

## 9. KAPITEL:

### Die ersten religionsgeschichtlichen Gesamtdarstellungen des Yoga durch J.W. HAUER und M. ELIADE

#### I. Yoga und der Mythos des Indogermanentums bei J.W. HAUER

##### I.1 HAUERS Leben und Werk

In JAKOB WILHELM HAUER (1881–1962) hat die deutsche Indologie des 20. Jahrhunderts ihren engagiertesten Fachmann in Sachen Yoga. Vor allem in den zwanziger und dreißiger Jahren zur Weltspitze auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Erforschung des Yoga zählend, ist mit ihm jedoch zugleich das Skandalon verbunden, daß er ein überzeugter Nationalsozialist war, der seine wissenschaftliche Arbeit in den Dienst der Diktatur und ihrer Ideologie stellte und als Prophet eines »Deutschen Glaubens« auftrat.

Durch eine eigenständige, für heutige Ohren allerdings oft allzu deutschtümelnde und gewitterwolkig schwielende Sprache versuchte er über bloße Philologie hinaus die Erfahrungen, von denen die indischen Texte sprechen, freizulegen. Anders als vielen damaligen und heutigen Indologen war es HAUER um mehr als um pure Fachwissenschaftlichkeit zu tun, die die existentielle Bedeutsamkeit des Erforschten methodisch ausklammert. Seine Arbeiten gingen vielmehr davon aus, daß es zum Yoga keinen anderen Zugang gibt »als den eines verwandten Erlebens«<sup>545</sup>. Er versuchte »den fremdartigen Stoff dem Leser so nahe zu bringen, daß er von ihm in seinen eigenen Lebenstiefen bewegt wird«<sup>546</sup>, und schrieb bewußt im Blick auf eine Gegenwartssituation, in der sich nicht mehr nur das rein wissenschaftliche Interesse dem Yoga zuwandte, sondern sich immer mehr Menschen der Yoga-Praxis verschrieben, um »aus eigener Erfahrung zu den Gründen des Seins vorzudringen«.

<sup>545</sup> J. W. HAUER, *Der Yoga als Heilweg*, V.

<sup>546</sup> A. a. O., VI.

Sein Bemühen galt nicht weniger als einer religiösen Erneuerung, zu der auch die neue Sprache, mit der er indische Tradition in den deutschen Sprachraum transponierte, beitragen sollte. In einer Rezension von R. OTTOS Buch *West-Östliche Mystik* lobte er dessen sprachliche Originalität in einer Weise, die zugleich ein Licht auf seinen eigenen Versuch wirft, die Indologie mittels eines Denkens, das der Phänomenologie nahe steht, in Bewegung zu bringen:

»Die neuen Prägungen sind aus der Sache selbst geschöpft und darum kernhaft und fast immer treffend, wenn auch manche auf den ersten Blick merkwürdig und sogar anstößig erscheinen. Die völlige Loslösung von dem theologischen und religionsphilosophischen Jargon, der einem die heutigen Bücher so oft zur Qual macht und ein schmerzlicher Beweis für die sekundäre Art des theologischen Lebens und Denkens ist, in dem wir uns bewegen, ist wirklich Erlösung. Ich glaube, mit ein Grund, daß OTTOS Buch sich bis heute nicht so durchgesetzt hat, wie es nach seiner Bedeutung verdient, ist eben die Eigenheit, daß es nicht in der theologischen oder religionsphilosophischen Schulsprache geschrieben ist. Aber gerade darin sehe ich den Anfang einer neuen Bewegung. Nicht nur, weil diese eigenartige Sprache verrät, daß hier ein neuer Wirklichkeitssinn am Werk ist; sondern auch darum, weil erst dann, wenn unsere Theologen und Religionsphilosophen anfangen reden zu lernen, wie das Herz sie treibt ..., der Weg zu einer neuen Geburt der Religion frei wird.«<sup>547</sup>

Das starke Interesse die indischen Quellen für die religiöse Gegenwartssituation in Westeuropa und besonders in Deutschland zu aktualisieren, sowie der methodische Ansatz beim »verwandten Erleben« als Verständnisgrundlage, sorgten dafür, daß in seinen durchwegs anregenden Werken keine fachwissenschaftliche Trockenheit aufkommt. Sie führten allerdings oft dazu, daß er sehr unbedacht eigene Ansichten und Absichten in die Texte hineinlas und machten seine Interpretationen für den Einbruch jener wissenschaftlich unverantwortlichen, weltanschaulichen Motive, die ihn schließlich zum Nationalsozialismus führten, anfällig.

<sup>547</sup> J. W. HAUER, *Glaubensgeschichte der Indogermanen*, 95.

HAUERS Weg dorthin wird verständlicher, wenn man sich seinen biographischen Werdegang vergegenwärtigt. Er wurde 1881 in einem Dorf nahe Stuttgart als Sohn einer mittellosen schwäbischen Handwerkerfamilie geboren, die einer pietistischen Gemeinschaft angehörte. Zwischen 1900 und 1906 erhielt er im Basler Missionshaus eine Ausbildung zum Missionar und leitete von 1907 bis 1911 in Indien eine High School. Der Indienaufenthalt sprengte den Horizont seines bisherigen religiösen Selbstverständnisses, was noch aus einer Jahre später verfaßten und allgemein formulierten Überlegung hervorgeht, in der unüberhörbar auch eigene Erfahrung mitschwingt:

»Wer als Bekenner des Christentums in den Bereich nichtchristlicher Religionen eintritt und dort arbeitet, sieht anfangs nichts anderes als seinem Glauben widersprechende Übungen und Vorstellungen. Es dauert eine geraume Zeit und es braucht schon ein starkes Maß an innerem Offensein und liebendem Verstehen, bis er über all diese Gegensätze hinweg das wirkliche religiöse Leben in den anderen Religionen verspürt ... Wem so der Blick für den Frieden des Herzens und den inwendigen Reichtum der Seele des Andersgläubigen aufgegangen ist, der macht eine zweite, noch beglückendere Erfahrung. Er erkennt nämlich in dem anderen seinen Bruder. ... Er fühlt langsam oder plötzlich alle dogmatischen Bedenken und menschlichen Hemmungen fallen und wird mächtig hingezogen in eine innige Gemeinschaft mit jenem Bruder.«<sup>548</sup>

Die theologische Ausbildung, die er genossen hatte, gab ihm offenbar nicht das nötige Rüstzeug, um die über alle Gegensätze hinweg von ihm verspürte Sympathie für die indischen Religionen zu erklären. Vermutlich hatte er auch den tiefen Frieden und die beglückende Verbundenheit mit dem »ganz Anderen«, den er bei gläubigen Hindus und Buddhisten in Indien wahrnahm und möglicherweise auch schon aus eigener Erfahrung kannte, in der Gestalt des

<sup>548</sup> J. W. HAUER, *Eine religiöse Bruderschaft der Erde?* in: H. GRABERT: *Religiöse Verständigung, Wege zur Begegnung der Religionen bei Nicolaus Cusanus, Schleiermacher, Rudolf Otto und J. Wilhelm Hauer*, 1932 (ohne Angabe des Verlagsortes), 74 ff., zit. nach: F. CASTAGNE, *J. W. Hauer und seine Generation im Ringen um Freiheit und Verständigung im Glauben*, 13–14.

Christentums, die er vermittelt bekam, nicht gefunden, sodaß sein Indien-Aufenthalt, einen länger dauernden Ablösevorgang vom christlichen Glauben auslöste oder mindestens förderte.

Nach Europa zurückgekehrt studierte er zunächst Sanskrit, Philosophie, Anthropologie und Religionsgeschichte in Oxford und Tübingen: Fächer also, von denen er sich eine theoretische Durchdringung seiner Indierfahrung erwarten konnte.

Ab 1915 befand er sich im württembergischen Kirchendienst, bis er ihn 1919 aus Gewissensgründen aufgab. Er engagierte sich in der Jugendbewegung und wurde Leiter des von ihm 1920 gegründeten »Bundes der Köngener«, einer Gemeinschaft, die aus der evangelischen und freien Jugendbewegung hervorging und für religiöse Verständigung und Erneuerung eintrat. In diesem Kreis traf man sich zu Gesang, Tanz und Wanderungen und veranstaltete Vorträge und Tagungen, auf denen brennende Gegenwartsfragen diskutiert wurden.<sup>549</sup>

1921 habilitierte er sich und arbeitete bis 1945 zunächst als Privatdozent, dann als Ordinarius für Indologie in Tübingen. 1922 erschien *Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien*, das auf seine Dissertation aus dem Jahr 1917 zurückgeht. Das Werk stellte eine Pionierleistung dar. Erstmals wurde anhand von detaillierten Untersuchungen vedischer Texte die Früh- bzw. Vorgeschichte des Yoga behandelt. Die kritische Auseinandersetzung mit der Esoterik, darf auch bei ihm nicht fehlen. Ebenfalls 1922 kam sein Büchlein über *Werden und Wesen der Anthroposophie. Eine Wertung und eine Kritik* heraus.

1927 übergab ihm RUDOLF OTTO die Leitung des »Religiösen Menschheitsbundes«, der sich, freilich wenig erfolgreich, der Förderung des Dialogs der Religionen widmete. Der 1930 auf einem Kongreß für Psychotherapie gehaltene Vortrag *Der Yoga im Licht der Psychotherapie* zeigt, daß HAUER den Dialog mit der Psychotherapie suchte, was sich in den nächsten Jahren in der Zusammenarbeit mit

549 Eine eindruckliche Beschreibung der »Köngener« ist nachzulesen in MARIANNE WEBER, *Lebenserinnerungen*, 242 ff. Die Witwe MAX WEBERS war Mitglied des Bundes und schildert die damalige Orientierungslosigkeit HAUERS, seine Sehnsucht nach einer neuen religiösen Gemeinschaft und sein schließliches Abgleiten in den Nationalsozialismus.

C. G. JUNG niederschlug. Mit dem Aufsatz *Yoga und Zeitwende* (1931) konkretisierte HAUER seine Auffassung von der Gegenwartsbedeutung des Yoga und die Erwartungen, die er in Bezug auf C. G. JUNG hegte. Er stellte fest, daß das Interesse am Yoga »in erstaunlichem Maße lebendig und stetig im Wachsen begriffen« ist. Die Gründe dafür lägen tief. Mit dem Ersten Weltkrieg sei eine tausendjährige Epoche zum Abschluß gelangt. Nun breche eine »Zeitwende« an, die radikale politische, wirtschaftliche und geistige Umwälzungen mit sich zöge. Um in dieser Krisenzeit zu bestehen, suche der Mensch nach einem unerschütterlichen Ort, der ihm Sicherheit gibt. Nachdem Religionsgeschichte und Religionspsychologie den unablässigen Wandel der Gottesbilder bzw. die Fragwürdigkeit religiöser Erlebnisse aufgezeigt hätten, sei das naive Vertrauen in die religiöse Überlieferung geschwunden, die Flucht zurück in die alten Sicherheiten für viele Menschen unmöglich geworden. Wem es aber nicht gegeben sei, sich im Schoß der Kirche letzte Sicherheit schenken zu lassen, dem bleibe nur der Weg nach Innen, um in eigener Erfahrung zu den tragenden Kräften der Wirklichkeit zu gelangen. Dabei verspreche der Yoga Hilfe.

Die Bedingungen der Entstehung des klassischen Yoga in Indien seien den unseren vergleichbar gewesen. Damals hätte sich eine hochgesteigerte, städtische Zivilisation mit zersplitterter Lebensweise und verkrampftem Intellektualismus herausgebildet. Ein Zurückgehen auf die religiöse Tradition des Brahmanismus und seine Institutionen sei damals ebenfalls für viele nicht mehr möglich gewesen. Die neuen religiösen Bewegungen des Buddhismus und Yoga hätten diese erste »indische Moderne« erfolgreich kritisiert, eine Alternative zur traditionellen Religion geboten und die schöpferischen und ordnenden Tiefenkräfte des Menschen zu neuem Leben erweckt.

In der Psychoanalyse und der auf ihr beruhenden Psychotherapie sieht HAUER in diesem Aufsatz eine aus ähnlichen Problemen entstandene, dem Yoga verwandte westliche Methode, die aber bisher von den letzten Fragen des Menschseins Abstand gehalten hätte. Im Werk C. G. JUNGS jedoch sei sie dabei zu einer Seelenführung im umfassenden Sinn zu werden. Deshalb könnte Yoga für JUNG und seine Schule von größter Bedeutung sein. HAUER traut

ihm auch zu eine sachkundige kritische Auseinandersetzung mit dem Yoga zu führen und erhofft sich von der Zusammenarbeit mit ihm eine Entscheidung darüber, wieviel vom Yoga in eine westliche Seelenschulung integrierbar ist.

Das 1932 herausgekommene Buch *Der Yoga als Heilweg* sollte v. a. der Schaffung einer erweiterten Gesprächsgrundlage mit C. G. JUNG dienen. Es enthält als Einleitung einen Abdruck des Aufsatzes *Yoga und Zeitwende* dem als erster Teil eine *Einleitung zur Geschichte des Yoga und zu seinen Texten* folgt, die die erste Gesamtdarstellung des Yoga in Indien unter historisch-kritischen Gesichtspunkten samt einer neuen Übersetzung der Yoga-Sûtren präsentiert. Der geplante zweite Teil, der eine systematische Zusammenfassung des Yoga als *Weg zum Heil* bringen sollte, kam zunächst nicht zur Veröffentlichung.

1933 trat HAUER aus der Kirche aus. Es entstand, hauptsächlich auf seine und ERNST Graf REVENTLOWS Initiative hin, die »Deutsche Glaubensbewegung«, als deren Führer er drei Jahre tätig war. Dabei handelte es sich um eine unter mehreren Vereinigungen, die eine der »nationalen Erhebung« entsprechende neue Religion schaffen wollten. In dem 1934 erstmals erschienenen und in der Folge noch mehrfach neuaufgelegten Buch *Deutsche Gottschau* entwickelte er dann die »Grundzüge eines Deutschen Glaubens«, der seiner Meinung nach allein die innere Gründung des Dritten Reiches schaffen könne und deshalb mit ihm auf Gedeih und Verderb verbunden sei. »Mit dem dritten Reich stehen und fallen wir.«<sup>550</sup> Die »Deutsche Glaubensbewegung« ist für HAUER in diesem Buch eine neue Phase »des seit vielen Jahrtausenden sich abspielenden Kampfes zwischen der vorderasiatisch-semitischen und der indogermanischen Welt«<sup>551</sup>, die dadurch gekennzeichnet sei, daß die Herrschaft des Christentums im germanisch-deutschen Raum zu Ende geht. Das deutsche Volk fände keinen Halt mehr in ihm und suche deshalb nach einem ihm besser entsprechenden Glauben. Mehr noch:

»Wir haben jene vorderasiatisch-semitische Verfremdung als das Unheil unseres Volkes erkannt. Darum führen wir gegen sie ei-

<sup>550</sup> J. W. HAUER, *Deutsche Gottschau. Grundzüge eines Deutschen Glaubens*, Vorwort.

<sup>551</sup> A. a. O., 4.

nen unerbittlichen Kampf. Wir sind überzeugt, daß es keine andere Gewalt gibt, dieses Unheil zu beschwören, als die des Deutschen Glaubens. Er wird unserem Volk den Weg zum Heile weisen.«<sup>552</sup>

Zu seinem Verhältnis zur NSDAP läßt sich auf der Basis seiner Schriften kaum etwas sagen. Es ist immerhin auffällig, daß er sich zwar zum Dritten Reich und der Ideologie der arischen Rasse bekannte, aber die sonst üblichen Huldigungen gegenüber dem Führer bei ihm fehlen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er mit dem gemäßigten Flügel der Bewegung sympathisierte, der durch den Röhm-Putsch beseitigt wurde. 1936 trat er jedenfalls vom Vorstand der Deutschen Glaubensbewegung zurück, weil er sich gegen den radikaleren, gänzlich von der Partei gesteuerten Flügel nicht durchsetzen konnte. Sein nationalsozialistischer Standpunkt wird durch diese Schlappe aber nicht ins Wanken gebracht. Ein politisches Umdenken und eine Lösung von der Rassenideologie fand, nach seinen Schriften zu urteilen, wenn überhaupt, dann erst nach 1945 statt.

Neue Forschungswege hat HAUER nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr beschritten. Er wurde aus dem Amt des Hochschullehrers entlassen und war bis 1947 interniert. Nach seiner Freilassung gründete er eine »Arbeitsgemeinschaft für freie Religionsforschung

<sup>552</sup> A. a. O., 253. HAUER trat nicht für das Verbot der christlichen und jüdischen Religion und die staatliche Verordnung des »Deutschen Glaubens« ein. Er forderte nur die Abschaffung des Staatskirchentums bzw. seiner Überreste, etwa der Verpflichtung zum christlichen Religionsunterricht in staatlichen Schulen. Als Ergänzung zu den christlichen Festen schlug er eine deutsche Weihestunde anläßlich der großen nationalen Feste vor. Die Religionsfreiheit sollte rechtlich gewährleistet bleiben. Schließlich hielt er den auf Toleranz gegründeten religiösen Pluralismus für ein Wesensmerkmal des Indogermanischen. Die vordergründig tolerante Haltung gegen andere Religionen ging bei ihm jedoch mit der Befürwortung von gesellschaftlicher und politischer Unterdrückung der Vertreter der semitischen Religionen einher, insbesondere wenn sie jüdischer Abstammung waren. Der auf dem Forum der freien Meinungsäußerung ausgetragene weltanschauliche Kampf ist für HAUER eben nur ein Aspekt der Bekämpfung des vorderasiatisch-semitischen neben dem biologisch-rassistischen und politisch-wirtschaftlichen Kampf. Recht und Pflicht des Staates sei es Träger von volksschädlichen Weltanschauungen durch entsprechende Gesetze auszuschalten, wobei der völkischen Religion die Aufgabe zukommt, dafür einzutreten, daß diese furchtbare und tragische Notwendigkeit möglichst menschlich exekutiert werde.

und Philosophie« und später die sogenannte »Freie Akademie«. Sein Wirken fand aber kaum mehr Beachtung. 1958 erschien die umgearbeitete und um den zweiten Teil erweiterte zweite Auflage von *Der Yoga als Heilweg* unter dem Titel *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*. Das umfangreiche Werk enthält die Summe seiner Arbeiten zum Yoga. Offensichtliche Anklänge an nationalsozialistisches Gedankengut werden darin vermieden, aber es findet sich auch keine ausdrückliche Revision seines früheren Denkens. In Bezug auf die Psychologie C. G. JUNG'S nimmt er nun einen elaborierten und besonders der Archetypenlehre gegenüber kritischen Standpunkt ein. Das vorliegende Kapitel geht darauf nicht ein, sondern basiert auf den Veröffentlichungen HAUERS in den dreißiger Jahren.

## 1.2 Die Antithese von indogermanischem und semitischem Glauben und ihre Vorgeschichte

Schon in den zwanziger Jahren ging seine Abkehr vom protestantischen Christentum mit einer Zuwendung zum »indogermanischen Glauben« einher. So heißt es in der oben bereits zitierten Besprechung von R. OTTOS *West-Östliche Mystik*:

»Es ist eine viel zu wenig beachtete Tatsache, daß überall da, wo innerhalb der indogermanischen Völker der Glaube frei zu seiner Höhe gefunden hat, die Mystik als die ureigenste Form in den Mittelpunkt trat, so im arischen Indien, so in der griechischen Welt (Neuplatonismus), so in Persien, so im germanischen Bereich. Ist es nicht bedeutsam, daß die „Theologia deutsch“ Mystik ist? ... Jedenfalls aber ist die jüdisch-christliche Idee, daß ein ganz transzendenter Gott eine von ihm getrennte Welt sozusagen in den gottfremden Raum hinausstellt, dem indogermanischen Denken durchgängig fremd.«<sup>553</sup>

In der Mystik werde nicht ein von Grund auf verdorbener Mensch durch eine absolute Neuschöpfung erlöst, sondern der im Grunde göttliche Mensch, der verdeckt sei, werde befreit und enthülle sich.

<sup>553</sup> J. W. HAUER, *Glaubensgeschichte*, 111–112.

»Darum plagt den Mystiker nicht das Sündenbewußtsein des nach dem gnädigen Gott Schreienden.«<sup>554</sup> Diese Stellen offenbaren bereits die Richtung seines Denkens, die er später, durch das Erstarren des Nationalsozialismus und die Machtergreifung HITLERS angestachelt, in extremer Zuspitzung vertreten wird. Einerseits zeichnet er das Bild eines deformierten christlichen Glaubens, in dem das schlechte Gewissen und die Getrenntheit von Gott und Welt vorherrschen und identifiziert es mit der vorderasiatischen, semitischen Religiosität schlechthin. Der indogermanische Glaube wird als Antipode dazu konstruiert. Er steht v. a. für die mystische Erfahrung des Einssein von Gott und Mensch.

Die Zuordnung der beiden Formen von Religiosität zur semitischen und indogermanischen Rasse gibt ihm die Möglichkeit, seine zunehmend aggressiver werdende Antipathie gegenüber Judentum und Christentum und zugleich seine Sympathie für die indischen Religionen zu erklären: Durch seine Indien-Erfahrung ist der Indogermane in ihm zu neuem Leben erwacht und setzt sich nun gegen den artfremden semitischen Glauben zur Wehr. HAUER hat selbst darauf hingewiesen, daß sein späteres Eintreten für einen »deutschen Glauben« im Nationalsozialismus eine Folge der bereits in dem Aufsatz über RUDOLF OTTO bezogenen Position war.<sup>555</sup>

Die Gegenüberstellung eines indogermanischen und eines semitischen Glaubens, die für seine Religionsphilosophie bestimmend blieb, ist keine Erfindung HAUERS. Er bewegt sich damit auf einem längst vorgebahnten Pfad.

Der Begriff des Indogermanischen stammt aus der Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts. Das vergleichende Studium der indoeuropäischen Sprachen (des Griechischen, Lateinischen, Persischen, des Sanskrit und der germanischen Sprachen) hatte deren Verwandtschaft erwiesen und zur Hypothese einer gemeinsamen »Ursprache« geführt. Diese »Ursprache« muß, so schloß man weiter,

<sup>554</sup> A. a. O., 113.

<sup>555</sup> Siehe a. a. O., 92: »Es mag manchem Leser von Wert sein, zu sehen, wie ich vor 7 Jahren über Mystik gedacht, besonders wie ich über das Verhältnis Eckeharts zum Christentum einerseits, zum Indogermanentum andererseits geurteilt habe. Gegenüber unrichtigen Behauptungen über meine Stellung zu diesen Fragen vor der Revolution mag der Aufsatz als geschichtliches Dokument dienen.«

von einem »Urvolk« gesprochen worden sein, dem eine bestimmte Rasse und Kultur entsprechen sollte. Nur, welches Volk kam dafür in Frage?

Die Lösung dieses Problems erwies sich als schwierig, da die sprachverwandten Völker rassisch heterogen sind. Seit der Jahrhundertmitte ermutigten aber Ergebnisse der Rassenlehre dazu, den Versuch zu wagen, das »Urvolk« dennoch zu rekonstruieren. Einige Anhaltspunkte sprachen dafür, den Ursprung der indogermanischen Sprachen in Westeuropa anzusiedeln und den germanisch-skandinavischen Rassen-Typus als »Urvolk« anzusetzen. Die Arier, eine weiße, blonde und blauäugige Rasse aus dem Norden Europas, so dachte man nun, hätten auf ihren Wanderungen andere Völker unterworfen und ihnen dabei die eigene Sprache aufgezwungen, die sich dann mit den einheimischen Sprachen vermischt und regional eigenständig weiterentwickelte.

Im Lauf des 19. Jahrhunderts rankten sich um diese Hypothese mannigfaltige Spekulationen um die charakterliche und kulturelle Eigenart dieser Rasse, die oft mit einem mehr oder weniger expliziten Antisemitismus verbunden waren, sich aber auch gut zur Legitimation der imperialistischen Beherrschung außereuropäischer Völker durch die europäischen Großmächte eignete. Es entstand der Mythos von der allen anderen überlegenen arischen Rasse und zu Beginn des 20. Jahrhunderts schließlich

»wurde die Konstruktion einer nordischen Rasse, die den Kern und die Herrschicht der Indogermanen bildete, zunehmend zur ideologischen Fiktion, wenn es auch noch immer Frühgeschichtler und Anthropologen gab, die an diesem Konzept festhielten. Der Rassentheorie als Geschichtsprinzip wurde zunehmend der wissenschaftliche Unterbau entzogen. Wichtig ist jedoch, daß sich in jener Zeit eine breiter werdende Gruppe von Phantasten artikulierte, die die eigentliche Rassenideologie vertrat und zunehmend die ältere, wissenschaftlich orientierte Rassenanthropologie aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängte.«<sup>556</sup>

<sup>556</sup> R. P. SIEFERLE, *Indien und die Arier in der Rassentheorie*, 453.

Dem Ariermythos entsprechend verkörperten die Arier die gute, vornehme und siegreiche »Herrenrasse«, der die Nichtarier, besonders die Juden, als die geborenen Untertanen und Schwächlinge mit schlechtem Charakter gegenüberstanden. Schon im 19. Jahrhundert wurde dieses Schwarz-Weiß-Schema auch auf die Religionsgeschichte angewandt. Es lag nahe, die Ablehnung der jüdischen, christlichen und islamischen Religion mit Hilfe des Ariermythos zu begründen und alternativ zu diesen »semitischen« Religionen das Gegenbild einer arischen Religion aufzustellen, wobei man auf indische Quellen zurückgriff und sich mit ihrer Hilfe nach Geschmack ein entsprechendes Ideal von Religion zusammenzimmerte.

Als Beispiele für die Verquickung von Antisemitismus und Hochschätzung der indischen Religion sind oben bereits SCHOPENHAUER und die Theosophie genannt worden. Auch bei NIETZSCHE nehmen rassistisch gefärbte, religionsgeschichtliche Spekulationen einen relativ breiten Raum ein. Er rechnet zwar die indischen Religionen, die er durch die Brille SCHOPENHAUERS und DEUSSENS wahrnimmt, eher dem Nihilismus zu, den er auch im Judentum und Christentum am Werk sieht, doch formuliert er nach der Lektüre einer französischen Übersetzung des indischen Gesetzbuches des MANU, das für ihn ein typisch arisches Erzeugnis darstellt, z. B. folgende Gedanken, die bereits wie ein Vorspiel zu den Auffassungen mancher Nazi-Ideologen anmuten:

»Das Christentum, aus jüdischer Wurzel und nur verständlich als Gewächs dieses Bodens, stellt die Gegenbewegung gegen jede Moral der Züchtung, der Rasse, des Privilegiums dar: – es ist die antiarische Religion par excellence: das Christentum, die Umwerthung aller arischen Werthe, der Sieg der Tschandalawerthe.«<sup>557</sup>

<sup>557</sup> F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)* 6, 101–102 (Herv. im Text). Vom Gesetzbuch des Manu als arisches Erzeugnis spricht NIETZSCHE in einem Brief an PETER GAST vom 31. 5. 1888, hier zitiert nach F. NIETZSCHE, *KSA* 14, 420. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an H. BLAVATSKY für die, wie im Kapitel über die theosophische Yogarezeption bereits erwähnt, die Juden aus der Kaste der Candâlas abstammen. Im Gesetz des Manu sind die Candâlas, was ihre rituelle Unreinheit betrifft, dem Dorfschwein, Hahn und Hund gleichgesetzt. Sie müssen außerhalb des Dorfes wohnen und dürfen kein Eßgeschirr besitzen.

DEUSSEN, dessen Denken ansonsten so ziemlich alles verkörpert, wogegen NIETZSCHES Philosophieren antritt, läßt das semitische Denken ebenfalls schlecht weg kommen, wobei er seine Vorbehalte friedfertiger als NIETZSCHE vorbringt und den »unvergänglichen Kern« des Christentums davon ausnimmt. Er ordnet dem semitischen Geist eine realistische Grundhaltung zu, die sich nur schwer von der Welt der Erscheinungen lösen kann. Dieser Einstellung gemäß werde Gott als ein außerhalb des Menschen befindliches Wesen, gegenüber dem der Mensch zu einer verschwindenden Kleinheit zusammenschrumpft, vorgestellt. Die indogermanischen Stämme seien dagegen zur höheren metaphysischen Einsicht prädestiniert, wie man dem vedischen Schrifttum entnehmen könne, wo schon in frühester Zeit das Bewußtsein von einer höheren Realität im Innern des Menschen dokumentiert sei.<sup>558</sup>

Die zitierten Autoren, denen man noch eine lange Reihe anderer hinzufügen könnte, gehen von einem wesentlichen Unterschied zwischen arischer (indogermanischer) und nichtarischer (semitischer) Religiosität aus, der inhaltlich ganz verschieden angesetzt wird, sind sich aber einig, das wie auch immer charakterisierte Semitische als minderwertig abzuqualifizieren und sich selbst natürlich zu den Ariern zu zählen. Sie reklamieren das Indogermanische als ihre eigene Tradition und setzen sich mit dieser Geschichtskonstruktion von der jüdisch-christlichen Überlieferung ab.

Dieses Motiv ist nicht erst um die Jahrhundertwende aufgetaucht, wo es in immer platteren und gehässigeren Varianten den Nationalsozialismus vorbereiten hilft, sondern begleitet das Konzept einer indogermanischen Religiosität seit seiner Entstehung. Ausgehend von der Idee einer sprachlichen, rassischen, kulturellen und religiösen Verwandtschaft der Indoeuropäer sah z. B. bereits der berühmte Indologe MAX MÜLLER das Ziel seiner *History of Ancient Indian Literature* (1859) darin, »die ersten Keime der Sprache, Religion und Mythologie unserer Vorfäter zu entdecken, die Weisheit, die von Ihm handelt, der nicht der Gott der Juden alleine ist.«<sup>559</sup>

<sup>558</sup> Siehe P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte* II.2, 30–34.

<sup>559</sup> Der junge NIETZSCHE hat die Tendenz von MÜLLERS Religionsphilosophie genau erkannt und sich ihr angeschlossen. Zu MÜLLERS *Beiträgen zur vergleichenden*

Aus derselben Idee, die das alte Indien und seine Religion zum geschichtlichen Ursprung des nördlichen Zweiges der Indoeuropäer, und also auch der Germanen macht, konnte dann etwa in trivialisierter Form ein W. SCHWANER zu Beginn des 20. Jahrhunderts in seinem Buch *Germanenbibel. Aus den heiligen Schriften germanischer Völker* die Konsequenz ableiten, daß die Veden das »Alte Testament« der Germanen seien, nicht die jüdische Bibel.<sup>560</sup>

In diesem geistigen Umfeld ist HAUERS Theorie anzusiedeln. Er geht davon aus, daß die nordische Art als rassisches Urbild und Ideal unter den indogermanischen Völkern bestimmend war und ist. Auch in der altindischen Welt sei das arische Element vorherrschend. »Ja Spuren einer blonden und blauäugigen Rasse zeigen sich heute noch überall im Raume Indo-Ariens und seiner Umgebung.«<sup>561</sup> Die Verbindung des Rassegedankens mit der Religion geht dann so vor sich, daß HAUER zunächst religionsphilosophisch zwischen religiösen Urphänomenen und ihren mannigfaltigen Wesensformen unterscheidet. Die Urphänomene sind Grundwahrheiten, die alle Religionen verbinden. Sie beruhen auf dem Innerwerden und Ergriffensein von einer letzten Wirklichkeit, von dem tragenden Grund der Welt und im Bejahen dieses Ergriffenwerdens im Bewußtsein und Willen.

Verschiedene Faktoren, z. B. allgemeine Entwicklungsgesetze der Religion, geographische, soziale und wirtschaftliche Bedingungen sowie der Einfluß der verschiedenen Kulturkreise aufeinander, führen dazu, daß die religiösen Urphänomene verschiedenartige Wesensformen annehmen. Die Rasse hat an dieser Formung seiner Meinung nach den größten Anteil, denn »bei der Betrachtung der

*Religionswissenschaft* notiert er: »Ungeheure Arbeit des deutschen Wesens, jenes fremde unnationale Joch abzuschütteln; und es gelingt ihm. / Der indische Hauch bleibt zurück: weil er uns verwandt ist.« (F. NIETZSCHE, *KSA* 7, 100)

<sup>560</sup> Zu M. MÜLLER und W. SCHWANER siehe H. CANCIK, *Nietzsches Antike*, 125–126. Der Gerechtigkeit halber sollte aber nicht unerwähnt bleiben, daß M. MÜLLER später in seiner Antrittsrede an der Straßburger Universität (1872) die Vermischung von Sprachwissenschaft und Rassenlehre, die zu der Rede von einer arischen Rasse geführt hat, als unwissenschaftlich anprangerte. Er trug dadurch wesentlich dazu bei, daß in der Indologie und Sprachwissenschaft der Begriff »Arier« entideologisiert und von den meisten Forschern nur mehr in einem rein linguistischen Sinn verwendet wurde.

<sup>561</sup> J. W. HAUER, *Deutsche Gottschau*, 6.

Religionsgeschichte als eines Ganzen scheint doch der Schluß gesichert, daß die am meisten entscheidende Kraft bei der verschiedenartigen und gegensätzlichen Formung der Urphänomene in der rasischen Anlage des Menschen und vor allem eines Gesamtbereiches liegt«<sup>562</sup>. Als Haupttypen religiöser Wesensform stellt er, wie gesagt, die indogermanische der semitischen gegenüber.

### 1.3 Das Indien-Bild HAUERS

Die religiöse Grundhaltung des Indogermanentums ist für HAUER in Indien besonders rein erhalten geblieben, denn während die vorderasiatisch-semitische Welt mit ihrem Expansionsstreben im Westen siegreich war, blieb Indien unerobert.

»Einzig dem Islam gelang es ... in breiter Front in Indien einzubrechen. Allerdings anders als beim Einbruch des Christentums im germanisch-deutschen Raum erst in einer Zeit, als die indoarische Welt schon längst ihre eigene Glaubensform zur höchsten Gestaltung geführt hatte, damit dem fremden Glauben und der politischen Gewalt, die ihn stützte, ein uneinnehmbares Bollwerk entgegengesetzt. So wurde uraltes und höchstes indoarisches Weistum für zukünftige Entwicklungen der indogermanischen Welt gerettet.«<sup>563</sup>

Ebenso wie das Christentum und Judentum in Europa konnte der Islam in Indien bislang nie mehr ganz überwunden werden. »Und wie im kirchenstaatlichen Katholizismus das schwierigste und gefährlichste religiöse und politische Problem des neuen Deutschland lauert, so in dem Gegensatz zwischen Hinduismus und Islam in Indien. Selbst der genialen Persönlichkeit Gandhis gelang die Meisterrung dieses Problems nicht.« Ein gemeinsames Schicksal, auch im Abwehrkampf gegen das Semitische, verbinde Indien und Deutschland als die Pole der indogermanischen Welt, in denen die wesentlichen Entscheidungen fallen. »Sie sind und bleiben die beiden geistigen und religiösen Sturmzentren dieser Welt.«<sup>564</sup>

<sup>562</sup> A. a. O., 232.

<sup>563</sup> A. a. O., 22.

<sup>564</sup> Ebd.

Die eigenständige Ausformung der indogermanischen Religiosität in Indien sieht HAUER außer durch die Vermischung mit der Urbevölkerung vor allem durch die klimatische Eigenart des von den Indogermanen in Besitz genommenen Landes bedingt. Im Indogermanischen liegt für ihn eine einzigartige Polarität von gewaltigem, welteroberndem Drang in die Weite und dem Drang zur »Tiefenerkenntnis der Welt und des Menschen und damit zur Versenkung«<sup>565</sup>. Durch die Eigenart des indischen Subkontinents sei aber das Streben nach Versenkung besonders hervorgekehrt worden. »Daß Indien so früh und so nachhaltig sich diesem Drange hingegen hat, liegt sicher weithin im indo-arischen Raum begründet. Selbst heute noch empfindet der längere Zeit in Indien weilende Europäer die zur Einkehr zwingende Gewalt jenes Raumes, seines Klimas und seiner Natur.«<sup>566</sup>

Er nennt drei Grundtypen der indo-arischen Religion, die nach der mythisch-magisch orientierten Religion der indogermanischen Vorzeit aufgetreten sind:

1. Die Lehre vom *âtman*, dem Selbst und seiner Identität mit *brahman*, dem göttlichen Urgrund.

Das Selbst ist für HAUER der zentrale Begriff der indoarischen Religion, seine Erfahrung »das entscheidende Ereignis für den Indoarier auf dem Wege zur letzten Wirklichkeit.«<sup>567</sup> Er sieht in der Lehre vom Selbst das Ergebnis der Erschütterung des alten Götterglaubens, der die Indoarier aus der Geborgenheit ihres mythischen Kosmos warf und dazu zwang, sich auf sich selbst zu stellen, »d. h. nicht auf das empirische, im Weltlauf hin- und herschwankende kleine Ich, sondern auf ein Selbst, das in diesem als das Unerschütterte lebte.«<sup>568</sup>

2. Die theistischen Religionen, besonders in Gestalt der Verehrung von Rudra-Shiva und Vishnu.

Er erkennt diese Glaubensformen als vollgültige Ausprägung indo-

<sup>565</sup> J. W. HAUER, *Glaubensgeschichte*, 274.

<sup>566</sup> Ebd.

<sup>567</sup> A. a. O., 27.

<sup>568</sup> A. a. O., 29.

arischer Religiosität an und übt damit von der Sache her zutreffende Kritik an DEUSSEN, dem er einen unglückseligen Einfluß auf interessierte Laien und Indologen zuschreibt.

»Nach seiner Meinung ist die gesamte indische Mystik und Philosophie im Grunde Monismus. Alles, was sich nicht in dieses System des Monismus fügen wollte, sah Deussen für einen Abfall von dem Ursprünglichen an. Daß dies eine völlige Verkenning der Religionsgeschichte Altindiens ist, ist heute innerhalb des Kreises der Forscher anerkannt, wiewohl Deussens Meinung in der laienhaften Betrachtung der indischen Religion ... noch immer eine unheilvolle Rolle spielt.«<sup>569</sup>

Er selbst geht von einer polaren Spannung des indogermanischen Gotterlebens aus, das sowohl ein persönliches Ich-Du-Verhältnis zur Gottheit wie auch die überpersönliche Erfahrung der ewigen Wirklichkeit kennt.

### 3. Der klassische Yoga und der Buddhismus.

Wieder kritisiert HAUER zu Recht ein eingefahrenes, diesmal v. a. auf SCHOPENHAUERS Konto gehendes Vorurteil. Er spricht vom »radikalen Optimismus des Yoga und Buddhismus« und stellt sich in Gegensatz »zu einer nicht tief genug dringenden Betrachtung, die bis heute die beiden unter die pessimistischen Weltanschauungen eingereiht hat.« Der durch Buddhismus oder Yoga radikal Befreite verneine nicht das Diesseits, sondern stehe »allerdinge freudig und sicher in der Welt«<sup>570</sup>.

#### 1.4. Die Interpretation des Yoga

Der Yoga beruht auf der allgemeinmenschlichen Möglichkeit der inneren Beschauung, die in Indien besonders intensiv entwickelt worden ist. Sein Grundcharakter besteht in der Ausbildung einer Methode zum Eindringen in die dem Alltagsbewußtsein verborgene Wirklichkeit, ein Anjochen der schweifenden Gedanken, um

<sup>569</sup> A. a. O., 211.

<sup>570</sup> A. a. O., 313.

sie auf jenes Verborgene hinzulenken. Die Auffassung vom Wesen dieser Wirklichkeit wandelt sich entsprechend den Entwicklungsphasen der Religion, sodaß verschiedene Formen des Yoga in der indischen Religionsgeschichte auftreten.

Die Anfänge des Yoga gehen für HAUER in die Zeit der altindischen Frühgeschichte zurück. Er wagt die Behauptung, daß sie urindogermanisch sind. Die seit der Entdeckung der nichtarischen Industalkultur immer wieder – zum Beispiel von dem im nächsten Kapitel zu behandelnden M. ELIADE – vertretene Auffassung, der Yoga stamme von dort ab, lehnt er strikt ab. Der Yoga sei eine typisch indoarische Lebensäußerung, »eine sehr wirksame Selbsthilfe der arischen Seele in ihrem Kampfe um Selbstbehauptung« in der ihr fremden indischen Umwelt.<sup>571</sup>

Die Einkehrübung des Yoga richtete sich zunächst in der vedischen Epoche auf die Vergegenwärtigung von zauberischen Mächten und Göttern (magisch-mythische Phase). Darauf folgte eine theistische Phase, in der Yoga als die von der Welt erlösende Erkenntnis des einen Gottes verstanden wird. Hier, in den ältesten, den Yoga behandelnden Upanishaden, wird auch die »höchste Yoga-Erfahrung«, die Wesenseinheit von göttlichem und menschlichem Selbst erstmals formuliert.

Eine dritte Phase, Buddhismus und klassischer Yoga, suchte die verborgene Welt im eigenen Innern bzw. in einem götterlosen Nirvâna. Yoga wird zum Weg in die unbewußten Gründe der Seele.

Daraufhin »schwingt der Rhythmus aus dieser klaren Kühle zurück in die Wärme und Glut des zum Gott gewordenen Buddha, oder im Shivaismus wieder zum einen, allliebenden Gott, dem sich aus Urzeiten wieder auftauchend, eine Gattin zugesellt.«<sup>572</sup> Es entstand der dieser erotisch getönten Frömmigkeit entsprechende tantrische Yoga, der schließlich degeneriert zu magischem Okkultismus und dem »grobschlächtigen« Hatha-Yoga, der für HAUER »eine clownische Karikatur des echten Yoga«<sup>573</sup> ist.

Nach diesem notwendig schematisch bleibenden Überblick über HAUERS Entwurf der Geschichte des Yoga in Indien ist zunächst die

<sup>571</sup> A. a. O., 275.

<sup>572</sup> A. a. O., 297.

<sup>573</sup> A. a. O., 278.

für ihn klassische Gestalt, die der Yoga im Buddhismus und in den Yoga-Sûtren gefunden hat, etwas ausführlicher zu behandeln.

HAUER versteht die Yoga-Sûtren und die Lehre Buddhas, wie oben schon angedeutet, als Antworten auf die »erste indische Moderne« mit ihrem verfallenden Gottesglauben und sich verhärtenden, erfahrungsfernen Spekulationen. In beiden, wie auch im Jainismus, sieht er voneinander unabhängige Richtungen, die doch auf eine gemeinsame Urtradition, den Yoga der vedischen Zeit zurückgehen. Er beschreibt sie als eine Art Tiefenpsychologie, die Methoden zur Befreiung des Menschen von seinen unterbewußten Bindungen entwickelt und zu religiöser Erfahrung hinführt. Der Mensch wird dabei ganz auf die eigene innere Realität verwiesen. Ohne helfende Gottheit muß er durch seine eigene Tiefe hindurch den Weg zum Abgrund der ewigen Ruhe finden. Die Göttergestalten werden in ihrer Vorläufigkeit erkannt und hinter ihnen ein ganz Anderes, Unnennbares, ewig Unerschüttertes entdeckt, das auch der Mensch in sich trägt, wenn er durch den Wirbel des Alltäglichen zur Tiefe durchblickt.

Buddha ist für HAUER der Entdecker dieses Heilsweges gewesen, der erstmals das Hauptaugenmerk auf die innere Welt des Menschen und deren Gesetze richtete. Dadurch ist er

»zum Schöpfer der seelischen Tiefenschau geworden, die das Hauptstück des klassischen Yoga ausmacht. Er hat damit die Gefahr einer rein mechanischen Psychotechnik, die dem Yoga immer droht und die zur Bewußtseinshemmung und Bewußtseinsleere führt statt zur bewußten Durchdringung der verworrenen Tiefen des Unterbewußtseins, ein für allemal beschworen.«<sup>574</sup>

Es geht im klassischen Yoga um die Freilegung der Erfahrung des Purusha, der das Ewige im Menschen und »die letzte, zunächst durch die seelischen Prozesse verdeckte Einheit des Menschen«<sup>575</sup> ist. Auch Buddha habe die Existenz dieses unbedingten Subjektes nicht abgelehnt, sondern nur die Identifikation des Selbstes mit den Erscheinungen des empirischen Ichs zurückgewiesen.<sup>576</sup> Im Begriff

<sup>574</sup> J. W. HAUER, *Der Yoga als Heilweg*, a. a. O., 52.

<sup>575</sup> J. W. HAUER, *Glaubensgeschichte*, a. a. O., 299.

<sup>576</sup> Siehe dazu a. a. O., 261–263.

des Purusha artikuliert sich eine befreiende Erfahrung, die im Bereich eines jeden Menschen liegt.

»In Augenblicken höchster Gefahr oder schwerster körperlich-seelischer Aufregung kann es uns begegnen, daß wir, zunächst in den Wirbel des seelischen Geschehens hineingerissen, plötzlich wie davon erlöst werden. ... Wir sehen wohl unsere Aufregung, wir wissen, daß sich ein schmerzhafter Vorgang an uns vollzieht, aber »wir« – wer ist dieses geheimnisvolle wir? – stehen ihm in der Tat als im Grunde unbeteiligte und überlegene Zuschauer gegenüber.«<sup>577</sup>

Der Mensch entdeckt so in sich eine stille Sicherheit, eine unerschütterliche Stätte. Die innere Ruhe und Erfahrung des Selbstes wird durch unbewußte Faktoren behindert, *samskâras*, die das bewußte seelische Leben in rastloser Bewegung halten. Die Wurzeln dieser unbewußten Bindungen sind in den Kleshas zu finden, den Verhaltensdispositionen, die auf einer falschen Grundeinstellung zur Welt beruhen. Aus dem Grundirrtum, das was die Welt uns in Lust und Leid anbiete, sei das Wirkliche, entspringen Selbstsucht, Lustgier, Haß und verkrampfter Lebenswille. »Sie biegen das bewußte Leben so um, daß dieses selbst die Keime der Bindungen in das Unbewußte pflanzt.«<sup>578</sup>

Oben wurde bereits gezeigt, daß C. G. JUNG hier anknüpfte und die Verwandtschaft zwischen Yoga und Psychotherapie über die Lehre von den Kleshas aufzeigen konnte.

Wann immer die institutionelle Religion dem um Daseinsbejahung ringenden Menschen keinen Halt mehr zu geben vermag, muß er sich, meint HAUER, auf sein Selbst stellen, das im empirischen Ego als dessen unerschütterlicher Kern lebt. Das hätten die Indoarier als erste entdeckt und hieran wäre auch in der gegenwärtigen Situation anzuschließen. Eine Entsprechung zum indischen Purusha/Atman sieht er in KANTS Lehre vom intelligiblen Subjekt, das jenseits von allem Einfluß der Sinnlichkeit unbedingt frei und selbstmächtig ist. Er zählt damit zur Reihe der Yogainterpreten, die Yoga im Licht der idealistischen Subjektmetaphysik als einen Rück-

<sup>577</sup> A. a. O., 300.

<sup>578</sup> A. a. O., 303.

zug in die eigene Subjektivität sehen, durch den das verunsicherte »empirische Ich« die Gewißheit eines absoluten, unerschütterlichen Kerns zu finden versucht.<sup>579</sup>

Die Erfahrung des Selbst kommt nicht aus philosophischen Überlegungen, und auch nicht aus seltsamen Erlebnissen, die auf außerordentlichen Wegen erlangt werden müßten. Gegründetsein in einem Unerschütterlichen ist vielmehr die »Urtatsache alles Menschseins.«<sup>580</sup> Sie kann mit erschütternden Erlebnissen als Begleiterscheinungen verbunden sein, Spiegelungen im Bewußtsein dessen, was sich in der Tiefe abspielt. Eine Veräußerlichung des Yoga in Richtung einer Psychotechnik habe nicht erst im Westen, wo der Yoga meist in diese Richtung mißverstanden wird, sondern in Indien stattgefunden, wann immer der Versuch unternommen wurde, durch Erschulung jener begleitenden Erlebnisse zum Selbst zu gelangen.

»Der Yoga ist nach seinem innersten und höchsten Streben nichts anderes als eine lebensverknüpfte Schulung, die den Zweck hat, den Menschen zu einer gewissen seelischen Ruhe, Klarheit und Folgerichtigkeit zu bringen, damit er der Tiefendimension des Lebens gehorsam sein kann. Aber er veräußerlichte sich in eine Psychotechnik mit der starken Tendenz, den Menschen vom Leben zu isolieren, um ihn so fähiger zu machen für seltsame Erlebnisse.«<sup>581</sup> Besonders der Hatha-Yoga zeigt nach HAUER »eine starke psychotechnische Veräußerlichung, ein typisches Produkt der Verfallszeiten des indischen Geistes, das trotz aller Versicherungen weit abliegt von jenem rücksichtslosen ehrlichen Drang nach völliger Durchklärung, Befreiung der Seele und nach Erfahrung letzter Wirklichkeit.«<sup>582</sup>

Das, was er bei den seiner Meinung nach technisch-mechanischen Formen des Yoga vermißt, ist die innere Klärung. Eine bloße Bewußtseinshemmung ersetze die bewußte Durcharbeitung des ver-

579 Siehe dazu die Abhandlung »Die indo-arische Lehre vom Selbst im Vergleich mit Kants Lehre vom intelligiblen Subjekt, ein Beispiel der einheitlichen Glaubensgeschichte der Indogermanen« (a. a. O., 70–91).

580 A. a. O., 60.

581 A. a. O., 63.

582 J. W. HAUER, *Yoga als Heilweg*, 140.

worrenen Unbewußten. Anstelle der Einübung einer bestimmten Grundhaltung würden außergewöhnliche Erlebnisse erstrebt. Doch führten zum Selbst letztlich »keine psychotechnischen Zugänge, sondern nur das Leben selbst. Allerdings ein Leben, das in Welthinkehr und Einkehr in die Stille rhythmisch sich bewegt.«<sup>583</sup>

### 1.5 Der arische Yoga des Kampfes und der Tat

Der Yoga der Bhagavadgîtâ kommt, so meint er, dieser Lebensbewegung am nächsten. Er ist für HAUER deshalb die höchste Form des Yoga, die er freilich ganz von seiner nationalsozialistischen Weltanschauung her auslegt, heißt es doch in *Deutsche Gottschau*:

»Jene erhabene »Metaphysik des Kampfes und der Tat« ist Geist von unserem Geiste. Kampf und Tat sind die Wege zum wahren Sein.«<sup>584</sup>

Dieses Zitat nimmt Bezug auf die im selben Jahr (1934) veröffentlichte kleine Abhandlung über die Bhagavadgîtâ mit dem Titel *Eine indo-arische Metaphysik des Kampfes und der Tat*. Darin vertritt HAUER die Auffassung, die Bhagavadgîtâ sei ein Zeugnis dafür,

»wie der ursprünglich indoarische Geist und die nordische Prägung noch weit hinein in die Zeit des Hinduismus gewirkt haben, trotz der in den späteren Schichten des Gedichtes deutlich bemerkbaren anderen Stimmung, in der schon eine starke Weltmüdigkeit mitschwingt.«<sup>585</sup>

HAUERS Auslegung der Bhagavadgîtâ im Geiste eines kriegsverherrlichenden Arieriums steht bereits in einer Tradition. In der Einleitung zu seiner Übersetzung der Bhagavadgîtâ geht der 1917 im Ersten Weltkrieg gefallene THEODOR SPRINGMANN von einer sehr ähnlichen Sicht der indischen Geschichte wie HAUER aus, nur daß er sie nicht auf indologisch verfeinertem Niveau präsentiert. In den ältesten Zeiten der Eroberung Indiens durch »kampflustige indogermanische Völker« hätte der Kriegerstand die ganze Lebens-

583 J. W. HAUER, *Glaubensgeschichte*, 69.

584 J. W. HAUER, *Deutsche Gottschau*, 33.

585 J. W. HAUER, *Glaubensgeschichte*, 123.

führung beherrscht. Wer nicht als erwachsener Mann Krieger gewesen sei, der hätte mehr oder weniger als Schwächling gegolten.

»Später erschlaffte unter dem Einfluß der tropischen Sonne und des zum sorgenlosen Leben einladenden Landes das arische Blut.«<sup>586</sup> Die Brahmanen hätten die vom Kriegerstand entwickelte Lehre vom Âtman, dem All-Einen an sich gerissen, in dogmatischer Weise versteinert und vom praktischen Leben losgerissen. In der Bhagavadgîta »ist aber die Lehre der Krieger rein und ursprünglich erhalten.«<sup>587</sup> Wenn man sie von den priesterlichen und mönchischen Einschüben, mit denen sie durchsetzt ist, befreit, dann könne man »immer klarer die gewaltigen einfachen Linien des alten indo-germanischen Weltgebäudes« schauen. Der Kern der Bhagavadgîta und damit der indogermanischen Welt besteht für SPRINGMANN in der Lehre, daß alles gute Streben auf »das Letzte, das Große, die befreiende Tat« hinausläuft. Diese vollendet sich im »Opfer des Lebens auf dem Altar der Schlacht, das der Krieger bringt.«<sup>588</sup>

HAUER kannte SPRINGMANN'S Nachdichtung der Bhagavadgîta und lobt daran, daß »der Geist des Gedichtes mit einer wundersamen Gabe der Einfühlung aus verwandter Art wiedergegeben ist.«<sup>589</sup>

Er liest aus ihr ebenfalls ein heroisch-tragisches Verständnis des menschlichen Lebens heraus, das notwendig mit Schuld behaftet sei. Befreiung von dieser Tragik verspricht nur ein möglichst hemmungsloser Aktivismus. »Denn im Wirken, das tief im Grunde ge-

<sup>586</sup> TH. SPRINGMANN, *Bhagavad-Gîta. Der Gesang des Erhabenen*, 10. Die Erschlaffung der arischen Krieger unter der tropischen Sonne ist ein beliebtes Motiv des Ariermythos. Nietzsche erklärt sich die weltverneinende Grundhaltung, von der er glaubte, sie herrsche in Indien, einmal so: »... die Arier, als sie nach dem asiatischen Süden kamen, empfanden alles Handeln als Leiden und alle Gefühle ebenso: tiefe Ruhe im Schatten höchster Balsam. Es ist eine fehlerhafte Entscheidung über den Wohnort bis ins Höchste verfeinert und zur Entscheidung über den Wert des Lebens gemacht.« (F. NIETZSCHE, *KSÄ* 10, 307) HAUER meint, das arische Wesen sei im tropischen Klima von der »Gefahr der seelischen Zerfaserung und Erschlaffung« bedroht worden. Der Yoga sei ein Versuch der Arier gewesen, dennoch »gestraft zu leben« (J. W. HAUER, *Glaubensgeschichte*, 274-275).

<sup>587</sup> A. a. O., 11.

<sup>588</sup> A. a. O., 13.

<sup>589</sup> J. W. HAUER, *Glaubensgeschichte*, 325.

sehen Kämpfen ist, werden die Mächte lebendig, die uns von allen Bindungen befreien.«<sup>590</sup> Im Kampf kann der Mensch erfahren, daß die tiefsten Wurzeln seines Handelns im gewaltigen Schaffenswillen des Universums zu finden sind und erlebt in sich den Lebensgrund, der alles wirkt.

»Dadurch, daß er sein Werk einfügen darf in jenes Ganze, das ihn trägt und in ihm wirkt, wird er, ohne Eigenkräftigkeit und Verantwortung aufzugeben, von der Überlast des Werkes befreit.«<sup>591</sup>

Der Wille zur Tat verknüpft sich auf diese Weise mit der vom Yoga betonten Abkehr von den Werken »zu einer großartigen, zwischen Tatwillen und Lösung von allem Machen- und Gewinnenwollen polar gespannten Ethik.«<sup>592</sup>

Der wahre Yogin ist der Mensch, der mit gesammeltem Gemüte, mit ganzer Hingabe und Festigkeit das ihm von den welterschaffenden Mächten aufgetragene Werk vollbringt. Er müsse, auch wenn er dadurch Unglück und Schuld auf sich lädt, die ihm von seinem sozialem Status verordnete Pflicht erfüllen und dadurch dem Ganzen des Gemeinschaftsorganismus dienen. »So helfen wir die Gemeinschaft, Volk, Reich mitgestalten aus den ewigen Schöpferkräften und gelangen selbst zum hohen Ziele, für das wir bestimmt sind, nämlich zur „Ersiegung des Selbstes“.«<sup>593</sup> Nach vollbrachter Tat für das Reich sind dem Yogin dann auch stille Stunden der Beschauung gegönnt, aus denen er gestärkt in den Kampf zurückkehrt. Eine Parallele zur indogermanischen Metaphysik des Kampfes sieht HAUER im Zen-Buddhismus der japanischen Kriegerkaste der Samurai, der damals auch bei anderen an Asien interessierten Nazis hoch im Kurs stand.

»Zen, innere Sammlung und Versenkung, vereinigt sich aufs Beste mit der Kunst des Fechtens, ja gibt dieser eigentlich erst ihre unbezwingliche Gewalt. ... Es ist die namen- und gestaltlose Ewigkeit im eigenen Wesen, die sie sieghaft über allem stehen läßt. Was ist Tod, Sieg oder Niederlage angesichts dieser stillen

<sup>590</sup> J. W. HAUER, *Glaubensgeschichte*, 137-138.

<sup>591</sup> A. a. O., 158.

<sup>592</sup> J. W. HAUER, *Yoga als Heilweg*, 63.

<sup>593</sup> A. a. O., 167.

Ewigkeit. So konnte der Krieger furchtlos und mit letztem Mute fechten für sein Land, an das er durch Blut und Geschichte gebunden war.«<sup>594</sup>

Keine Frage, diese martialische Version des Yoga diente der ideologischen Rechtfertigung der nationalsozialistischen Politik. Die »erhabene Metaphysik des Kampfes und der Tat« versieht Gewalttätigkeiten und Kriege im Dienst an Volk und Reich mit einem Heiligenschein und entlastet den arischen Täter von lästigen Ängsten und Gewissensbissen, indem sie ihm die größtenwahnsinnige Identifikation mit dem »Schaffenswillen des Universums« gestattet.

## 2. M. ELIADE:

Yoga und die archaische Religiosität  
der eurasischen Bauernkultur

Was bringt einen hochbegabten rumänischen Intellektuellen im Alter von kaum mehr als zwanzig Jahren dazu, als Yoga praktizierender Eremit in Indien zu landen? Und wie wird aus dem Yoga-Schüler am Fuß des Himalaya, der schon glaubt, die Welt hinter sich gelassen zu haben, ein Erfolgsautor, der zuerst mit einem in Indien spielenden Liebesroman ein triumphales Debut als Romanschriftsteller feiert und wenig später mit seinem Buch über Yoga als dreißigjähriger wissenschaftlicher Newcomer internationale Berühmtheit erlangt?

Dieser in Fragen gekleidete kurze Abriss der für seine gesamte Yoga-Rezeption entscheidenden Lebensphase des jungen ELIADE, läßt schon ahnen, daß mit diesem Autor ein besonders buntes Kapitel aus der Geschichte der Yoga-Rezeption aufgeschlagen wird. Er lehnte sich in jugendlichem Wagemut weit hinaus ins Unbekannte, stürzte und erfuhr eine erstaunliche Wiedergeburt.

<sup>594</sup> J. W. HAUER, *Glaubensgeschichte*, 292.

## 2.1 Die wilden Ursprünge

Der biographische und zeitgeschichtliche Hintergrund  
für ELIADES Interesse an Indien

MIRCEA ELIADE (1907–1986) erzählt vom Szientismus und Agnostizismus seiner frühen Jugend, in der er sich fast ausschließlich für Naturwissenschaften, vor allem Chemie und Zoologie, interessierte.<sup>595</sup> Das beunruhigend Mysteriöse und Phantastische, das gleichwohl auch damals schon zu seiner Welt gehörte, hielt er sich vom Leib, indem er es durch wissenschaftliche Erklärung entzauberte. Sehr schön tritt das in seinem literarischen Erstling zu Tage, der Erzählung *Wie ich den Stein der Weisen fand*, den er als Dreizehnjähriger in der rumänischen *Zeitung für Populärwissenschaften* veröffentlichte.

Es geht darin um einen Schüler, offensichtlich ELIADE selbst, der in einem chemischen Labor experimentiert. Er hat einen Traum, in dem ihm ein Wesen, das zugleich wie ein Mensch und wie ein Tier aussieht, erklärt, wie man durch bestimmte Zauberformeln den Stein der Weisen erzeugen kann. Dann verwandelt das Wesen verschiedene Substanzen in einem Schmelztiegel zu Gold. Der Schüler erwacht, geht in sein Labor und findet tatsächlich im Tiegel etwas, das wie Gold aussieht. Als er es genauer untersucht, entdeckt er aber, daß es sich um Pyrit handelt, ein Sulfat, das dem Gold sehr ähnlich sieht.

In dieser Erzählung siegt noch die aufklärerische Pointe. Ab Mitte der zwanziger Jahre wird ELIADE eine ganze Reihe von Aufsätzen über alexandrinische, westeuropäische und, nach seinem Indien-Aufenthalt, auch indische Alchemie veröffentlichen und, ähnlich wie C. G. JUNG, dessen Studien zur Alchemie er aber damals noch nicht kannte, nachzuweisen suchen, daß die Alchemie nicht eine primitive Vorstufe der Chemie ist, sondern ein religiöser Weg, bei dem es um eine befreiende Verwandlung des Menschen geht.

Für den orthodox-christlichen Glauben, in dem er aufgewachsen war, fehlte ihm das Verständnis. Religionsunterricht erhielt er nie, da im östlichen Christentum Religion vor allem durch den

<sup>595</sup> Siehe M. ELIADE, *Erinnerungen 1907–1937*, 178.

Vollzug des Brauchtums vermittelt wird. Er nahm zwar am liturgischen Leben im Jahreskreis der Feste teil, aber es hatte keine wirkliche Bedeutung für ihn. Den Wert des sonntäglichen Gottesdienstes entdeckte er erst nach seiner Rückkehr aus Indien, wo ihm der Sinn religiöser Symbolik aufgegangen war. So etwas wie Glaubenserfahrung innerhalb des traditionellen christlichen Rahmens war ihm seinen eigenen Worten zufolge unbekannt.

Als Obersekundaner las er dann die Bücher RUDOLF STEINERS und okkultistische Literatur und wandte sich in der Folge immer stärker der Philosophie, Orientalistik und Religionsgeschichte zu, wobei seine Motive zunächst denen der Esoteriker entsprachen.

»In diesen Jahren fast mystischer Bewunderung für den alten Orient, in denen ich an das „Geheimnis der Pyramiden“, an das tiefgründige Wissen der Chaldäer und an die okkulten Wissenschaften der persischen Magier glaubte, nährten sich meine gesamten Anstrengungen von der Hoffnung, eines Tages auf die geheime Quelle all dieser Traditionen zu stoßen und damit alle „Geheimnisse“ der Religionen, der Geschichte und überhaupt des Schicksals des Menschen auf der Erde mit einem Schlag zu lösen.«<sup>596</sup>

Doch ließ die Distanzierung von der okkulten Literatur im Namen der Suche nach besser fundierter Erkenntnis nicht lange auf sich warten. In der »Kunst- und Kulturgesellschaft«, die er zusammen mit Schulkameraden gegründet hat, hielt er einen Vortrag über Rama, die siebte Inkarnation Vishnus und stützte sich dabei ausschließlich auf den Esoterik-Klassiker *Les grands initiés* von SCHURÉ. Da er sonst fast nichts über das alte Indien wußte, glaubte er, alles, was SCHURÉ geschrieben hatte, sei wahr. Als er wenig später erfuhr, daß dieses Buch hauptsächlich auf den Phantasien seines Autors beruhte, war seine Wut groß.

»Ich glaube von daher rührt mein Mißtrauen gegen Dilettanten, die Angst, hereingelegt zu werden, sowie der immer deutlichere Wunsch, zu den Quellen zu gehen, einzig Arbeiten von Spezialisten zu verwenden und die Bibliographien voll auszuschöpfen.«<sup>597</sup>

596 A. a. O., 116.

597 A. a. O., 94.

Seine Vorliebe für die auch von den Esoterikern bevorzugten Strömungen der Kabbala und Alchemie, der Magie, des Yoga und Hermetismus hat ELIADE zeitlebens beibehalten, aber er hat die Beschäftigung mit ihnen auf wissenschaftliches Niveau gehoben und damit die Religionsgeschichtsschreibung um einige interessante Kapitel bereichert.

Auch was ELIADE die »Obsessionen meiner Jugend« nennt, war den Vorstellungen der Okkultisten verwandt: Er glaubte an die unbegrenzten Möglichkeiten des Menschen und war von dem Gedanken einer absoluten schöpferischen Freiheit besessen, der sich, wie er in seinen *Erinnerungen* sagt, einem luziferischen Gigantismus, handfestem Größenwahn also, näherte.<sup>598</sup> Seine Überzeugung, »der Mensch könne alles erreichen, vorausgesetzt, er wolle es und wisse, wie er seinen Willen kontrollieren könne«<sup>599</sup>, hat er möglicherweise direkt aus einem der damals populären esoterischen Ratgeber entnommen. ELIADE führte in seinen jungen Jahren einen Kampf gegen alles »Normale« und wollte durch Willensanstrengung seine soziale, historische und kulturelle Bedingtheit überwinden. »Ich fühlte mich frei für jedes beliebige Abenteuer geistiger oder gar exotischer Art.«<sup>600</sup> Um die Grenzen der Normalität zu sprengen, gewöhnte er sich etwa an, nur vier bis fünf Stunden zu schlafen, oder er versuchte, seine Ekelgefühle zu überwinden, indem er Zahnpaste, Seife, Käfer und Raupen aß.

»Der Kampf gegen Schlaf und normales Verhalten war für mich ein heldenhafter Versuch, die Unzulänglichkeit des Menschen zu überwinden. Damals wußte ich nicht, daß genau dies der Ausgangspunkt der Yogatechniken war. Es ist allerdings sehr wahrscheinlich, daß mein Interesse für Yoga, das mich drei Jahre später nach Indien führen sollte, meinen Glauben an die unbegrenzten Möglichkeiten des Menschen bestärkte und verlängerte.«<sup>601</sup>

Sein unersättlicher Wissensdurst und eine manische Lern- und Schreibwut wechselten sich mit Anfällen tiefer Depression ab, die

598 A. a. O., 172.

599 A. a. O., 148.

600 A. a. O., 149.

601 A. a. O., 149.

von dem Gefühl beherrscht waren, »etwas Essentielles, Unersetzbares verloren und kein Lebensziel mehr zu haben. Es schien mir völlig sinnlos, meine Zeit mit Lesen und Schreiben zu verlieren, überhaupt hatte nichts mehr Sinn.«<sup>602</sup>

In Rumänien gab es zwar keine organisierte Jugend- und Lebensreformbewegung wie in Deutschland, aber das Lebensgefühl der jungen Generation von Künstlern und Intellektuellen nach dem Ersten Weltkrieg war durchaus ähnlich. Der Weltkrieg war auch in Rumänien zwischen die Generationen getreten. Die Jugend begriff sich als eine zusammengehörige neue Generation, die eine andere Welt anstrebte als die ihrer Eltern. ELIADE trat als ihr Wortführer auf.

»Die Rehabilitierung religiöser Erfahrung, die beeindruckende Zahl der Konversionen, das Interesse für Pseudo-Spiritualität und die Gnosis des Orients (Theosophie, Neo-Buddhismus, TAGORE usw.), der Erfolg des Surrealismus, die Popularität der Psychoanalyse, kurz die Krise, in die die westliche Welt geraten war, bewies mir, daß die Ideologie der Kriegsgeneration überholt war. Wir, die „junge Generation“, mußten unsere eigenen Ziele finden.«<sup>603</sup>

Politisch gesehen war der Ausgang des Krieges ein großer Erfolg für Rumänien. Der Zusammenschluß aller von Rumänen bewohnten Gebiete, das große politische Ziel, mit dem die vorangegangene Generation aufgewachsen war, war erreicht worden. Die Bevölkerungszahl und Ausdehnung des Landes war dadurch auf mehr als das Doppelte angewachsen. Nun galt es, die nationale Identität Rumäniens neu zu bestimmen und eine eigenständige rumänische Kultur aufzubauen, ohne die zugleich gegebene Chance einer kulturellen Horizonterweiterung zu versäumen und »die Fenster zu neuen, bis dahin unzugänglichen geistigen Welten zu öffnen.«<sup>604</sup> Die Grundstimmung war nicht so sehr von den Schatten eines »Untergangs des Abendlandes« belastet, sondern – wenn man ELIADES Mitteilungen Glauben schenken darf – trotz der sozialen und ökonomischen Probleme des Landes, vor allem von der Hochstim-

602 A. a. O., 100.

603 A. a. O., 177.

604 A. a. O., 183.

mung neu gewonnener Freiheit und nationaler Größe geprägt. Die Krisenstimmung im Westen bestärkte die jungen Intellektuellen in ihrer Überzeugung, einen eigenen Weg finden zu müssen, da »sich eine rein rumänische Schöpfung schwerlich in dem Klima und den Formen der westlichen Kultur vollbringen ließe, die unsere Väter geliebt hatten«<sup>605</sup>.

Das Interesse galt infolgedessen allem, was jenseits des überkommenen, westeuropäischen Bildungskanons angesiedelt war. Dazu gehörten nicht nur der Futurismus und Surrealismus, RIMBAUD oder etwa der gerade neu entdeckte KIERKEGAARD. Wichtiger noch war, und dies besonders für ELIADE, was man die Suche nach den »wilden Ursprüngen« nennen könnte, nach jenen Anteilen des geschichtlichen Erbes, an denen jetzt noch eine Anknüpfung möglich erschien, da sie Züge von archaisch-ungebändigter, noch nicht eingezäunter Lebendigkeit hatten, derer man bedurfte, um die rumänische Welt neu zu verstehen und zu gestalten. Das konnten alte, lange verschüttete Quellen der europäischen Kultur ebenso sein, wie östliche Poesie, Religion und Philosophie. Letzteres umso mehr als die Kultur des Balkanlands Rumänien geschichtlich schon immer eine Brücke zwischen Ost und West gebildet hatte.

»Wir spürten, daß das, was wir zu sagen hatten, eine andere Sprache erforderte, als die der großen Autoren, die unsere Väter und Großväter begeistert hatten. Uns reizten die Upanishaden, Milarepa und auch Tagore und Gandhi, der alte Orient. Und wir meinten, wenn wir uns die Botschaft dieser archaischen, außereuropäischen Kulturen aneigneten, würden wir Mittel finden, unser eigenes geistiges Erbe auszudrücken ... Wir waren uns sehr bewußt, zwischen dem Orient und dem Okzident angesiedelt zu sein.«<sup>606</sup>

Das Projekt der Begründung einer neuen rumänischen Kultur, das der junge ELIADE verfocht und aus dem seine religionsgeschichtlichen Forschungen hervorgingen, entspricht in erstaunlicher Weise dem Werk des großen rumänischen Bildhauers BRANCUSI, dessen Erneuerung der Skulptur ein Gang zu den Quellen der rumäni-

605 M. ELIADE, *Die Prüfung des Labyrinths*, 24.

606 Ebd.

schen Volkskunst war, der ihn in die Nähe zu östlichem Denken und Kunstschaffen führte, und zugleich ein Beitrag zur modernen Kunst von internationalem Rang war.

Nach dem Abitur begann ELIADE 1925 Philosophie zu studieren und setzte seine, schon am Gymnasium begonnene, fieberhafte literarische Tätigkeit fort, sodaß er am Ende seines Studiums bereits über dreihundert Artikel und einen dicken, erst später veröffentlichten Jugendroman verfaßt hatte.

1928 hielt sich der nun Einundzwanzigjährige in Rom auf, um Material für seine Examensarbeit über die Philosophie der italienischen Renaissance zu sammeln. Wie nach dem oben gerade Gesagten nicht anders zu erwarten, faszinierte ihn an dem Thema nicht nur die Wiederentdeckung des klassischen Platonismus durch die Renaissance-Philosophen, sondern vor allem, daß zu dieser Zeit die hermetischen Schriften und die Kabbala an Bedeutung gewannen.

»Ich sah also, daß es nicht nur um eine Wiederentdeckung des Neuplatonismus handelte, sondern um eine Erweiterung der klassischen griechischen Philosophie. Die Entdeckung der Hermetik implizierte eine Öffnung zum Orient, zu Ägypten und Persien.«<sup>607</sup>

Außerdem benutzte er seinen Rom-Aufenthalt, um in der Bibliothek des indologischen Seminars der Universität sein Wissen über indische Philosophie zu erweitern. Dazu nahm er sich den ersten Band von S. DASGUPTAS *A History of Indian Philosophy* vor. Er kannte den Autor bereits durch ein Buch, das dieser über den Yoga verfaßt hatte und wußte, daß er der hervorragendste Historiker der indischen Philosophie seiner Zeit war.

Als er im Vorwort dieses Buches die Danksagung DASGUPTAS an den Mahârâja von Kashimbazar liest, der es DASGUPTA ermöglicht hatte, in Cambridge zu studieren und seine umfassende Geschichte der indischen Philosophie zu schreiben, hat ELIADE einen Einfall, der sein Leben verändern sollte. Er schreibt sofort an den Mahârâja und den indischen Philosophieprofessor, sucht beim ersten um ein Stipendium und beim zweiten um die Erlaubnis an, bei ihm in Kal-

kutta Sanskrit zu lernen sowie indische Philosophie und vor allem den Yoga zu studieren, über den er dissertieren wolle.

»Indien faszinierte mich, zog mich an wie ein Geheimnis, in dem ich mein Schicksal verborgen ahnte. Ich mußte mich auf jeden

Fall von allem und jedem losreißen und dorthin gelangen.«<sup>608</sup> Zwei Monate später kommt die positive Antwort aus Indien. ELIADE bringt noch schnell sein Philosophiestudium zum Abschluß und reist ab.

## 2.2 Erfahrungen mit Yoga in Indien

ELIADES intensive Auseinandersetzung mit dem Yoga während seines Indienaufenthaltes vollzog sich auf mehreren Ebenen: Studium von Yoga-Schriften und Arbeit an seiner Dissertation, Begegnung mit Yogins und eigene Praxis.

Gleich nach seiner Ankunft in Kalkutta begann er damit, sich drei bis vier Monate lang zwölf Stunden am Tag ausschließlich in das Sanskrit und in die Texte der Sâmkya-Yoga-Philosophie, v. a. die im Westen damals noch nicht sehr bekannten Kommentare zu den Yoga-Sûtren, einzuarbeiten. Später kamen noch Texte des tantrischen Yoga hinzu. Nach einem halben Jahr waren seine Studien weit genug gediehen, um sich Gedanken über das Thema seiner Dissertation zu machen.

DASGUPTA wollte zunächst, daß er die Geschichte der klassischen Yoga-Lehren und ihr Verhältnis zu Buddhismus und Vedânta behandelt, eine ziemlich konventionelle Themenstellung, mit der ELIADE, der aus Rumänien die avantgardistische Abneigung gegen alles Klassische und die Suche nach den »wilden Ursprüngen« mitgebracht hatte, nicht zufrieden sein konnte.

»Ich hingegen fühlte mich vom Tantrismus angezogen und von den verschiedenen Formen des volkstümlichen Yoga, so wie ich sie in der epischen Dichtung, in den Legenden und der Folklore vorfand.«<sup>609</sup>

<sup>608</sup> M. ELIADE, *Erinnerungen*, 204.

<sup>609</sup> A. a. O., 235.

<sup>607</sup> A. a. O., 29.

Nach einiger Zeit akzeptierte sein Doktorvater schließlich den Plan, in seiner Dissertation die Praktiken des Yoga und Tantra im breiten Rahmen der indischen Religionsgeschichte vergleichend darzustellen.

Was motivierte ELIADE zu diesem Vorhaben? Es war ihm klar, daß die Aufgabe, die Yoga-Sûtren nach ihrer philosophischen Seite zu analysieren, für ihn nicht besonders ergiebig war. Zum einen, weil DASGUPTA bereits ausgezeichnete Studien über den Ort der Yoga-Philosophie in der Geschichte des indischen Denkens verfaßt hatte, denen er nichts wesentlich Neues hinzufügen konnte. ELIADE hatte außerdem erkannt, daß der Yoga als philosophisches System nicht das Niveau anderer Richtungen der indischen Philosophie erreicht. Der tantrische Yoga dagegen faszinierte ihn, weil er »sowohl von der geistigen Elite Indiens als auch von den westlichen Gelehrten absichtlich vernachlässigt schien«<sup>610</sup> und weil er in origineller Weise von dem bisher vorherrschenden Indien-Bild abwich.

»In den tantrischen Texten entdeckte ich, daß Indien nicht zur Gänze asketisch, idealistisch und pessimistisch war. Es gab eine durchgehende Tradition, die das Leben und die Leiblichkeit bejahte, diese weder als illusorisch noch als Quelle des Leids betrachtete, sondern gerade die leibliche Existenz als einzigen Seinsmodus in der Welt pries, der die absolute Freiheit möglich mache.«<sup>611</sup>

Der philosophische Aspekt war obendrein gar nicht das, was ihn am Thema Yoga am meisten reizte. Er wollte die verschiedenen Formen der Meditation studieren, auch deshalb weil er selber ein Bedürfnis nach Meditationspraxis in sich verspürte.

Es dauerte einige Zeit, bis er echte Yogins kennenlernte. Zunächst hatte er es, wie so viele Indienbesucher vor ihm, nur mit Fakiren und Taschenspielern zu tun. Im Januar 1929 besuchte er ein von VIVEKÂNANDA gegründetes Kloster in Belur und erfuhr dort von den Svâmîs, »die Yoga-Übungen in den Klöstern hätten nichts mit den physiologischen und mesmeristischen Praktiken der Jahrmarkt-Yogins zu tun«<sup>612</sup>. Aber von ihrer eigenen Übung wollten sie

<sup>610</sup> A. a. O., 235.

<sup>611</sup> A. a. O., 235–236.

<sup>612</sup> M. ELIADE, *Indisches Tagebuch*, 115.

ihm nichts zeigen. Er hörte sich also weiter um, kam da und dort mit Leuten in Berührung, die bestimmte Meditationsformen praktizierten, probierte sie aber zunächst nicht selbst aus.

Ebenfalls Anfang 1929 machte er die Bekanntschaft eines englischen Arztes, der schon eine ganze Reihe von Yogins untersucht hatte, und diskutierte mit ihm die tantrische Lehre von den Cakras und der geheimnisvollen Kundalinî-Kraft. Der Arzt identifizierte die Cakras mit verschiedenen Nervenplexi und die Kundalinî mit dem Nervus Vagus. ELIADE bestritt nicht, daß physiologische Korrespondenzen vorliegen, war aber aufgrund seiner Kenntnisse der tantrischen Schriften und Yoga-Abhandlungen gegen eine einfache Identifizierung. Kundalinî sei vielmehr die »kosmische Potenz« selbst, die im Menschen schlummere und deren Erweckung zu außergewöhnlichen Erfahrungen führt. Mit diesem Arzt besuchte er auch einen Hatha-Yogin, der mit einigen Schülern in einem bengalischen Dorf lebte. Es wurden ihnen einige Reinigungsübungen vorgeführt, dann setzte sich der Yogin in eine Meditationssitzhaltung, konzentrierte sich und ließ zuerst den Puls der einen, dann den der anderen Hand zum Erliegen kommen. Daraufhin hielt er seinen Herzschlag für einige Sekunden an und verschluckte abschließend seine Zunge, eine bekannte Hatha-Yoga-Praktik. ELIADE zeigte sich beeindruckt von dem großen Wissen, das der Yogin über seinen Körper hatte. Doch dieser meinte, das, was er ihnen vorgeführt hätte, sei nicht wirklich von Bedeutung. Er lud ELIADE ein, zwölf Jahre bei ihm zu bleiben, um den Yoga ernsthaft verstehen zu lernen.

»Oh, diese Inder, die „zwölf Jahre“ sagen, wie wir „zwei Wochen“! Neuerliche Diskussion über die Auffassung und den Begriff der Zeit in Indien. Ich erzähle dem Doktor, wie ich das sehe: Indien besitzt kein Zeitgefühl.«<sup>613</sup>

Ein Jahr später, im Januar 1930, zog ELIADE von dem Hotel, in dem er bisher lebte, in das Haus von DASGUPTA. Er begann mit der Niederschrift seiner Dissertation und dachte daran auf lange Zeit in Indien zu bleiben.

<sup>613</sup> A. a. O., 122.

»Ich hatte nicht mehr das Gefühl, als „Besucher“ in Indien zu sein. Immer mehr fühlte ich mich hier zu Hause ... Alles gefiel mir: die Landschaft, das Klima, die Menschen, ihre Sprachen und die verschiedenen Arten ihres Glaubens, ihr Verhalten, ihre Kleidung und ihre Speisen.«<sup>614</sup>

Er wünschte sich nun mit Indien eins zu werden, was für ihn bedeutet ein wirklicher Inder zu werden.<sup>615</sup> Ein Wunsch, der ihm, wie wir sehen werden eine Menge Turbulenzen und schmerzhaft Erfahrungen einbrachte, aber schließlich auch dazu führte, daß er zu sich fand. In dieser Zeit entspann sich eine leidenschaftliche Liebesaffäre mit MAITREYI, der Tochter DASGUPTAS. ELIADE hoffte, sie eines Tages heiraten zu können und damit ganz in die indische Gesellschaft integriert zu werden. Als die heimliche Beziehung im Herbst 1930 bekannt wurde, zerbrachen seine Träume. DASGUPTA wollte nichts mehr von ihm wissen und warf ihn aus dem Haus. Ein weiterer Aufenthalt in Kalkutta hatte für ELIADE nun keinen Sinn mehr. Verzweifelt, voll schlechten Gewissens und geplagt von Schlaflosigkeit, suchte er Zuflucht im Svarga Āshram nahe von Rishikesh, um seine »wahre Mitte« wiederzufinden. Nach dem sich ihm das »historische Indien« verwehrt hatte, hoffte er nun im Verzicht auf alles Weltliche, im »ewigen Indien« heimisch zu werden.

Er lebte dort fast sechs Monate als Einsiedler in einer kleinen Hütte und ließ sich von dem damals noch unbekanntem Svāmī SHIVĀNANDA im Yoga unterweisen. ELIADE ist mit Angaben darüber, was er unter der Anleitung SHIVĀNANDAS geübt hat, sehr zurückhaltend. Sicher ist, daß er einige Asanas lernte, dazu Pranayama und verschiedene Arten der Meditation, über die er sich aber nicht weiter äußert. Offenkundig hat ihm die Yoga-Praxis gut getan. »Als es auf Weihnachten zugeht, war ich ein „anderer“ Mensch.«<sup>616</sup>

Im Januar bezog ein Nāga-Asket die Hütte neben ELIADES Einsiedelei. ELIADE berichtet, dieser Asket hätte ihn oft in seine Hütte eingeladen, um ihm seine Meditationsweise zu lehren. Sie bestand darin mit verstopften Ohren und verschränkten Beinen aufrecht zu

614 M. ELIADE, *Erinnerungen*, 239–240.

615 A. a. O., 248.

616 A. a. O., 253.

sitzen und den Blick auf das Ājña-Cakra zwischen den Augenbrauen zu richten. Dann wiederholte der Asket um seinen Geist weiter zu beruhigen die heilige Silbe OM und ließ seinen Atemrhythmus immer langsamer werden. Sein Leib verfiel dabei »in eine rigide, manchmal kataleptische Starrheit. Nach dem Rhythmus der Atmung zu schließen, schläft der Asket jetzt, und zwar in dem Sinne, daß alle sensorische und mentale Aktivität eingestellt ist. In diesem von den Grenzen des wachen, alltäglichen Bewußtseins befreiten Zustand erforscht der Naga die unzugängliche Sphäre des Schlafes.«<sup>617</sup> Es ist eher unwahrscheinlich, daß er tatsächlich diese, nach seinen eigenen Worten »furchteinflößende Technik« von seinem nackten Asketen übernommen hat.

SHIVĀNANDA wunderte sich über die Geschwindigkeit, mit der ELIADE sich die Grundlagen der Yoga-Praxis aneignete, und prophezeite ihm ein zweiter VIVEKĀNANDA zu werden, dazu bestimmt, den Westen aufzurütteln und zum Yoga zu bekehren, wodurch ELIADE sich aber nur wenig geschmeichelt fühlte, da er VIVEKĀNANDAS Werk als propagandistisch, vulgär und unindisch ablehnte.

»Ich war entschlossen, so weit wie möglich in die Geheimnisse indischer Kontemplation vorzudringen; ich arbeitete jetzt wieder an meiner Dissertation, aber sonst wollte ich mich in keiner Weise zum Wortführer irgendeiner »Botschaft« aus dem Himalaya machen.«<sup>618</sup>

Seine Laufbahn als Einsiedler währte indes nur kurz. Eine junge Cellistin aus Johannesburg kam zu Weihnachten in den Āshram und verliebte sich in ihn. Er lehnte eine sexuelle Beziehung mit ihr zunächst ab, gab ihr aber Unterricht in indischer Philosophie und war unvorsichtig genug, ihr von den tantrischen Sexualgebräuchen zu erzählen, die er gerade studierte. Es kam, wie es kommen mußte, ELIADE ließ sich schließlich dazu verführen, den rituellen Geschlechtsverkehr, der nicht zum Samenerguß führen darf, mit ihr zu vollziehen, obwohl dazu traditionellerweise die Initiation durch einen Guru erforderlich gewesen wäre.

617 M. ELIADE, *Indisches Tagebuch*, 337–338.

618 M. ELIADE, *Erinnerungen*, 254.

»Seither kam ich zu ihr spät nach Mitternacht und kehrte in mein *kutiar* [Einsiedelei] erst eine Stunde vor Sonnenaufgang zurück. Es war mir gelungen, meine Klarheit und Selbstbeherrschung nicht nur in den Vor-Ritualen, sondern auch in allem, was folgte, zu bewahren. ... Ich schlief manchmal nur zwei bis drei Stunden und war dennoch nie müde. Ich arbeitete die ganze Zeit, und ich arbeitete besser als je zuvor. Damals verstand ich den Grund jener stolzen Glückseligkeit, die einige Asketen und Meister des Hathayoga verkünden. Ich verstand auch den Grund, aus dem bestimmte Yogins sich als den Göttern gleich, wenn nicht gar überlegen, betrachten und von der Transmutation und sogar Unsterblichkeit des Körpers sprechen.«<sup>619</sup>

ELIADES Hochstimmung fand ein abruptes Ende als er, wieder einmal im Morgengrauen von seiner Gespielin heimkehrend, von dem Einsiedler, der die Nachbarhütte bewohnte, vor seiner Tür erwartet wurde. Er gab ihm zu verstehen, daß er wußte, woher ELIADE gerade käme und warnte ihn: Er sei zu unrein und schwächlich, um auf diesem Weg voranzukommen. Wenn er so weitermache, würde er bald einen heftigen Fieberschauer unter der Schädeldecke spüren, und nicht mehr lange zu leben haben.

ELIADE begriff, daß er sich wieder verrannt hatte und daß auch sein zweiter Versuch, in Indien Wurzeln zu fassen, gescheitert war. Er verließ das Kloster und kehrte nach Kalkutta zurück. Rückblickend meint er zu seinen beiden Liebesabenteuern, sie hätten ihm geholfen, sein eigenes Schicksal wiederzufinden.

»Sowohl das Leben als „adoptierter Bengalese“ als auch das eines himalayischen Einsiedlers hätten mir nicht erlaubt, die Möglichkeiten zu verwirklichen, mit denen ich auf die Welt gekommen war. Früher oder später wäre ich aus meiner „indischen Existenz“ erwacht und, nicht mehr dreiundzwanzig, vor dem kaum noch offenen Heimweg gestanden.«<sup>620</sup>

Seine Bestimmung sei die Kultur gewesen, nicht das Heiligwerden; und um schöpferisch zu sein, hätte er in seiner Welt bleiben müssen, der Welt der rumänischen Sprache und Kultur.

619 A. a. O., 264–265.

620 A. a. O., 266.

Wieder in der Stadt, arbeitete er an dem zweiten, vergleichenden Teil seiner Dissertation. In seinem Gemütsleben fand er zu einem gewissen Gleichmut. Er zwang sich nicht mehr, etwas zu werden oder etwas Besonderes zu tun, und antwortete auf die Begegnungen und Beziehungen, zu denen es kam, nicht mehr mit maßloser Begeisterung oder Deprimiertheit.

»Ich begann jene tieferen Dimensionen der Existenz zu ahnen, die von dem Verschleiß oder der Begeisterung, die die Umstände hervorrufen, nicht berührt werden.«<sup>621</sup>

Er studierte jetzt die Ethnographie der indischen und ostasiatischen Volkskulturen und verbrachte einige Zeit bei einem der indischen Eingeborenenstämme. Dadurch ging ihm schließlich doch noch ein Weg auf, »mit Indien eins zu werden«, ohne die eigene Herkunft zu verleugnen. Er sah nämlich in den Volkstraditionen Indiens dieselben Strukturen auftauchen, wie in denen Europas und hatte den Eindruck, auf die gemeinsamen Grundlagen aller bäuerlichen Zivilisationen Eurasiens zu stoßen.

»Diese kulturelle Einheit war für mich eine Offenbarung. Ich entdeckte, daß hier, in Europa selbst, die Wurzeln weit tiefer reichen, als wir glaubten, tiefer noch als die der griechischen oder römischen oder sogar der mediterranen Welt, tiefer noch als die Welt des nahen Ostens. Und diese Wurzeln offenbarten uns die grundlegende Einheit nicht nur Europas, sondern auch der gesamten Ökumene, die sich von Portugal bis China und von Skandinavien bis Ceylon erstreckt.«<sup>622</sup>

Diese große Vision erlaubte es ihm, eine Parallele zwischen der indischen und rumänischen Religionsgeschichte zu ziehen. Die spezifischen Merkmale der indischen Religion verstand er nun als Beitrag der vorarischen Eingeborenen bzw. als eine Synthese von bodenständiger und indo-arischer Geistigkeit. In Rumänien und Südosteuropa entsprachen seiner Meinung nach die Daker als bedeutendste bodenständige, bäuerliche Zivilisation den indischen Ureinwohnern. Über ihre mit Indien verwandte Bauernkultur schichteten sich später die Einflüsse Griechenlands, Roms, des Byzantinischen und vor allem des Christentums.

621 A. a. O., 275.

622 M. ELIADE, *Die Prüfung des Labyrinths*, 67.

Die Intuitionen dieser letzten Phase seines Indienaufenthaltes enthalten *in nuce* zentrale Gedanken, die in seinen späteren Arbeiten zur Religionsgeschichte in elaborierter Form wiederkehren werden.<sup>623</sup> Die ursprüngliche geistige Einheit Eurasiens, die seiner Meinung nach mit der Landwirtschaft zusammenhängt, bis auf die Entstehung des Ackerbaus im Neolithikum zurückgeht und sich im bäuerlichen Brauchtum bis ins beginnende 20. Jahrhundert durchhält, wird er später die »kosmische Religiosität« nennen, in der sich das Heilige in den Phänomenen der Natur, wie dem Baum, der Quelle, den Jahreszeiten und ihrem Rhythmus etc. manifestiert. Er beschreibt diese, seiner Meinung nach vor allem durch den Ackerbau möglich gewordene religiöse Erfahrung als eine Weise des In-der-Welt-Seins,

»die dem Symbol und insgesamt der Ikonographie größte Bedeutung verleiht, der Erde und dem Leben höchste Achtung entgegenbringt, und im Glauben wurzelt, daß das Heilige sich direkt im Geheimnis der Fruchtbarkeit und kosmischen Erneuerung zeigt, und nicht in den geschichtlichen Ereignissen.«<sup>624</sup>

An vielen Stellen ist sie bei ihm gleichbedeutend mit dem »Archaïschen«, »Primitiven« schlechthin. Es geht ihm darum, die positive Bedeutung dieses Typus von Religion, der, wie er sagt, bei den Theologen und manchen Religionshistorikern in Verruf geraten war, ins rechte Licht zu rücken.

Der »mosaisch-christliche Monotheismus« fungiert bei ELIADE als Gegentypus zur »kosmischen Religiosität«.

»Diese in Indien immer noch lebendige Religion ist genau diejenige, die die Propheten bekämpft haben: mit Recht, denn Israel war Sammelbecken einer anderen religiösen Offenbarung. Der mosaische Monotheismus enthält die persönliche Erkenntnis ei-

<sup>623</sup> Noch im ersten Band seines Opus magnum *Die Geschichte der religiösen Ideen* schreibt er in dem Kapitel über die neolithischen Religionen: »Abschließend sei darauf hingewiesen, daß die Verbreitung der agrarisch strukturierten Religiosität, ungeachtet zahlloser Variationen und Neuerungen, zur Herausbildung einer gewissen Grundübereinstimmung geführt hat, die noch heute so weit voneinander getrennte bäuerliche Gesellschaften wie jene der Mittelmeerländer, Indiens und Chinas miteinander verbindet.« (M. ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. I, 51)

<sup>624</sup> M. ELIADE, *Erinnerungen*, 270.

nes Gottes, der in die Geschichte eingreift, und der seine Stärke nicht nur durch die Rhythmen der Natur und den Kosmos offenbart wie die Götter der polytheistischen Religionen.«<sup>625</sup>

Diese Gegenüberstellung kann sich – zumindest beim jungen ELIADE – mit einem massiven Antijudaismus verbinden. Das beweist ein Vortrag über FREUD, mit dem er 1935 die Reihe der von der Gruppe Criterion veranstalteten Symposien begann.

Er interpretiert FREUDS Lehre als letzte Phase der Desakralisierung, die vom Monotheismus und Prophetismus des Alten Testaments ihren Ausgang nahm. Der totalitäre Anspruch seiner Lehre, den magischen Schlüssel zu allen Rätseln gefunden zu haben, verweise auf den monotheistischen Grundzug des hebräischen Denkens. Die Art, wie er die Psychoanalyse gegen »Häresien« verteidigte und durchsetzte, erinnere an die Intoleranz und Besessenheit der alttestamentlichen Propheten. Insgesamt entspreche die Psychoanalyse »dem Hunger des jüdischen Wesens nach dem Absoluten, nach dem Glauben an die Existenz eines *einzigsten* [Herv. im Text] menschenwürdigen geistigen Weges und verrate die typisch jüdische Abneigung gegen Pluralismus, Polytheismus und Idolatrie.«<sup>626</sup>

Das neugefundene, religionsphänomenologische Konzept ermöglicht ihm erstens eine Verbindung zwischen Indien und Rumänien zu sehen, kraft derer es ihm möglich wird, sich beiden Kulturen zugehörig zu fühlen.

»Als ich die tiefe Einheit erfaßte, die zwischen der indischen Eingeborenenkultur, der Kultur der Balkanländer und der bäuerli-

<sup>625</sup> M. ELIADE, *Die Prüfung des Labyrinths*, 67.

<sup>626</sup> M. ELIADE, *Erinnerungen*, 308. In einem der Gespräche mit CLAUDE-HENRI ROCQUET, die 1978 erstveröffentlicht wurden, geht er auf seine Sicht der religiösen Gegenwartssituation ein. Eliade ist sich sicher, »daß die künftigen Formen der religiösen Erfahrung sich gänzlich von denen unterscheiden werden, die wir im Christentum, im Judentum, im Islam kennen und die versteinert, veraltet, sinnentleert sind.« (M. ELIADE, *Die Prüfung des Labyrinths*, 134) Die Hippie-Bewegung habe für die Gegenwart die größte Bedeutung, denn durch sie »ist uns bewiesen worden, daß eine junge Generation, die von zehn Generationen Christen, Protestanten und Katholiken abstammt, die religiöse Dimension des kosmischen Lebens, der Nacktheit und Sexualität wiederentdeckt hat.« (a. a. O., 131) Die Hippies hätten mit der Energie der Verzweiflung versucht, die Heiligkeit des Lebens wiederzufinden, die seit langem durch den mosaischen Monotheismus abgewertet und vergessen worden sei. Sie seien zu den heiligen Quellen des Lebens zurückgekehrt und wären dadurch gerettet worden.

chen Kultur Westeuropas besteht, da fühlte ich mich zu Hause. Indem ich bestimmte Techniken und bestimmte Mythen untersuchte, war ich in Europa ebenso zu Hause wie in Asien.«<sup>627</sup>

Zweitens folgte daraus, daß die rumänische Volkskultur eine Dimension besitzt, die über die Grenzen der rumänischen »Provinz« hinausgeht, was ihm die Formulierung eines (kultur-)politischen Programms erlaubte, das konservativen Nationalismus mit »Universalismus« verband und dem Vorwurf, Beschäftigung mit asiatischen Kulturen führe zu einem Verlust an Bodenständigkeit, entgegen konnte. ELIADES Aktivitäten im Rumänien der dreißiger Jahre, also etwa sein Engagement in der Gruppe Criterion, sind, wie er berichtet, zu einem Gutteil durch die »Beobachtungen und Intuitionen aus dem Frühling und Sommer 1931«, also den letzten Monaten seines Indien-Aufenthaltes motiviert.

NAE IONESCU, der Professor, dessen Assistent er nach seiner Dissertation über Yoga wurde und dem ELIADE freundschaftlich verbunden war, trat für den deutschen Nationalsozialismus und den italienischen Faschismus ein und unterstützte die rumänische »Eiserne Garde«, eine ultranationalistische, rechtsextreme Organisation, die massiv antisemitisch war. Auch ELIADE war einige Jahre lang ein Parteigänger dieses rumänischen Faschismus und trat in verschiedenen Publikationen für ihn ein. Seine Bezugnahme auf die eurasische Bauernkultur hatte dieselbe Doppelfunktion wie HAUERS Berufung auf den indogermanischen Glauben. Beide Male ging es darum, rechtsextreme nationalistische Politik zu rechtfertigen und zugleich innerhalb ihrer einen ideologischen Freiraum für die Rezeption Indiens und des Yoga zu schaffen.<sup>628</sup>

Die Anerkennung, daß der Weltbezug, der sich in den Produkten der rumänischen Volkskultur zeigt, »authentisch, gültig und universal« ist, sollte es den rumänischen Eliten ermöglichen, »die verschiedenen Ausdrucksformen zu verstehen, die er in anderen Volkskulturen, und besonders in der indischen, annimmt.«<sup>629</sup>

<sup>627</sup> A. a. O., 71.

<sup>628</sup> Vgl. zu ELIADES politischem Engagement in der Zwischenkriegszeit M. L. RICKETTS, MIRCEA ELIADE, *The Romanian Roots, 1907–1945*, sowie N. MANEA, *Felix Culpa, Erinnerung und Schweigen – Mysterien bei Mircea Eliade*.

<sup>629</sup> M. ELIADE, *Erinnerungen*, 272.

Deshalb überraschte es ELIADE, daß sein Yogabuch und andere Arbeiten über die vorarischen Zivilisationen in der rechten Presse Rumäniens wegen ihrer »exotischen« Thematik angegriffen oder verspottet wurden.

»Ich hatte den Eindruck, der geistigen Welt des rumänischen Bauern näher zu sein und zum Verständnis dieser Kultur mehr beizutragen ... als zum Beispiel mit einer Übersetzung von Kant, wie es ein junger Wortführer der Rechten damals tat.«<sup>630</sup>

### 2.3 Zurück in Europa

Im Dezember 1931 mußte ELIADE Indien verlassen, da sein Vater in der Befürchtung, der Sohn würde Indien nicht mehr aus freien Stücken verlassen, keinen Antrag auf Zurückstellung vom Wehrdienst mehr einreichte und ihn damit zur Rückkehr zwang. Er vollendete seine Dissertation zu Hause und übersetzte sie aus dem Englischen ins Rumänische.

1933 gewann er mit dem Roman *Maitreyi* einen Literaturpreis. Es ist ein autobiographischer Roman, der seine Liebesgeschichte mit der Tochter DASGUPTAS zum Thema hat. Das Buch wurde ein riesiger Publikumserfolg, und auch die Kritik äußerte sich einhellig lobend dazu. Mit einem Schlag war ELIADE zu einem berühmten Schriftsteller geworden. Kurz darauf bestand er seine Doktorprüfung. Zur Veröffentlichung ließ er seine Doktorarbeit ins Französische übertragen, überarbeitete und ergänzte sie weiter, was einige Jahre in Anspruch nahm. 1936 erschien sie endlich unter dem Titel *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* in Bukarest und Paris. Dieses Buch machte ELIADE sofort international bekannt. Etliche bedeutende Indologen begrüßten es in Rezensionen als einen wichtigen Beitrag zum Verständnis des Yoga. Es wendet sich aber, wie ELIADE im Vorwort schreibt, gar nicht in erster Linie an die Fachleute, sondern an alle, die sich für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie interessieren und fand auch tatsächlich in einem breiteren Kreis Beachtung. Besonders in Frankreich wurde es von

<sup>630</sup> A. a. O., 272.

Intellektuellen und Künstlern gern gelesen. So waren etwa G. BATAILLE, A. BRETON und G. BACHELARD von *Yoga* fasziniert und ELIADE wurde durch sein Buch mit ihnen persönlich bekannt.

Das Werk ist in zwei Teile geteilt, wobei der zweite Teil doppelt so umfangreich ist, wie der erste. Zunächst gibt er, nach einer allgemeinen Einleitung zur Bedeutung und dem geschichtlichen Ort der Yoga-Sûtren, eine Darstellung der Lehren von Sâmkhya und Yoga, auf die er ein Kapitel über die »Techniken der Autonomie« folgen läßt. Der zweite Teil setzt neu an und bringt eine breit angelegte Geschichte des Yoga. Er beginnt mit den Ursprüngen des Yoga im vedischen Kult und den Upanishaden, verfolgt dann die Verbreitung der Gedanken des Sâmkhya-Yoga in der epischen Literatur. Nach einem Kapitel über Meditationspraktiken im Buddhismus geht er auf Formen des Yoga im Tantrismus ein, wobei ein Abschnitt dem Hatha-Yoga und einer der »mystischen Erotik« gewidmet ist. Es folgt ein Kapitel über Yoga und Alchemie. Dann nimmt er die Frage nach den Ursprüngen des Yoga noch einmal auf und schließt mit Folgerungen, die sich aus den Ergebnissen seiner Arbeit ergeben.<sup>631</sup>

Die Divergenz zwischen beiden Teilen läßt sich aus der Entstehungsgeschichte des Buches erklären. Der erste Teil ist auch der zuerst entstandene. ELIADE arbeitet hier offenbar noch auf der Linie von DASGUPTAS Vorstellungen, wie seine Dissertation auszusehen hätte. Im zweiten Teil, der während seines zweiten Aufenthaltes in Kalkutta ausgearbeitet wurde, folgt er dann seinem eigenen, religionsgeschichtlichen Zugang zum Thema, wobei der Tantrismus und »volkstümliche Formen des Yoga« breiten Raum einnehmen.

Entsprechend dem oben dargestellten Interpretationsansatz hebt er die populäre, bodenständige Denkweise der »Eingeborenen« von der indogermanischen Religion ab. Ersterer schreibt er die

<sup>631</sup> In der zweiten, überarbeiteten Auflage, die nach dem Krieg erschien, hat sich an dieser Gliederung nichts Wesentliches geändert. Die Trennung in zwei Teile wird formal aufgegeben, bleibt aber inhaltlich bestehen. Kürzer als in der ersten Auflage ist nur das erste Kapitel geworden, denn das Sâmkhya wird nicht mehr eigens behandelt, dafür ist das zweite Kapitel über die Techniken der Autonomie bedeutend umfangreicher ausgefallen. Auffällig größer ist auch das abschließende Kapitel über die Ursprünge geworden, das nun »Der Yoga und die indischen Ureinwohner« heißt.

Ausrichtung auf die konkrete Erfahrung einer persönlichen und direkten Beziehung zu einem Gott zu. Sie entwickelt auf der Suche nach mystischer Erfahrung Meditationstechniken und asketische Praktiken, die in einer mystischen Physiologie münden, also die leibliche Erfahrung betonen. Dazu gehört auch der meditative Sexualakt zur Erlangung der Einheit mit der höchsten Gottheit.

Kurzum: Yoga wird als religiöser Ausdruck der ursprünglichen, nicht-arischen Bewohner Indiens interpretiert, der im Lauf der Zeit in alle Religionen Indiens eindringt. Wobei nicht die Yoga-Sûtren, sondern der Tantrismus die höchste Entfaltung der Yoga-Praktiken darstellt. Das ist ein Novum in der akademischen Yoga-Forschung, die vor ELIADE bis auf wenige Ausnahmen den Tantrismus und Hatha-Yoga eher abschätzig beurteilten.

Die indogermanische Religiosität dagegen bevorzugt abstrakte Schemata und Rituale sowie Gnostik im Sinn bloß theoretischer Erkenntnis des Göttlichen. Die Beziehungen zur Gottheit werden auf unpersönliche, juristische, oder magisch-rituelle Art geregelt. Die Geschichte des Yoga ist eine Geschichte seiner Infiltration in die indogermanische Religion. Aus der Vermischung beider religiöser Grundhaltungen gehen die verschiedenen Yoga-Richtungen hervor.

### 3. HAUER und ELIADE im Vergleich

Hält man den Ansatz ELIADES gegen den von HAUER, so fallen eine Anzahl signifikanter Übereinstimmungen, aber auch Differenzen auf.

Bei beiden spielen die mit der Entdeckung der alten indischen Stadtkulturen entflammten Spekulationen über mögliche vorarische Einflüsse auf die Religionsgeschichte Indiens eine wichtige Rolle für die historische Positionierung des Yoga. Gemeinsam ist ihnen auch, daß ein politisch-nationales Interesse im Hintergrund ihrer Überlegungen steht, aus dem sich zugleich die Unterschiedlichkeit ihrer Perspektiven verstehen läßt. Der nationalsozialistisch gesonnene Deutsche nimmt Partei für das Indogermanentum, während der wenigstens zeitweilig rechtsextrem nationalistische

Rumäne sich mit der eurasischen Bauernkultur identifiziert. HAUER und ELIADE vereinnahmten so den Yoga für das, worin sie die religiöse Identität ihrer Nation gegründet sehen, bei dem einen ist er urindogermanisch, der andere optiert dafür, daß er ursprünglich der vorarischen Kultur Indiens entstammt.

Beide Autoren wurden von der gesamteuropäischen Krisenstimmung nach dem ersten Weltkrieg geprägt. Sie teilen die Erfahrung des Bruchs mit der Vätergeneration und die Suche nach kultureller und religiöser Neuorientierung. Beide stellen ihre Untersuchungen unter das Motto »Back to the roots«, wobei das Christentum als Entfremdungserscheinung kritisiert wird, die nicht zur bodenständigen Religiosität ihrer Herkunftsländer gehört. Im Fall ELIADES eher unterschwellig, da verdeckt von der scheinbar neutralen Haltung des Religionshistorikers, bei HAUER stolz verkündet, haben wir es hier mit zwei Formen von nachchristlicher Theologie zu tun, die auf Formen der Religiosität zurückgreifen, die vorchristlichen Ursprungs und ihrer Meinung nach mit indischer Religion innerlich verwandt sind.

ELIADES Konzept hat dabei den Vorzug, daß es nicht auf den rassistischen Ideologie des Indogermanentums zurückgreift, sondern auf den mit Einschränkungen diskutableren Gedanken einer eurasischen Ökumene, die auf verwandten, elementaren religiösen Erfahrungen basiert, die durch eine bäuerliche Lebenswelt bedingt sind. Von diesen verschiedenen Verständnishorizonten her gewinnt der Yoga als religiöse Praxis gleichwohl für sie beide Bedeutung. Beide berücksichtigen den Yoga in der ganzen Breite seiner in Indien ausgeprägten Erscheinungsformen. Während aber bei HAUER die Yoga-Sütren und der Yoga der Bhagavadgîtâ im Mittelpunkt stehen, legt ELIADE den Akzent auf tantrische Formen des Yoga.

Totalitäre Strömungen in der Politik der dreißiger Jahre haben beide Gelehrte in ihren Bann gezogen. Doch ist das in der Yoga-Rezeption ELIADES weit weniger spürbar als bei HAUER, der mit seinem »Yoga des Kampfes und der Tat« nationalsozialistisches Gedankengut glorifizierte. Trotz ihrer politischen Verstrickungen haben sie Großes für die Erforschung der Geschichte des Yoga geleistet. Ihre Werke sind noch heute eine interessante und in vieler Hinsicht lehrreiche Lektüre.

## EPILOG

Im Dialog mit östlichen Religionen und ihren Praktiken ist heute ein Stand erreicht, den man als das Ende der geschichtlichen Naivität bezeichnen könnte. Die wachsende Anzahl von rezeptions- bzw. begegnungsgeschichtlichen Studien weist darauf hin, daß man um die Reflexion auf die Geschichte der hermeneutischen Horizonte nicht mehr herumkommt, innerhalb derer der Dialog verschiedener Religionen und Kulturen sein in steter Verwandlung begriffenes Gepräge erhält.

Die Zeit der wagemutigen Pioniere und aufs Geratewohl losziehenden Abenteurer ist vorbei. Im Moment liegen keine Aufbrüche mehr in der Luft, sondern Zwischenbilanzen. Darin schon ein Zeichen der Stagnation oder gar des Niedergangs zu sehen, halte ich für verfehlt. Unsere Generation, die bereits in einer zu langen und zu bedeutsamen Vorgeschichte steht, als daß sie weiter an ihr vorbeisehen könnte, ist nur zurückhaltender geworden und versucht sich Rechenschaft darüber zu geben, was bereits geschehen ist, wie und auf Grund welcher Voraussetzungen die Begegnungsgeschichte verlief, um daraus zu lernen, ihren heutigen Standort zu bestimmen. Die neuen Wege, die sich aus diesen Forschungen ergeben, werden vielleicht nicht mehr so euphorisch und geradlinig wie früher, dafür aber weniger blauäugig und besonnener eingeschlagen.

Hermeneutische Überlegungen zur Begegnungsgeschichte ersetzen freilich nicht das Ereignis des Dialogs, das immer von Neuem riskiert werden muß. Sie schaffen aber ein hilfreiches und ab einem gewissen Entwicklungsstadium auch unentbehrliches Hintergrundwissen, das zu seinem weiteren Gelingen beitragen kann.

Als ich mitten in der Ausarbeitung dieses Buches steckte, meinte ich einmal eher verwundert als resigniert zu einem guten Freund die Begegnung des Yoga mit dem Westen sei eine endlose Ge-

schichte, was ihn zu der tief sinnigen Bemerkung veranlaßte, nicht nur die Geschichte des Yoga, sondern Geschichte als solche sei ohne Ende und zwar sowohl in sich, als auch in dem, was sie übersteigt. Eine der Folgen, die sich aus dieser Endlosigkeit ergeben, besteht darin, daß alles in diesem Buch Behandelte weiterzuschreiben wäre. Ich möchte zum Abschluß noch einmal einige mir wichtig erscheinende offene Fragen zusammenfassen, die der künftigen Forschung überlassen bleiben.

In Bezug auf die antike Yoga-Rezeption wäre meiner Meinung nach besonders eine nochmalige Untersuchung des Neuplatonismus auf mögliche Einflüsse durch indische Philosophie und Yoga angezeigt. Die Geschichte der Begegnungen zwischen christlichem Mönchtum, Sufismus und jüdischer Mystik im Mittelalter müßte noch viel genauer erforscht werden. Auch die Möglichkeiten des direkten Kontaktes zu Indien, die es von christlicher Seite wahrscheinlich doch gegeben hat, sind im Blick auf eine mögliche Bekanntschaft mit Yoga-Praktiken noch nicht zureichend erschlossen. Eine systematische Bearbeitung der frühneuzeitlichen Reiseberichte könnte ebenfalls zu neuen Ergebnissen führen.

Es wäre eine interessante Aufgabe, die Grundlinien der psychologischen Yoga-Rezeption bis zur humanistischen und transpersonalen Psychologie der Gegenwart weiterzuziehen, wie überhaupt viele der in diesem Buch behandelten Themen bis in die neueste Zeit weiter zu verfolgen wären.

Wie ich in der Einleitung bereits sagte, ist die Geschichte des Yoga in den einzelnen Ländern noch ganz unzureichend bearbeitet. Die wenigen Recherchen, die ich in Richtung Frankreich und England unternahm, waren zu unergiebig, als daß ich sie in die vorliegende Untersuchung hätte aufnehmen können. Es läge nicht zuletzt an internationalen Organisationen wie der »Europäischen Yoga-Union« diesbezüglich Informationen zu sammeln und für die Forschung zugänglich zu machen. Hier liegt wie auch in anderen Bereichen der historischen Yogaforschung noch viel Arbeit vor uns.



Diese Studien begannen mit einem Zitat aus dem Vorwort von GOETHE'S *Farbenlehre*; ich möchte die Leserinnen und Leser auch mit einem solchen entlassen:

»Und doch hat sich der Verfasser auf eine solche Arbeit lange gefreut. Da aber meist nur der Vorsatz als ein Ganzes vor unserer Seele steht, das Vollbringen aber gewöhnlich nur stückweise geleistet wird; so ergeben wir uns darein, statt der Geschichte Materialien zu derselben zu liefern. Sie bestehen in Übersetzungen, Auszügen, eigenen und fremden Urteilen, Winken und Andeutungen, in einer Sammlung, der, wenn sie nicht allen Forderungen entspricht, doch das Lob nicht mangeln wird, daß sie mit Ernst und Liebe gemacht sei. Übrigens mögen vielleicht solche Materialien, zwar nicht ganz unbearbeitet, aber doch unverarbeitet, dem denkenden Leser um desto angenehmer sein, als er selbst sich, nach eigener Art und Weise, ein Ganzes daraus zu bilden die Bequemlichkeit findet.«

## LITERATURVERZEICHNIS

- ADELMANN-HUTTULA, W., *Jeder Deutsche ein Yoga-Praktiker!*, Pfullingen 1930.
- ANDRAE, T., *Islamische Mystiker*, Stuttgart 1960.
- ALEXANDER, F., *Der biologische Sinn psychischer Vorgänge*. Eine psychoanalytische Studie über Buddhas Versenkungslehre, in: *Imago* IX, 1, 1923, 35-57.
- ARIEL, D. S., *Die Mystik des Judentums*. Eine Einführung, München 1993.
- AVALON, A., *Die Schlangenkraft*, Bern 21975.
- BAATZ, U., *Dieses Gefühl kann ich bei mir nicht entdecken* Ozeanisches Bewußtsein und Religionskritik bei Freud, Rolland und Nietzsche, in: J. FIGL (Hg.), *Von Nietzsche zu Freud*. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven, Wien 1996, 143-163.
- BAILEY, A. A., *Der Yogapfad*, Genf 31990.
- v. BALTHASAR, H. U., *Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus*, in: ZAM 14 (1939), 38-39.
- BÄUMER, B. (Hg. und Übers.), *Die Wurzeln des Yoga. Die Yogasūtren des Patañjali mit einem Kommentar von P. Deshpande*, Bern 1977.
- BÄUMER, B. (Hg. und Übers.), *Befreiung zum Sein*. Auswahl aus den Upanishaden, Zürich 1986.
- BECHERT, H., Einleitung, in: NYANATILOKA (Hg.), *Milindapañha. Die Fragen des Königs Milinda*. Aus dem Pāli übersetzt von NYANAPONIKA, Interlaken 1985.
- BENTZ, E., *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie*, Wiesbaden 1951.
- BERG, B., *The Letter of Palladius on India*, in: Byzantion XLIV (1974), 5-16.
- BERGHOF, W. (Hg.), *Palladius. De Gentibus Indiae Et Bragmanibus*. Meisenheim a. Glan 1967.
- BERNARD, TH., *Hatha Yoga*. Ein Erfahrungsbericht aus Indien und Tibet, Stuttgart 1957.
- Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hg.), *Der Weg des Yoga*. Handbuch für Übende und Lehrende, Petersberg 1991.
- Bhagavadgita/Ashtavakragita. Indiens heilige Gesänge* (Bhagavadgita übertr. und kommentiert von L. v. SCHRÖDER, *Ashtavakragita* übertr. und kommentiert von H. ZIMMER), Köln 21980.
- BHARATI, A., *Mundus vult decipi: Falsche Lamas, ein Märchentibet und vermischte Esoterica*, in: DUERR, H. P. (Hg.), *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*, Frankfurt a. M. 1987, 38-58.
- BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung* (Gesamtausgabe Bd. 5), Frankfurt a. M. 1959.
- BLOOM, A., *L'Hésychasme, Yoga chrétien?*, in: J. MASUI (Hg.), *Yoga*, Paris 1953, 177-195.
- BOCHINGER CHR., *»New Age« und moderne Religion*. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh 1994.
- BRÄUTIGAM, U., *Prāṇāyāma in der Yogatradition*, in: Deutsches Yoga-Forum (4) 1997, 57-62.
- BRIGGS, G. W., *Goraknāth and the Kānpātha Yogis*, (Nachdruck der Erstausgabe von 1938) Delhi 1989.
- BRUNTON, P., *Yogis. Verborgene Weisheit Indiens*, Hamburg 1937.
- BURKERT, W., *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962 (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 10).

- CANCIK, H., *Nietzsches Antike*, Stuttgart 1995.
- CASTAGNE, F., *J. Wilhelm Hauer und seine Generation im Ringen um Freiheit und Verständigung im Glauben*, Sonderdruck der Zeitschrift *Wirklichkeit und Wahrheit*, Blätter für die Freunde der Freien Akademie, Folge 2-3, 1958.
- CLARKE, J. J., *Jung and Eastern Thought. A Dialogue with the Orient*. London, New York 1994.
- COLEBROOKE, H. TH., *On the Philosophy of Hindus*, in: Transactions of the Royal Asiatic Society, Vol. I, London 1827.
- CRISAN H., *Die perinatale Psychosomatik des Kundalinî-Yoga. Ein Versuch interkultureller Annäherung*, in: Int. J. Prenatal and Perinatal Psychology and Medicine Vol. 6 (1994) No. 4, 547-579.
- DAHME, K., *Byzantinische Mystik*. Ein Textbuch aus der »Philokalia«, Bd. 1: *Das Erbe der Mönchsväter*, Salzburg, 1989; Bd. 2: *Die Lehre von der geistlichen Stille*, Salzburg 1995.
- DALMIA-LÜDERITZ, V., *Die Aneignung der vedischen Vergangenheit: Aspekte der frühen deutschen Indienforschung*, in: Zeitschrift für Kulturaustausch (37) 1987, 434-443.
- DHAVAMONY, M., *Ungegenständliche Meditation nach dem Bhāgavata Purāna*, in: GÜNTHER STACHEL (Hg.), *Munen Muso. Ungegenständliche Meditation. Festschrift für Ennomia Lassalle*, Mainz 1980, 42-51.
- DEUSSEN, P., *Sechzig Upanishad's des Vēda*, Leipzig 1905.
- DEUSSEN, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd. I und II in sechs Teilbänden, Leipzig 1922 ff.
- DEUSSEN, P., *Mein Leben*, Leipzig 1922.
- DIETZ, M. (Hg. und Übers.), *Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet*, (leicht veränd. Nachdruck der Ausgabe von 1956), Zürich 1989.
- DIHLE, A., *Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus*, in: A. STUIBER, A. HERMANN (Hg.), *Mullus. Festschrift Theodor Klauser, Jahrbuch für Antike und Christentum*. Ergänzungsband 1, Münster 1964, 60-69.
- DREW, J., *India and the Romantic Imagination*, New Delhi 1987.
- EHRMANN, TH. F., *Neueste Beiträge zur Kunde von Indien*, Weimar 1806.
- ELIADE, M., *Yōga. Unsterblichkeit und Freiheit*, Frankfurt a. M. 1977.
- ELIADE, M., *Das Okkulte und die moderne Welt. Zeitströmungen in der Sicht der Religionsgeschichte*, Salzburg 1978.
- ELIADE, M., *Geschichte der religiösen Ideen*. Band 1: *Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*, Freiburg i. B. 1978.
- ELIADE, M., *Die Prüfung des Labyrinths. Gespräche mit Claude-Henri Roquet*, Frankfurt a. M. 1987.
- ELIADE, M., *Erinnerungen 1907-1937*, Frankfurt a. M. 1991.
- ELIADE, M., *Indisches Tagebuch. Reisenotizen 1928-1931*, München 1996.
- EVERS, H. H., *Indien und Ich*, Berlin 1928.
- FEUERSTEIN, G., *Yōga. The Technology of Ecstasy*, Los Angeles 1989.
- FIGL, J., *Die Mitte der Religionen: Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen*, Darmstadt 1993.
- FRAAS, H. J., *Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter*, 1978.
- FREMDGEN, J., *Dervische. Gelebter Sufismus*, Köln 1993.
- FREUD, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, in: *Gesammelte Werke XIV*, London 1948, 429 ff.
- FREUD, S., *Briefe 1873-1939*, ausgew. und hg., von E. und L. FREUD (2., erw. Aufl.) Frankfurt a. M. 1960.
- FOUCAULT, M., et al., *Technologien des Selbst*. Aus dem Amerikanischen von MICHAEL BISCHOF, Frankfurt a. M. 1993.
- FUCHS, CHR., *Yoga in Deutschland: Rezeption, Organisation, Typologie*, Stuttgart, Berlin, Köln 1990.
- FUCHS, CHR., *Die Geschichte des Yoga*, in: Berufsverband Deutscher Yogalehrer (Hg.), *Der Weg des Yoga. Handbuch für Übende und Lebende*, Petersburg 1991, 3-15.
- GARBE, R., *Samkhya und Yoga*, Strassburg 1896.
- GARBE, R., *Über den willkürlichen Scheintod indischer Fakirs*, in: Ders., *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, Berlin 1903, 201-230.
- GESTERING, J. J., *German Pessimism and Indian Philosophy. A Hermeneutic Reading*, New Delhi 1986.
- GIESE, F., *Psychotechnik*, Breslau 1928.
- Glaubenskongregation, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation vom 14. 12. 1989*, in: Kathpress Sonderpublikation 1/90, 22-25.
- GLASENAPP, H. v., *Kant und die Religionen des Ostens*, Würzburg 1954.
- GLASENAPP, H. v., *Das Indienbild deutscher Denker*, Stuttgart 1960.
- GREGORIOS SINAITES, *Kleine Unterweisung über Hesychia*, in: NIKODEMOS HAGIORITES und MAKARIOS von Korinth: *Philokalia der heiligen Nüchternen*. Bd. 4, Athen 1961.
- GRÖZINGER, K. E., *Formen jüdischer Mystik*, in: D. S. ARIEL, *Die Mystik des Judentums. Eine Einführung*, München 1993, 7-31.
- GRUNWALD, F., *Einführung in das Werk P. D. Ouspenskys*, in: P. D. OUSPENSKY, *Tertium Organum*, Bern, München 1980, 303-325.
- HACKER, P., *Sradhbā*, in: WZKS Bd. 7 (1963), 175-180.
- HACKER, P., *Schopenbauer und die Ethik des Hinduismus*, in: Saeculum 4, 1961, 365-399.
- HACKER, P., *Der religiöse Nationalismus Vivekānandas*, in: EMZ (28) 1971, 1-15.
- HADOT, P., *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991.
- HAGER, B., *Die Entwicklung des Māyā-Begriffes im Indo-Arischen*, Freiburg i. B. 1983.
- HALBFASS, W., *Indien und die Geschichtsschreibung der Philosophie*, in: PhR (23) 1976, 104-131.
- HALBFASS, W., *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel 1981.
- HALBFASS, W., *Hegel, Schelling, Schopenbauer und Indien*. in: Zeitschrift für Kulturaustausch (37) 1987, 424-433.
- HARIHARANANDA, A., *Yoga Philosophy of Patanjali*, Albany 1983.
- HAQ, M. E., *A History of Sufi-ism in Bengal*, Asiatic Society of Bangladesh No. 30, Dacca 1975.
- HAUER, J. W., *Der Yoga als Heilweg*, Stuttgart 1932.
- HAUER, J. W., *Deutsche Gottschau. Grundzüge eines Deutschen Glaubens*, Stuttgart 1935.
- HAUER, J. W., *Glaubensgeschichte der Indogermanen*, Stuttgart 1937.
- HAUER, J. W., *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart 1958.
- HAUSHERR, J., *La Méthode d'Oraison Hétychaste*, *Orientalia Christiana IX*, Rom 1927.
- HAUSHERR, J., *Hésychasme et Prière* (OrChrA 183), Rom 1969.
- HEGEL, G. W. F., *Werke* in zwanzig Bänden, hrsg. von E. MOLDENHAUER und K. M. MICHEL, Frankfurt a. M. 1969 ff.
- HEILER, F., *Die buddhistische Versenkung*, (2. erw. und verbesserte Aufl.) München 1922.
- HEINRICH, P./PIEPMEIER, R., Art. *Innigkeit* in HWP 4, 388-391.

- HISAMATSU, E., *Gregorios Sinaites als Lehrer des Gebetes*, Diss. Wien 1992.
- HORTEN, M., *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, 2 Bde., Heidelberg 1927–1928.
- HURST, K. Th., *Paul Brunton. A personal view*, New York 1989.
- IDEL, M., *Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung*, Frankfurt a. M. 1994.
- V. IVANKA, E., *Byzantinische Yogis?*, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (102) 1952, 234–239.
- V. IVANKA, E., *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964.
- V. IVANKA, E., *Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus*, in: ZKTh (72) 1950, 129–176.
- ISSBERNER-HALDANE, E., *Yogha-Schulung für westliche Verhältnisse*, Pforzheim 1928.
- IYENGAR, B. K. S., *Licht auf Prānāyāma*, Bern, München, Wien 1984.
- JAFFÉ, A., (Hg.), *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*, Olten 81992.
- JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience*, New York 1985.
- JANUS, L., *Die Psychoanalyse der vorgeburtlichen Lebenszeit und der Geburt*, (2., überarb. und wesentl. erw. Aufl.) Pfaffenweiler 1990.
- JUGIE, M., *Les originell de la methode d'oraison des besyebastes*, in: EOr (30) 1931, 179–185.
- JUNG, C. G., *Gesammelte Werke*, Olten und Freiburg i. B., 1958 ff.
- JUNG, C. G., *Briefe* in drei Bänden, Olten und Freiburg i. B., 1972–1973.
- KADOWAKI, K., *Erleuchtung auf dem Weg. Zur Theologie des Weges*, München 1993.
- KANT, I., *Werke* in 12 Bänden, hrsg. von W. WEISCHEDL, Frankfurt a. M. 1968.
- KÄSTNER, E., *Die Stundentrommel vom heiligen Berg Athos*, Frankfurt a. M., 51978.
- KEYSERLING, H., *Schöpferische Erkenntnis*, Darmstadt 1922.
- KEYSERLING, H., *Selbstdarstellung*, in: R. SCHMIDT (Hg.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1923.
- KEYSERLING, H., *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, Stuttgart 81932.
- KNEFELKAMP, U., *Das Indienbild in Reiseberichten des späten Mittelalters*, in: O. ENGELS, P. SCHREINER (Hg.), *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*. Kongreßakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes in Köln 1991, Sigmaringen 1993, 99–113.
- KOCH, G., *Deutschlands literarisches Indienbild. Ein Nachwort*, in: Ders. (Hg.), *Indien: Wunder und Wirklichkeit in deutschen Erzählungen des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1986.
- KRAUSE, K. C. F., *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaften*, Leipzig 31911.
- KREIS, F., *Hegels Interpretation der indischen Geisteswelt*, in: Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie 1941, 133–145.
- LAING, R. D., *Das geteilte Selbst. Eine existenzielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn*, Hamburg 1976.
- LANGEN, D., *Archaische Ekstase und asiatische Meditation und ihre Beziehung zum Abendland*, Stuttgart 1963.
- LARGIER, N., *Meister Eckhart und der Osten. Zur Forschungsgeschichte*, in: FZPhTh (34) 1987, 111–145.
- LAUF, D. I., *Symbole. Verschiedenheit und Einheit in östlicher und westlicher Kultur*, Frankfurt a. M. 1976.
- LAWRENCE, B. B., *Al Biruni's Approach to the Comparative Study of Indian Culture*, in: E. YARSHATER (Hg.), *Biruni Symposium* (Persian Studies Ser. 7), New York 1976.
- LEARY, TH., *Die Politik der Ekstase*, Hamburg 1970.
- LEGGETT, T., *The Complete Commentary by Sankara on the Yoga Sūtras*, London and New York, 1990.
- LEUZE, R., *Die außerebristischen Religionen bei Hegel*, Göttingen 1975.
- LÉVI, E., *Geschichte der Magie*, Basel 31990.
- LEVITON, R., *Celebrating 100 Years of Yoga in America*, in: Yoga Journal (110) May/June 1993, 67–71.
- V. LILIENTHAL, F., Art. *Hesychasmus* in: TRE (15) 1986, 282–289.
- LITT, L., *Indische Wurzeln des Nationalsozialismus?*, in: Zeitschrift für Kulturaustausch (37) 1987, 468–479.
- LURJE, W., *Autismus und Buddhismus*, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie, Bd. 70, 1921, 25–34.
- MANEA, N., *Felix Culpa. Erinnerung und Schweigen – Mysterien bei Mircea Eliade*, in: Lettre International, Frühjahr 1995, 30–36.
- MASSON, J. M., *The oceanic feeling. The origins of Religious Sentiment in Ancient India*, Dordrecht, Boston, London 1980.
- MASSON, J. M., *My Father's Guru. A Journey through Spirituality and Disillusion*, Massachusetts 1993.
- MEYRINK, G., *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Leipzig 1917.
- MICHELIS, V., *Materialien zu Hermann Hesses Siddharta*, Bd. I, Frankfurt a. M., 1975.
- MILLER, B., *Weisung der Väter. Apophtegmata Patrum*, eingel. von WILHELM NYSSEN (Sophia 6), Trier 31986.
- MÖLLER, H., HOWE, E., *Merlin Peregrinus. Vom Untergrund des Abendlandes*, Würzburg 1986.
- MOREL, F., *Essai sur l'Introversion mystique*, Genf 1918.
- MÜLLER, H.-P., *Die Ramakrishna-Bewegung. Studien zu ihrer Entstehung, Verbreitung und Gestalt*, Gütersloh 1986.
- MYLIUS, K., *Geschichte der altindischen Literatur*, Bern, München, Wien 1988.
- NEUMANN, E., *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, München 21974.
- NEUMANN, E., *Kulturentwicklung und Religion*, Frankfurt a. M. 1978.
- NIETZSCHE, F., *Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe, München 1986.
- NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden (KSA), München, Berlin, New York 1988.
- NYANATILOKA (Hg.), *Milindapañha. Die Fragen des Königs Milinda*. Aus dem Pāli übersetzt von NYANAPONIKA, Interlaken 1985.
- OBERHAMMER, G., *Strukturen Yogischer Meditation*, Wien 1977.
- OSPENSKY, P. D., *Tertium Organum*, Bern, München, 21980.
- OSPENSKY, P. D., *Der Vierte Weg*, Basel 1983.
- OSPENSKY, P. D., *Ein neues Modell des Universums. Die Prinzipien der Psychologischen Methode in ihrer Anwendung auf Probleme der Wissenschaft, Religion und Kunst*, Basel 21986.
- OSPENSKY, P. D., *Auf der Suche nach dem Wunderbaren*, Bern, München, Wien 81993.
- POLIAKOV, L., WULF, J. (Hg.), *Das dritte Reich und seine Denker. Dokumente und Berichte*, Wiesbaden 1989.
- RANK, O., *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, Leipzig 1924.
- RICKETTS, M. L., *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907–1945*, Boulder 1988.

- RITTER, H., *Al Birunis Übersetzung des Yoga-Sātra des Patañjali*, in: Oriens (IX) 1956, 165–200.
- RIZVI, S. A. A., *A History of Sufism in India*, Vol. I: *Early Sufism and its History in India to 1600 a.D.*, New Delhi 1978.
- ROLLAND, R., *Vivekananda*. Erster und zweiter Halbband (Unverän. Neuausg. der Erstausg. von 1929), Oberwil 1987.
- ROMBACH, H., *Leben des Geistes*, Freiburg i. B. 1977.
- ROSS, W., *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, München 1994.
- RÖSEL, R., *Die psychologischen Grundlagen der Yogapraxis*, Stuttgart 1928.
- RUEGSEGGER, R., *Die ideellen Hintergründe der Psychotechniker*, in: A. SCHORR, G. WEHNER (Hg.): *Psychologiegeschichte heute*, Göttingen 1990, 17–183.
- RUNGGALDIER, E., *Philosophie der Esoterik*, Stuttgart, Berlin, Köln, 1996.
- RÜPING, K., *Zur Askese in indischen Religionen*, in: ZMR 1977, 81–98.
- SAFRANSKI, R., *Schopenhauer und die Wilden Jahre der Philosophie*. Eine Biographie, Hamburg 1990.
- SAUTER, J. A., *Unter Brabminen und Parias*, Leipzig 1923.
- VOM SCHEIDT, J., *Yoga und Tiefenpsychologie*, in: VON MANGOLDT, U., (Hg.): *Yoga heute. Hilfe für den Westen*, Weilheim 1971, 135–176.
- VOM SCHEIDT, J., *Rauschdrogen und Yoga*, in: VON MANGOLDT, U., *Yoga heute. Hilfe für den Westen*, Weilheim 1971, 103–128.
- SCHELLING, F. W. J., *Philosophie der Mythologie*, Bd. 2, (unv. reprograf. Nachdr. d. aus d. Nachlaß hg. Ausg. von 1857), Darmstadt 1990.
- SCHIMMEL, A., *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Köln 1985.
- SCHIMMEL, A., *Der Islam im indischen Subkontinent*, Darmstadt 1995.
- SCHLEGEL, F., *Kritische Ausgabe seiner Werke*, hg. v. E. BEHLER, Paderborn 1959 ff.
- SCHMIDT, K. O., *Die Wissenschaft der Seele – Nach dem Yoga-Katechismus des Patanjali*, Pfullingen 1934.
- SCHMIDT, R., *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien. Yoga-Lehre und Yoga-Praxis nach den indischen Originalquellen*, Berlin 1908.
- SCHMITZ, O. A. H., *Psychoanalyse und Yoga*, Darmstadt 1923.
- SCHNEIDER, U., *Einführung in den Hinduismus*, Darmstadt 1989.
- SCHOLEM, G., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957.
- SCHOPENHAUER, A., *Werke* in sechs Bänden hg. v. E. GRISEBACH, Leipzig 1890.
- SCHRÖDER, L. v., *Indiens heilige Gesänge*, Düsseldorf 1980.
- SCHULTZ, H., *Das Autogene Training (Konzentrierte Selbstentspannung). Versuch einer klinisch-praktischen Darstellung*, (8., verm. und verbess. Aufl.) Stuttgart 1953.
- SCHULTZ, H., *Das autogene Training und Yoga*, in: W. BITTER (Hg.), *Abendländische Therapie und östliche Weisheit – ein Tätungsbericht*, Stuttgart 1968, 165–181.
- SHARMA, A., *Studies in »Alberuni's India«*, Wiesbaden 1983.
- SIEFERLE, R. P., *Indien und die Arier in der Rassentheorie*, in: *Utopie – Projektion – Gegenbild. Indien in Deutschland*, Zeitschrift für Kulturaustausch (37) 1987, 444–467.
- SMIT, F., *Gustav Meyrink. Auf der Suche nach dem Übersinnlichen*, München 1988.
- SPRINGMANN, Th., *Bhagavad-Gīta. Der Gesang des Erhabenen*. Vom Sanskrit ins Deutsche übertragen von T. SPRINGMANN, Gelnhausen 1962.
- STORCH, A., *Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen. Entwicklungspsychologisch-klinische Untersuchungen zum Schizophrenieproblem*, Berlin 1922.
- TALGERI, P., *Friedrich Schlegels Indien-Bild – Forderung nach einer Epiphanie des Anderen*, in: *Zeitschrift für Kulturaustausch* (37) 1987, 422–423.
- TOPPER, U., *Sufis und Heilige im Maghreb*, München 1991.
- UREÑA, E. M., K. C. F. Krause. *Philosoph, Freimaurer, Weltbürger*. Eine Biographie, Stuttgart, Bad Cannstatt 1991.
- USARSKI, F., *Asiatische Religiosität als alternativkulturelles Phänomen. Überlegungen zu Bedingungen der Rezeption östlichen Gedankenguts im Kontext einer säkularisierten Umwelt*, in: K. RUDOLPH, G. RINSCHKEDE (Hg.): *Beiträge zur Religion/Umweltforschung I*, Berlin 1989, 87–101.
- VIVĒKĀNANDA, *Raja Yoga*, (Nachdr. der dt. Originalausgabe 1937) Freiburg i. B. 1990.
- VIVĒKĀNANDA, *Jnana Yoga. Der Pfad zur Erkenntnis*, (Nachdr. der dt. Originalausg. ohne weitere Angabe) Freiburg i. B. 1989.
- WALTER, H., *Svātmārāma's Hathayogapradīpikā*, (Nachdr. der Erstausg. von 1893), Hildesheim, Zürich, New York, 1984.
- WARE, K., JUNGCLAUSEN, E., *Hinführung zum Herzensgebet*, Freiburg i. B. 1982.
- WASHINGTON, P., *Madame Blavatskys Baboon. Theosophy and the Emergence of the Western Guru*, London 1993.
- WEBER, M., *Lebenserinnerungen*, Bremen 1948.
- WEGENER-STRATMANN, M., C. G. Jung und die östliche Weisheit. *Perspektiven heute*, Olten 1990.
- WILHELM, F., *Vormort des Herausgebers*, in: H. ZIMMER, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, Frankfurt a. M. 1987, 7–16.
- WILLIS, P., *Profane Culture. Rocker, Hippies. Subversive Stile in der Jugendkultur*, Frankfurt a. M. 1981.
- WILSON, C., *Das Okkulte*, Berlin, Schlechtenweg 1995.
- WOODS, J. H., *The Yoga-System of Patañjali or the Ancient Doctrine of Concentration of Mind*, Cambridge 1914.
- WUCHERER-HULDENFELD, A. K., *Maskierte Depression und »Trägheit« in der klassischen Achtlasterlehre. Zur Aktualität und Frühgeschichte christlicher Spiritualität und »Psychotherapie«*, in: *Evangelische Theologie* (57) 1997, 338–363.
- WUCHERER-HULDENFELD, A. K., *Schwierigkeiten mit der narzißtischen Selbstliebe in Freuds Metapsychologie*, in: LÜTHI, K. und MITSKEY, K. N. (Hg.): *Theologie im Dialog mit Freud und seiner Wirkungsgeschichte*, Wien 1991, 129–169.
- Yoga*, Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Yoga-Forschung, Vol. 1 Nr. 1, Harburg, Wilhelmsburg 1931.
- ZIMMER, H., *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt a. M. 1976.