

## 8. KAPITEL:

### Die tiefenpsychologische Rezeption des Yoga

In den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts widmeten sich die verschiedenen Richtungen der Tiefenpsychologie, die sich längst nicht mehr als bloße Therapien, sondern vielmehr als ein neuer Schlüssel zur menschlichen Wirklichkeit im Ganzen verstanden, in aller Breite den verschiedensten, auch religiösen Aspekten des Menschseins.

So konnte es nicht ausbleiben, daß auch die Tiefenpsychologen mit dem Yoga bekannt wurden und bald begannen, ihn auf ihre Weise zu interpretieren, zumal man bei aller Fremdheit in dieser »mystischen Vesenkungslehre Altindiens« (O. RANK) doch eine seltsame Nähe zu den eigenen Anliegen spürte.<sup>373</sup>

Es lassen sich drei Typen der tiefenpsychologischen Yoga-Rezeption unterscheiden. Der erste Ansatz, vertreten besonders durch KEYSERLING und SCHMITZ, plädiert für eine Kombination: Tiefenpsychologie plus Yoga als neue Form von Spiritualität. Eine andere Richtung, vertreten von FREUD und orthodoxen Freudianern, lehnt Yoga-Praxis strikt ab und propagiert Tiefenpsychologie statt Yoga. C. G. JUNG schließlich empfiehlt seine Form der Psychotherapie als westlichen Yoga.

Ich beginne meine Darstellung mit O. A. H. SCHMITZ, da dieser Autor dem im vorigen Kapitel behandelten KEYSERLING nahe stand und manche seiner Ideen aufnahm. SCHMITZ gab außerdem der tiefenpsychologischen Diskussion über den Yoga Impulse, denn seine Arbeit fand von psychoanalytischer Seite Beachtung und C. G. JUNG beeinflusste nicht nur SCHMITZ, sondern setzt sich auch seinerseits mit diesem Autor auseinander, der als erster ein ganzes Buch zum Thema »Psychoanalyse und Yoga« verfaßte.

<sup>373</sup> Einen ersten Überblick zum Thema gibt J. VOM SCHEIDT, *Yoga und Tiefenpsychologie*.

I. O. A. H. SCHMITZ und sein Konzept des Yoga  
als Autosuggestion des ewigen Selbstes

OSCAR A. H. SCHMITZ (1873–1931) war ein Schüler C. G. JUNG'S, der von KEYSERLING und seiner Schule der Weisheit angezogen, während eines Aufenthaltes in Darmstadt 1922/1923 den Grafen psychotherapeutisch zu behandeln begann. Auf seine Veranlassung hin wurde JUNG zu den Tagungen der Schule der Weisheit eingeladen, hielt dort mehrere Vorträge und lernte in diesem Rahmen 1927 den großen Sinologen RICHARD WILHELM kennen. Als Schriftsteller war SCHMITZ 1921 durch das heute längst vergessene Buch *Das dionysische Geheimnis* aufgefallen, das nach HERMANN HESSE'S Urteil zwar schriftstellerisch unbedeutend ist, aber »viel erstaunlich Weises enthält«<sup>374</sup>. HESSE hatte sich *Das dionysische Geheimnis* auf Empfehlung JUNG'S zu Gemüte geführt, der darin »beträchtliche Sachen« gefunden hatte. Der Roman ist eine Krisen- und Selbstfindungsgeschichte vor dem Hintergrund des I. Weltkriegs, kaum verhüllt in ihrem autobiographischen Charakter. SCHMITZ hatte nach eigenen Worten seit 1916 eine »weltabgeschiedene, Yogaübungen mit Psychoanalyse verbindende Entwicklung«<sup>375</sup> durchgemacht, deren weltanschauliche Ergebnisse in seinen Roman eingegangen sind, wo er einen dionysischen, will sagen einen nietzscheanisch gefärbten, lebensbejahenden Buddhismus entwirft.

Die Beschreibung der Kriegsneurose und ihrer Heilung spricht HESSE ebenso an, wie die propagierte Weltanschauung, die nach seinen Worten der Intention seines *Siddharta* entspricht. Wie aus einer Tagebuchnotiz hervorgeht, findet HESSE den Erfahrungsweg, den er selbst durchlitten hat, bei SCHMITZ wieder: Das Erlebnis des Krieges, die dadurch ausbrechende Neurose und schließlich die Heilung durch das Erwachen zu der Selbsterkenntnis:

»Ich bin ja Gott, ich bin ja Atman, mir kann ja nichts geschehen.«<sup>376</sup>

<sup>374</sup> Brief an W. SCHINDLER vom 14. I. 1922, zit. nach V. MICHELS, *Materialien zu Hermann Hesses Siddharta*, Bd. I, 150.

<sup>375</sup> O. A. H. SCHMITZ, *Psychoanalyse und Yoga*, 13.

<sup>376</sup> Tagebuchnotiz ca. Mai/Juni 1921, zit. nach V. MICHELS, *Materialien zu Hermann Hesses Siddharta*, Bd. I, 30. Auch C. G. JUNG dürfte u. a. aus biographischen Gründen von SCHMITZ'S Buch angesprochen worden sein, durchlief er doch in den

Durch diese Intuition motiviert, die, wie unten deutlich werden wird, mindestens bei SCHMITZ sehr problematische Züge trägt, erfolgt dann »das bewußte Studium des Buddhismus samt buddhistischen Übungen«<sup>377</sup>. Gleiches hätten auch andere erlebt, schreibt HESSE, der zu dieser Zeit bei JUNG in Therapie war, »und ihnen wie mir wurde zum Weg der Heilung und Entwicklung nächst asiatischen Lehren [...] die Psychoanalyse, welche wir nicht als eine neue Heilmethode ansehen, sondern als wesentliches Element der „neuen Lehre“, der Entwicklung eines neuen Stadiums der Menschheit«<sup>378</sup>. Für SCHMITZ wiederum gehört HESSE »zu dem halben Dutzend „Kirchenvätern“ der neuen Lehre«.<sup>379</sup>

Wie schon KEYSERLING sehen auch SCHMITZ und HESSE eine enge Verwandtschaft zwischen Yoga und Psychoanalyse. Sie sollen gemeinsam zum Anbruch einer neuen Menschheitsepoche beitragen, an deren religiös gefärbter Weltsicht die beiden Dichter als »Kirchenväter« mitbauen. Daß die Psychoanalyse in diesen Kreisen als dem Yoga verwandter, religiöser Heilsweg verstanden wurde, mag ein letztes Zitat aus einem Brief von HESSE unterstreichen, ebenfalls aus dem Jahr 1921, also der Zeit seiner Analyse bei JUNG:

»Daß wir über die seelenärztlichen Methoden der frühen Mönche nicht mehr wissen, finde auch ich schade. Daß sie sehr weit von den Ergebnissen anderer Bekenntnisse abweichen, glaube ich allerdings nicht. Ich glaube nicht an eine Wesensverschiedenheit der katholischen Menschheit von der übrigen. Und so will und kann auch die heutige Psychoanalyse (...) im Grunde kaum ein anderes Ziel haben als die Schaffung eines Raumes, in dem wir Gottes Stimme hören können.«<sup>380</sup>

Kriegsjahren seine psychotische Krise, während der er sich durch Yoga-Übungen zu helfen versuchte.

<sup>377</sup> Ebd.

<sup>378</sup> Zit. nach V. MICHELS, *Materialien zu Hermann Hesses Siddharta*, Bd. I, 31.

<sup>379</sup> Brief an H. HESSE vom 5. 4. 1921, zit. a. a. O., 121.

<sup>380</sup> Brief an EMMY und HUGO BALL, ca. Mai 1921, zit. a. a. O., 131. In dem Brief an SCHMITZ vom 26. 5. 1923, in dem er *Psychoanalyse und Yoga* bespricht, meint C. G. JUNG im Hinblick auf die Vorgangsweise in der Therapie: »Sollte man nicht Gott selber die Stimme lassen, trotz aller allzubegreiflichen Furcht vor dem Urerlebnis?« (C. G. JUNG, *Briefe* in drei Bänden, Bd. I, 62). Das Anliegen der Lasterlehre der Mönchsväter, auf die HESSE in seinem Brief anspielt, steht bei JUNG mit Yoga und Tiefenpsychologie in Einklang. Siehe unten, 8. Kapitel, Abschnitt 3.6.

Wir finden hier also einen neuen gemeinsamen Motivationshorizont für die Beschäftigung mit Yoga und Psychoanalyse, der durch die traumatische Erfahrung des 1. Weltkrieges, den Zusammenbruch der Vorkriegswelt, die Suche nach Heilung und die Erwartung des Anbruchs einer neuen Zeit geprägt ist. Das neue Zeitalter sollte von vertieften Einsichten in das menschliche Seelenleben getragen werden und zu neuen religiösen Erfahrungen und Lehren führen.

SCHMITZENS *Psychoanalyse und Yoga* ist in 1923 Darmstadt erschienen, in dem Verlag, der auch die Werke KEYSERLINGS herausbrachte, und ist dem Grafen, der es angeregt hat, gewidmet. Es handelt sich um eine Sammlung von drei Aufsätzen, die auf Vorträge in der »Schule der Weisheit« zurückgehen.

SCHMITZ versucht die Vision KEYSERLINGS von einer durch Tiefenpsychologie verwandelten Yoga-Praxis zu konkretisieren. Seine Absicht ist es, den ersten Anstoß zu einem Yoga-System für Europäer zu geben, das Yoga und Psychoanalyse vereint.<sup>381</sup> Beide müßten sich ergänzen, da der europäische Yoga-Treibende, dem es an kritischer Psychologie fehlt, durch die Gegenkräfte seines Unbewußten an der letzten Vertiefung gehindert werde. Die indischen Methoden allein würden deshalb in Europa versagen. Zwar praktizierten heute bereits »unendlich viele Europäer« Yoga und es existierten ebenso unzählige mehr oder minder seriöse Bücher, die in seine Techniken einführen. Und doch seien die europäischen Yogins bisher »grotesk, schwindelhaft und zu Gelächter reizend«.

Umgekehrt fehle dem nur Analyse Treibenden das innere Zentrum, das seine an sich wertvollen Einzelerkenntnisse zu einem neuen Ich synthetisieren könnte. Hierin liegt nach SCHMITZ der Grund, daß es so viele Halbanalysierte gäbe, die geeignet wären, die Analyse in Verruf zu bringen. Er hofft, daß die fehlende Synthese durch die vom Yoga gelehrtte Versenkung zustande kommen kann.

SCHMITZ macht sich zum Fürsprecher des Kundalinî-Yoga, der damals in Europa noch nicht sehr bekannt war.

<sup>381</sup> O. A. H. SCHMITZ, *Psychoanalyse und Yoga*, 17.

»Von ferne betrachtet erscheint der Kundalini Yoga dem Europäer wohl die befremdlichste aller dieser Methoden, ja das Studium ihrer Einzelheiten wird schaudern machen; wendet er sich aber ihrem Sinn zu, dann erkennt er in ihr die einzige, die er grundsätzlich annehmen kann, denn hier wird zu nichts nein gesagt, nichts verdrängt. Hier werden beide Kräfte gleichermaßen herangezogen, Trieb und Geist. Um deren innige Durchdringung handelt es sich.«<sup>382</sup>

Die Gelegenheit zu schaudern bekommt der Leser dann aber nicht geboten, denn SCHMITZ hält sich mit den Einzelheiten dieser Art von Yoga nicht weiter auf, ihm genügt die Idee der Vereinigung von Trieb und Geist, die er ihr zu entnehmen glaubt. Das Stichwort Kundalinî-Yoga dient nur als Trittbrett für weitere eigene Überlegungen.

Was ist die Funktion der Psychoanalyse in diesem Yoga? »Das Selbst«, meint SCHMITZ, »das nichts anderes ist als die von allem Konkreten abstrahierte Ichheit«, könne nur in Seelenschichten erlebt werden, in denen nichts Konkretes mehr verdrängt werde.<sup>383</sup> Er glaubt, daß alle indischen Methoden darauf bauen, die gewöhnlichen Bewußtseinsinhalte zum Schweigen zu bringen, damit das Unbewußte auftauche und uns nicht mehr länger aus dem Hinterhalt beherrsche.<sup>384</sup> Alle ichhaften Triebe kämen dabei hervor, durch die wir uns vom Weltgrund trennen.

»Warum nun mißlingt diese Methode dem Europäer fast mit Sicherheit? Weil er sein Unbewußtes fürchtet. Er kann nicht hinter, denn an seiner Schwelle kauert ein Alp, den die Okkultisten den Hüter der Schwelle nennen. Glück, Ruhe und Leistung des Europäers ruhen auf der angstvollen Entfernthaltung von diesem Ungeheuer. Der Europäer, der den Beistand der Kirche verloren hat, fürchtet nichts mehr als sein Innerstes. Sein Leben ist Betäubung durch Genuß (oft sehr geläuterten künstlerischen), Arbeit, Ethik.«<sup>385</sup>

<sup>382</sup> A. a. O., 27.

<sup>383</sup> A. a. O., 154.

<sup>384</sup> A. a. O., 47.

<sup>385</sup> A. a. O., 47-48.

Die Psychoanalyse nun sei eine Methode, die den Hüter der Schwelle nicht fürchte und dem Europäer die Schrecken zu zeigen versteht, die sich in seinem Unbewußten verbergen und ihn hindern, zu sich selbst zu kommen, »dieser ersten Vorbedingung für die Versenkung, wie sie die höheren Yogamethoden fordern.«<sup>386</sup> Diese Begründung dafür, warum es dem Abendländer angeblich unmöglich ist, mit Erfolg Yoga zu üben, entspricht genau dem Standpunkt, den später auch JUNG einnehmen wird: Die Zerissenheit des Europäers ist zu groß, das Auseinanderfallen von Bewußtem und Unbewußtem und die Angst davor, sich den abgespaltenen Bereichen des eigenen Seins stellen zu müssen, verhindern den Gang in die Tiefe. Was SCHMITZ jedoch als eine die Tiefenpsychologie ergänzende Yoga-Übung vorschwebt, findet aus unten zu erörternden Gründen nicht mehr die Zustimmung JUNGS.<sup>387</sup>

Bemerkenswert ist, daß SCHMITZ den Verlust kirchlicher Bindungen, zusammen mit anderen kulturgeschichtlichen und ökonomischen Faktoren, wie z. B. die Mechanisierung der Arbeit, dafür anführt, daß Sublimierungen in der Moderne nicht mehr möglich sind und allenthalben die Neurose blüht. Anders als noch HEGEL, der dem Yoga das christliche Gebet als überlegen entgegenhält, weil dieses seinen reichen Gegenstand entwickle, wohingegen die abstrakte Andacht Indiens nur Stumpfsinn anzubieten hat, schreibt SCHMITZ hundert Jahre später von einem postchristlichen Standpunkt aus. Inneren Reichtum erwartet er wenn schon, dann von östlichen Religionen. Die erste große Kirchenaustrittswelle hatte einige Jahre vor dem Ersten Weltkrieg mit einer sprunghaften Verdoppelung der Austrittszahlen begonnen, um nach Kriegsende einen ersten Höhepunkt zu erreichen. Dies korreliert mit dem wachsenden Interesse an östlichen Religionen, das durch das Erscheinen von Übersetzungen indischer und chinesischer Schriften, Theosophie, Bildung buddhistischer Vereinigungen etc. genährt wurde.<sup>388</sup>

<sup>386</sup> A. a. O., 49, siehe auch 74.

<sup>387</sup> Vgl. den Kommentar, den JUNG zu *Psychoanalyse und Yoga* im Brief an SCHMITZ vom 16. 5. 1923 abgibt, in: C. G. JUNG, *Briefe* in drei Bänden, Bd. 1, 60–63. Mehr dazu im JUNG-Kapitel dieser Arbeit.

<sup>388</sup> Siehe dazu F. USARSKI, *Asiatische Religiosität als alternativkulturelles Phänomen*, 87–101, hier 94–95.

Warum kommt das Christentum für die »neue Lehre«, deren spirituelle Praxis durch Yoga und Tiefenpsychologie geprägt sein soll, nicht in Betracht? SCHMITZ nennt dafür zwei Motive.

»Was die katholischen Orden, besonders die Benediktiner und Jesuiten betrifft, so haben sie in ihren Exercitien sehr genaue, durchdachte Methoden eingeführt, doch ist das Ziel nicht Vereinigung mit dem Göttlichen selbst, was die Kirche als menschlichen Vorwitz ablehnt, sondern nur ein möglichst inniges Erleben der Passion. Das Göttliche bleibt außerhalb, transzendent, während der Yogi wie der Mystiker mit ihm identisch wird; diesen erscheint das Göttliche der Natur, also auch dem Menschen immanent.«<sup>389</sup>

Der offensichtlich durch fehlerhafte Vermittlung der christlichen Lehre damals wie heute weitverbreitete Eindruck, das Christentum lehre einen extramundanen Gott, ein transzendentes Wesen das sich außerhalb der Welt befindet, hat zur Folge, daß SCHMITZ, vom Christentum hinsichtlich der Erfahrung des Vereinigung mit Gott nichts mehr erwartet. Es wird von SCHMITZ als weltverneinende und pessimistisch aufs Leiden zentrierte Religion in die Nähe SCHOPENHAUERS gerückt.<sup>390</sup> Hier wirkt NIETZSCHES Religionskritik nach, wie ja SCHMITZ überhaupt stark von einem simplifizierten Nietzscheanismus geprägt ist. Er will einem pessimistisch-nihilistischen Denken entkommen und zu einer neuen Weltbejahung finden, indem er mit seinem dionysischen Buddhismus die

»Magie schöpferischer Verwirklichung jenseits von Gut und Böse in Gang [setzt], die Nietzsche mit seinem Übermenschen vorschwebte.«<sup>391</sup>

Nach der Darlegung seiner Grundgedanken bespricht SCHMITZ die Tiefenpsychologien von FREUD, ADLER und JUNG. Er kommt zu

<sup>389</sup> O. A. H. SCHMITZ, *Psychoanalyse und Yoga*, 21. SCHMITZ spricht hier ein religiöses Motiv an, das auch für spätere Alternativbewegungen im 20. Jahrhundert charakteristisch ist. Vgl. dazu P. WILLIS, *Profane Culture. Rocker, Hippies. Subversive Stile in der Jugendkultur*, 115: »Alle ihre Berichte über spirituelle Erfahrungen hatte eines gemeinsam: nämlich ein fundamentales Gefühl für das Einssein der Dinge. ... Im Mittelpunkt dieses spirituellen Monismus stand die Erkenntnis, daß man selbst Gott war.«

<sup>390</sup> Siehe O. A. H. SCHMITZ, *Psychoanalyse und Yoga*, 41.

<sup>391</sup> Ebd.

dem Ergebnis, daß JUNGS Lehre am besten geeignet sei als Basis für die neu zu entwickelnden Yoga-Methoden zu dienen. Die Grenze der Psychologie JUNGS, durch die sie hinter dem Yoga zurückbleibt, liegt für ihn in dem Umstand, daß das Unbewußte ein psychologischer Begriff bleibe und daß sein Individualitätsbegriff nichts mit der metaphysischen Selbstheit, deren Erfahrung der Yogin anstrebt, zu tun habe.

In der Tat vertritt er ein anderes Verständnis des Selbst als JUNG. Ob aber »die metaphysische Selbstheit des Yogin«, wie SCHMITZ sie versteht, wirklich über JUNGS Verständnis des Selbst hinausführt, kann nur durch eine Analyse seines Yoga-Verständnisses geklärt werden. Was bietet er schließlich als Methode des Yoga an?

Nichts genuin Indisches, vielmehr schließt er sich dem damals vielgelesenen Suggestionforscher BAUDOIN an und propagiert Autosuggestionen im Zustand der Kontention, der entspannten Aufmerksamkeit, »des mühelosen Sichoffenhaltens«<sup>392</sup>.

Wie schon KEYSERLING übernimmt SCHMITZ die Vorstellung der Psychologie des 19. Jahrhunderts, daß der Yoga auf Autosuggestion beruhe, versteht aber diese ursprünglich eher kritisch gemeinte Charakterisierung positiv. Der Zustand des mühelosen Sichoffenhaltens ist vermutlich der yogischen Meditation vergleichbarer als das Keyserlingsche Konzentrationstraining zur Steigerung des Durchsetzungsvermögens. Bedenklich ist allerdings, daß SCHMITZ gar nicht auf das achten will, was sich in dem Sichoffenhalten zeigt, vielmehr interessiert ihn an diesem Zustand nur die erhöhte Suggestibilität, und er füllt die entstehende Offenheit sogleich mit einer Autosuggestion.

Inhalt der Autosuggestion ist die Vorstellung eines weltjenseitigen erhabenen Indifferenzpunktes<sup>393</sup>, der Freiheit von und zur Welt ermöglichen soll. Von dieser Vorstellung aus, läßt sich die Welt als Ausdrucksmittel des metaphysischen Subjektes rekonstruieren.<sup>394</sup> Wer sich ein solches metaphysisches Selbst einbildet, ist

wieder bereit, an ihn herantretende Aufgaben zwar nicht als seine, aber doch wenigstens im Namen des souveränen allem überlegenen Selbst zu lösen, obwohl die Welt im Grund wertlos aussieht und ihm eigentlich nicht genug bedeutet, um von sich aus zum Handeln zu motivieren.<sup>395</sup> Der Mensch, der die SCHMITZsche Übertünchung des Nihilismus mitmacht, sucht nicht mehr Lust in der äußeren Welt, in Dingen, die ihm wohlgefallen. Die Lust und Seligkeit strömt ihm nun aus ihrer wahren Quelle, nämlich von innen aus dem Eros unmittelbar zu.<sup>396</sup> Das heißt, die Zuwendung zum fingierten ewigen Selbst fungiert als alleiniger Ursprung des Wohlbefindens. Als die Quelle allen Sinnes und Wertes wird das Subjekt entdeckt, das, so SCHMITZ, normalerweise die Werte nach außen in die sich wandelnden Erscheinungen projiziert.<sup>397</sup>

»Falsch angeschaut, d. h. als etwas, das aus sich Sinn hätte und Seligkeit geben könnte, muß die Welt freilich versagen; richtig erkannt, als Material schöpferischer Sinnggebung vom Selbst aus, wird sie völlig neutral.«<sup>398</sup>

Der »niedere Narzißmus«, an dessen Heilung FREUDS Methode nach SCHMITZ scheitern muß, wird aufgehoben, in dem man ihm »ein verlockenderes Ziel, die Ewigkeit des Selbstes, verspricht.«<sup>399</sup> Das klingt sehr nach DEUSSENS Version des Yoga als Zuwendung zum transzendentalen Subjekt, mit dem Unterschied, daß der Wille als Wesenszug der Subjektivität nun nietzscheanisch gedeutet wird. Der autoerotische Charakter des so verstandenen ewigen Selbstes kommt deutlich zum Vorschein. Mit Yoga hat dieser Narzismus höherer Art nur insofern zu tun, als dort gerade Wege aufgezeigt werden, wie man einer solchen Vorstellung eines Selbst entrinnen und wirklich heil werden kann.

An einer Stelle sagt SCHMITZ offen – was ein Idealist des 19. Jahrhunderts wohl kaum so unverfroren gedacht hätte –, daß es ihm nicht um die Wahrheit, sondern um das Erlebnis geht.

392 A. a. O., 118, siehe auch a. a. O., 120.

393 Vgl. a. a. O., 174

394 »Von hier aus aber erhält die gesamte Objektwelt wieder einen Zweck, nämlich als Ausdrucksmittel eines metaphysischen Subjektes, das sich schöpferisch verwirklichen will« (a. a. O., 160)

395 Vgl. ebd.

396 A. a. O., 38.

397 A. a. O., 40 und 42.

398 A. a. O., 42.

399 A. a. O., 150.

»Gibt es kein Selbst, – dies kann nicht oft genug gesagt werden – so schaffen wir es und »bilden« unserem Bewußtsein in der Tiefe einen schöpferischen Kern ein, der es inspiriert, und es wird alles dies erleben.«<sup>400</sup>

Mit beeindruckender Konsequenz folgt diesem Ansatz die Definition des Yoga, die SCHMITZ schließlich gibt. Yoga sei »die Versenkung in die Vorstellung der Selbstheit als Erlebnis im Zustand der Contention«<sup>401</sup>, wodurch »die intellektuell gewonnene Vorstellung schöpferisch, d. h. als Leben wirksam«<sup>402</sup> werde. Das heißt doch wohl als Rezept formuliert: Begib Dich in einen entspannten, für Autosuggestionen geeigneten Zustand. Fasse den Gedanken eines unverletzbaren, göttlichen Selbst und stelle Dir vor mit ihm identisch zu sein. Laß diese Imagination auf Dich einwirken, bis Du dich selbst als so großartig erlebst, als sei diese Einbildung wahr.

Diese Art von »Yoga« klingt sehr nach der methodischen Einübung in eine Seinsverfassung, die für schizoide Personen typisch ist. R. LAING schildert in seinem Buch *Das geteilte Selbst* welche Art von Beziehung Menschen zu sich selbst entwickeln, die von einer ontologischen Unsicherheit und den damit verbundenen Ängsten betroffen sind. Der Unsicherheit in Bezug auf das leibhaftige In-der-Welt-Sein wird durch eine Spaltung der Person kompensiert, die darin besteht, daß der/die Betreffende sich von dem als sinnlos und beängstigend erfahrenen leiblichen Selbstsein auf ein imaginäres wahres Selbst zurückzieht, dem nichts und niemand mehr etwas antun kann.

Genau das scheint SCHMITZ mit seinem »Yoga« im Sinn zu haben. Er entwickelt ein Programm zur Einübung in ein gespaltenes, stark narzistisch geprägtes Weltverhältnis. Wenn die kritischen tiefenpsychologischen Analysen auf irgendjemandes Yoga zutreffen, dann auf seinen.

In einem brieflichen Kommentar zu *Psychoanalyse und Yoga* wird JUNG seine Ablehnung von SCHMITZENS Autosuggestion des ewigen Selbstes in eine grundsätzliche Kritik an dem ganzen Kreis um KEYSERLING kleiden. Er schreibt:

<sup>400</sup> A. a. O., 171.  
<sup>401</sup> A. a. O., 173.  
<sup>402</sup> Ebd.

»Sie wissen ja, ich bin Arzt und darum verdammt, meine Spekulationen jeweils unter die Räder der Wirklichkeit zu legen, was allerdings den Vorteil hat, daß alles zermalmt wird, was nicht fest genug ist ... Mir scheint, als bauten sie oben drauf, als errichteten sie ein Gebäude auf dem, was jetzt steht. Aber das, was jetzt steht, ist faul.«<sup>403</sup>

Die Erfahrung des Selbstes, von der JUNG ausgeht, erlaubt die Autosuggestion eines ewigen Selbstes, wie SCHMITZ sie vorschlägt, als illusionär zu entlarven. Sie beruht darauf, sich der Wirklichkeit zu stellen, die Grenzen der eigenen Person zu akzeptieren und ihre Schattenseiten bewußt zu machen. In den Kapiteln 3.2.3 und 3.7 werde ich zeigen, daß eine solche Selbsterfahrung für JUNG zur Meditation im Sinn des Yoga hinführt.

## 2. Yoga als methodische Regression in der FREUD-Schule

### 2.1 F. ALEXANDER: Indische Versenkung als Rückkehr in den primären Narzißmus

Die Grundlage für die in der Psychoanalyse herrschend gewordene Auslegung des Yoga liefert FRANZ ALEXANDER mit einem 1922 am 7. Kongreß der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung in Berlin gehaltenen, vielbeachteten Vortrag über die buddhistische Versenkungslehre, der im darauffolgenden Jahr in der Zeitschrift *Imago* erschien.<sup>404</sup> ALEXANDERS Sicht des Yoga ist von seiner Hauptquelle abhängig, nämlich F. HEILERS berühmter Habilitations-

<sup>403</sup> C. G. JUNG, *Briefe* in drei Bänden, Bd. 1, 61–62.

<sup>404</sup> F. ALEXANDER, *Der biologische Sinn psychischer Vorgänge*. Eine psychoanalytische Studie über Buddhas Versenkungslehre. Die Ausgangsfrage der Abhandlung ist das Problem des Verhältnisses von Körper und Geist, biologischen Vorgängen und psychologischem Sinn. ALEXANDER plädiert unter Berufung auf SPINOZA dafür, daß seelische Vorgänge immer zugleich körperliche sind und umgekehrt. Der Begriff der Kraft soll dabei als Bindeglied zwischen physikalischer und psychologischer Erfahrung fungieren. Er stellt sich daraufhin die Aufgabe die Versenkungslehre Buddhas »auf Grund des Prinzips der Identität biologischer und psychischer Vorgänge zu verstehen« (37).

schrift *Die buddhistische Versenkung*<sup>405</sup>, auf deren Yoga-Verständnis deshalb zuerst kurz eingegangen werden muß. HEILER widmet darin ein Kapitel dem Thema »Buddhistische Versenkung und Yoga«, das zu dem z. T. auch heute noch gültigen Ergebnis kommt, »daß die kunstvolle Versenkungstechnik und Theorie der buddhistischen Ordensgemeinde kein ausschließlich buddhistisches Eigentum ist, sondern altes gemeinindisches Traditionsgut des Yoga.«<sup>406</sup> Er definiert den Yoga folgendermaßen:

»Yoga ist nicht eine religiöse Sekte oder ein philosophisches System, sondern eine gemeinindische Geistesrichtung. Yoga (wörtlich Anspannung) ist das Bestreben, durch körperliche und geistige Methoden der Konzentration zu höheren Bewußtseinszuständen zu gelangen, kurz eine mystische Psychotechnik.«<sup>407</sup>

HEILER bestimmt damit den Yoga im stark psychologisierenden Geist seiner Zeit. Die wichtigsten Begriffe dieser Definition sind in den vorigen Kapiteln bereits besprochen worden. Ich brauche deshalb an dieser Stelle nicht mehr darauf einzugehen.

Das Neue an der buddhistischen Versenkung im Unterschied zum Yoga besteht für HEILER in einer Läuterung und Verinnerlichung. An die Stelle von eher physischen Übungen, die hypnotische Trance hervorrufen sollen, treten nun geistig-sittliche Meditationen, die auf einen Zustand höchster Bewußtheit und Wachheit abzielen.<sup>408</sup>

»Im Gegensatz zur Schule des Hatha-yoga (gewaltsamen Yoga), welche ein kompliziertes System von künstlichen Meditationsstellungen und -gesten entwickelt hat, legt der Buddhismus auf Äußerlichkeiten bei der Meditation keinen Wert; er weist (wie auch der Râja-yoga) jedes rein körperliche Training, alle imponierenden Turn- und Jongleurkunststücke, wie sie die heutigen

<sup>405</sup> Die erste Ausgabe von HEILERS Schrift erschien 1918. Ich zitiere im Folgenden nach der vermehrten und verbesserten Ausgabe von 1922, auf die sich auch ALEXANDER bezieht.

<sup>406</sup> F. HEILER, *Die buddhistische Versenkung*, 47.

<sup>407</sup> A. a. O., 45. Auf den Begriff Psychotechnik wurde bereits im vorigen Kapitel eingegangen.

<sup>408</sup> A. a. O., 47-48.

Yogin und Fakire vorführen, entschieden ab. Die Versenkung ist eine rein geistige Tätigkeit«<sup>409</sup>.

ALEXANDER übernimmt von HEILER ein die leibzentrierten Yoga-Praktiken abwertendes Körper/Geist-Schema, das trotz größerer wissenschaftlicher Seriosität doch an die theosophische Yoga-Rezeption erinnert. Es dient auch bei ihm zur Unterscheidung von vorbuddhistischem Yoga und buddhistischer Meditation. Dabei entgeht ihm, daß HEILER, um seine evolutionistische These der Höherentwicklung vom körperlichen Yoga zum geistigen Buddhismus halten zu können, wesentliche Yoga-Literatur, wie die Yoga-Sûtren (nur in Klammer als Râja-Yoga erwähnt) herunterspielt und den erst lange nach dem Buddhismus entstandenen Hatha-Yoga vermischt mit rezenten Fakirkünsten ins Treffen führt. Die vorbuddhistische Yoga-Praxis, meint ALEXANDER, sei hauptsächlich auf Körperbeherrschung ausgerichtet gewesen. Ihre Art der Versenkung erzeuge einen autohypnotischen Zustand. Wie später FREUD, sei Buddha von der Hypnose ausgegangen, ohne durch sie zur Befreiung zu finden. Die Meditationsform, die er schließlich lehrte, sei gegenüber dem Yoga vergeistigt und auf das psychische Ich gerichtet. Die methodische Hauptentdeckung Buddhas sei es (wieder analog zu FREUD gedacht) gewesen, daß die Versenkung in einem völlig bewußten Zustand zu erfolgen habe.

Die Hypnose-Theorie des Yoga ist kein Novum, vielmehr folgt der Psychoanalytiker darin der damals geläufigen psychologischen Deutung, der sich auch sein Gewährsmann HEILER anschließt. Spezifisch Psychoanalytisches fließt aber nicht nur in der waghalsigen Parallelisierung von Buddha und FREUD, sondern besonders bei seiner Auslegung des Sinngelhalts der Versenkung ein. Über die trennenden Unterschiede hinweg sieht er einen Grundzug, der Yoga und buddhistische Meditation verbindet. Beide indischen Versenkungsmethoden seien »eine Art künstlicher Schizophrenie«<sup>410</sup>, »das zielbewußte, systematische Einziehen aller libidinösen

<sup>409</sup> A. a. O., 13.

<sup>410</sup> F. ALEXANDER, *Der psychologische Sinn biologischer Vorgänge*, 37.

Besetzungen von der Außenwelt und der Versuch alle so freigeordneten Libidoquanten narzißtisch unterzubringen.«<sup>411</sup> Er rekurriert bei dieser Bestimmung der indischen Versenkungsmethoden auf Grundbegriffe FREUDS. Libido bedeutet in der Lehre FREUDS, die ALEXANDERS Überlegungen zu Grunde liegt, die alle Liebesphänomene tragende Energie. Diese Kraft zu lieben heftet sich an äußere Objekte, die Triebbefriedigung verheißen, bzw. wird auf die eigene Person gerichtet, was Narzißmus genannt wird. Bei FREUD ist die narzißtische Besetzung des Ichs der allgemeine und ursprüngliche Zustand, aus welchem sich die Objektliebe herausbildet, ohne daß dieser primäre Narzißmus deshalb je ganz verschwände.<sup>412</sup>

ALEXANDER interpretiert die verschiedenen Stufen der frühbuddhistischen Versenkung, die *jhānas*, wie sie bei HEILER dargestellt werden, im Sinne seines Vorverständnisses von Versenkung als stufenweisen Abbau der Zuwendung zur Welt und Aufbau einer autoerotischen Selbstbeziehung. Über eine melancholische Phase, in der die Welt ihren Sinn für den Meditierenden verliert, erreicht der sich Versenkende schließlich nach Überwindung des Ekelgefühls, das normalerweise vor narzißtischen Regressionen schützt, die vollendete Selbstliebe, bei der der Körper des Meditierenden das alleinige Lustobjekt ist und ein auf den ganzen Körper ausgehnter Orgasmus erlebt wird, »der Zustand, welchen wir dem Schizophrenen in seiner katatonen Ekstase zuschreiben.«<sup>413</sup> Damit

<sup>411</sup> A. a. O., 39.

<sup>412</sup> Näheres zur psychoanalytischen Narzißmustheorie bei A. K. WUCHERER-HULDENFELD, *Schwierigkeiten mit der narzißtischen Selbstliebe in Freuds Metapsychologie*.

<sup>413</sup> F. ALEXANDER, *Der psychologische Sinn biologischer Vorgänge*, 41. Eine Kritik an dieser in ihrer Überzogenheit schon wie eine Satire anmutenden Interpretation geht über den Rahmen meiner Arbeit hinaus. Der Vergleich von östlicher Meditation und Katatonie ist für die damalige Zeit nicht ungewöhnlich. Anscheinend unabhängig von ALEXANDER widmet A. STORCH, *Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen*, 78–81, ein Kapitel dem Vergleich von katatoner Versunkenheit und mystisch-ekstatischer Versenkung, das ebenfalls HEILERS Studie zitiert; siehe dazu Anm. 423. STORCH verweist außerdem auf die frühere Arbeit von W. LURJE, *Autismus und Buddhismus*. Dort würden »interessante Parallelen zwischen der Weltabgewandtheit indischer Mönche und der autistischen Wirklichkeitsabsperrung der Schizophrenen gezogen« (78). In der Tat glaubte LURJE Parallelen zu allen Hauptsymptomen der Schizophrenie in der Lehre Buddhas, den Veden und im Yoga auffinden zu können (siehe LURJE, a. a. O., 33). Er führte

ist aber erst die vorletzte Stufe der Versenkung erreicht und noch nicht das geheimnisumwitterte Endziel, Nirvāna. »Mit Recht«, so ALEXANDER weiter, »kann unsere Neugierde geweckt sein, wohin dieser regressive Weg nach dem Stadium des narzißtischen Orgasmus noch führen kann.«<sup>414</sup>

Eine der psychoanalytischen Theorie entsprechende Antwort darauf läßt sich für ALEXANDER, seiner psychophysischen Identitätsthese gemäß, sowohl aus der Betrachtung der physischen Vorgänge bei der Versenkung wie auch aus dem dabei erlebten psychischen Geschehen ableiten. Für das körperliche Verhalten zieht er, konsequent dem von HEILER übernommenen Yoga-Verständnis folgend, den Yoga heran:

»Vollkommene Bewegungslosigkeit mit kaum wahrnehmbaren Atemzügen; eine äußerste Einschränkung des Stoffwechsels; eine Art Scheintod. Im Endzustand der älteren autohypnotischen Jogaversenkung ist dieser körperliche Effekt noch viel frappanter, als in dem Nirvana der buddhistischen Versenkung. Die unglaublichen Wundertaten der Fakire, die jeder Physiologie zu spotten scheinen, geschehen in diesem autohypnotischen Zustand der Jogapraxis. Wenn wir über diese Wundertaten Umschau halten, die Abbildungen betrachten, so fallen uns die merkwürdigen stereotypen Körperhaltungen auf. Zusammengekauert, die Extremitäten unglaublich zusammengefaltet, mit dem Kopf nach unten, vom Baume herunterhängend und ähnliches. Doch die größte Wundertat ist das Sichlebendigbegrabenlassen.«<sup>415</sup>

Wiederum ist die Übernahme von älteren psychologischen Interpretationen des Yoga offenkundig. Zur Autohypnose kommt jetzt noch der Scheintod als weiterer beliebter Topos der psychologischen Yoga-Rezeption des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts hinzu. Erneut entdeckt der psychoanalytische Blick aber einen bisher nicht vermuteten Sinn im alten Bild vom Yoga.

diese Ähnlichkeiten auf die »Rasseneigentümlichkeit der Orientalen« zurück, die darin bestünde, willkürlich (nicht unwillkürlich wie die an Schizophrenie Erkrankten) auf schizophrene Art zu denken.

<sup>414</sup> A. a. O., 42–43.

<sup>415</sup> A. a. O., 43–44.



»Der Sinn ist offenbar: die Regression in den Zustand vor der Geburt, unbeweglich, zusammengekauert, ohne Atmen in der Muttererde liegend ... Nirvana ist der Zustand im Mutterleib.«<sup>416</sup>

Die »Psychotechnik Buddhas« habe es möglich gemacht, diesen regressiven Weg willkürlich und bewußt, nicht nur körperlich wie im Yoga zu begehen.

»Aber das Nirwana bedeutet nicht nur die restlose Regression zum Anfang der Entwicklung, sondern es bedeutet zugleich eine Erkenntnis. Die hellseherische Erkenntnis der ewigen Wiedergeburt, die Erinnerung an alle Daseinsformen, welche Buddha nach der Überschreitung der vier Jhanastufen aufgegangen ist – ist nichts anderes als unser biogenetisches Grundgesetz, nur fand Buddha es auf einem völlig anderen Wege. Er hat das Gesetz erlebend erkannt, indem er in seiner affektiven Regression das embryologische Leben wiedererlebte.«<sup>417</sup>

Das biogenetische Grundgesetz HAECKELS, das ALEXANDER zufolge Buddha durch Meditationserfahrungen entdeckte, besagt, daß ein Lebewesen im Laufe seiner Entwicklung Formveränderungen unterliegt, die der Entwicklung seines organischen Stammes entsprechen. Die Entwicklung des ganzen Lebens wiederholt sich in der Entwicklung jedes einzelnen Lebewesens. Das biogenetische Grundgesetz galt als einer der stärksten Beweise der Deszendenztheorie und war noch zur Zeit von ALEXANDERS Aufsatz nicht nur in psychoanalytischen Kreisen fester Bestandteil der »wissenschaft-

<sup>416</sup> A. a. O., 44. Vor ALEXANDER hat bereits F. MOREL in seinem *Essai sur l'Introversion mystique* die Introversion des Mystikers als Rückkehr in den Mutterschoß gedeutet. Vgl. zu MOREL: R. ROLLAND, *Vivekânanda*, 210–211 und 216–217. Während MOREL aber hauptsächlich DIONYSIOS AREOPAGITA und einige andere westliche Mystiker behandelt und die indische Mystik nur streift, kann ALEXANDER aufgrund der von HEILER angeführten indischen Texte eine ausführliche Interpretation von Buddhismus und Yoga im Licht der Regressionshypothese durchführen. Zur Bedeutung ALEXANDERS für die pränatale Psychologie siehe L. JANUS, *Die Psychoanalyse der vorgeburtlichen Lebenszeit und der Geburt*, 50–52. Eine interessante Erneuerung von ALEXANDERS Deutung des Yoga versuchte in jüngster Zeit H. CRISAN, *Die perinatale Psychosomatik des Kundalinî-Yoga*. Diese Arbeit geht im Grundansatz von ALEXANDER aus, argumentiert aber differenzierter und nur in Bezug auf eine bestimmte Yoga-Art. Sie bezieht die Ergebnisse der neueren pränatalen Psychologie und Yogaforschung mit ein.

<sup>417</sup> A. a. O., 50–51.

lichen Weltanschauung«. Heute wird es zumindest in seiner strengen Form von den meisten Biologen als Irrtum betrachtet. Die Erinnerungen an frühere Geburten von der der Buddha berichtet, legt der Psychoanalytiker als Erleben der Stammesgeschichte im Zustand tiefer Regression aus.

Im Vergleich mit der Psychoanalyse geht die Versenkung Buddhas wesentlich tiefer, meint ALEXANDER abschließend, aber sie habe dafür teuer zu bezahlen. Es bestehe bei aller Ähnlichkeit mit FREUD ein unüberbrückbarer Unterschied, der in der Differenz zwischen der europäischen und indischen Kultur gründe. Denn während die Psychoanalyse eine neue an die Realität angepaßte Form des Narzißmus zu erreichen versucht, endet die buddhistische Lehre (von den Verrenkungen der von den Bäumen herabhängenden Yogins ganz zu schweigen) bei einem vollkommen asozialen Zustand. Einmal mehr fügt sich hier das Bild des Yoga in ein Klischee von der Inferiorität der gesamten indischen Kultur ein.

## 2.2 Yoga als religiöse Sublimierung des Geburtstraumas bei O. RANK

OTTO RANK übernimmt in »Das Trauma der Geburt«<sup>418</sup> die Interpretation ALEXANDERS und baut sie in seinen Grundgedanken vom Geburtstrauma als fundamentaler psychischer Problematik ein. Während ALEXANDER immerhin eine gewisse Bewunderung für den als Vorläufer HAECKELS und damit der modernen Wissenschaft erscheinenden Buddha erkennen läßt, schlägt bei RANKS Behandlung des Yoga noch deutlicher die religionskritische Intention der Psychoanalyse durch. Er kommt auf den Yoga im Rahmen des Kapitels über die »religiöse Sublimierung« des Geburtstraumas zu sprechen.

Gleich zu Beginn dieses Kapitels präsentiert er die alles weitere bestimmende Voraussetzung seiner Überlegungen, nämlich eine These zum Entstehungsgrund und Ziel von Religion überhaupt.

<sup>418</sup> O. RANK, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*.

»Die letzte Tendenz aller Religionsbildung liegt in der Schaffung eines helfenden und schützenden Urwesens, in dessen Schoß man aus allen Nöten und Gefahren flüchten kann und zu dem man schließlich in ein jenseitiges, zukünftiges Leben zurückkehrt, welches das getreue, wenn auch stark sublimierte Abbild des einmal verlassenen Paradieses ist.«<sup>419</sup>

RANKS Religionspsychologie geht implizit von einer Parallele zwischen der Menschheitsgeschichte und den verschiedenen Phasen der individuellen Lebensgeschichte aus. Die alten Religionen versuchen nach seiner Theorie das »primitive Urphänomen der lustvoll-schützenden Situation«<sup>420</sup> *in utero* wiederherzustellen. Erst in einer darauffolgenden Phase der Religionsgeschichte geschieht, was auch eine spätere Station in der Entwicklung des Einzelnen darstellt, daß nämlich aus besagtem Urphänomen »durch Trennung von der Mutter und Übertragung auf den Vater die Gestalt des allmächtigen und allgütigen, aber auch strafenden Gottes als religiöse Sublimierung auf dem Weg der Projektionsschöpfung hervorgeht.«<sup>421</sup> Damit wird das religionskritische Grundmotiv FREUDS relativiert. Nicht nach dem Bild des leiblichen Vaters erschafft sich der Mensch zunächst seinen Gott, sondern er bildet sein Verständnis vom Göttlichen primär an der Erfahrung des geschützten Aufenthalts im Mutterbauch. Im *Trauma der Geburt* versucht RANK seine Deutung der ursprünglichen Religiosität anhand von zwei religiösen Phänomenen aus dem alten Orient zu erhärten: Zum einen an der Verehrung des gestirnten Himmels, zum anderen am Yoga.

Die Gestirnsreligionen beruhen nach RANK auf einer Übertragung des intrauterinen Zustandes ins Makrokosmische, die bergende Höhle des Bauches wird imaginär zur Höhle des die Erde umwölbenden Firmaments erweitert. Der Yoga schlägt seiner Meinung nach die umgekehrte Richtung ein. An die Stelle der Projektion ins Makrokosmische tritt die mystische Versenkung in den menschlichen Mikrokosmos, die bis zum tiefsten Punkt der Überwindung des Geburtstraumas in der Seelenwanderungslehre gelange.

»Den ausgesprochen „therapeutischen“ Charakter dieser religiös gefärbten Philosophie und Ethik, der „Yogapraxis“, hat erst

419 A. a. O., 113.

420 A. a. O., 117.

kürzlich F. Alexander in einer ausgezeichneten Studie, auf der Darstellung von Heiler fußend, aufgezeigt und dabei auf die Ähnlichkeit mit dem analytischen Verfahren hingewiesen. Das Ziel all dieser Übungen ist das Nirvana, das lustvolle Nichts, die Mutterleibssituation, zu der noch Schopenhauers halb metaphysischer Wille einzig zurückzukehren sich sehnt. Der Weg dazu ist, ähnlich dem analytischen, die Versetzung in eine dem Embryonalzustand angenäherte Situation des hindämmernden Meditierens, dessen Ergebnis nach Alexander tatsächlich ein weitgehendes Rückerinnern an die Intrauterinsituation ist.«<sup>422</sup>

Über ALEXANDER hinausgehend bezieht er weitere Yoga-Literatur ein, so die 1922 erschienene Arbeit des Indologen J. W. HAUER *Die Anfänge der Yogapraxis. Eine Untersuchung über die Wurzeln der indischen Mystik*, der er die Beschreibung eines brahmanischen Einweihungsrituals entnimmt. Außerdem erwähnt er unter Berufung auf STORCH<sup>423</sup> leibliche Phänomene, wie die angeblich schon im Rigveda bezeugte »Uttana-Stellung«, sowie ebenfalls im Veda angesprochene rollende Kopf- und Augenbewegungen, Schaukelbewegungen, Zittern und Schwanken »was sich«, wie RANK meint, »wieder auf das Geburtstrauma zu beziehen scheint.«<sup>424</sup>

421 Ebd.

422 A. a. O., 115–116.

423 Geleitet von dem Grundgedanken, daß die Regression des Schizophrenen auch ein Rückgang in frühere Phasen der Menschheitsentwicklung ist, versucht STORCH (siehe Anm. 411) das Erleben der Schizophrenen durch ethnopsychologische und religionsgeschichtliche Erkenntnisse zu erhellen. Seine Quellen bezüglich Yoga sind ebenfalls HAUERS Buch über *Die Anfänge der Yogapraxis* (mehr dazu im 9. Kapitel der vorliegenden Studien) und HEILERS Studie zur buddhistischen Versenkung. Die von RANK unter Berufung auf STORCH erwähnten Haltungs- und Bewegungsweisen, hat STORCH von HAUER, siehe A. STORCH, *Das archaisch-primitive Erleben*, 78. STORCH vergleicht die »mystisch-ekstatische Versenkung« des Yogin mit der Versunkenheit katatoner Kranker. »Ekstatische Übungen und Erlebnisse finden wir ja bei allen Rassen und Völkern, in schönster Ausprägung wohl im alten Indien. In altindischen ekstatischen Übungen kommen bereits eigenartige Sitz- und Krampfstellungen vor, die ganz den gezwungenen Stellungen katatoner Kranker entsprechen.« (78)

424 O. RANK, *Das Trauma der Geburt*, 117. Bei dieser Stellung kann es sich um Ut-tanakûrmâsana handeln, das in der Gherandha-Samhitâ und in der Hatha-Pradîpikâ erwähnt wird. Näher läge noch Garbhapindâsana, das schon vom Namen her (Schoß-Embryo-Haltung) den Bezug auf embryonale Haltung hat und tatsächlich an die Haltung eines Embryo in utero erinnert. Insgesamt weisen nur wenige Âsanas Ähnlichkeiten zu Vorgeburtlichem oder Säuglingshaften auf. Die

Wie vor ihm ALEXANDER sieht auch RANK Analogien zwischen Yoga und Psychoanalyse. Er vergleicht den Zustand des auf der Couch liegenden Patienten mit der yogischen Meditation. Der Ausdruck »dahindämmernd« dürfte allerdings für beide Fälle zumeist unzutreffend sein. Trotz der Ähnlichkeiten mit der psychoanalytischen Therapie steht Yoga dann doch für einen Hang zur Regression, der die Neurose aufrecht hält, anstatt sie zu überwinden. Dagegen versuche die Psychoanalyse durch eine der yogischen Meditation verwandte Einübung in das Versetztwerden und Wiedererinnern der ältesten Vergangenheit, nicht das unvollkommen bewältigte Trauma zu umgehen, um in einen glücklichen Zustand, der noch vor der Verletzung liegt, zurück zu gelangen, sondern das erprobte Leid wirklich zu bewältigen<sup>425</sup> und die Fixierung an die Mutter zu lösen. Aus der neurotisch wiederholten Geburt werde so eine echte Neugeburt.<sup>426</sup>

Sein Urteil zu dem Entwurf von SCHMITZ kann daher nur negativ ausfallen.

»Neuere Versuche, wie der von Oscar A. H. Schmitz, „Psychoanalyse und Yoga“ zu verbinden, zeugen nur von der unzulänglichen psychologischen Erfassung beider Erscheinungen, die einander höchstens in gewissem Sinn ersetzen könnten.«<sup>427</sup>

Mit dem Auftreten der Psychoanalyse kommt für RANK der Yoga als Ersatz für eine Therapie nicht mehr ernsthaft in Frage. Er ist nunmehr eine veraltete Form der Verarbeitung des Geburtstraumas und deshalb rückschrittlich. »Die Tendenz zur Modernisierung alter Formen der Überwindung des Geburtstraumas verrät nur die Unverwüstlichkeit des Regressionsdranges.«<sup>428</sup>

RANKS Yoga-Rezeption geht von dem in der Psychoanalyse üblichen positivistischen Fortschrittsdenken aus, das geistige Errungenschaften der Vergangenheit prinzipiell als bloße Vorstufen der modernen wissenschaftlichen Erkenntnis behandelt. Wie schon bei

ganze Palette der yogischen Haltungsübungen darauf zurückzuführen ist ein grober, für die Psychoanalyse allerdings typischer Reduktionismus.

<sup>425</sup> Siehe a. a. O., 5.

<sup>426</sup> Siehe a. a. O., 113.

<sup>427</sup> A. a. O., 115 (Anm. 4).

<sup>428</sup> Ebd.

ALEXANDER nehmen für ihn die Geschichte der Menschheit und die des Einzelnen einen analogen Verlauf. Deshalb kann für ihn die Übernahme von Yoga als einem vormodernen und damit per se im Vergleich mit der Gegenwart unreifen Versuch der Überwindung des Geburtstraumas nur zugleich eine Regression in ein Lebensstadium vor der leidhaften Trennung von der Mutter sein, die das Problem nicht löst, sondern vor ihm zurückweicht.

### 2.3 S. FREUDS Schwierigkeiten mit dem ozeanischen Gefühl

Sechs Jahre nach dem Erscheinen von *Das Trauma der Geburt* kommt schließlich auch der Altmeister der Zunft, SIGMUND FREUD selbst, auf den Yoga zu sprechen. Zu Beginn der 1930 erschienenen Spätschrift *Das Unbehagen in der Kultur* setzt er sich bekanntlich auf eine recht ironische und anspielungsreiche Weise u. a. mit dem französischen Schriftsteller ROMAIN ROLLAND auseinander. Wie bereits in einem früheren Kapitel erwähnt, war ROLLAND ein Anhänger VIVEKĀNANDAS und begeisterter Propagandist von dessen Yoga-Philosophie. In einem Brief an FREUD vom 5. 12. 1927 hatte ROLLAND ein von ihm »ozeanisch« genanntes Gefühl der Unbegrenztheit und Verbundenheit mit dem Ganzen der Außenwelt als eigentliche Quelle der Religiosität vertreten.

Die Rede vom *sentiment oceanique* dürfte von VIVEKĀNANDA inspiriert sein, wenn sie nicht direkt von ihm stammt. In der indischen Tradition wurde die Seinsweise des von eigensüchtigen Wünschen und Begierden befreiten Menschen immer wieder als Einssein mit einer göttlichen Weite und Unergründlichkeit beschrieben, die einem uferlosen Meer verglichen wird. Auch Ramakrishna, der Lehrer VIVEKĀNANDAS kannte dieses Symbol und verwendete es in seinen Unterweisungen und zur Beschreibung seiner Erfahrung.<sup>429</sup> Die Emphase mit der VIVEKĀNANDA es aufnimmt, hat nicht mehr den Geschmack mystischer Erfahrung, sondern klingt einigermaßen größtenwahnsinnig:

<sup>429</sup> Zu den indischen Quellen des »ozeanischen Gefühls« vgl. die Studie des Indologen und Psychoanalytikers J. M. MASSON, *The oceanic feeling*. Siehe zum Thema auch U. BAATZ, *Dieses Gefühl kann ich bei mir nicht entdecken*.

»Vergesst nie die strahlende Pracht der Menschennatur! Wir sind der gewaltigste Gott, der jemals da war und da sein wird. Ein Christus, ein Buddha sind bloß Wellen auf dem grenzenlosen Ozean „Ich bin“.«<sup>430</sup>

Bei ROLLAND fehlt diese polternde Grandiosität, aber auch er subjektiviert die ozeanische Erfahrung, indem er das Symbol des Ozeans als Ausdruck eines psychischen Zustands deutet. Damit liegt er auf der Linie einer Gestalt neuzeitlicher, europäischer Religionsphilosophie, die in der Religion eine Sache des subjektiven Fühlens sieht.

Im Juli 1929 kommt FREUD auf seinen früheren Brief zurück und schreibt ROLLAND seine Bemerkungen zu diesem Gefühl hätten ihm keine Ruhe gelassen. Er teilt seine Absicht mit, in einer neuen Arbeit, die noch nicht fertig sei, die psychoanalytische Deutung des ozeanischen Fühlens als Ausgangspunkt für weitere Überlegungen zu nehmen und bittet ROLLAND dafür um Erlaubnis.<sup>431</sup> FREUD hatte guten Grund, seinen Freund, den er »aus der Ferne geliebt«<sup>432</sup> hat und dem er angesichts seines nahenden Lebensendes gesteht, »daß ich die geheimnisvolle Anziehung von Mensch zu Mensch kaum je so lebhaft verspürt habe wie bei Ihnen«<sup>433</sup>, um Erlaubnis zu bitten, zum ozeanischen Gefühl Stellung zu nehmen, denn schmeichelhaft fällt seine Interpretation in *Das Unbehagen in der Kultur* nicht aus.

FREUD meint dort trocken, er könne ein solches Gefühl bei sich selbst nicht entdecken, was, wie er hinzufügt, noch nichts über sein mögliches Vorkommen bei anderen besagt. Die Deutung des Gefühls und die Klärung der Frage, ob es wirklich Ursprung aller religiösen Bedürfnisse sei, ist nach FREUDS Ansicht schwer, weil das Ich normalerweise scharfe Grenzen zur Außenwelt behaupten würde. Da also für den durchschnittlichen Erwachsenen im Verständnis FREUDS eine unmittelbare, gefühlsmäßige Verbundenheit mit der

<sup>430</sup> Zit. nach R. ROLLAND, *Vivekānanda*, Zweiter Halbband, II. Aussagen wie diese verleihen der psychoanalytischen Deutung des Yoga als Narzißmus einige Plausibilität. Man kann sie z. T. als berechtigte kritische Reaktion auf Mißstände und Irrlehren in der Yoga-Szene lesen.

<sup>431</sup> Siehe S. FREUD, *Briefe 1873-1939*, 405-406.

<sup>432</sup> A. a. O., 385.

<sup>433</sup> A. a. O., 424.

Außenwelt etwas Fremdartiges sei, lege sich eine genetische Ableitung des Gefühls nahe.<sup>434</sup>

Ein erstes Indiz für die Möglichkeit einer Abwesenheit des Sichunterscheidens des Ichs von den Objekten ist für FREUD die Verliebtheit, in der der Verliebte gegen das Zeugnis der Sinne behauptet, Ich und Du seien eins. Ein zweites biete die Pathologie, insofern sie lehrt, daß eigene Gedanken, Wahrnehmungen und Gefühle als fremd erscheinen können bzw. auch der Außenwelt zugeschrieben werden, obwohl sie doch im Ich entstanden sind. Beides deutet darauf hin, daß die Ich-Grenzen durchaus unbeständig sind.

Der Hauptgedanke FREUDS wird aber durch die Anführung dieser Verhaltensweisen aus dem Erwachsenenleben nur vorbereitet. Worauf er hinaus will, ist die historische Entwicklung des Ich-Gefühls, die er glaubt, »mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit«<sup>435</sup> rekonstruieren zu können. Der Säugling trenne sein Ich noch nicht von der Außenwelt. Erst die Erfahrung, daß die Mutterbrust nicht beliebig verfügbar sei, stelle dem Ich ein erstes Objekt entgegen.

»Unser heutiges Ichgefühl ist also nur ein eingeschrumpfter Rest eines weitumfassenderen, ja – eines allumfassenden Gefühls, welches einer innigeren Verbundenheit mit der Umwelt entsprach.«<sup>436</sup>

Das ozeanische Gefühl lasse sich als Erinnerung dieses primären Ich-Gefühls verstehen, das wie alles, was sich im Seelenleben je gebildet hat, unter geeigneten Umständen wieder zum Vorschein kommen kann und dann die Wiederherstellung des uneingeschränkten Narzißmus intendiert.<sup>437</sup> An diesem Punkt der Überlegung kommt FREUD auf die These ROLLANDS zurück, das ozeanische Gefühl sei der alleinige Ursprung aller Religion. Da er dieses

<sup>434</sup> Siehe S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Gesammelte Werke (GW) XIV, 423.

Aus dem Dankeschreiben für die von ROLLAND gegebene Erlaubnis das ozeanische Gefühl zu besprechen, geht hervor, daß FREUD sehr wohl wußte, daß seine genetische Erklärung das Phänomen als solches gar nicht berücksichtigt: »Erwarten Sie von mir keine Würdigung des „ozeanischen Gefühls“, ich versuche mich nur an einer analytischen Ableitung desselben, räume es mir sozusagen aus dem Weg.« (Brief an ROLLAND vom 20. 7. 1929, in: S. FREUD, *Briefe 1873-1939*, 406)

<sup>435</sup> S. FREUD, GW XIV, 424.

<sup>436</sup> A. a. O., 425.

<sup>437</sup> A. a. O., 430.

Gefühl nun mit der Regression zum primären Narzißmus identifiziert, tritt FREUD damit zugleich implizit in die Auseinandersetzung mit RANKS Theorie des Geburtstraumas und seiner Rolle für die Entstehung der Religion ein. Seine Aussagen sind eigentümlich inkonsistent und schwankend, wie das für sein Verhalten zu RANK und dessen Ansatz überhaupt charakteristisch war.<sup>438</sup>

Er gibt, grob gesprochen, der Erklärung der Religion aus frühkindlicher Hilflosigkeit und der durch sie geweckten Vatersehnsucht den Vorzug, weil sie klarer greifbar ist als das pränatale Ich-Gefühl, hält aber einen künftigen Erkenntnisfortschritt in dieser Richtung für möglich.<sup>439</sup> Er vermutet, daß das ozeanische Gefühl später zur Religion in Beziehung trat und ein erster Versuch der Tröstung bzw. Ablehnung der von der Außenwelt drohenden Gefahren ist. Die Thematik des ozeanischen Fühlens abschließend, kommt er dann auf den Yoga zu sprechen, der, wie bereits gezeigt, bei ALEXANDER und RANK als Möglichkeit des methodisch durchgeführten Rückgangs in pränatale psychische Zustände eine wichtige Rolle in der zur Frage stehenden Problematik spielt:

»Ich wiederhole, daß es mir sehr beschwerlich ist, mit diesen kaum faßbaren Größen zu arbeiten. Ein anderer meiner Freunde, den ein unstillbarer Wissensdrang zu den ungewöhnlichsten Experimenten getrieben und endlich zum Allwissender gemacht hat, versicherte mir, daß man in den Yogapraktiken durch Abwendung von der Aussenwelt, durch Bindung der Aufmerksamkeit an körperliche Funktionen, durch besondere Weisen der Atmung tatsächlich neue Empfindungen und Allgemeingefühle in sich erwecken kann, die er als Regressionen zu uralten, längst überlagerten Zuständen des Seelenlebens auffassen will. Er sieht in ihnen eine sozusagen physiologische Begründung vieler Weisheiten der Mystik. Beziehungen zu manchen dunklen Modifikationen des Seelenlebens, wie Trance und Ekstase, lägen hier nahe. Allein mich drängt es, auch einmal mit den Worten des Schillerschen Tauchers auszurufen: „Es freue sich, wer da atmet in rosigem Licht.“<sup>440</sup>

438 Vgl.: L. JANUS, *Die Psychoanalyse der vorgeburtlichen Lebenszeit und der Geburt*, 46–49.

439 S. FREUD, GW XIV, 430.

440 A. a. O., 430–431.

Wer der »andere Freund« sein könnte, auf den FREUD an dieser Stelle anspielt, darüber hat die Forschung derzeit keine Auskunft bereit.<sup>441</sup> Was er an Yoga-Praxis erwähnt und wie er sie auslegt, enthält gegenüber ALEXANDER und RANK nichts Neues. Rezeptionsgeschichtlich bemerkenswert ist, daß er den Begriff Yoga nicht mehr eigens einführen und erklären muß: Er gehört bereits zum Bildungsgut seiner Zeit und wird seit Jahren in der Psychoanalyse diskutiert. FREUD bleibt aber anders als manche seiner Kollegen in skeptischer Distanz gegenüber den ihm als kaum faßbar und nebulös erscheinenden mystischen Gefühlen, die durch den Yoga hervorgerufen werden sollen. Er zieht das Tageslicht dem Dämmer der Tiefe vor.

Als ihm ROLLAND 1930 seine Schriften über VIVEKÂNANDA zugesandt hat, die knapp nach dem *Unbehagen in der Kultur* erschienen sind, geht er in seinem Dankeschreiben näher auf die Motive seiner distanzierten Haltung zu Indien ein:

»Ich versuche nun unter ihrer Führung in das indische Jungle einzudringen, von dem mich bisher hellenische Maßliebe – Sophrosyne – jüdische Nüchternheit und philiströse Ängstlichkeit in irgendeinem Mengungsverhältnis ferngehalten haben.«<sup>442</sup>

In den Werken, die FREUD geschickt bekam, akzeptiert ROLLAND in dem Exkurs *Von der mystischen Introversion und ihrem wissenschaftlichen Werte hinsichtlich der Erkenntnis der Wirklichkeit*<sup>443</sup> den tiefenpsychologischen Standpunkt, daß die »mystische Introversion« Regression in den Embryonalzustand bedeute als möglichen Ausgangspunkt für eine Interpretation. Er bemäkelt dann aber das »Mißtrauen, das gewisse Meister der Psychoanalyse gegenüber dem freien Spiel des Geistes hegen«<sup>444</sup>, und verwehrt sich dagegen, die Befriedigung, die der Geist erfährt, wenn er »die logische Ordnung des Univer-

441 J. v. SCHEIDT vermutet: »Es könnte sich um C. G. Jung handeln. Andererseits waren Freud und sein Schüler 1929 längst zerstritten, so daß er von ihm kaum mehr als seinem »Freund« gesprochen hätte; die spöttische Titulierung »Allwissender« mag schon eher auf JUNG gemünzt gewesen sein. Sinngemäß könnte auch ein anderer Freud-Schüler gemeint gewesen sein: Sándor Ferenczi.« (J. v. SCHEIDT, *Tiefenpsychologie und Yoga*, 139).

442 Brief vom 10. I. 1930 in: S. FREUD, *Briefe 1873–1939*, 410.

443 ROMAIN ROLLAND, *Vivekânanda*, 210–226.

444 A. a. O., 224.

sums« erobert, als Narzißmus und Autoerotismus abzutun. Aufgrund der notwendigen Identität der Gesetze der inneren psychischen Substanz mit der äußeren Wirklichkeit, führe die mystische Introversion zu einer intuitiven Wahrnehmung der großen kosmischen Gesetze. Die verständige Anwendung der Introversion (das heißt wohl: die Methode des Yoga) könne als neue experimentelle Methode Hilfsquellen für die Wissenschaft erschließen.<sup>445</sup>

FREUD kann von seinen theoretischen Voraussetzungen her in seinem Antwortbrief einer solchen, ziemlich hanebüchenen Metaphysik gegenüber nur skeptisch bleiben und auf seiner genetischen Ableitung der mystischen Intuitionen beharren.

»Recht weit auseinander scheinen wir in der Einschätzung der Intuition zu sein. Ihre Mystiker vertrauen sich ihr an, um die Lösung der Welträtsel von ihr zu erfahren, wir glauben, daß sie uns nichts anderes zeigen kann, als primitive, triebnahe Regungen und Einstellungen, sehr wertvoll, wenn richtig verstanden, für eine Embryologie der Seele, aber unbrauchbar zur Orientierung in der uns fremden Außenwelt.«<sup>446</sup>

Da FREUD das Wesen des Menschen in seinem Triebleben erblickt, kann ein Zu-sich-Kommen nur bedeuten, zu den triebnahen Regungen und ihrer Geschichte zurückfinden. Der Weltbezug ist dagegen etwas Sekundäres. Welt wird dem Subjekt von außen ange-tan und bleibt ihm fremd. Das ozeanische Fühlen kann unter diesen anthropologischen Prämissen nur mehr als illusionärer Zustand des Ungeborenen, der von der Realität noch nichts weiß und sich deshalb als grenzenlos empfindet, verstanden werden. Sein möglicher Wahrheitsgehalt und damit auch der Wahrheitsgehalt von Yoga-Praktiken, die zu einem Einssein mit dem Seienden im Ganzen führen, liegt jenseits des Horizontes der Psychoanalyse.

Auffallend im Vergleich mit der bisherigen Rezeption des Yoga in der Psychoanalyse ist, daß FREUD sich mit ROLLAND und dem anderen, namenlos bleibenden Freund auf Gewährsleute berufen kann, die eigene Erfahrung im Yoga gesammelt haben. Das ist ein Anzeichen dafür, daß die Yoga-Praxis aus dem okkulten Zwielficht

<sup>445</sup> Siehe a. a. O., 220–221.

<sup>446</sup> Brief vom 19. I. 1930, in: S. FREUD, *Briefe 1873–1939*, 411.

aufgetaucht ist und in gehobeneren Gesellschaftskreisen akzeptiert wird, wenn auch »aufgeklärtere« Mitglieder derselben, wie etwa FREUD, noch ironisch darüber lächeln.

### 3. Der Yoga in JUNGS komplexer Psychologie

#### 3.1 Die Rolle des Yoga in der Biographie C. G. JUNGS

Von allen Tiefenpsychologen hat sich CARL GUSTAV JUNG am ausführlichsten mit indischer Philosophie und Religion befaßt. Vorworte zu einschlägigen Büchern, eine Reihe kleinerer Artikel sowie Äußerungen in seinem Briefwechsel und seinen Lebenserinnerungen dokumentieren seine Bemühung um ein Verständnis der indischen Welt.<sup>447</sup>

Er stand, worauf zurückzukommen sein wird, eine Zeit lang in enger Verbindung mit dem auf die Erforschung des Yoga spezialisierten Indologen HAUER und hat in seinen Vorlesungen und Seminaren an der Eidgenössischen Technischen Hochschule in Zürich Yoga-Philosophie und Buddhismus ausführlich behandelt.<sup>448</sup>

Nimmt man alle von JUNG hinterlassenen schriftlichen Aussagen, die sich mit Yoga befassen, zusammen, so ergibt sich genug Stoff für ein ganzes Buch über JUNGS Yoga-Rezeption. Dieses Kapitel muß sich auf eine Einführung in die Grundlagen seines Yoga-

<sup>447</sup> Die wichtigsten Arbeiten JUNGS zum Thema sind gesammelt in C. G. JUNG, *Gesammelte Werke (GW)* XI, 511–655 erschienen. Vgl. zur Thematik M. WEGENER-STRATMANN, *C. G. Jung und die östliche Weisheit*. Sie behandelt aus feministischer Sicht besonders JUNGS Rezeption des Zen-Buddhismus und Taoismus. Der Yoga kommt dabei ziemlich kurz weg. Ausgezeichnet und zur weiterführenden Lektüre empfehlenswert ist dagegen J. J. CLARKE, *Jung and Eastern Thought*. JUNG gebraucht den Begriff »Yoga« oft als Bezeichnung für jegliche Form der Meditation und Psychologie fernöstlicher Herkunft. Die Zitate, auf die ich meine Interpretation stütze, sind durchwegs solche, bei denen es klar ist, daß JUNG sich auf den indischen Yoga bezieht. Andernfalls ist letzterer wenigstens mit gemeint.

<sup>448</sup> Das Seminar über Tantra-Yoga und Buddhismus (Oktober 1938 – Juni 1939) ist dokumentiert in: C. G. JUNG, *The Process of Individuation*. Notes on Lectures at the ETH, Zürich trans. and ed. by BARBARA HANNAH. Privately issued. 2. Aufl. 1959. Diese Mitschrift war mir bei der Ausarbeitung vorliegender Arbeit nicht zugänglich.

Verständnisses beschränken. V. a. die detailliert geführte Auseinandersetzung JUNGS mit dem Kundalinî-Yoga bleibt ausgeklammert. Sie verdiente, in einer eigenen Arbeit dargestellt zu werden.

JUNG gehörte außerdem zu den wenigen europäischen Wissenschaftlern seiner Generation, der es nicht bei einer rein theoretischen Erforschung des Yoga bewenden ließ. In seiner Autobiographie ist nachzulesen, daß er während seiner psychotischen Krise (Ende 1913 bis etwa 1918) Yoga praktizierte, wann immer er in äußerster emotionaler Aufgewühltheit das Gefühl hatte sich selbst zu verlieren. Leider erwähnt er nicht, woher er die dazu erforderlichen Kenntnisse nahm und um welche Übungen es sich gehandelt hat.<sup>449</sup>

1931 baute er seinen Wohnturm in Bollingen aus, der für den Rest seines Lebens sein zu Hause bleiben sollte. Einen Raum darin bestimmte er ausschließlich für sich; niemand sonst durfte ohne seine Erlaubnis dort hinein. Bei der Gestaltung dieses Raumes, der jungianisch gesprochen den Raum seines Selbstes im Haus seines Lebens darstellt, kam JUNG die indische Meditationskultur, d. h. der Yoga in den Sinn:

»Dabei schwebten mir die indischen Häuser vor, in welchen sich meist ein Raum befindet – und sei es nur die durch einen Vorhang abgetrennte Ecke eines Zimmers – wohin sich die Menschen zurückziehen können. Dort meditieren sie, vielleicht für eine halbe oder Viertelstunde, oder machen ihre Yogaübungen.«<sup>450</sup>

<sup>449</sup> »Ich war oft so aufgewühlt, daß ich die Emotionen durch Yogaübungen ausschalten mußte. Da es aber mein Ziel war, zu erfahren, was in mir vorging, machte ich sie nur so lange, bis ich mir Ruhe geschaffen hatte und die Arbeit mit dem Unbewußten wieder aufnehmen konnte. Sobald ich das Gefühl hatte, wieder ich selber zu sein, gab ich die Kontrolle wieder auf und ließ den Bildern und inneren Stimmen erneut freien Lauf. Der Inder hingegen macht Yogaübungen zu dem Zweck, die Vielfalt der psychischen Inhalte und Bilder vollständig zu eliminieren.« (A. JAFFÉ (Hg.), *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*, 180–181.) Hier zeigen sich schon charakteristische Züge von JUNGS Auffassung des Yoga. Der Akzent liegt auf einer eher repressiven Ausschaltung und Kontrolle der Emotionen. Auffallend ist zudem das Interesse den eigenen Umgang mit dem Yoga von dem, was er für den indischen hält, abzusetzen.

<sup>450</sup> A. JAFFÉ (Hg.), *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*, 228.

Wie sehr der Yoga JUNG persönlich nahe ging, zeigt sich außerdem in zwei wichtigen Träumen, die im nächsten Kapitel eigens besprochen werden.

Eine große Nähe seines psychologischen Ansatzes zum Yoga hat JUNG auch in seinem wissenschaftlichen Werk wiederholt konzediert. Das grundlegende Symbol für das, worum sich die gesamte JUNGSche Psychologie dreht, nämlich das Selbst als zentrierte Ganzheit des Menschen, die dem Uneinssein mit sich abgerungen werden muß, benannte er in bewußter Anlehnung an den Yoga mit der indischen Bezeichnung »Mandala«.

»Wegen der bemerkenswerten Übereinstimmung der Einsichten des Yoga mit den Ergebnissen der psychologischen Forschung habe ich für dieses Zentralsymbol den Sanskritterminus „Mandala“, was „Kreis“ bedeutet, gewählt.«<sup>451</sup>

Als V. SUBRAHMANYA IYER, der Guru des Mahârâja von Mysore, 1937 als Vertreter Indiens an einem Philosophie-Kongreß an der Sorbonne teilnahm, lud ihn JUNG, zusammen mit P. BRUNTON, von dem bereits in dem Kapitel über die modernen Reiseberichte die Rede war, nach Küsnacht ein, wo es zu langen Gesprächen über indische Philosophie kam.<sup>452</sup>

IYER hatte Gelegenheit sich bald darauf für die Gastfreundschaft JUNGS zu revanchieren, denn 1938 unternahm dieser, zweiundsechzigjährig – meines Wissens als erster Tiefenpsychologe – auf Einladung der British-Indischen Regierung eine Reise nach Indien und stand damit »zum ersten Mal unter dem unmittelbaren Eindruck einer fremden, hochdifferenzierten Kultur.«<sup>453</sup>

Die Summe seiner indischen Reiseerfahrungen faßte er in den Aufsätzen *Die träumende Welt Indiens* und *Was Indien uns lehren kann* zusammen, die gleich nach seiner Rückkehr zunächst auf Englisch in

<sup>451</sup> C. G. JUNG, *GW XI*, 620. Vgl. dazu aber die Kritik an der Übertragung des Mandala-Begriffs auf moderne kreisförmige Darstellungen mit Vierteilung bei D. I. LAUF, *Symbole. Verschiedenheit und Einheit in östlicher und westlicher Kultur*, 114–116 und die Diskussion der Kritik LAUFS bei M. WEGENER-STRATMANN, *C. G. Jung und die östliche Weisheit*, 66–68.

<sup>452</sup> Vgl. die Anmerkung zu einem Brief an SUBRAHMANYA IYER, in: C. G. JUNG, *Briefe* in drei Bänden, Bd. 1, 300.

<sup>453</sup> A. JAFFÉ (Hg.), *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*, 278.

der Zeitschrift *Asia* erschienen sind.<sup>454</sup> In seinen *Erinnerungen* gab JUNG außerdem Jahrzehnte später eine persönlich gehaltene Rückschau auf seine Indienreise.<sup>455</sup> Mit Hilfe der Reiseeindrücke versuchte er die Rolle zu bestimmen, die der Yoga in Indien spielt. Seine Yogainterpretation steht also im Horizont eines weiter ausgreifenden Deutungsversuches der gesamten indischen Kultur. Der Yoga ist für ihn, wie schon für einen HEGEL, DEUSSEN und viele andere frühere Interpreten »der sprechendste Ausdruck des indischen Geistes«<sup>456</sup>, weshalb vor einer Analyse seiner Yoga-Rezeption zunächst auf sein Indien-Bild einzugehen ist.

Zu der Hochschätzung indischer Weisheit und zur Erfahrung von deren Nähe zu zentralen Motiven des eigenen Denkens kontrastiert merkwürdig JUNGs immer wieder energisch vertretene Distanzierung von der Yoga-Praxis und der indischen Religiosität im allgemeinen. Einem wohl für JUNGs Geschmack etwas zu euphorischen Anhänger des Yoga schreibt er, für ihn sei »Yoga in der Tat nur Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen. Er beeindruckt mich nicht und enttäuscht mich nicht.«<sup>457</sup>

In dieser Aussage, die in scharfem Gegensatz zu der Bedeutung steht, die er zeitlebens dem Yoga beigemessen hat, spiegelt sich ein von JUNG öfters an den Tag gelegtes Verhalten, sich bei Angelegenheiten religiöser Natur, die ihn persönlich sehr berühren, hinter dem Schild wissenschaftlicher Objektivität zu verbergen. Seine distanzierte Haltung ist außerdem, wie auch bei den anderen Tiefenpsychologen durch gewisse Mißverständnisse bezüglich des Yoga und dem indischen Denken überhaupt motiviert, die zu seiner Zeit in der westlichen Yoga-Praxis und im populären Indien-Bild eine Rolle spielen. Darauf wird unten noch wiederholt zurückzukommen sein.

454 Die deutsche Übersetzung, auf die ich mich ausschließlich beziehen werde, ist zu finden in: C. G. JUNG, *GW X*, 563–580.

455 A. JAFFÉ (Hg.), *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*, 277–288.

456 C. G. JUNG, *GW XI*, 605.

457 Brief an nicht genannten Adressaten aus 1942, C. G. JUNG, *Briefe* in drei Bänden, Bd. 1, 386.

### 3.2 JUNGS Verhältnis zu Indien

Das Indien C. G. JUNGS soll in diesem Kapitel in dreierlei Hinsicht entfaltet werden. Als erstes wird seine frühkindliche Erstbegegnung mit der indischen Götterwelt beschrieben, die für seine lebenslange Auseinandersetzung mit Indien von Bedeutung blieb. Zweitens soll das Bild von Indien, das er hauptsächlich in den Aufsätzen und biographischen Erinnerungen zu seiner Indienreise entwirft, thematisiert werden. Ein dritter Abschnitt widmet sich Indien und dem Yoga, wie sie in JUNGS Träumen erscheinen.

#### 3.2.1 Die Erstbegegnung mit indischer Religiosität

JUNG, aufgewachsen in einer nicht eben wohlhabenden Pastorenfamilie, erzählt seine Kindheitsgeschichte in erster Linie als eine Geschichte seiner ersten religiösen Erfahrungen. Schon die früheste Zeit seines Lebens steht unter dem Zeichen einer eigentümlichen Gespaltenheit, die für sein ganzes weiteres Leben prägend geblieben ist. Während die ersten Erinnerungen von der Erfahrung der herrlichen Schönheit der Natur, von Wohlbehagen, Geborgenheit und Weite sprechen, kommen bald darauf Trübungen der familiären Atmosphäre durch die Eheprobleme der Eltern auf.<sup>458</sup> Auch belastet eine mehrmonatige, durch einen Spitalsaufenthalt bedingte Abwesenheit der Mutter den Sohn. Die Trennung von ihr muß für JUNG sehr traumatisch gewesen sein. »Seit jener Zeit war ich immer mißtrauisch sobald das Wort „Liebe“ fiel.«<sup>459</sup>

Schwerer wogen noch »stärkere, ja überwältigende Dinge«<sup>460</sup>, die sich durch unbestimmte Ängste in der Nacht ankündigten, auch durch das stets vernehmbare dumpfe Tosen des unweit vom JUNGschen Haus gelegenen Rheinfalls, ein Tosen, das die Nähe einer unheimlichen Gefahrenzone zu Gehör brachte. Todesfälle und die Teilnahme an einer Beerdigung machten den kleinen CARL GUSTAV gegen den »Herrn Jesus« mißtrauisch, der offenbar nicht ein-

458 A. JAFFÉ (Hg.), *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*, 13–14.

459 A. a. O., 15.

460 Ebd.



fach nur Schutz vor dem Satan gewährte, wie es im allabendlichen Gebet hieß, sondern auch die Verstorbenen zu sich nahm, »was einer Verlockung in der Erde gleichbedeutend war«<sup>461</sup>.

Die Begegnung mit einem in langen schwarzen Gewändern einhergehenden katholischen Pfarrer, den er als »Jesuit« identifiziert (nachdem er vorher mitbekommen hatte, daß sein Vater die Umtriebe der Jesuiten fürchtet), jagt ihm einen Todesschrecken ein. Jesus wurde durch diese und ähnliche Erfahrungen zu einer Art Totengott, der mit dem Dunkel des Erdinnern im Bunde stand, hilfreich gegen die nächtlichen Schreckgespenster, aber selber auch sehr unheimlich.<sup>462</sup>

In diese Zeit, als JUNG drei bis vier Jahre alt ist, fällt der erste Traum, an den er sich erinnert, ein Traum, der ihn sein ganzes Leben lang begleiten sollte.<sup>463</sup> JUNG spricht von diesem Traum als von seiner »Uroffenbarung«<sup>464</sup>, die »eine Art Initiation in das Reich des Dunkeln« gewesen sei. Der Traum führt ihn von einer Wiese durch ein ausgemauertes Loch in einen unterirdischen Raum, wo sich ihm auf einem goldenen Thronsessel ein riesiges phallusartiges Gebilde darbietet, dessen rundkegelförmiger, gesichtsloser Kopf auf dem Scheitel ein immerfort nach oben blickendes Auge besaß. JUNG ist vor Schrecken gelähmt. Er fürchtet, dieses Ding könne vom Thron herab und auf ihn zu kriechen. Von oben hört er den Ruf seiner Mutter »Ja, schau ihn dir nur an. Das ist der Menschenfresser!« und erwacht darüber vor Angst schwitzend.

Von diesem Traum an lebt JUNG immer mehr in zwei Welten. Auf der einen Seite steht die scheinbar harmlose, bürgerliche Welt, die nur an der Oberfläche religiös ist. Ihre Bodenlosigkeit kostet nach JUNGS Meinung dem für ihn ersten Repräsentanten dieser Welt, nämlich seinem an Depressionen leidenden Vater, das Leben. »Die Tragik meiner Jugend war, daß ich meinen Vater sozusagen vor meinen Augen am Problem seines Glaubens zerbrechen und eines frühen Todes sterben sah«, schreibt er 1955 in einem Brief.<sup>465</sup>

461 A. a. O., 17.

462 A. a. O., 20.

463 A. a. O., 18.

464 A. a. O., 24.

465 C. G. Jung, *Briefe* in drei Bänden, Bd. 2, 495.

Dieser Vater verkörperte einen erfahrungsfernen, seichten Protestantismus, der für JUNGS Empfinden peinlich und schamlos von Gott predigte. Das, was er als das furchtbare Geheimnis Gottes erfuhr, wurde ihm im Gottesdienst zu abgeschmackten Sentimentalitäten profaniert. In seinen *Erinnerungen* wird JUNG sich später erinnern: »Der Zweifel wurde wach in mir: Weiß er eigentlich, wovon er spricht?«<sup>466</sup> Wenn der Vater von Gnade sprach, dann klang das, »schal und hohl, wie wenn einer eine Geschichte erzählte, die er selber nicht ganz glauben kann oder nur vom Hörensagen kennt.«<sup>467</sup>

Auf der anderen Seite hatte JUNG Anteil an der »Welt der ahnungsvollen Eingebungen«, die sich von dem bewußt gelebten und offiziell vertretenen Christentum abgründig unterschied, »eine von mir nicht gesuchte, schreckliche Offenbarung«<sup>468</sup>. Diese einesteils schreckliche, andererseits auch großartige »Gotteswelt« wurde für JUNG lebendiger und wahrer als die hohle Welt des bürgerlich-protestantischen Maskenspiels, der er doch auch angehörte. Die damit eingetretene Entzweiung seiner Welterfahrung war ein Riß mitten durch seine Person.

»Im Hintergrund wußte ich immer, daß ich Zwei war. Der eine war der Sohn seiner Eltern; der ging zur Schule und war weniger intelligent, aufmerksam, fleißig, anständig und sauber als viele andere; der andere hingegen war erwachsen, ja alt, skeptisch, mißtrauisch, der Menschenwelt fern. Dafür stand er vor der Natur, der Erde, der Sonne, dem Mond, dem Wetter, der lebenden Kreatur und vor allem der Nacht, den Träumen und was immer „Gott“ in mir unmittelbar bewirkte.«<sup>469</sup>

Die Mutter erfuhr er, wie sich selbst, als gespaltene Person und dementsprechend unheimlich. Einerseits war sie die dicke, gemütliche und zur Geschwätzigkeit neigende Pastorenfrau, im Verborgenen jedoch »eine dunkle große Gestalt«<sup>470</sup>, die bisweilen in völlig unerwarteten intuitiven Aussagen tiefe und unangepaßte Einsichten aussprach.

466 A. a. O., 52.

467 A. a. O., 48.

468 A. JAFFÉ (Hg.), *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*, 19.

469 A. a. O., 50.

470 A. a. O., 54.

»Es bestand ein beträchtlicher Unterschied zwischen den beiden Persönlichkeiten meiner Mutter. So kam es, daß ich als Kind oft Angstträume von ihr hatte. Tags war sie eine liebende Mutter, aber nachts erschien sie mir unheimlich. Sie war dann wie eine Seherin, die zugleich ein seltsames Tier ist, wie eine Priesterin in einer Bärenhöhle. Archaisch und ruchlos. Ruchlos wie die Wahrheit und die Natur.«<sup>471</sup> Er empfindet sie als »in einem unsichtbaren, tiefen Grunde verankert, der mir aber nie als eine christliche Glaubenszuversicht erschien. Er hatte meinem Gefühl nach irgendwie mit Tieren, Bäumen, Bergen, Wiesen und Wasserläufen zu tun, womit ihre christliche Oberfläche mit ihren konventionellen Glaubensäußerungen merkwürdig kontrastierte.«<sup>472</sup>

Während Kirche und Theologie seiner Meinung nach dem Vater »alle Möglichkeiten, unmittelbar zu Gott zu gelangen, verrammelt hatten«<sup>473</sup>, spürt er bei ihr doch unter der auch von ihr gelebten Oberfläche einen echten tragenden Grund. Indem sie ihn an diesem Grund teilhaben läßt, erhält er ein Grundvertrauen, durch das er die Zerreißprobe des Konflikts zwischen der väterlichen Tradition und seinen dazu ganz gegensätzlichen geträumten und wachen Erfahrungen des Göttlichen bestehen konnte.

Vor diesem Hintergrund ereignete sich die erste Berührung JUNGS mit indischer Religion:

»Ich erinnere mich aber an die Zeit, als ich noch nicht lesen konnte, dafür aber meine Mutter plagte, mir vorzulesen, und zwar aus dem „orbis pictus“, einem alten Kinderbuch, in dem sich eine Darstellung exotischer Religionen fand, insbesondere der indischen. Es gab Abbildungen von Brahma, Vishnu und Shiva, die mich mit unerschöpflichem Interesse erfüllten. Meine Mutter erzählte mir, daß ich immer wieder auf sie zurückgekommen sei. Ich hatte das dunkle Gefühl von Verwandtschaft mit meiner „Uroffenbarung“, über die ich nie zu jemanden gesprochen hatte. Sie war mir ein nicht zu verratendes Geheimnis. Ich wurde darin von meiner Mutter indirekt bestätigt, da mir der

471 A. a. O., 56.

472 A. a. O., 95.

473 A. a. O., 98.

Ton leichter Verachtung, in dem sie von den „Heiden“ sprach, nicht entging. Ich wußte, daß sie meine „Offenbarung“ mit Entsetzen abgewiesen hätte.«<sup>474</sup>

Die indischen Götter gehörten also für das Kind in dieselbe Sphäre der unheimlichen, verborgen gehaltenen göttlichen Mächte, die mit der Sphäre des Unterirdischen, der dunklen Seite seiner Mutter, mit Sexualität und mit der ruchlosen, also irgendwie unmoralischen Wahrheit der Natur in Zusammenhang standen.

In dem 1943 erscheinenden Aufsatz *Zur Psychologie östlicher Meditation* wird JUNG viele Jahre später das Szenario seines ersten erinnerten Traumes als indisches Brauchtum beschreiben:

»... in den alten indischen Tempeln ist der Altar 2–3 m tief in die Erde versenkt, und was wir auf das Schamhafteste verhüllen, ist dem Inder heiligstes Symbol.«<sup>475</sup>

Indien ist für ihn das Land geblieben, das dieselbe religiöse »Uroffenbarung« empfangen hat, die auch ihm selbst zuteil wurde.

### 3.2.2 Das traumhafte Indien

Das in der Kindheit angebahnte Vorverständnis vom Religiösen und speziell von indischer Religion hält sich mit erstaunlicher Kontinuität. Es wird in JUNGS weiterem Leben differenziert und bereichert, ohne sich im Grunde zu ändern.

Die beiden Artikel, in denen JUNG seine Indienreise behandelt, beschreiben, wie ihm Indien als eine »traumartige«, »traumverwandte« Welt erscheint.<sup>476</sup> Andernorts heißt es vom Wirklichkeitsverständnis des Inders: »Welt ist ihm Schein, und seine Realität nähert sich dem, was wir etwa Traum nennen würden.«<sup>477</sup> Als selbstkritischer Tiefenpsychologe, der in der Tradition der auf die subjektive Gegebenheitsweise der Phänomene reflektierenden neuzeitlichen Philosophie steht<sup>478</sup>, bedenkt er aber, daß die traum-

474 A. a. O., 24.

475 C. G. JUNG, *GW XI*, 605.

476 C. G. JUNG, *GW X*, 566 und 579.

477 C. G. JUNG, *GW XI*, 604.

478 In C. G. JUNG, *GW II*, 626 meint JUNG der erkenntniskritische Ansatz sei in Indien ebenso unbekannt wie in der religiösen Sprache des Abendlandes. Beide

artige Erscheinungsweise von Land und Leuten möglicherweise dem Selbstverständnis der Inder nicht entspricht, zumal es für ihn offensichtlich ist, »daß der Durchschnittsinder seine Welt nicht als traumhaft empfindet«<sup>479</sup>. Woher dann aber das Traumhafte? Wenn es nicht am Indien der Inder liegt, dann doch wohl am europäischen Besucher und dem Apriori, das er aufgrund seiner psychischen Verfassung mitbringt. »Vielleicht war ich selber in einen traumhaften Zustand geraten, während ich mich unter Märchenfiguren aus Tausendundeiner Nacht bewegte«, vermutet JUNG.<sup>480</sup>

Wieso gerät man aber überhaupt ins Träumen, sei es nun angesichts einer im Vergleich mit der vertrauten Lebenswelt märchenhaften Umgebung oder nächtens im Schlaf? Auf diese Frage hat JUNG als Schöpfer einer eigenen Traumtheorie eine Antwort zu geben versucht. Nach seiner Traumlehre ist der Traum eine psychische Funktion, durch die das Unbewußte seine regulierende Tätigkeit kundtut. Der Traum bringt die »andere Seite«, das, was sich gegensätzlich zur bewußten Einstellung verhält, zur Geltung.

seien in dieser Hinsicht vorkantisch. Er selbst beansprucht insofern einen kritisch-kantianischen Standpunkt, als er die Realität von Gott, Welt und Selbst nicht geradehin setzen zu können glaubt, sondern sie in seiner Psychologie nur mehr als Entwurfsweisen des Subjekts, sprich archetypische Strukturen der Psyche thematisiert. Vgl. dazu auch C. G. JUNG, *GW XI*, 514–518; und den Brief an J. GOLDBRUNNER aus 1941, wo JUNG beteuert, er stünde erkenntnistheoretisch auf kantischer Grundlage. »Wenn ich daher von „Gott“ rede, so rede ich ausschließlich von Aussagen, welche ihren Gegenstand nicht setzen. Über Gott selber habe ich nichts ausgesagt, weil nach meiner Voraussetzung über Gott an sich auch gar nichts ausgesagt werden kann. Alle Aussagen beziehen sich auf die Psychologie des Gottesbildes.« (C. G. JUNG, *Briefe* in drei Bänden, Bd. 1, 368) Wer allerdings glaubt, JUNGS Grundgedanke bestünde darin, daß Gott in Wahrheit nichts als eine in der Subjektivität des Menschen angelegte archetypische Erlebnisweise sei, der irrt. »Die menschliche Seele und die seelischen Hintergründe werden in maßloser Weise [von der Theologie] unterschätzt.«, schreibt JUNG an Pfarrer DAMOUR. »Wie wenn Gott zum Menschen ausschließlich durch das Radio, durch die Zeitung oder die Predigt spräche. Gott hat nie anders zum Menschen gesprochen als in der Seele und durch die Seele, und die Seele versteht es, und wir erfahren es als etwas Seelisches. Wer das Psychologisieren nennt, der leugnet das Auge, das die Sonne sieht.« (Brief vom 15. 8. 1932 in: C. G. JUNG, *Briefe* in drei Bänden, Bd. 1, 132) Es geht ihm um die Seele als die das Wort verstehende, wobei für ihn als Psychologen der *modus recipiens*, die psychologisch untersuchbare Auffassungsweise das Thema ist.

479 A. a. O., 566.

480 Ebd.

»Um dieses Verhalten zu formulieren, bot sich mir als einzig möglicher Begriff der der Kompensation an, welcher allein in stande ist, wie mir scheint, alle Verhaltensweisen des Traumes sinnvoll zusammenzufassen. Die Kompensation muß von der Komplementierung streng unterschieden werden. Das Komplement ist ein zu beschränkter und beschränkender Begriff um die Traumfunktion passend zu erklären, da er ein sozusagen zwangsläufiges Ergänzungsverhältnis bezeichnet. Die Kompensation dagegen ist, indem sie zugleich eine psychologische Verfeinerung derselben bedeutet, eine Gegeneinanderhaltung und Vergleichung ... wodurch ein Ausgleich oder eine Berichtigung entsteht.«<sup>481</sup>

Von JUNGS Traumlehre aus betrachtet, kommt dem Westler Indien nicht schon deshalb traumartig vor, weil es so völlig verschieden von der europäischen Lebenswelt ist, sondern weil es wie ein echter Traum dem Besucher kompensatorisch entgegenhält, was auch in Europa und für den europäischen Reisenden zum Menschsein gehört, aber von seiner bewußten Einstellung abgelehnt und verleugnet wird. JUNG hat denn auch seine Indien-Erfahrung in dieser, seiner Traumtheorie entsprechenden Weise interpretiert:

»Dies ist vermutlich der Grund, weshalb Indien so traumartig erscheint: man wird ins Unbewußte zurückgestoßen, in jene unerlöste, unzivilisierte, urtümliche Welt, von der wir nur träumen, da unser Bewußtsein sie verleugnet.«<sup>482</sup>

Es verhält sich aber nicht einfach so, wie das letzte Zitat suggerieren könnte, daß Indien für JUNG das schlechthin Barbarische, Unzivilisierte und Wilde darstellt. Im Gegenteil: Es steht gerade deshalb in einer Gegensatzspannung zu Europa, weil es eine Hochkultur ist, »die den ganzen Menschen, von zuoberst bis zuunterst, umfaßt.«<sup>483</sup> Bei der europäischen Kultur sei dies, so JUNG, nicht der Fall. Er diagnostiziert dem westlichen Geist »eine sonderbare Knickung«, »eine Dissoziation zwischen dem bewußten Teil der Psyche und dem Unbewußten«<sup>484</sup>. Diese kulturbedingte Persön-

481 C. G. JUNG, *GW VIII*, 328.

482 C. G. JUNG, *GW X*, 579.

483 C. G. JUNG, *GW X*, 578.

484 A. a. O., 577.

lichkeitsspaltung führt er bis auf die Zeit der Christianisierung Europas zurück, wo die eigenständige Entwicklung zum Abbruch kam und Westeuropa in etwas verwandelt wurde, wozu es noch gar nicht reif war. Die Christianisierung zeitigte den zweifelhaften Erfolg, daß die bewußte Persönlichkeit zwar domestiziert wurde, abgespalten von ihr aber im Unbewußten ein unterdrückter Primitiver, »abgeschnitten von Kultur und Bildung«<sup>485</sup>, übrigblieb. Diese Sicht von der psychologischen Wirkung der Christianisierung ist offensichtlich eine Rückprojektion seiner eigenen kindlichen Erfahrung mit dem Christentum, die ihn zu der oben geschilderten Zerrissenheit seiner Person führte.

Indien zeigt sich ihm als ein wie auch immer traumhaftes Gegenbild zu dieser schizophrenen Zerissenheit. Es stellt für JUNG ein Beispiel für den anderen Weg der Zivilisierung dar, der ohne Unterdrückung, Gewalttätigkeit und Rationalismus ablief und »die erdgebundene Last seiner primitiven Seite« dem bewußten Menschen aufbürdete, ohne in die »verhängnisvolle Spaltung in eine obere und eine untere Hälfte« zu verfallen.<sup>486</sup> Damit dreht sich das Indien-Bild JUNGS völlig um. Die indische Kultur erscheint nun als die irdischere, die leiblicher und darum wirklichkeitsbezogener ist als die europäische. In wenigen, dichten und in ihrer Sprachkunst beeindruckenden Sätzen wandelt sich das exotische Traum-Indien zur wahren irdischen Alltagswirklichkeit, der JUNG zivilisationskritisch den europäischen Intellektualismus gegenüberstellt.

485 A. a. O., 578. Schon in dem für JUNGS Yoga-Rezeption bedeutenden Brief an O. A. H. SCHMITZ aus 1923 schreibt JUNG: »Wie die Wotanseichen, so wurden die Götter gefällt, und auf die Stümpfe wurde das inkongruente Christentum, entstanden aus einem Monotheismus auf weit höherer Kulturebene, aufgepfropft. Der germanische Mensch leidet an dieser Verkrüppelung. Ich habe gute Gründe zur Annahme, daß jeder Schritt über das Gegenwärtige hinaus dort unten bei den abgehauenen Naturdämonen anzusetzen hat.« (C. G. JUNG, *Briefe* in drei Bänden, Bd. 1, 61) Historisch ist diese These, schon wegen des Konstruktes eines durch die Jahrhunderte unverändert bleibenden »germanischen Menschen« unhaltbar. Aber als Aussage über die eigene religiöse Erfahrung ist JUNGS Gedanke aufschlußreich und dürfte das Lebensgefühl einer Spielart des im 20. Jahrhundert aufkommenden Neuheidentums gut widerspiegeln. 1936 wird JUNG in dem Aufsatz »Wotan« den Nationalsozialismus und v. a. die von J. W. HAUER mitgegründete »Deutsche Glaubensbewegung« als Ergriffenheit der Deutschen durch den Archetypus »Wotan« interpretieren.

486 C. G. JUNG, *GW* X, 578.

»Es ist durchaus möglich, daß Indien die wirkliche Welt ist, und daß der Weiße in einem Narrenhaus von Abstraktionen lebt. Geboren werden, sterben, krank sein, gierig, schmutzig, kindisch, lächerlich unbedeutend, elend, hungrig, verkommen, offenkundig in analphabetischer Unbewußtheit befangen, in einem engen Universum von guten und bösen Göttern hängen und durch Zaubermittel und hilfreiche mantras geschützt sein, das ist vielleicht das wirkliche Leben, das Leben wie es gemeint war, das Leben der Erde. Das Leben in Indien hat sich noch nicht in die Kapsel des Kopfes zurückgezogen. Noch ist es der ganze Leib, der lebt. Kein Wunder, daß der Europäer sich wie in einem Traum fühlt; das ganze Leben Indiens ist etwas, wovon er bloß träumt. Wenn man barfuß geht, wie kann man da die Erde vergessen?«<sup>487</sup>

Der Yoga erscheint JUNG von dieser Warte aus als Praxis, die der angeblichen indischen Lehre von der Welt als *Mâyâ* im Sinn von bloßem Schein entspricht und wie die indische Philosophie als Kompensation indischer Erdverhaftetheit zu verstehen ist. Stünde der Inder nicht ganz im Banne seiner Welt, meint JUNG, so bedürfte er nicht der Lehre von der großen Illusion.

»Es bedarf [in Indien] aller Akrobatik des höheren Yoga, um einen der Erde unbewußt werden zu lassen. Man brauchte irgend eine Art von Yoga, wollte man ernsthaft versuchen, in Indien zu leben.«<sup>488</sup>

Das Mißverständnis, das seine Ablehnung bestimmt, ist die Interpretation indischen Denkens als generell welt- und lebensverneinend, wie sie besonders seit SCHOPENHAUER im deutschen Sprachraum Verbreitung fand. Die tiefenpsychologische Yoga-Deutung ist, wie sich schon bei den psychoanalytischen Autoren zeigte, von diesem Indien-Bild stark beeinflusst.<sup>489</sup> JUNG hat bereits

487 A. a. O., 566–567.

488 A. a. O., 567.

489 Eine kritische Diskussion der philosophischen Mißverständnisse, die zu diesem Indienbild beitrugen, unternimmt J. J. GESTERING, *German Pessimism and Indian Philosophy*. Er kommt zu dem Ergebnis, daß von einem metaphysischen Pessimismus im Yoga, Buddhismus und Vedanta keine Rede sein kann, weil man die etwaige passimistische Haltung (pessimistic attitude) im Kontext der jeweiligen Soteriologie verstehen muß.

in seiner Schulzeit SCHOPENHAUERS *Die Welt als Wille und Vorstellung* gelesen und dadurch erste Eindrücke von indischer Philosophie empfangen, die für sein weiteres Denken wirksam blieben.

In seiner Autobiographie meint er, Ziel des indischen Geistes sei es, sich von der Natur zu befreien, was für JUNG mit der Befreiung von den Gegensätzen und einem Zustand der Bildlosigkeit und Leere in der Meditation gleichbedeutend ist.

»Ich dagegen möchte in der lebendigen Anschauung der Natur und der psychischen Bilder verharren. Ich möchte weder von den Menschen befreit werden, noch von mir, noch von der Natur; denn das alles sind für mich unbeschreibliche Wunder.«<sup>490</sup> An anderer Stelle nennt er noch ein weiteres Motiv, warum er das Freisein von den Gegensätzen, die Bildlosigkeit und Leere glaubt ablehnen zu müssen:

»Ich weiß, daß im Laufe des Prozesses [der Individuation] derartige Momente der Befreiung aufblitzen. Ich scheue sie aber, da ich in einem derartigen Augenblick fühle, daß ich die Last des Menschseins abgeworfen habe und daß sie mit doppelter Schwere auf mich zurückfallen wird.«<sup>491</sup>

490 A. JAFFÉ (Hg.), *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, 280. Ganz ähnlich wie für HEGEL ist auch bei JUNG mit dem Thema der Leere ein Phänomen angesprochen, das in seinem Denken kaum mehr erörterbar ist. »Für uns ist Bewußtheit undenkbar ohne ein Ich. Sie ist gleichgesetzt mit der Bezogenheit von Inhalten auf ein Ich. Wenn kein Ich existiert, ist niemand da, dem etwas bewußt werden kann. ... Dem östlichen Geist hingegen fällt es nicht schwer, sich ein Bewußtsein ohne Ich zu denken. ... Ich kann mir einen geistigen Zustand, der nicht auf ein Subjekt, d.h. auf ein Ich bezogen ist, nicht vorstellen.« (C. G. JUNG, *GW XI*, 521). Noch in einem Brief aus 1942 umschreibt er das Ziel der Yoga-Übungen als »Zustand von Traum oder Selbsthypnose« und »Leere des Tiefschlafs« (C. G. JUNG, *Briefe* in drei Bänden, Bd. 1, 387), ein arger Rückfall ins 19. Jahrhundert! Doch ist bei JUNG durchwegs die Bemühung zu erkennen, der Leerheit einen positiven Sinn abzugewinnen. Vgl. etwa C. G. JUNG, *Briefe* in drei Bänden, Bd. 1, 305 und folgende Stelle: »Wie die Jesuiten Tao mit „Gott“ übersetzt haben, so kann man die „Leere“ der Mitte als „Gott“ bezeichnen. Mit dem Ausdruck „leer“ ist kein „Fehlen“ oder „Abwesendsein“ gemeint, sondern vielmehr ein Unerkennbares, dem höchste Intensität zukommt.« (Brief an WALTER BERNET vom 13. 6. 1955 in: C. G. JUNG, *Briefe* in drei Bänden, Bd. 2, 496) Wie aus dem Brief an CHRISTINE MANN vom 1. 2. 1945 (a. a. O., 443) hervorgeht, dürfte der unten besprochene Nahtod-Traum JUNGS einen Wendepunkt in seinem Verständnis der Leerheit bedeutet haben.

491 Brief an Pater L. MENZ vom 18. 3. 1955, in: C. G. JUNG, *Briefe* in drei Bänden, Bd. 2, 472.

Die Leere und Gegensatzlosigkeit der Yoga-Erfahrung steht in JUNGS Denken schopenhauerianisch-nihilistischem Indien-Verständnis entsprechend doch wieder in einem Gegensatz, nämlich zur Last des Menschseins, der Anschauung der Natur, der Annahme seiner selbst und der Zuwendung zu den anderen Menschen. Er scheut davor zurück, sich ganz auf sie einzulassen, weil er von seinem Grundgedanken der Enantiodromie her weiß, daß die einseitige Betonung eines Poles in einem aus Gegensätzen konstituierten Ganzen stets nur zu einem gewaltsamen Sichgeltendmachen des anderen Poles führt.<sup>492</sup>

Entsprechend einseitig ist sein Bild vom Lebensstil eines wahren Yogin. Yoga als Lebensweise heißt für ihn sich endgültig und radikal von der Welt abzuwenden und für immer im Unbewußten zu verschwinden.

»Ja, wer es fertig brächte, in jeder Hinsicht auf Europa zu verzichten und wirklich auch nichts anderes zu sein als ein Yogin mit allen ethischen und praktischen Konsequenzen, und im Lotus auf dem Gazellenfell unter einem staubigen Banyanbaum dahinzuschwinden und seine Tage in namenlosem Nichtsein zu beschließen, einem solchen würde ich es zugestehen, daß er den Yoga auf Indisch verstanden hat.«<sup>493</sup>

Diese radikal asketische Form des Yoga ist freilich in Indien selbst nicht die einzige. Der Yogin muß nicht notwendig ein Samnyāsīn sein, wie die Bhagavadgīta mit ihrem Entwurf des Karma-Yoga beweist. Die *Shiva-Sambitā*, eines der wichtigsten Yoga-Handbücher des Mittelalters, empfiehlt Yoga auch dem Familienvater und spricht ihm ausdrücklich die Möglichkeit der Befreiung zu.<sup>494</sup>

492 Der ontologische Grundsatz der Enantiodromie wird u.a. in JUNGS »Psychologie des Unbewußten« behandelt. Dort findet sich die bündige, anthropologisch gewendete Formulierung »Alles Menschliche ist relativ, weil alles auf innerer Gegensätzlichkeit beruht.« (C. G. JUNG, *GW VII*, 82).

493 C. G. JUNG, *GW XI*, 614.

494 »Wer zufrieden ist mit dem, was er erreicht, wer seine Sinne im Zaum hält, wer als Familienvater nicht vollkommen in seinen häuslichen Pflichten aufgeht, erlangt durch Yoga sicherlich Befreiung. Daher soll auch der Familienvater sich eifrig im Yoga üben. In seinem Hause inmitten von Weib und Kindern lebend, aber ohne an sie gebunden zu sein, im Verborgenen Yoga übend, nähert auch er sich der Vollendung, und wenn er dieser meiner Lehre folgt, lebt er immer in Glück und Freuden.« (*Shiva-Sambitā*, V, 210–212 zit. nach TH. BERNARD, *Hatha Yoga*, 117–118)

### 3.2.3 Indienträume

»Das indische Ambiente illustriert die „andere Seite“.«<sup>495</sup> So kommentiert JUNG eine Szene aus einem seiner in der Autobiographie mitgeteilten Träume, die in einer Ratshalle des Sultans Akbar spielt, die JUNG in Indien besichtigt hatte. Nach obiger Analyse kann diese Aussage über den spezifischen Traum hinaus, den sie interpretiert, als Zusammenfassung von JUNGS Indien-Bild gelesen werden. Die Träume JUNGS, in denen indische Motive vorkommen, sind geeignet, die bisherige Darstellung abzurunden, weil sie in der großartigen Sprache des Traums sehr gesammelt von dem Selben sprechen, das auch dem wachen JUNG an Indien aufgeht und bewegt. Da in den zwei Träumen, die ich näher betrachten will, ein Yogin bzw. ein nach Art des Yoga Meditierender mitspielen, sind sie zugleich eine Überleitung zum nächsten Kapitel, das JUNGS Yoga-Verständnis und seine Gedanken zum Yoga im Westen behandelt.

Der erste Traum wurde im Jahr 1944 geträumt, als sich JUNG infolge eines Herzinfarktes in Todesgefahr befand. JUNG träumt darin sein Sterben. »Ich wußte, daß ich im Begriff war von der Erde wegzugehen.«<sup>496</sup> Er schwebt hoch oben im Weltraum über der Erde und schaut noch einmal zurück, dorthin, von wo er kam: nach Europa, das von ihm aus links oben liegt und von dem er gerade noch einen Zipfel des Mittelmeeres sieht. Indien liegt ihm in diesem Augenblick näher als Europa. Es befindet sich genau vor ihm, zur Gänze sichtbar, und dennoch zeigt es sich nur undeutlich, weil JUNGS Blick in Richtung seiner europäischen Heimat gerichtet ist. Indien ist das Land, das näher an der Schwelle zum Jenseits liegt, die JUNG erreicht hat, kann aber aufgrund seines immer noch ganz auf Europa Ausgerichtetseins nicht ganz so, wie es sich ihm jetzt darbietet, wahrgenommen werden.

Schließlich trennt er sich von diesem auf Europa zurückgerichteten Blick, wendet sich aber nicht dem irdischen Indien zu, sondern in die Gegenrichtung zu Europa, zur anderen Seite, zu

495 A. JAFFÉ (Hg.), *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, 223. Die Halle hat bezeichnenderweise Mandala-Struktur: Sie ist rund mit einem wie ein Becken gestalteten Zentrum zu dem vier Brücken hinführen.

496 A. JAFFÉ (Hg.), *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, 293.

dem, was seinem gewesenen europäischen Dasein entgegengesetzt ist und aus der jenseits der Erde liegenden Tiefe des Alls auf ihn zukommt. In geringer Entfernung schwebt ein hausgroßer dunkler Stein auf ihn zu. Doch was so, schon nicht mehr zur Erde gehörig, sich aus dem Weltall ihm nähert, als er sich von Europa gelöst hat, ist wiederum ganz indisch geprägt.

»Ähnliche Steine habe ich an der Küste des Bengalischen Meerbusens gesehen. Es sind Blöcke aus schwarz-braunem Granit, in welche bisweilen Tempel gehauen werden. Solch ein Block war auch mein Stein. Ein Eingang führte in eine kleine Vorhalle. Rechts saß auf einer Steinbank ein schwarzer Inder im Lotussitz. Er trug ein weißes Gewand und befand sich in vollkommen entspannter Ruhestellung. So erwartete er mich – schweigend.«<sup>497</sup>

Als er sich dem Felsen und dem ihn erwartenden Yogin nähert, überkommt ihn das Gefühl, daß alles Bisherige von ihm abgestreift würde: »Alles, was ich meinte, was ich wünschte und dachte, die ganze Phantasmagorie irdischen Daseins fiel von mir ab, oder wurde mir geraubt – ein äußerst schmerzlicher Prozeß.«<sup>498</sup>

JUNG fühlt sich vernichtet und ausgeplündert, aber dann fällt auch der Trennungsschmerz von ihm ab. Er empfindet kein Bedauern mehr darüber, daß ihm etwas genommen wird. Das Gefühl äußerster Armut ist nun beglückend, denn ohne Verlangen und Wunsch ist sein ganzes gelebtes Leben wieder bei ihm. »Ich hatte alles, was ich war, und ich hatte nur das.«<sup>499</sup> Er erwartet im Tempelinnern alle Menschen, die wirklich zu ihm gehören, wiederzutreffen und den geschichtlichen Zusammenhang seines Lebensweges zu erfahren. Es kommt dann aber nicht dazu, daß er in den Tempel eintritt, denn zuvor schwebt ein Bild von JUNGS Arzt von Europa kommend zu ihm herauf und ruft ihn zurück, was den Traum beendet.

Der Traum unterstreicht die religiöse Bedeutung, die Indien für JUNG hat. Die Jenseitsorientiertheit, die auch das Indienbild des wachen JUNG bestimmt, kehrt im Traum wieder. Indien kommt ihm

497 A. a. O., 294.

498 Ebd.

499 Dies ist eine Beschreibung dessen, was JUNG »das Selbst« nennt. »Die größte Begrenzung des Menschen ist das Selbst; es manifestiert sich im Erlebnis „ich bin nur das“ Nur das Bewußtsein meiner engsten Begrenzung im Selbst ist abgeschlossen an die Unbegrenztheit des Unbewußten.« (a. a. O., 328)

nahe, als es darum geht, endgültig alles Irdische zu lassen, ganz zu werden und im Tempel, also am Ort der Gegenwart Gottes, vereint mit allen Angehörigen den Sinn seines Lebens gesagt zu bekommen. Von dem nach Art des Yoga im Lotossitz Meditierenden her, der ihn am Eingang zum Tempel erwartet, spricht ihn die Grundhaltung an, deren es bedarf, um die Schwelle zu überschreiten und in den Raum des Heiligen einzutreten: schweigende, gelöste Ruhe. Zu dieser Haltung findet JUNG im Traum durch eine schmerzvolle Reinigung. Es ist zunächst schwer für ihn, sein Dasein loszulassen, doch dann spürt er eine große Befriedigung darüber, in dieser Gelassenheit ganz da und er selbst sein zu können. Die nihilistischen Züge, die er in seinen Schriften der yogischen Meditation immer wieder zuschreibt, fehlen. Es scheint, daß er in diesem Traum offener für das ist, worum es in der Versenkung geht, als er es sich im Wachen zugestand.

Den zweiten Traum träumte JUNG einige Zeit später, nach seiner Genesung.

»In jenem [...] Traum befand ich mich auf der Wanderschaft. Auf einer kleinen Straße ging ich durch eine hügelige Landschaft, die Sonne schien, und ich hatte einen weiten Ausblick ringsum. Da kam ich an eine kleine Wegkapelle. Die Tür war angelehnt, und ich ging hinein. Zu meinem Erstaunen befand sich auf dem Altar kein Muttergottesbild und auch kein Cruzifix, sondern nur ein Arrangement aus herrlichen Blumen. Dann aber sah ich, daß vor dem Altar, auf dem Boden, mir zugewandt, ein Yogin saß – im Lotussitz und in tiefer Versenkung. Als ich ihn näher anschaute, erkannte ich, daß er mein Gesicht hatte. Ich erschrak zutiefst und erwachte an dem Gedanken: Ach so, das ist der, der mich meditiert. Er hat einen Traum, und das bin ich. Ich wußte, daß wenn er erwacht, ich nicht mehr sein werde.«<sup>500</sup>

Im Unterschied zum vorigen Traum befindet sich der Träumer hier wieder auf der Erde und im wahrsten Sinn des Wortes in statu viatoris, als Wanderer auf seinem irdischen Lebensweg. Die indische Welt ist jetzt nicht anwesend aus Ferne zu seinem normalen Leben, in die der Träumer durch seine Todesnähe entrückt worden war,

<sup>500</sup> A. a. O., 326.

sondern als unerwartet in die vertraute europäische Umgebung eindringend. Der Traum ist insgesamt wesentlich näher am Verständnishorizont des alltäglichen Wachlebens von JUNG als der vorherige, der durch die Ausnahmesituation, in der sich der Träumer befand, eine über seine irdischen Verhältnisse hinausgehende Wachheit erträumte.

Das zutiefst Erschreckende, das sich am Ende ereignet, kündigt sich auf keine Weise im vorhergehenden Traumgeschehen an. Der Weltaufenthalt des Träumers ist zunächst durch das schöne Wetter und die weite Aussicht in einer Landschaft charakterisiert, die nicht durch große Höhen und Tiefen zerklüftet ist, sondern bequem begehbarer Hügel aufweist. Der Träumer selbst steht nicht unter der Last einer ihn bedrängenden Aufgabe, sondern befindet sich auf freier Wanderschaft, wobei das Wetter und die Aussicht gut zu seinem von alltäglichen Sorgen unbekümmerten Wandern stimmen. JUNG befindet sich in einer durchwegs harmonischen, friedvollen Situation. In der Kapelle, deren angelehnte Tür zum Eintritt einlädt, begegnet ihm dann etwas Erstaunliches. Der europäische Schauplatz des Traumes und die äußere Form der Kapelle lassen einen christlich gestalteten Innenraum erwarten, stattdessen kommt im Inneren des kleinen Heiligtums aber JUNGS eigentliche Religiosität zum Vorschein. Es ist nichts von den dort zu erwartenden christlichen Symbolen zu sehen. Stattdessen befindet sich auf dem Altar einzig ein Arrangement von herrlichen Blumen. Die Schönheit der Natur, mit der der Wanderer schon draußen in Berührung war, ist gesammelt gegenwärtig und wird zum Symbol für die Gegenwart Gottes. Die Naturfrömmigkeit JUNGS, der schon von Kindheit an die Erfahrung der Natur als geheimnisvoller »Gotteswelt« dem banalisierten Christentum seiner Umwelt und der verdorbenen Menschenwelt überhaupt gegenüberstellt, klingt an, aber von den ruchlosen und bedrohlichen Zügen der Natur ist in diesem Traum nichts zu bemerken.<sup>501</sup>

<sup>501</sup> »Es wollte mir«, schreibt JUNG sich an seine Schuljahre erinnernd, »nicht in den Kopf, daß die Ebenbildlichkeit sich nur auf den Menschen beziehen sollte. Ja, es schien mir, daß die hohen Berge, Flüsse, Seen, die schönen Blumen und Tiere viel mehr das Wesen Gottes verdeutlichten als die Menschen in ihren lächerlichen Kleidern, in ihrer Gemeinheit, Dummheit, Eitelkeit, Lügenhaftigkeit und ihrer abscheulichen Eigenliebe.« (A. a. O., 50)

Daß vor dem blumengeschmückten Altar ein Yogin sitzt, ist von JUNGS Indien-Verständnis aus betrachtet nicht verwunderlich. Ist ihm doch Indien eine Kultur, die die Verbindung zur »Gotteswelt« im Unterschied zur christlich-europäischen noch nicht verloren hat.<sup>502</sup> Versenkung bezeichnet JUNG einmal als eine Rückkehr zu den mütterlichen Tiefen der Natur.<sup>503</sup> Der vor dem Altar und im Verhältnis zu ihm tiefer, weil am Boden sitzende Yogin zeigt durch seine leibliche Haltung eine Verbundenheit zur Erde, die ihn trägt.

Er wird im Traum zu der JUNG zugewandten Mitte der Kapelle, d. h. zum zentralen Ort der Präsenz des Göttlichen, der noch wichtiger als der Altar ist.<sup>504</sup> Die ganze Szene ist ein weiteres Zeugnis dafür, wie ernst JUNG vom Yoga als einer Vollzugsform religiösen Daseins angesprochen wird.

Dadurch, daß JUNG das Antlitz des Yogin als sein eigenes erkennt, teilt ihm der Traum mit, daß der Yoga und d. h. das, wofür östliche Lebenshaltung überhaupt bei JUNG steht, nämlich »Weisheit, Friede, Losgelöstheit und Unbewegtheit einer Psyche, die zu ihrem dunklen Ursprung zurückgekehrt ist«<sup>505</sup> nicht bloß etwas Exotisch-Fremdes, sondern auch seine eigene, tiefste Möglichkeit ist. Aber er erfährt auch zu seinem Erschrecken, daß, würde dieses in der Gestalt des Yogin leibhaftig anwesende Selbst in ihm erwachen, er als der, den er festhalten und von außen betrachten kann, verschwinden würde. Das Erwachen zum Selbst zeigt sich zugleich als ein Zunichtwerden des den Yogin betrachtenden Ich. Davor schreckt JUNG zurück. Der Traum endet damit, daß nicht JUNG, der

<sup>502</sup> »Der Geist Indiens wächst aus der Natur. Unser Geist steht gegen die Natur« (C. G. JUNG, *GW XI*, 619) Siehe dazu auch oben das Kapitel über die Reiseindrücke JUNGS.

<sup>503</sup> JUNG sieht die Differenz zwischen östlicher und westlicher Religion auch in der unterschiedlichen Betonung der Dimension der Höhe und Tiefe in der religiösen Erfahrung. »Es ist derselbe Unterschied, dem wir schon begegnet sind: es ist der zwischen Hochaltar und Tiefaltar. Der Westen sucht immer Erhebung, der Osten aber Versenkung oder Vertiefung.« (C. G. JUNG, *GW XI*, 616)

<sup>504</sup> Die Einsicht in die Vorrangigkeit des Menschen als Offenbarung Gottes, war auch dem wachen JUNG nicht fremd. In einem Brief an Pfarrer HANS WEGMANN spricht JUNG von der »Gegenwart Gottes im lebendigen Einzelmenschen, dem einzigen Ort, wo Gott unzweifelhaft angetroffen werden kann.« (C. G. JUNG, *Briefe* in drei Bänden, Bd. 1, 421) Diese Gegenwart sei die Quelle der Erneuerung, aus der die reformierte Kirche immer wieder zu schöpfen hat.

<sup>505</sup> C. G. JUNG, *GW XI*, 531.

Yogin (und also das Selbst), sondern JUNG, der Betrachter des Yogin, erwacht. Damit wird aber der Yogin als eigene Seinsmöglichkeit JUNGS zunichte.

### 3.3 Die Frage nach dem Sinn des Yoga im Westen

1930 hielt J. W. HAUER am 5. Allgemeinen ärztlichen Kongreß für Psychotherapie den Vortrag *Der Yoga im Licht der Psychotherapie*, einen als Einführung und Denkanstoß für die anwesenden Ärzte und Psychologen gedachten Abriß der Geschichte des Yoga. HAUER erzählt später, er sei bei seinem Referat von einer gewissen Begeisterung getragen worden, »die auch den anwesenden C. G. JUNG ergriff. Der bei dem Vortrag ebenfalls anwesende Schöpfer des „Autogenen Trainings“, J. H. SCHULTZ, bat mich um ein Kolloquium über den Yoga in einem kleineren Kreis, das anregend verlief.«<sup>506</sup>

Im selben Jahr meint JUNG in seinem Nachruf auf R. WILHELM: »Wissen Sie, was geschah, als Rom den nahen Osten politisch unterworfen hatte? Der Geist des Ostens zog in Rom ein. Mithras wurde der römische Militärgott, und aus dem unwahrscheinlichsten Winkel Vorderasiens kam ein neues geistiges Rom. ... Es ist zu bemerken, daß England und Holland, die beiden ältesten Kolonialmächte des Ostens, auch am meisten von indischer Theosophie verseucht sind. Ich weiß, daß unser Unbewußtes voll östlicher Symbolik steckt. Der Geist des Ostens ist wirklich ante portas. [...] Ich betrachte z. B. die Tatsache, daß Wilhelm und der Indologe Hauer zum Referat über Yoga beim diesjährigen Deutschen Psychotherapeutenkongreß gebeten worden sind, als ein überaus bedeutendes Zeichen der Zeit. Man bedenke, was es heißt, wenn der praktische Arzt, der ganz unmittelbar mit dem leidenden und darum empfänglichen Menschen zu tun hat, Fühlung mit östlichen Heilsystemen nimmt. So dringt der Geist des Ostens durch alle Poren ein und erreicht die wundesten Stellen Europas. Es könnte eine gefährliche Infektion sein, vielleicht ist es aber auch ein Heilmittel ... «<sup>507</sup>

<sup>506</sup> J. W. HAUER, *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*, 5.

<sup>507</sup> C. G. JUNG, *GW XV*, 70.



Aus den beiden zitierten Stellen lassen sich die wichtigsten Themen ersehen, die JUNG zu der Behandlung der Problematik *Yoga und der Westen* führten.

Einmal ist es das persönliche Interesse am Yoga, von dem oben bereits ausführlich die Rede war, und das sich in der Begeisterung für den Vortrag HAUERS erneut kundtut. Das Problem des Verhältnisses des Yoga zum Westen beinhaltet für den Europäer JUNG selbstverständlich zugleich die Frage »Was kann der Yoga für mich bedeuten?«

Ein zweiter Punkt ist das in der Nachkriegszeit stark angewachsene Interesse an östlichen Heilslehren. JUNG erkennt darin in Analogie zur Spätantike eine Wirkung des Kolonialismus, der schon damals außer einem Zustrom ökonomischer Güter auch religiöse Einflüsse aus den beherrschten Gebieten brachte. Darüberhinaus sieht er in der psychischen Verfassung seiner Zeit den Boden für eine Aufnahme östlichen Geistes bereitet. Vermutlich im Blick auf die eigene Erfahrung, die von seinen Patienten erzählten Träume und die spontan von ihnen gezeichneten Mandalas meint er, daß das europäische Unbewußte voll östlicher Symbolik sei. Sein Ausruf »Der Geist des Ostens steht vor den Toren!« erscheint freilich aus heutiger Sicht allzu dramatisch, denn eine Überschwemmung des Westens mit asiatischen Religionen war damals nicht wirklich in Sicht und ist auch bis heute ausgeblieben. JUNGS Fehleinschätzung läßt sich aus der starken, oft euphorischen Rezeption östlicher Lehren in seinem sozialem Umfeld, das oben bereits besprochen wurde, erklären.

Sein viertes und wohl schwerwiegendstes Motiv ist die Sorge um das Heilwerden der Menschen, für das er als Psychotherapeut Verantwortung trägt. JUNG fragt angesichts der großen Anziehungskraft, die von asiatischen Lehren auf die Ärzte und Psychologen seiner Zeit ausgeht, nach deren Zuträglichkeit für den Europäer.

Der Aufsatz *Yoga und der Westen*<sup>508</sup>, 1936 erstmals und zwar interessanterweise in einer indischen Zeitschrift erschienen, gibt ein Resümee seiner diesbezüglichen Überlegungen. Die zwei darin vertretenen Hauptthesen lauten:

1. Der Europäer macht unfehlbar falschen Gebrauch vom Yoga, da sich seine seelische Disposition von der des östlichen Menschen unterscheidet.
2. Es wird aber mit der Zeit ein eigener, westlicher Yoga auf der durch das Christentum geschaffenen Basis entstehen.

Die Begründung, die JUNG für diese Thesen gibt, ist das Thema der folgenden Abschnitte. Dabei werden zur Verdeutlichung neben *Yoga und der Westen* auch andere seiner Texte herangezogen.

### 3.4 JUNGS Auffassung von der Kluft zwischen östlichem und westlichem Denken

JUNG repetiert am Beginn seines Aufsatzes die Geschichte der Entdeckung des Yoga im Westen, die, wie er meint, nach einer langen Phase der eher märchenhaften Wundererzählungen seit dem 19. Jahrhundert eine wirkliche, allerdings zunächst den Indologen und Philosophen vorbehaltene Kenntnis geworden sei. Die theosophische Bewegung habe nun zu einer Popularisierung des Yoga geführt.

Seither existiert, wie JUNG klar sieht, die Kenntnis des Yoga einerseits als akademische Wissenschaft, also als Zweig der Indologie, andererseits als praktizierte religiöse Übung. Die Zweigesichtigkeit dieser Entwicklung basiere auf der strengen Scheidung von Wissenschaft und Religion, die zwar unsere westliche geistige Situation als gespaltene charakterisiere, sich aber mit dem, was der Yoga in Indien bedeute, nicht vergleichen lasse. Die Theologie als Wissenschaft, in deren Bereich die angesprochene Trennung unmöglich ist und seit jeher Möglichkeiten eines positiven Verhältnisses von Wissenschaft und gelebter Religion praktiziert werden, zieht er nicht in Betracht.

Sein Gedanke biegt stattdessen in eine andere Richtung ab, da das Auseinanderfallen von Wissenschaft und Religion für ihn offenbar, ohne daß er dies ausdrücklich entwickeln würde, mit der Trennung von Körper und Geist zusammenhängt, wobei für ihn die Wissenschaften für die Körperwelt, die Religionen und Philosophien für den Geist zuständig sind. Damit verschiebt sich die Fra-

<sup>508</sup> Heute zugänglich in: C. G. JUNG, *GW XI*, 571–580.

gestellung, denn die Indologie, die zunächst als Beispiel für die Trennung von Wissenschaft und religiöser Praxis herangezogen wurde, ist keine die Körperwelt untersuchende naturwissenschaftliche Disziplin. Er geht aber nicht weiter auf sie ein, weil die ihn eigentlich beschäftigende Frage die nach dem Verhältnis von naturwissenschaftlicher Erkenntnis des menschlichen Körpers und leiblicher religiöser Erfahrung ist.

JUNG erkennt, daß die Yoga-Erfahrung im Rahmen der Trennung von Körper und Geist nicht beschrieben werden kann, ist ihr allerdings selber so verhaftet, daß ihm bei der Beschreibung des Yoga immer wieder die rechten Worte ausgehen und er selbst der von ihm herausgestellten Problematik zum Opfer fällt. So meint er:

»Die vielen, rein körperlichen Prozeduren des Yoga bedeuten auch physiologische Hygiene, die insofern der gewöhnlichen Gymnastik oder der Atmungsübung überlegen ist, als sie nicht bloß mechanistisch-wissenschaftlich, sondern zugleich philosophisch ist. Denn sie verbindet den Körper mit dem Ganzen des Geistes ... «<sup>509</sup>

Die Schwierigkeit, in die JUNG mit diesem Ansatz kommt, liegt auf der Hand: Einerseits sollen die Yoga-Übungen rein körperliche, physiologische Vorgänge sein, die mechanistisch zureichend beschrieben werden können. Aber wie sollen sie dann zugleich mit dem, was er das Ganze des Geistes nennt, noch verbunden werden können?

Er behandelt den Prânâyâma, von dem im Kapitel über den Hesychasmus bereits die Rede war, als Beispiel für die behauptete Geist-Körperlichkeit des Yoga. Mit sicherem Blick für das Wesentliche erkennt er, daß der Angelpunkt für das Verstehen des Prânâyâma in einem angemessenen Verständnis des Prâna liegt. Prâna, meint JUNG, bedeute zugleich den Atem und die universale Dynamik des Kosmos. In der Atemübung werde die Einheit beider Bedeutungen offenbar und damit die Einheit von Körper und Geist.

»Wenn das Tun des Einzelnen zugleich auch kosmisches Geschehen ist, so verbindet sich die Ergriffenheit des Körpers (die Innervation) mit der Ergriffenheit des Geistes (die allgemeine

<sup>509</sup> A. a. O., 574.

Idee) und daraus entsteht eine lebendige Ganzheit, welche keine noch so wissenschaftliche Technik je erzeugen kann.«<sup>510</sup>

Er bestimmt den menschlichen Atem hier völlig unzulänglich als den Körper innervierendes Tun des Einzelnen. Der Bezug zum Kosmos, zum Ganzen des Seienden ist für ihn gut kantianisch nur in der Idee möglich. Der Prâna kann diesen philosophischen Voraussetzungen entsprechend nur eine Vorstellung der Yoga-Philosophie sein, wodurch die nervliche Innervation des Atemvorganges mit der Idee eines kosmischen Geschehens verbunden wird. Er spürt, daß diese Interpretation der indischen Auffassung nicht gerecht wird, und plädiert für Ehrlichkeit im Umgang mit den indischen Begriffen, die unsere Distanz zu ihnen nicht verwischt.

»Wenn der Yogi Prâna sagt, so meint er damit erheblich mehr als bloß Atem. Ihm klingt beim Wort Prâna noch die ganze metaphysische Komponente mit und es ist, als ob er wirklich wüßte, was Prâna auch in dieser Hinsicht heißt. Er weiß es nicht aus seinem Verstand, sondern aus dem Herzen, dem Bauch und dem Blut. Der Europäer aber ahmt nach und lernt Begriffe auswendig, und ist darum nicht im Stande, durch den indischen Begriff seine subjektive Tatsache auszudrücken.«<sup>511</sup>

Einen phänomenologischen Zugang zum Atem, jenseits von naturwissenschaftlicher Physiologie und idealistischem Geistbegriff, zieht JUNG nicht in Betracht. Es ließe sich in einer Analyse, die auf die Atemerfahrung eingeht, zeigen, daß der Atem von sich her sich als ein Geschehen erweist, das nicht auf bloße körperliche Innervation zu reduzieren ist, sondern eine leibliche Weise der Bezogenheit zum Ganzen des Seienden, eine Form des In-der-Welt-Seins darstellt. Eine nachträgliche Verbindung von Körperprozessen und metaphysischen Ideen kommt immer schon zu spät und überspringt die Erfahrung des Atems in seiner Weltweite. Von eben dieser, dem Europäer genauso wie dem Inder offenstehenden Erfahrung her, ließe sich ein Verständnis von Prâna und Prânâyâma gewinnen, das auch dem Europäer aus dem Herzen spricht, ob er nun das indische Wort Prâna gebraucht oder nicht.<sup>512</sup>

<sup>510</sup> A. a. O., 575.

<sup>511</sup> A. a. O., 578.

<sup>512</sup> Vgl. unten das zur Atemerfahrung im hesychastischen Gebet Gesagte. Auch eine

### 3.5 Die szientistische Färbung von JUNGS Yoga-Verständnis

In der Schizophrenie des europäischen Geistes, in der Glaube und Wissen voneinander entzweit sind, liegt für JUNG zugleich der Grund für den Erfolg des Yoga, insofern er sich selber als wissenschaftlich und religiös zugleich anbietet und damit dem Bedürfnis nach Einheit entgegenkommt:

»Wenn sich ... eine „religiöse“ Methode zugleich als wissenschaftlich empfiehlt, so kann sie im Westen ihres Publikums sicher sein. *Der Yoga erfüllt diese Erwartung* [Herv. i. T.]. Ganz abgesehen von dem Reiz des Neuen und von der Faszination des Halbverstandenen hat der Yoga aus guten Gründen viele Anhänger. Er gibt nicht nur den vielgesuchten Weg, sondern auch eine Philosophie von unerhörter Tiefe. Er gibt die Möglichkeit kontrollierter Erfahrung und befriedigt damit das wissenschaftliche Bedürfnis nach „Tatsachen“, und überdies verspricht er vermöge seiner Weite und Tiefe, seines ehrwürdigen Alters und seiner alle Gebiete des Lebens umfassenden Lehre und Methodik ungeahnte Möglichkeiten, welche zu unterstreichen von Missionaren dieser Lehre selten unterlassen wurde.«<sup>513</sup>

Missionare der Yogalehre, die ihre Methode als wissenschaftlich empfehlen – das läßt einen an VIVEKĀNANDA und seine Ramâkrishna Mission denken und JUNG erwähnt auch tatsächlich in *Yoga und der Westen* die Ramâkrishna Mission bei der Aufzählung verschiedener synkretistischer Bewegungen, die Östliches in den Westen brachten. Möglicherweise steht VIVEKĀNANDAS Buch über Râja-Yoga als heimlicher Bezugspunkt im Hintergrund von JUNGS Überlegungen, da dort der Begriff des Prâna, wie oben erläutert, grundlegende Bedeutung hat. JUNG durchschaut allerdings nicht, daß die positivistisch angehauchte Deutung des Yoga erst durch den westlich beeinflussten VIVEKĀNANDA ins Spiel gebracht wurde und den traditionellen Yoga nicht zutreffend auslegt. Er übernimmt das szientistische Yoga-Verständnis, das Yoga als Möglichkeit zu kon-

Phänomenologie des Elementes der Luft, wie sie dort in Ansätzen versucht wurde, kann zu einem Verständnis von Prâna beitragen.

513 A. a. O., 574. Hervorhebung von C. G. JUNG.

trollierter Erfahrung konzipiert, die objektiv feststellbare Tatsachen liefert. Doch reagiert er zugleich sensibel und kritisch auf die durch dieses Konzept des Yoga eingeleitete Profanisierung. Yoga als Wissenschaft und Yoga als Religion fallen im Westen auseinander.

»Entweder ist er eine strikt religiöse Angelegenheit oder ein Training wie Mnemotechnik, Atmungsgymnastik, Eurythmie, etc.

Aber von jener dem Yoga eigentümlichen Einheit und Ganzheit des Wesens findet sich keine Spur.«<sup>514</sup>

Diese schizophrene Rezeption des Yoga ist von den westlichen Voraussetzungen her nach JUNGS Analyse unvermeidlich und, wie gezeigt wurde, entgeht auch er selbst ihr nicht. Dennoch lassen sich in »Yoga und der Westen« und anderen Schriften Gedanken zum ursprünglichen Sinn des Yoga bei ihm finden. Er bestimmt den Yoga als methodische Introversion und als Befreiung von den Kleshas. Diese beiden Definitionsversuche sollen im folgenden Kapitel diskutiert werden.

### 3.6. JUNGS Definitionen des Yoga

Yoga bestand für JUNG ursprünglich aus natürlichen Introversionsvorgängen, die allmählich in Methoden organisiert worden sind.<sup>515</sup> Ziel des Yoga ist dementsprechend »die endgültige Lösung und Befreiung von aller Objekt- und Subjektverhaftung«<sup>516</sup>, für den Osten »der adäquate Ausdruck und die lückenlos passende Methodik, Körper und Geist zusammen zu schmelzen und damit eine psychologische Disposition zu schaffen, welche bewußtseinstranszendente Ahnungen ermöglicht«<sup>517</sup>.

Die Bestimmung des Yoga als Introversion führt in Schwierigkeiten, wenn man bedenkt, daß JUNG in seiner Typenlehre die Introversion als eine Einstellungsweise beschreibt, die sich am Subjektiven orientiert, und nicht wie der Extravertierte an äußeren Objekten bzw. von außen vorgegebenen Normen. Damit rückt aber

514 A. a. O., 575.

515 Siehe a. a. O., 578.

516 A. a. O., 577.

517 A. a. O., 575.

der Begriff Introversion in die Nähe der Subjektverhaftung, von der der Yoga nach JUNGS Auffassung gerade befreien sollte. Der später von dem JUNG-Schüler ERICH NEUMANN eingeführte Begriff der Zentroverson könnte für ein adäquateres Verständnis des Yoga im Rahmen der JUNG-Schule herangezogen werden. Zentroverson meint nicht Introvertierung, sondern Hinkehr zur Mitte des Selbstes, wodurch der Mensch sich selbst in seiner Ganzheit sein läßt, seine Zerissenheit überwindet und mit sich selbst eins wird. Yoga wäre dann eine aktiv vollzogene und eingeübte Öffnung für das Geschehen des Ganzseins, wobei die verborgene, unbewußte Einheit, das Ganzheitszentrum, das in der komplexen Psychologie Selbst genannt wird, sich Zug um Zug enthüllt.

Die Rede vom Verschmelzen von Körper und Geist leidet unter der oben bereits anlässlich von JUNGS Überlegungen zum Begriff des Prâna bemerkten philosophischen Unzulänglichkeit. Ebenso verhält es sich mit der vagen Formulierung, es gehe beim Yoga um die Ausbildung einer psychologischen Disposition, die bewußtseins-transzendente Ahnungen vermittelt.

In einer bezaubernden kleinen Parabel zur Entstehung der mit Hilfe von Mandalas durchgeführten Meditationsübungen bringt JUNG aber einmal das von ihm Gemeinte auf einfache Weise zur Sprache, unbelastet von seinen, das Verständnis erschwerenden, philosophischen Voraussetzungen:

»Es war einmal ein kurioser Alter. Der lebte in einer Höhle, wohin er sich vom Lärm der Dörfer zurückgezogen hatte. Er stand im Geruche eines Zauberers und hatte daher Schüler, die bei ihm die Zauberkunst zu lernen hofften. Er selber aber dachte an nichts dergleichen. Er suchte nur immer zu wissen, was das sei, das er nicht wußte und von dem er doch sicher war, daß es immer geschah. Als er nun sehr lange über das Nichtzudenkende nachgedacht hatte, konnte er sich in seiner mißlichen Lage nicht mehr anders helfen, als daß er einen Rötel nahm und allerhand Zeichnungen an den Wänden seiner Höhle machte, um herauszufinden, wie jenes aussehen könnte, das er nicht wußte. Nach vielen Versuchen kam er auf den Kreis. „Das ist richtig“, fühlte er, „und noch ein Viereck darein“, und so war es noch besser. Die Schüler waren neugierig, sie wußten aber nur, daß mit

dem Alten etwas los sei, und sie hätten zu gerne in Erfahrung gebracht, was er eigentlich mache. So fragten sie ihn: „Was machst Du denn da drin?“ Er aber gab keine Auskunft. Da entdeckten sie die Zeichnungen an der Wand und sagten: „Das ist es!“, und dann ahmten sie die Zeichnungen nach. Damit aber kehrten sie, ohne es zu merken den Vorgang um: sie nahmen das Ergebnis vorweg und hofften, damit auch jenen Vorgang zu erzwingen, der eben zu jenem Ergebnis geführt hatte. So ging es damals und so geht es heute noch.«<sup>518</sup>

Die Introversion des »kuriosen Alten«, sein Yoga, ist keine Einstellung auf das Subjektive, keine Konzentration auf innerseelische Vorgänge. Er wendet sich vielmehr insofern nach innen, als er sich von allem gegenständlichen Seiendem abkehrt und das zu verstehen versucht, das er nicht wissen und denken kann, und das doch immerzu und überall geschieht: das in seinem Grund geeinte Sein des Seienden im Ganzen. Diese ganz und gar unsichtbare Gegenwart des Ganzen versichtbart er, nachdem er ihr lange nachsann, in Gestalt eines Mandalas. Die Schüler gehen vom Mandala aus und suchen von ihm zurückzugelangen in die Erfahrung der ungegenständlichen Wirklichkeit, die es darstellt. Auf diese Weise wird die Wandlung, die dem Alten durch sein Ringen um das Verstehen des Undenkbaren spontan widerfuhr, zu einem auch für andere beschreibbaren Weg.

An anderer Stelle nähert sich JUNG dem Yoga noch von einer weiteren Seite, die auf unvermutete Weise in die Nähe des hesychastischen Gebetes führt, das wie oben gezeigt, die leiblichen Vollzüge der Meditation, vor allem die Atemübung u. a. als Weg zur Überwindung der Laster ansieht, was dem indischen Verständnis des Yoga entspricht.

»Was ist nun der Yoga? Das Wort „Yoga“ bedeutet wörtlich *Anjochung*, nämlich Disziplinierung der seelischen Triebkräfte, im Sanskrit *kleshas* bezeichnet. Die Anjochung bezweckt die Beherrschung jener Kräfte, die den Menschen an die Welt verhaften. In der Sprache Augustins entsprechen die *Kleshas* der *superbia* und *concupiscentia*.«<sup>519</sup>

<sup>518</sup> C. G. JUNG, *GW IX*, 144.

<sup>519</sup> C. G. JUNG, *GW XI*, 605.

In dem Vortrag *Der Yoga im Lichte der Psychotherapie*, der JUNG so begeistert hatte, interpretierte HAUER bereits die Kleshas in tiefenpsychologischer Manier als die Wurzeln für die im Unbewußten wirkenden Zwänge, die die bewußten Strebungen, Gedanken und Handlungen beherrschen. Daran konnte er anknüpfen. Er versteht den Yoga als Überwindung der Kleshas, die er – durchaus mit sachlichem Recht – mit den Hauptlastern der augustinischen Lasterlehre, dem egozentrischen Hochmut, *superbia*, und der Begehrlichkeit, *concupiscentia*, vergleicht.<sup>520</sup>

Damit ist aber eine Brücke vom Yoga zur Psychotherapie geschlagen, denn die Auseinandersetzung mit und Befreiung von den »Laster«, gr. *kakíai*, lat. *vitia* genannten, den Menschen zwanghaft fesselnden Verhaltensweisen, ist auch der Arbeitsbereich des Psychotherapeuten.

»Es hat sich bei uns ... eine ärztliche Psychologie entwickelt, die sich speziell mit den kleshas befaßt. Wir nennen dies die „Psychologie des Unbewußten“. Die von Freud inaugurierte Richtung hat die Bedeutung der menschlichen Schattenseite und ihres Einflusses auf das Bewußtsein erkannt.«<sup>521</sup>

<sup>520</sup> H. ZIMMER erläutert Klesha folgendermaßen: »Klesha, ein in der indischen Umgangssprache gebräuchliches Wort ist abgeleitet von der Wurzel klish, „gequält oder traurig sein, leiden, Pein oder Kummer empfinden“. Das Partizip klisha wird als Adjektiv verwendet und bedeutet „bekümmert, Schmerz und Elend leidend, verblaßt, ermüdet, verletzt, verwundet; abgenutzt, in schlechtem Zustand, verdorben, entwertet, unordentlich, getrübt oder geschwächt“. Ein verwelkter Blumenkranz ist klisha; ein verschlissenes oder beflecktes Gewand ist klisha; der Glanz des Mondes, wenn ein Wolkenschleier ihn verdunkelt ist klisha; ... In den Yoga-sûtras wird das Wort klesha für all das gebraucht, was dem Charakter des Menschen sich anheftend, das Hervortreten seines wahren Wesens mindert oder hindert.« (H. ZIMMER, *Philosophie und Religion Indiens*, 266–277.) Die fünf grundlegenden Kleshas nach den Yoga-Sûtren (YS II, 3–9) sind Nichtwissen, *avidyâ*, Egozentrität, *asmitâ*, wrtl.: Ichbinheit, Luststreben, *râga*, Widerwillen, Haß, *dvesha*, Sich-ans-Leben-klammern, *abhinivesha*. Der mittelalterliche Hesychasmus brachte nicht nur eine Erneuerung des Gebetes durch Haltungs- und Atemübung, sondern zugleich eine Erneuerung der alten Lasterlehre. Auch dies zeugt von der inneren Verwandtschaft zum Yoga.

<sup>521</sup> C. G. JUNG, *GW XI*, 618.

Die Auseinandersetzung mit dem Schatten nach Art des Yoga hat aber für JUNG einen Haken. Die Methode des Yoga wendet sich seiner Meinung nach »ausschließlich an das Bewußtsein und an den bewußten Willen«<sup>522</sup>. Gerade diese kontrollierte Art des Vorgehens ist es, die JUNG den Yoga für den Europäer ungeeignet erscheinen lassen. Wieso? Er meint dem Europäer wäre seine Natur, sein Wesen weitgehend unbewußt. Er müsse sich erst kennenlernen, bevor er sich von seinen Schattenseiten befreien könne. Dieses Sichkennenlernen sei aber durch eine kontrollierte Willensanstrengung nicht möglich, da das Bewußtsein im Westen ohnehin »von *krampfhafter Intensität und Beschränktheit* [Herv. i. T.]«<sup>523</sup> sei und deshalb nicht noch mehr betont werden dürfe.

»Es ist dem Inder eine Wohltat, um eine Methode zu wissen, welche ihm hilft, die Allgewalt der Natur innen und außen zu beherrschen. Für den Europäer ist es Gift, seine bereits verstümmelte Natur noch gänzlich zu unterdrücken und einen ihm zusagenden Robot daraus zu machen.«<sup>524</sup>

Die Yoga-Methode sei nur erfolgreich anwendbar, wo nicht große Teile der Persönlichkeit unbewußt seien. Bei dem willensorientierten, auf Beherrschung seiner selbst und der Natur gerichteten Europäer, der, um die Illusion seiner Macht aufrechtzuhalten, alles, was diese Illusion entlarven könnte, verdrängt, ist das Unbewußte sehr mächtig. So ist in seinem Falle

»alle bewußte Anstrengung erfolglos, und was bei dieser Krampfhaftigkeit (die Yoga bei Europäern sein muß) herauskommt, ist ein Zerrbild oder sogar das genaue Gegenteil von dem, was das natürliche Resultat sein sollte.«<sup>525</sup>

<sup>522</sup> A. a. O., 577.

<sup>523</sup> A. a. O., 579.

<sup>524</sup> A. a. O., 575–576. Zu dem hier durchschlagenden fragwürdigen Indienbild ist oben bereits das Nötigste gesagt worden. In einem Brief an einen nichtgenannten Yoga-Freund aus 1942 meint JUNG, Hatha-Yoga sei für die Inder oft nur »eine physiologische Konzentrationshilfe, deren diese leicht erregbaren Menschen dringend bedürfen um sich zu beherrschen.« (C. G. JUNG, *Briefe*, Bd. I, 386)

<sup>525</sup> A. a. O., 577.

In *Zur Psychologie der östlichen Meditation* gibt JUNG seinem Vorbehalt gegenüber europäischer Yoga-Praxis noch beredteren Ausdruck, denn nun führt er ihre Krampfhaftigkeit auf ein verstecktes Interesse an der Verdrängung unliebsamer Charakterzüge zurück. Er legt dazu zunächst erneut dar, daß yogische Meditation und die *exercitia spiritualia*, die geistlichen Übungen des Christentums, dasselbe Ziel verfolgen, nämlich die Anjochung der Kleshas, der ungeordneten und zunächst auch größtenteils unbewußten Triebkräfte, durch die Vorgabe bestimmter, das Ziel vorwegnehmender, Themen. Eingebettet in ein Gemeinschaftsleben mit einer entsprechend geregelten Lebensform, sei dies auch erfolgreich.

Im Fall des allein für sich Yoga Treibenden steht die Erkenntnis und Bezähmung der Kleshas aber vor großen Schwierigkeiten, besonders bei dem nach JUNGS Meinung ja in Bezug auf sein Unbewußtes besonders vermauerten Europäer:

»Durch die Erhellung des Unbewußten nämlich gerät man zunächst in die Sphäre des chaotischen persönlichen Unbewußten, in welchem man findet, was man gerne vergißt und was man unter allen Umständen weder sich selber noch einem andern eingestehen und überhaupt nicht für wahr haben möchte. Man glaubt daher am besten wegzukommen, wenn man möglichst nicht in diese dunkle Ecke schaut. Allerdings, wer so verfährt, der wird auch um diese Ecke nie herumkommen. Keinesfalls wird er auch nur eine Spur von dem erreichen, was der Yoga verspricht. Nur wer diese Dunkelheit durchschreitet, kann hoffen, irgendwie weiter zu kommen. Ich bin darum prinzipiell gegen die kritiklose Übernahme von Yogapraktiken durch Europäer, denn ich weiß zu genau, daß sie sich damit um ihre dunkle Seite herumzudrücken hoffen. Ein solches Beginnen ist aber wert- und sinnlos.«<sup>526</sup>

JUNG hat offenbar bei seiner Ablehnung der Übernahme von Yoga-Praktiken durch Europäer Fälle, die er aus Erfahrung kannte, im Blick. Um die Reichweite seines Vorwurfs zu ermessen, muß gefragt werden, gegen wen sich seine Kritik richtete, welche Yoga-Praxis und welches Yoga-Verständnis Ziel seiner Einwände waren.

<sup>526</sup> A. a. O., 618.

Ein erstes abschreckendes Beispiel westlicher Yoga-Praxis sieht er in der Theosophie. Im 1929 erschienenen Kommentar zum taoistischen Text *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* heißt es dazu:

»Der gewöhnliche Irrtum (nämlich der theosophische) des westlichen Menschen ist, daß er, wie der Student im Faust, vom Teufel übel beraten, der Wissenschaft verächtlich den Rücken kehrt und östliche Ekstasik anempfindend, Yogapraktiken wortwörtlich übernimmt und kläglich imitiert.«<sup>527</sup>

Meiner Meinung nach sehr zu Recht kritisiert er die Theosophie wegen ihres Eskapismus. Sie macht wie die meiste moderne Esoterik das Angebot vor der Überbelastung durch die Aufgaben des westlichen Alltags in Exotik und Irrationalismus zu fliehen.<sup>528</sup> Dazu kommt, daß zwanghaft aufgesetzte, nur anempfundene und im Grunde unverstandene Übungen die Neurose nur steigern. Der Konflikt zwischen idealem Selbstbild und dem zum größten Teil verdrängten wahren Sein verschärft sich, indem man die Yoga-Übung als Mittel zu noch größerer repressiver Selbstbeherrschung einsetzt.

Dieselbe Tendenz beobachtet JUNG auch an KEYSERLING und seinem Kreis rund um die Darmstädter »Schule der Weisheit«. In dem Brief, der seine Antwort auf die Lektüre von *Psychoanalyse und Yoga* darstellt, schreibt er an O. A. H. SCHMITZ:

»Man darf zwischen Darmstadt und der Theosophie wohl keinen Vergleich ziehen, aber mir scheint, daß in beiden Fällen dieselbe Gefahr besteht: nämlich daß ein neues Haus auf den alten ungenügenden Fundamenten errichtet, und neuer Wein in alte Schläuche gegossen wird. Dadurch wird der alte Schaden zuge- deckt, aber das Neuerrichtete hält nicht.«<sup>529</sup>

Gegenüber den brüchigen Fundamenten und alten Schäden ist für JUNG ein anderes Verhalten angebracht als die Autosuggestion eines

<sup>527</sup> C. G. JUNG, *GW* 13, 17.

<sup>528</sup> Siehe a. a. O., 13 und 18.

<sup>529</sup> C. G. JUNG, *Briefe* in drei Bänden, Bd. I, 62. Am Schluß des Briefes unterstreicht er die Wichtigkeit, die das Buch von SCHMITZ für ihn hat: »Entschuldigen Sie nun bestens meine freimütigen Äußerungen. Ich habe noch nie einen so langen Brief über ein Buch geschrieben, woraus Sie schließen mögen, wie wesentlich mir ihr Buch ist.« (a. a. O., 63)

höheren Selbstes. »Sollte man nicht eher Gott selbst die Stimme überlassen, trotz der allzu begreiflichen Furcht vor dem Urerlebnis?«<sup>530</sup> Er will seine Patienten und Schüler dazu erziehen, auf die unmittelbare Forderung, die in ihnen ist – man könnte interpretierend sagen, auf den Gewissensruf – zu horchen. Das unerlässliche Erleiden dieses Weges, der dem Patienten die Wahrheit über sich selbst enthüllt, sei schwer und durch keine Prozedur zu ersetzen.

»Ich habe mir durch das Studium frühchristlicher Schriften einen tiefen und unauslöschlichen Eindruck davon geholt wie furchtbar ernst das Erleben Gottes ist. Es wird heute nicht anders sein.«<sup>531</sup>

JUNG vermisst den aus religiöser Erfahrung geborenen Konflikt mit der Welt und den Ernst der Gotteserfahrung, die immer zugleich eine Begegnung mit den dunklen Seiten der eigenen Person ist, im Darmstädter Kreis.

»Kennen Sie Keyserlings Träume? Und glauben Sie, es wäre ihm ein Leichtes, den Schock zu ertragen, wenn er das Gesicht seines Schattens sähe?«<sup>532</sup>

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß seine Kritik an westlicher Yoga-Praxis sich einerseits gegen theosophischen Eskapismus richtet, andererseits die auf repressiver Selbstdisziplinierung und Autosuggestion beruhende, psychotechnische Variante des Yoga im Auge hat, wie sie von VIVEKĀNANDA, KEYSERLING und SCHMITZ vertreten wurde. Er hat die negativen Auswirkungen einer solchen Praxis in seinem Bekanntenkreis und im psychotherapeutischen Umgang mit Yogäübenden erfahren. Seine Warnung diese Formen von Yoga-Praxis würden nur bestehende Verkrampfungen verstärken und anstelle von Selbsterkenntnis die Verdrängung unliebsamer Charakterzüge fördern, ist berechtigt, trifft aber nur bestimmte Formen von westlicher Yoga-Rezeption und läßt sich nicht verallgemeinern.

<sup>530</sup> A. a. O., 62.

<sup>531</sup> Ebd.

<sup>532</sup> Über Jahre hinweg hat JUNG im Briefwechsel mit KEYSERLING dessen Träume analysiert und ihn dabei unaufhörlich, wenn auch anscheinend erfolglos, auf seine Schattenseiten hingewiesen. Vgl. die an KEYSERLING gerichteten Briefe in: C. G. JUNG, *Briefe* in drei Bänden, Bd. I.

### 3.8 Die Notwendigkeit eines westlichen Pendantes zum Yoga

Die Entwicklung eines westlichen Gegenstückes zum Yoga ist für JUNG ein dringendes Erfordernis in einer Zeit, wo die Kirchen die Führerschaft in kultureller Hinsicht verloren haben und der Glaube an sie als Vermittler göttlichen Heils erschüttert ist. »Die Wegelosigkeit bei uns grenzt an seelische Anarchie«, sagt er, und deshalb sei seelische Disziplinierung und Hygiene nach yogischer Art dringend erforderlich.<sup>533</sup> Er hält es für wahrscheinlich, daß ein dem Europäer in seiner historisch gewachsenen Eigenart entsprechender Yoga in Europa selber aus dem Erbe des Abendlands hervorgehen wird. Mehr noch, im Westen hätten »jene beiden Kulturbestrebungen, die sich am meisten mit der Seele praktisch befassen müssen, nämlich die Medizin und die katholische Seelsorge«<sup>534</sup>, bereits yoga-ähnliche Methoden entwickelt. Er bezeichnet FREUDS Psychoanalyse als »konsequente Weiterentwicklung der Beichtpraxis«<sup>535</sup>, mit der Tendenz, durch künstliche Introversion unbewußte Komponenten des Subjekts bewußtzumachen. Als zweites erwähnt er das sich bewußt an den Yoga anschließende Autogene Training, das die »Auflösung des Bewußtseinskrampfes« und der durch ihn bedingten Verdrängung des Unbewußten zum Hauptzweck habe.

Wie diejenige FREUDS sei auch seine Methodik auf der Beichtpraxis aufgebaut, wobei er durch die Entdeckung des schöpferischen Aspekts des Unbewußten, der »Zweckmäßigkeit der unbe-

<sup>533</sup> C. G. JUNG, *GW XI*, 574. In einem Brief an Pastor Uhsadel aus dem Jahr 1936, in dem auch der Aufsatz »Yoga und der Westen« entstand, nennt JUNG die Gründe, die seiner Meinung zur Entfremdung vom Christentum führen: »Ich habe es unter den heutigen Gebildeten in der Regel mit Leuten zu tun, die glaubensunfähig sind und die ich deshalb nicht verdammern kann. Sie sind der Kirche sowohl wie der Religion aufs tiefste entfremdet, weil von dort her immer nur ein »Soll« ertönt, wo man doch nicht weiß, wie man es erfüllen könnte. Was dem modernen Menschen aber not tut und was die einzige Möglichkeit zu einer religiösen Einstellung ist, ist eben gerade nicht eine Willensanstrengung und moralisches Zwängen, sondern die Erfahrung, daß sein Weltbild, das einer Bewußtseinshybris entspricht, effektiv ungenügend ist. ... Es ist nur die Erfahrung der Eigentätigkeit der Seele, unabhängig von Willen und Bewußtsein, welche diese überzeugende Kraft hat.« (C. G. JUNG, *Briefe*, Bd. I, 278.)

<sup>534</sup> C. G. JUNG, *GW XI*, 578.

<sup>535</sup> Ebd.

wußten Tendenzen hinsichtlich der Persönlichkeitsentwicklung«, zu wichtigen Parallelen »speziell mit dem Kundalini-Yoga und der Symbolik des Tantra-Yoga, des Lamaismus und des taoistischen Yoga in China« geführt hätte. Aber er wende die Methoden des östlichen Yoga prinzipiell nicht an, »weil im Westen dem Unbewußten nichts aufgedrängt werden darf.«<sup>536</sup> Seine Methode der aktiven Imagination helfe dagegen den unbewußten Inhalten durch relative Ausschaltung des Bewußtseins zur Entfaltung.

Unter aktiver Imagination versteht JUNG einen Übungsweg zum Emporheben, Beleben und Bewahren der Bilder des Kollektiven Unbewußten. In einem Brief an KEYSERLING beschreibt er sie auf folgende Weise (in Bezug auf eine verstörende Reiseerfahrung):

»Die Ausgangsfrage, die ans Unsichtbare zu richten wäre, würde lauten: Wer oder was ist lebendig geworden in Südamerika? Wer oder was ist störend in mein seelisches Leben getreten und will sich vernehmen lassen? Dazu sollen sie fügen: „Es möge sprechen.“ Was dann kommt, schreiben sie ohne Kritik nieder. Bilder sollten mit Fleiß gezeichnet oder gemalt werden, unbekümmert darum, ob sie das können oder nicht.«<sup>537</sup>

Der aktiv Imaginierende läßt sich also von dem ansprechen, was sich von sich selbst her in Bezug auf das eigene Dasein enthüllen will. Im Zentrum dieses westlichen Yoga-Weges steht nicht ein Tun, sondern ein Lassen. Freilich ein Lassen, das »aktiv« ist, ein Sichöffnen, das sich nicht mit selbstgemachten, oberflächlichen Phantasien abgibt, sondern die »Ein-bildung« der Wahrheit geschehen läßt.<sup>538</sup> Wenn es gelingt die aufsteigenden Bilder und Botschaften sich in ihrer eigenen inneren Konsequenz entwickeln zu lassen, dann kann nach JUNG der Prozeß der Befreiung von den quälenden Widersprüchen eintreten.

»Und was taten diese Menschen, um den erlösenden Fortschritt herbeizuführen? Soweit ich sehen konnte, taten sie nichts (Wu Wei), sondern ließen geschehen, wie der Meister Lü Dsu es

<sup>536</sup> A. a. O., 579.

<sup>537</sup> C. G. JUNG, *Briefe* in drei Bänden, Bd. 1, 115.

<sup>538</sup> In Anlehnung an die Alchemie unterscheidet JUNG die wahrheitsbezogene *vera imaginatio*, die Ein-bildung der Wahrheit, von der *imaginatio phantastica*, dem phantastischen Imaginieren, das Unsinn und flüchtige Eindrücke liefert.

lehrt, daß das Licht nach eigenem Gesetz rotiere, wenn man seinen gewöhnlichen Beruf nicht aufgebe. Das Geschehenlassen, das Tun im Nicht Tun, das Sichlassen des Meister Eckhart wurde mir zum Schlüssel, mit dem es gelingt, die Türe zum Weg zu öffnen: *Man muß psychisch geschehen lassen können.* [Herv. i. Text]«

Es handle sich dabei um eine wahre Kunst »von welcher unzählige Leute nichts verstehen, indem ihr Bewußtsein ständig helfend, korrigierend und negierend dazwischenspringt und auf alle Fälle das einfache Werden des psychischen Prozesses nicht in Ruhe lassen kann.«<sup>539</sup>

Es geht, wie JUNG an späterer Stelle schreibt, um »das Jasagen zu sich selber«, das über ein bloßes Konstatieren dessen, was alles an Gefühlen und Gedanken vorhanden ist, hinaus ein waches sich Rechenschaft geben über das eigene Verhalten meint, welches das eigene Leben als »ernsthafte Aufgabe« annimmt, »wahrlich eine Aufgabe, die ans Mark geht.«<sup>540</sup>

Damit aber ist JUNG dem ursprünglichen Sinn des Yoga vielleicht näher gekommen, als er selber denkt. Man findet bei ihm auf jeden Fall eine auch heute noch nachdenkenswürdige Kritik an westlicher Yoga-Praxis, die nicht einfach aus einer Geringschätzung des Yoga kommt, sondern die aus verwandter, tiefenpsychologischer Sicht den Yoga gerade ernst nimmt, ernster als er von vielen seiner yoga-begeisterten Zeitgenossen genommen wurde, die ihn nur als Mittel zur Flucht vor dem eigenen Sein benutzten.

#### 4. Die Revision des jungianischen Yoga-Verständnisses bei E. NEUMANN

Im Grunde enthält bereits der Weg der aktiven Imagination, die ja nicht von ungefähr »aktiv« genannt wird, bereits ein starkes Moment von Initiativkraft. Um sich von etwas, das einem nahegeht ansprechen zu lassen und ihm zu folgen, ist der gesammelte Einsatz der/des Imaginierenden nötig. Sie/er darf sich nicht ablenken lassen und soll sich auch nicht in beliebigen Phantasien ergehen. In

<sup>539</sup> A. a. O., 25.

<sup>540</sup> A. a. O., 27.



JUNGS kritischer Sicht des Yoga kam diese Seite aber zu kurz, da er vor allem gegen die verkrampfte Bemühtheit der westlichen Yoga-Adepten Front bezieht.

1948 brachte der JUNG-Schüler ERICH NEUMANN nicht nur an der psychoanalytischen Erklärung der Mystik als Regression in den sogenannten primären Narzißmus nötige Differenzierungen an, sondern setzte sich auch in gewisser Weise für eine Rehabilitierung des Willenseinsatzes in der Yoga-Übung ein. In dem bei einer Eranos-Tagung gehaltenen Vortrag *Der mystische Mensch* unterschied er eine regressive, vom Bild des vorgeburtlichen Paradieses aus die wirkliche Welt denunzierende Mystik, von einer nach vorn gerichteten, zur Individuation führenden Mystik, die das Leben in dieser Welt annimmt. Nicht lustvolle Ichauflösung, sondern »höchste Anstrengung des Ich, das von Stufe zu Stufe den Drachenkampf des Helden leistet und so die Schranken der alten Persönlichkeitsstruktur überwindet«<sup>541</sup>, sei für die Formen der Hochmystik kennzeichnend. »Gerade am Yoga«, meint NEUMANN, »ließe sich diese Tatsache, soweit ich das als Laie zu beurteilen vermag gut illustrieren.«<sup>542</sup> Auch in Bezug auf die leibbezogenen Übungen im Yoga kam NEUMANN zu einer positiven Einschätzung des bewußten und anstrengenden Übens. In der 1949 erschienenen *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins* analysiert er, wie das Sichabheben des Ichs vom Körper »zu einem Zustand der Systematisierung des Ichbewußtseins« führt, »in dem die ganze Körperregion weitgehend unbewußt und das Bewußtseinssystem vom Körper als dem Repräsentanten der unbewußten Prozesse abgespalten ist.«<sup>543</sup> Diese Abspaltung sei zwar nicht faktisch wirksam, aber von einer so großen illusionistischen Wirklichkeitsstärke, »daß die Region des Körpers erst mühsam wieder entdeckt werden muß. So sehen wir, wie z. B. im Yoga erst ein mühevoller Akt der Bewußtseinsanschließung der unbewußten Körpervorgänge versucht wird. Obgleich diese Entwicklung in ihrer Überspitzung zur Krankheit führt, ist sie an sich sinnvoll.«<sup>544</sup>

541 E. NEUMANN, *Kulturentwicklung und Religion*, 132.

542 A. a. O., 133.

543 E. NEUMANN, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*, 97.

544 Ebd.