoga-Sûtren *The Yoga-System of Patañjali or the Ancient Doctrine of Concentration of Mind*.³³⁸

³³³ Siehe a. a. O., 7. Wie auch J. H. WOODS (siehe unten Anm. 338) übersetzt er »citta« mit »mind stuff«, »Denksubstanz«. Um die Jahrhundertwende wurde von einigen westlichen Philosophen die sog. Mind Stuff-Theorie vertreten, die annahm, daß den psychischen Erscheinungen ein Substrat zugrunde liegt, das ein Gegenstück zur Materie als Grundlage der physischen Erscheinungen bildet.

³³⁴ »Wurde in dieser Welt auf irgend einem besonderen Wissensgebiet eine Erfahrung gemacht, so folgt mit unbedingter Notwendigkeit daraus, daß diese Erfahrung schon vorher millionenfach möglich war und sich in alle Ewigkeit wiederholen wird. ... Deshalb erklären die Lehrer der Wissenschaft des yoga, Religion sei nicht nur auf Erfahrung früherer Zeiten gegründet, sondern es könne kein Mensch religiös sein, ohne die gleichen Wahrnehmungen gemacht zu haben. Die Wissenschaft des yoga lehrt uns, wie wir zu diesen Wahrnehmungen gelangen [Herv. i. T.]« (VIVEKÂNANDA, *Raja Yoga*, 4)

³³⁵ Siehe a. a. O., 119. Er übersetzt dort »atha yoga anusâsanam«, das Eingangssûtra mit »Jetzt wird Konzentration erklärt.«

³³⁶ VIVEKÂNANDA, *Jnana Yoga. Der Pfad zur Erkenntnis*, 455–456.

³³⁷ R. GARBE, *Sankhya und Yoga*, 43.

³³⁸ J. H. WOODS, *The Yoga-System of Patañjali or the Ancient Doctrine of Concentration of Mind*.

Auch H. KEYSERLING vertritt, wie im nächsten Kapitel gezeigt werden wird, dieselbe Auffassung, nur noch wesentlich reduktionistischer als VIVEKĀNANDA, weil bei ihm die religiöse Dimension des Yoga völlig wegfällt.

VIVEKĀNANDAS Konzept des Râja-Yoga zeigt, daß ein dem damaligen Zeitgeist entsprechendes szientistisch-technisches Yoga-Verständnis nicht nur von europäischen Interpreten vertreten worden ist, sondern auch von dem damals im Westen populärsten Vertreter indischen Denkens. Allerdings muß der Gerechtigkeit halber gesagt werden, daß das Konzept von Yoga, das VIVEKĀNANDA in *Raja Yoga* vertritt, nicht alle Aspekte seiner Yogainterpretation deckt, da er außer dem Yoga PATAÑJALIS auch noch die in der epischen Literatur Indiens erstmals in Erscheinung getretene Tradition des Trimarga-Yoga³³⁹ in seine Lehre einbaut und den Bhakti- und Karmayoga in eigenen Büchern behandelt hat. Eine Auseinandersetzung damit würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit überschreiten.

ROMAIN ROLLAND, der berühmte Schriftsteller und Schüler VIVEKĀNANDAS, legt den Râja-Yoga im Sinne seines Meisters als Vorbereitung für den höchsten Yoga der Erkenntnis aus und nennt ihn den »Yoga im eigentlichen Sinne«³⁴⁰. ROLLAND bestimmt Yoga als »Vereinigung mit dem höchsten Objekt des Erkennens«. Der Râja-Yoga stelle die »psycho-physiologische Methode, um unmittelbar dorthin zu gelangen« dar. Auch das szientistische Verständnis des Yoga übernimmt er von VIVEKĀNANDA. Die Originalität des Râja-Yoga besteht für ROLLAND nämlich darin, aus der »Eroberung der Konzentration und der Bemeisterung des Geistes« eine »auf Erfahrung gegründete Wissenschaft« gemacht zu haben.³⁴¹

Allerdings äußert ROLLAND sich betont zurückhaltend bezüglich der Kräfte, die VIVEKĀNANDA dem Yogin zuschreibt und kriti-

siert seinen Meister wegen der märchenhaften Verheißungen, mit denen er »die Begehrlichkeit fleischlichster Seelen geangelt« hätte.³⁴²

»In seinem Rajayoga, der eines der ersten von ihm in Amerika veröffentlichten Werke war, spricht er höchst unvorsichtig (Kap. I) von den verschiedenen Gewalten über die Natur, welche in verhältnismäßig kurzer Zeit ... jenem zuteil werden, der mit Ausdauer Rajayoga übt.«³⁴³

Die Meditationen der damaligen Schüler seien, motiviert von VIVEKĀNANDAS Unterweisungen, dementsprechend oft auf höchst weltliche Dinge gerichtet gewesen. Doch wäre er, im Unterschied zu minder gewissenhaften Yogins, diesen Mißständen, sobald er sie entdeckt hatte, entgegengetreten.

³³⁹ Trimarga-Yoga meint den Drei-Wege-Yoga, bestehend aus Bhakti (Hingabe an Gott), Jñāna (Erkennen Gottes als in allem gegenwärtiger Grund) und Karma (selbstloses Handeln), der vor allem durch die Bhagavadgītā Verbreitung fand.

³⁴⁰ R. ROLLAND, *VivekĀnanda*, Zweiter Halbband, 62. Siehe zu ROLLANDS Auffassung des Yoga und ihrer Bedeutung für S. FREUD unten Kap. 8.2.3.

³⁴¹ A. a. O., 64.

³⁴² A. a. O., 65.

³⁴³ A. a. O., 65–66 (Anm. 2).

EXKURS

Die Lebensreform-Bewegung als Umfeld der Begegnung von Yoga und Tiefenpsychologie

Die in den folgenden Kapiteln behandelten bzw. zitierten Autoren, wie etwa H. KEYSERLING, O. A. H. SCHMITZ, C. G. JUNG, R. ROLLAND, J. W. HAUER, H. HESSE und H. ZIMMER, haben mehr miteinander zu tun als den Umstand, daß sie sich zur selben Zeit mit Yoga auseinandersetzten. Man trifft hier auf ein dichtes Netz hin- und herlaufender Beziehungen, das es erlaubt, von einem bestimmten sozialen Milieu der Yoga-Rezeption zu sprechen, das den Hintergrund für die Begegnung von Yoga und Tiefenpsychologie abgibt. Nur FREUD und die Freudianer stehen etwas abseits. Sie bilden eine eigene Gruppe, deren Beschäftigung mit dem Thema Yoga sich freilich auch der Berührung mit jener Szene verdankt, die damals Tiefenpsychologie und Yoga zugleich rezipierte und aufeinander bezog.

Die Großzahl der nach dem Ersten Weltkrieg im deutschen Sprachraum dem Yoga zugetanen Menschen ist der Lebensreformbewegung und ihrem Umfeld zuzurechnen. Lebensreform ist etwa seit 1900 ein Sammelbegriff für eine Anzahl von Protestbewegungen, die auf eine Überwindung der bestehenden Kultur durch Aufbau einer Gegenkultur abzielten. Die Lebensreformer entstammten nur zum geringeren Teil proletarischen Verhältnissen, meist handelte es sich um Aussteiger aus dem Mittelstand, bürgerliche Boheme, Künstler und Intellektuelle sowie alternativ gesinnte Aristokraten.

Begonnen hat diese Bewegung mit der Naturheilkunde. Im Zuge der Industrialisierung und Verstädterung der mitteleuropäischen Staaten begannen sich bäuerliche Strukturen aufzulösen und eine Technisierung und Verwissenschaftlichung anzubahnen, die vor- und außerwissenschaftliche Formen des Wissens ins Abseits geraten ließ, so z. B. auch die Volksmedizin und andere traditionelle Heilkunden, die sich angesichts des Siegeszuges der naturwissen-

schaftlichen Schulmedizin einerseits organisieren mußten, um zu überleben, andererseits gerade für Kritiker des materialistischen Weltbildes der modernen Wissenschaften attraktiv wurden. So entstanden Mitte des 19. Jahrhunderts die ersten Naturheilsanatorien, sowie vegetarische und heilreformerische Vereinigungen. Man hielt nach philosophisch und religiös fundierten Gesundheitslehren Ausschau und fand diese nicht nur bei PARACELSUS, sondern auch in chinesischen Philosophien und im Yoga. Besonders die Rezeption des Hatha-Yoga, der, wie oben ausgeführt, während der Epoche der theosophischen Yoga-Vermittlung schlecht weg gekommen war, erhielt Aufwind, da seine Übungen gut zu der lebensreformerischen Neuentdeckung der Leiblichkeit durch alternative Heilkunden, Nacktkultur, Gymnastik, Rhythmik, die Entwicklung des modernen Tanzes und der Atemtherapie paßte.

Das Christentum hat in den Kreisen der Lebensreformer bereits aufgehört, der selbstverständliche religiöse Bezugsrahmen zu sein. Es wird als erfahrungsfern und repressiv kritisiert und man sieht sich in östlichen Religionen nach neuer religiöser Orientierung um.

Die Devise der Reformer war: Auszug aus den dekadenten Industriestädten, dem Kapitalismus und der erstarrten traditionellen Religion; dafür Wiedergewinnung eines ursprünglichen, naturverbundenen, den Leib bejahenden Lebens, sowie Rückkehr zu den Quellen religiöser Erfahrung durch verschiedene Meditationspraktiken. Es ging dabei weniger um eine Revolutionierung des politisch-ökonomischen Bereiches, weshalb es auch kaum Kontakt zur sozialistischen bzw. kommunistischen Arbeiterbewegung gab, eher liefen Verbindungen zum Anarchismus. Man erwartete die Heraufkunft eines neuen Zeitalters, das die rationalistische Neuzeit ablösen sollte, und strebte eine kulturelle Erneuerung an, die beim Leben des Einzelnen ansetzte und zu Zusammenschlüssen Gleichgesinnter führte, die in Wohngemeinschaften, auf Selbstversorgung basierenden Siedlungsgenossenschaften und Reformschulprojekten alternative Lebensweisen erprobten. Viele Motive der Lebensreformbewegung wurden später vom Nationalsozialismus und verwandten faschistischen Bewegungen aufgenommen und für ihre Zwecke mißbraucht.

Die größte Berühmtheit erlangte die Siedlergemeinde »Monte Verità« in Ascona. Sie war ursprünglich als vegetarische Kolonie gegründet worden, entwickelte sich aber schon bald zu einem bedeutenden kulturellen Zentrum, das von Anarchisten wie E. MÜHSAM und G. LANDAUER ebenso besucht wurde, wie von den Pionieren des modernen Ausdruckstanzes R. VON LABAN und M. WIGMAN, dem Schriftsteller H. HESSE und vielen anderen Künstlern.

O. FRÖBE-KAPTEYN, die Begründerin der Eranos-Tagungen, die noch heute am Monte Verità stattfinden, war eine Schlüsselfigur, an der sich die Verwobenheit dieser Alternativ-Szene aufzeigen läßt. Sie stand der Theosophie nahe und lernte in den zwanziger Jahren in KEYSERLINGS Schule der Weisheit C.G. JUNG kennen. Nachdem die Idee der Tagungen geboren war, steuerte R. OTTO den Namen Eranos bei. Das Thema der 1933 stattfindenden ersten Tagung lautete bezeichnenderweise »Yoga und Meditation im Osten und Westen«. Einer der Teilnehmer war H. ZIMMER, dessen *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild* (1926), als erste ausführliche Studie über Mandalas JUNGS Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte, was zu einer persönlichen Bekanntschaft und einem intensiven Dialog führte. ZIMMER referierte nun über Tantra-Yoga, daneben der Sinologe E. ROUSSELLE, C.G. JUNG und F. HEILER.

Wir begegnen mit diesem außergewöhnlichen Kreis einer Gruppe von Wissenschaftlern, die – anders als die vorhergehende Generation von Forschern – den östlichen Religionen, die sie untersuchen, nicht mehr professoral distanziert gegenüberstehen oder sie gar aus dem Gefühl europäischer Überlegenheit heraus abschätzig beurteilen. Vielmehr wird aus einem persönlichen und oft auch praktischen Interesse an die Sache herangegangen, das an die Indien-Begeisterung der Romantik und SCHOPENHAUERS anschließt, womit manche dieser Forscher ihren guten Ruf in der Fachwelt riskieren. ZIMMER beschrieb diese neue Haltung gegenüber Indien in folgender Weise:

»Ich muß gestehen, daß das Indien, das mir durch meine Lehrer und die meisten verfügbaren Bücher dargeboten wurde, nicht den Erwartungen und Vorstellungen entsprach, die ich selbst allem gegenüber hegte, was indisch war. Der landläufigen Auffassung Indiens fehlte es an Farbe, Tiefe, Intensität, Substanz

HERMANN HESSE, der das Reisetagebuch 1920 als das gescheiteste deutsche Buch seit Jahren begrüßte³⁴⁸, konstatiert schon vier Jahre später: »Groß war auch die Welle, welche sich vor einigen Jahren um den Grafen Keyserling ... erhob, doch ist diese Welle rasch kleiner geworden«³⁴⁹.

Worin bestand die Faszination, die KEYSERLINGS Werk ausübte? Sicher war die gewählte literarische Form einer eloquenten Mischung von Reisebericht und theoretischer Reflexion eine Neuheit, die ebenso unterhaltend wie informativ war und deshalb gut beim Lesepublikum ankam. Aber was brachte es den an östlicher Weisheit Interessierten Neues? Für HESSE, der in dieser Hinsicht wohl als typischer Leser gelten kann, war das Entscheidende am Reisetagebuch die Behandlung des Yoga. In einer Rezension schreibt er:

»Keyserling ist, um die Hauptsache gleich zu sagen, zwar nicht der erste Europäer, wohl aber der erste europäische Gelehrte und Philosoph, der Indien wirklich verstanden hat. So schroff das klingt, und so weh das tut, im Andenken an verehrte Männer wie Oldenburg und Deussen das Wort auszusprechen, es ist dennoch so.«³⁵⁰

KEYSERLING hatte diesen großen Indologen nach HESSES Urteil voraus, daß er den Yoga, der vordem unter den Gelehrten als okkultur Aberglaube verachtet worden sei, erstmals als Praxis, die auch für Europäer sinnvoll ist, ernst genommen habe. »Keyserling, dem die Verdrängungen und Scheuklappen der akademischen Zunftleute fehlen, ist mit allen Okkultisten darin einig, daß er den Yoga anerkennt und empfiehlt.«³⁵¹ Indem ein bekannter Gelehrter, der der Theosophie gegenüber kritisch eingestellt war, dennoch die Yoga-Praxis empfahl, wurde sie von der Anrüchigkeit, die den esoterischen Richtungen anhaftete, befreit und salonfähig gemacht.

348 Brief an G. REINHART zit. nach V. MICHELS, *Materialien zu Hermann Hesses Siddharta*, Bd I, 105.

349 Brief an I. Zaratin vom Januar 1924, zit. nach a. a. O., 191.

350 Rezension des Reisetagebuches in »Vivos voco«, Nov. 1920, zit. nach a. a. O., 112.

351 A. a. O., 113.

3.2.2 Das Verhältnis zur Theosophie

Es war das Interesse am Okkultismus, das KEYSERLING zur Theosophie brachte.³⁵² Er kannte A. BESSANT persönlich und verbrachte auf ihre Einladung hin während seiner Weltreise einige Zeit in der Zentrale der Theosophischen Gesellschaft in Adyar, einem Vorort von Madras. Dort hatte er, wie oben bereits erwähnt, Gelegenheit OUSPENSKY kennenzulernen, und betrieb Yoga-Studien.³⁵³ Als Quellen, die ihm zugänglich waren, nennt er u. a. englische Übersetzungen der Yoga-Sûtren und seiner Kommentare, eine Ausgabe der Hatha-Pradîpikâ und, nebst theosophischer Yoga-Literatur, vor allem VIVEKÂNANDA. In dieser Zeit begann er auch Yoga-Übungen zu praktizieren und kurierte damit nach eigenen Worten seine Konzentrationsschwäche.³⁵⁴

Im Reisetagebuch ist seine Stellung zur Theosophischen Gesellschaft, was deren Rezeption indischer Lehren betrifft, bereits sehr kritisch. Sie lege ihren Nachdruck vielfach auf das, was dem Osten das Unwesentlichste sei, meint er zu Recht, z. B. verkünde sie die Wiedergeburtstheorie als frohe Botschaft. Er wirft ihr vor, eine im Grunde materialistische Lehre zu verkünden und sich zu einer Kirche entwickelt zu haben, in der »Autoritätsglauben, Dienstwilligkeit und Gehorsam als Kardinaltugenden gelten«³⁵⁵. Es komme den Theosophen letztlich nicht auf Fortpflanzung der indischen Lehren an, sondern auf den Sieg ihres persönlichen Glaubens. Die Theosophie werde, so KEYSERLINGS nüchternes Urteil, als Religion fortzuführen, Einzelne glücklich zu machen und beschränkten Sekten einen Inhalt zu geben, »als historische Bewegung wird sie keine Rolle spielen.«³⁵⁶

Die Neigung zum Okkultismus, die lebensuntüchtig mache, sowie die abergläubische Wiedererweckung des antiken Polytheismus sprächen gegen die Theosophie. Vor allem aber – und hier

352 Siehe H. KEYSERLING, *Reisetagebuch*, 123.

353 »Ich benutzte die reichen Gelegenheiten der Adyar-Bibliothek, um meine Kenntnisse, die Yoga [sic!] betreffend, zu vervollständigen.« (H. KEYSERLING, a. a. O., 129)

354 Siehe H. KEYSERLING, *Selbstdarstellung*, 108.

355 H. KEYSERLING, *Reisetagebuch*, 122.

356 A. a. O., 168.

offenbart sich die chauvinistische Grundhaltung KEYSERLINGS – vertrete die Theosophische Gesellschaft die »äußersten weiblichen Tugenden« wie Demut, Gehorsam, sanftmütige Liebe etc., wo doch allein den männlichen Tugenden bis auf weiteres die Zukunft gehöre. KEYSERLINGS oberste Maxime lautet: Nicht Mitleid, Dulden, Altruismus etc. als solche sind Werte, sondern nur das Produktive ist ethisch gerechtfertigt.³⁵⁷ Die Fortschrittlichkeit des Westens beruhe darauf, daß er zum ersten Mal das männliche Prinzip zur Alleinherrschaft gebracht habe. »Sintemalen wir nun fortschrittlich sind, kann es nicht fehlen, daß wir mehr und mehr zu Herren werden dieser Welt«³⁵⁸.

3.2.3 Die Interpretation des Yoga

Von den Theosophen und Okkultisten übernimmt KEYSERLING, wie HESSE richtig bemerkte, das entschiedene Plädoyer für die Yoga-Praxis. Er vertritt aber anders als die Theosophie und als erster in der Geschichte der Yoga-Rezeption ein völlig säkularisiertes Yoga-Verständnis. Während bei F. HEILER noch die Rede von Yoga als mystischer Psychotechnik ist, eskamottiert KEYSERLING das Mystische und es bleibt vom Yoga eine Verfahrensweise zur Verstärkung der Willenskraft und Beherrschung der seelischen Regungen über, eine methodische Anleitung zur Selbstinstrumentalisierung. Der Yoga hat seiner Meinung nach einen dreifachen Sinn. Er ist

1. Ausbildung des Konzentrationsvermögens,
2. Stillung der psychischen Selbsttätigkeit und
3. Vitalisierung der Seelenvorgänge, deren Vorherrschen erwünscht ist.

»Die innere Wahrheit dieses Sinns springt nun dermaßen in die Augen, daß ich mich wundere, daß Yoga-Praxis nicht schon längst in den Plan jeder Erziehungsanstalt aufgenommen worden ist.«³⁵⁹

³⁵⁷ Vgl. A. a. O., 174.

³⁵⁸ A. a. O., 176.

³⁵⁹ Ebd.

Konzentrationschulung, Konzentrationskultur sind die Leitworte seines Yoga-Verständnisses. Die Konzentrationskultur des Yoga gilt ihm als das Interessanteste, das Indien zu bieten hat.³⁶⁰ Sie ist nicht an die indischen Verhältnisse gebunden, sondern ein dringendes Erfordernis für jeden Menschen, denn um produktiv zu sein, wie es dem überlegenen männlichen Prinzip der Lebensführung entspricht, muß man sich konzentrieren können. Nichts erhöht die Leistungsfähigkeit so sehr wie Konzentration.³⁶¹ Stillung der psychischen Selbsttätigkeit, der zweite Punkt, wird bei ihm nicht betrieben, um still zu werden und sich zu sammeln, sondern um der Ökonomie der Kräfte wegen.

»Mit jeder überflüssigen Bewegung wird Kraft vergeudet ... Nun vertut jeder gewöhnliche Mensch unverantwortlich viel Kraft auf dem Weg automatischen Vorstellungsspiels; [...] Gelingt es dies Geschehen aufzuhalten, so wird die Kraft erspart, die sonst verschleudert würde; sie sammelt sich an.«³⁶²

Aus der Sammlung des ganzen Menschen in der Meditation wird damit der bloße Kräftestau, der zur Verstärkung des Agierenkönnens eingesetzt wird. Das letzte Bestimmungsstück von KEYSERLINGS Yoga, die Vitalisierung erwünschter Seelenvorgänge, meint Selbstbeeinflussung durch Autosuggestion. Hier wendet er einen Gedanken der psychologischen Yoga-Rezeption seiner Zeit, der dort aber meist ideologiekritisch gegen den Yoga vorgebracht wird, ins Positive. Es geht um die Machbarkeit des Charakters im Sinn der Verwirklichung eines imaginierten Ideals. Der Yoga vertritt nach KEYSERLING folgende Lehre:

»Man bilde sich nur fortwährend ein, daß man eine bisher nicht vorhandene, aber erwünschte Eigenschaft besitzt, im starken Verlangen, daß sie bald in einem entstehen werde, und sie wird entstehen.«³⁶³

Vorbildlich am indischen Yoga ist für KEYSERLING allein die Grundidee, nicht die Erscheinungsform. Diese sei an die jeweiligen kulturellen Umstände anzupassen. Zum erstenmal deutet sich hier

³⁶⁰ A. a. O., 293.

³⁶¹ A. a. O., 283.

³⁶² A. a. O., 131.

³⁶³ A. a. O., 132.

die Idee eines eigenständigen westlichen Yoga an. Der Vorrang der Yogins gegenüber der ebenfalls hochentwickelten Konzentrationsfähigkeit amerikanischer Geldkönige, bestünde darin, daß die Yogins Sinn und Wert ihrer Konzentrationsschulung erfaßt hätten, was von Vorteil sei, denn »erst eine erkannte Wahrheit wird ganz produktiv.« Die Europäer wären Toren, meint KEYSERLING, würden sie sich den Yoga als Methode zur Steigerung der Produktivität nicht aneignen. »Wir sind so viel vitaler als die Inder, verfügen über so viel mehr psychisches Kapital [sic!] – wer weiß, wohin wir erst gelangen werden, wenn wir uns genügend ausbilden?«³⁶⁴ Die »vollendete Rationalität ihrer Methode« ist nach KEYSERLING für den modernen Menschen der große Vorteil der indischen Yogaarten gegenüber ihren christlichen Entsprechungen, »in allen Fällen besteht die prinzipielle Möglichkeit, die Exaktheit ihrer Behauptungen an der Hand der Lehre selbst zu prüfen.«³⁶⁵

Ebenso wie VIVEKĀNANDA glaubt er also im Yoga eine wissenschaftliche Methodik im neuzeitlichen Sinn erkennen zu können. Auf die eigentlichen Ziele der traditionellen Yoga-Übungen geht er gar nicht ein, auch kommt ihm nicht in den Sinn die Originaltexte interpretierend aufzuschließen. Mit der herrscherlichen Attitüde, die seinem ganzen Denken eigen ist, funktioniert er den Yoga zu einem Mittel der Machtsteigerung um, das bei den europäischen Herrenmenschen in besseren Händen liegt, als im weniger leistungsfähigen Ursprungsland.

Diese Linie des Yoga-Verständnisses wird in den zwanziger und dreißiger Jahren von der sogenannten Neugeist-Bewegung weitergeführt, der KEYSERLING im Reisetagebuch bereits den Vorzug vor der Theosophie gibt, weil sie pragmatisch den »Nachdruck einzig auf individuelle Selbstverwirklichung in diesem Leben«³⁶⁶ lege. Ein extremes Beispiel für den neugeistigen Yoga aus den dreißiger Jahren ist der oben wegen seiner rassistischen Interpretation des Yoga bereits angeführte W. ADELMANN-HUTTULA, der Rāja-Yoga die »Athletik des geistigen Willens« bezeichnet, »das Ergebnis

³⁶⁴ A. a. O., 285.

³⁶⁵ A. a. O., 602.

³⁶⁶ A. a. O., 171. Die Neugeist-Bewegung (New Thought) geht auf den amerikanischen Heiler P. P. QUIMBY (1802–1866) zurück.

langjähriger Schulung in straffer Selbstbeherrschung«³⁶⁷. Was das »vielgeprüfte Volk« der Deutschen brauche sei ein sorgfältig geschulter geistiger Wille, den nichts erschüttern kann.

»Deshalb sollen wir den „Ungeföhls-Yoga“ üben, um die Herrschaft über alle persönliche Empfindelheit zu erwerben. Dies geschieht durch intensive Selbstkontrolle und Selbstbemeisterung nach den Regeln des Yogasystems. Wir müssen uns mit einem geistigen „Willenspanzer“ umgeben, der uns für unangenehme Einflüsse unverwundbar macht«³⁶⁸.

3.2.4 Die Beziehung von Yoga und Tiefenpsychologie bei KEYSERLING

In seinem Buch *Schöpferische Erkenntnis*, von dem KEYSERLING sagt, es verkörpere seinen ersten Schritt über das Reisetagebuch hinaus und sei zugleich eine Einführung in die »Schule der Weisheit«, die er 1920 gegründet hatte, kommt er auf den Bezug von Yoga und Psychoanalyse zu sprechen. Für die Wissenschaft vom Menschen, so KEYSERLING, »gebührt der analytischen Psychologie ein Verdienst, welches die Nachwelt den größten aller Zeiten zuzählen wird. Wir wissen heute, daß die Natur des Menschen nach dem Kausalgesetz genau so begriffen und gemeistert werden kann wie die Elektrizität, nur freilich gemäß ihren eigenen Kategorien, die Seele ist weder ein Mechanismus noch auch ein physischer Körper. Dadurch erhalten Asketik und Yoga einen neuen Sinn, eröffnet deren Ausgestaltung neue Möglichkeiten.«³⁶⁹

Es ist deutlich, daß sich an seiner Grundhaltung wenig geändert hat. So szientistisch und repressiv wie seine frühere Yoga-Rezep-

³⁶⁷ W. ADELMANN-HUTTULA, *Jeder Deutsche ein Yogapraktiker!*, 7. Aus dieser Richtung sind aber auch relativ seriöse, neueste Fachliteratur einbeziehende Yoga-Bücher hervorgegangen, wie z. B. K. O. SCHMIDT, *Die Wissenschaft der Seele – Nach dem Yoga-Katechismus des Patañjali*. Zu Neugeist und Yoga siehe CHR. FUCHS, *Yoga in Deutschland*, 79–82 und unten 130.

³⁶⁸ W. ADELMANN-HUTTULA, *Jeder Deutsche ein Yogapraktiker!*, 12. Der Ausdruck »Ungeföhls-Yoga« ist übrigens keine Erfindung ADELMANN-HUTTULAS, sondern geht auf eine sprachliche Entgleisung von P. DEUSSEN zurück. Vgl. P. DEUSSEN, *Sechzig Upanisads des Veda*, 593.

³⁶⁹ H. KEYSERLING, *Schöpferische Erkenntnis*, 273.

tion klingt jetzt auch seine Auffassung von Tiefenpsychologie. Rezeptionsgeschichtlich wichtiger aber ist es, daß er, meines Wissens als erster, einen Zusammenhang zwischen Tiefenpsychologie und Yoga erkennt und zukünftige Entwicklungsmöglichkeiten für den Yoga durch die Einsichten der analytischen Psychologie vorher-sieht.

Unter den analytischen Psychologen hat für KEYSERLING C. G. JUNG »den bisher weitestführenden Schritt in der Erfassung des geistigen Grundes des Menschenwesens getan«. ³⁷⁰ Sein Werk *Psychologische Typen* (1921) begrüßt er als »den ersten monumentalen Versuch, auf wissenschaftlichem Weg zu einer Lehre von der Seele zu gelangen, deren Gegenstand nicht die einzelnen Funktionen und Teile dieser wären, sondern deren lebendige Synthesis.« ³⁷¹

Zusammen mit anderen Erkenntnisfortschritten der Menschheit bedeute die durch Tiefenpsychologie neu gestaltete Aszetik und Yoga-Praxis, daß eine neue Stufe in der Entwicklung der Menschheit erstiegen wird, die, wenn sie allgemein bewußt werde, das gesamte Weltbild der westlichen Menschheit verändern könne. ³⁷² Genau an diesen Gedanken knüpft dann der im folgenden Kapitel behandelte O. A. H. SCHMITZ an. Ähnliche Hoffnungen hegten zu dieser Zeit aber auch H. HESSE und C. G. JUNG.

³⁷⁰ A. a. O., 406.

³⁷¹ A. a. O., 407.

³⁷² Ebd.