



Klaus J. Bracker

VEDA UND LEBENDIGER LOGOS

Anthroposophie und Integraler Yoga im Dialog

KLAUS J. BRACKER

VEDA UND LEBENDIGER LOGOS

*Dem Andenken
an Hermann Beckh
(1875-1937)*

KLAUS J. BRACKER

VEDA UND LEBENDIGER LOGOS

*Anthroposophie und Integraler
Yoga im Dialog*

Diese Publikation konnte realisiert werden dank der Unterstützung durch die
GLS-Treuhand e.V., Bochum

Zitate aus dem Werk Sri Aurobindos mit freundlicher Genehmigung des
Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry, India

Zitate aus dem Werk Rudolf Steiners mit freundlicher Genehmigung des
Rudolf Steiner Verlages, Basel, Schweiz

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar

ISBN 978-3-95779-001-9

© 2014 Info3-Verlagsgesellschaft Brüll & Heisterkamp KG,
Frankfurt am Main
Einband: Frank Schubert, Frankfurt am Main
Satz: Franz Fassbender, PRISMA, Auroville, Indien
Druck und Bindung: Verlag Lindemann, Offenbach am Main

1. Auflage, Januar 2014

INHALT

GELEITWORT.....	7
EINFÜHRUNG	9
I. Indien in der vedischen Frühzeit – geschichtlich und spirituell	17
<i>Kritik am Konzept der indoarischen Invasion</i>	21
<i>Spirituelle Zugänge zur vedischen Welt</i>	25
II. Sri Aurobindo – Lebenslinien eines großen Yogi	35
<i>Alipur</i>	39
<i>Pondicherry – Mirra, The Arya und der Asbram</i>	44
<i>Das Übermentale</i>	50
<i>Vijnana – Ausblick auf das Supramentale</i>	56
III. Schöpferisches Wort	61
<i>OM – der pranava</i>	63
<i>Vak – das Wort der Rishis</i>	68
<i>Vak – das Wort des Höchsten</i>	77
<i>Der Logos</i>	85
<i>Jobannes und der Prolog</i>	91
<i>Ephesisches Logos-Mysterium bei Rudolf Steiner und Sri Aurobindo</i>	94
<i>Ephesos und die Eurythmie</i>	99
IV. Evolution und wahre Ichheit	107
<i>Der Entwicklungsgedanke im 18. und 19. Jahrhundert</i>	108
<i>Kosmische Evolution – I</i>	115
<i>Kosmische Evolution – II</i>	123
<i>Avatar und Evolution</i>	129
<i>Ichheit und seelisches Wesen</i>	138
<i>Wiederholte Erdenleben</i>	147

V. Das Göttliche – Wiederkunft und Herabkunft	159
<i>Das Göttliche – in der Sicht Rudolf Steiners</i>	163
<i>Das Göttliche – in der Sicht Sri Aurobindos</i>	176
<i>Herabkunft des Supramentalen und Wiederkunft Christi</i>	190
 ANHANG 1	
Guru – ein altes Konzept in heutiger Sicht	213
 ANHANG 2	
Mirra Alfassa, die „Mutter“ – und die Anfänge Aurovilles	217
 ANHANG 3	
Johannes Hohlenberg	223
 ANMERKUNGEN	229
 GLOSSAR	293
 VERWENDETE LITERATUR	305
 PERSONEN- UND SACHVERZEICHNIS	315

GELEITWORT

Eine der wichtigsten Aufgaben in der heutigen Zeit ist das Bemühen, fremde Kulturen und auch deren Spiritualität zu verstehen. Wer eine Reise in ein anderes Land unternimmt, kann bemerken, dass gerade, wenn man darauf aus ist, das „Fremde“ zu verstehen, ein tieferes Verständnis für das „Eigene“ wachsen kann. Was vor allem im Jugendalter so selbstverständlich zu sein scheint, das Eigene im Spiegel des Fremden zu erkennen und zu verstehen, bedarf beim Erwachsenen eines bewussten Bemühens. Je älter Menschen werden, umso größer ist allerdings bei vielen die Tendenz, den eigenen Standpunkt nicht nur zu gewinnen, sondern ihn unverrückbar festzuschreiben.

Das vorliegende Buch macht hier eine heilsame Ausnahme. Der Autor, Klaus J. Bracker, selbst seit den späten 1970er Jahren mit der Anthroposophie verbunden, hat nach vielen Jahren des Studiums die Ansätze und Gedankengänge zweier Geistesgrößen, Rudolf Steiner (1861-1925) und Sri Aurobindo (1872-1950), einander gegenübergestellt und miteinander ins Gespräch gebracht. Dass die Betrachtung der indischen Strömung einen größeren Raum einnimmt, ist für den westlichen Leser gewiss eine Hilfe. Für ihn ist es auch besonders wichtig, gerade das Fremde – in diesem Fall das Östliche – tiefer zu verstehen.

Sowohl für Rudolf Steiner als auch für Sri Aurobindo steht der Begriff „Evolution“ an zentraler Stelle. Die Evolution des menschlichen Bewusstseins ist für beide Grund, zu dem gedanklichen Weg auch einen Willensweg aufzuzeigen und zu beschreiten. Das letzte Kapitel über den Gottesbegriff der beiden lässt ahnen, um welche Höhen es Sri Aurobindo zu tun war und in welchen Dimensionen Rudolf Steiner zu schauen in der Lage war. Die Differenzierung der geistigen Wesen war gerade für ihn von herausragender Bedeutung.

Anand Mandaiker
Berlin, 29. August 2013



Sri Aurobindo (1872-1950) um 1915



Rudolf Steiner (1861-1925) um 1900

EINFÜHRUNG

Im späten 20. und im 21. Jahrhundert erwacht im Zuge der ökonomischen, technologischen und kommunikativen Globalisierung ein planetarisches Bewusstsein, das über die enorme Weite und Ausdehnung sich neu erschließender Horizonte hinaus auch auf die notwendige Perspektive der Tiefe ausgerichtet ist. Die großen Denker der spirituell-integralen Sichtweise, die in diesem Buch einander begegnen – Rudolf Steiner und Aurobindo Ghose –, haben dies in bahnbrechenden Entwürfen vorzubereiten geholfen. Es handelt sich dabei um nichts Geringeres als das Anliegen und den groß angelegten Versuch, die äußeren, materiellen Prozesse des weltweiten Zusammenwachsens nicht sich selbst zu überlassen. Ist heute doch an vielen Orten das existenzielle Bedürfnis erkennbar, mit jener äußeren Entwicklung die Dimensionen der Innerlichkeit und der Transzendenz zu verbinden – innere Dimensionen, die alle bedeutenden spirituellen Tiefen- und Höhenerfahrungen umfassen.

Hier geht es auch um diejenigen Erfahrungen, die mit der Frage nach der absoluten Wahrheit, der absoluten Wirklichkeit und den Gesichtern Gottes verbunden sind.¹

Als einer der wichtigsten Schlüssel zum Verstehen dieses geistigen Gegenwartsgeschehens erweist sich das Konzept einer evolutiven Spiritualität. Gemeint ist selbstredend eine Spiritualität, die das Ganze der Welt – geistig und physisch – grundlegend als in Entwicklung befindlich interpretiert, zudem aber eine solche, die sich selbstreflexiv als eine Spiritualität, als eine Ordnung geistigen Erkennens und geistiger Verwirklichungen begreift, welche sich ihrerseits beständig und stufenweise weiter entwickelt. Damit stellt sie sich in das fortschreitende Werden der menschheitlichen Geistigkeit – durch die Jahrtausende – vollbewusst hinein. Und so entsteht das Bild eines durch die Zeitalter hindurch wachsenden und sich entwickelnden Organismus der Weisheitstraditionen der Welt, innerhalb dessen – seit dem 20. Jahrhundert zunehmend – ein menschheitlich spirituelles Selbstbewusstsein von solcher Intensität aufleuchtet, wie dies den Teilhabern an den verschiedenen Traditionen zu keiner Zeit zuvor zugänglich war.

Im Sinne der evolutiven Spiritualität ist zu erwarten, dass ein solcher, sich entwickelnder Organismus in naher Zukunft immer konkreter erkennbar wird, indem die einzelnen, über die Erde hin aufgetretenen Traditionen – in ihrer Ausrichtung auf das Wahre, Schöne und Gute –, immer deutlicher in ihren speziellen, gleichsam „organischen“, Funktionen für das Ganze fasslich werden. Man kann in dieser Hinsicht von sich sinnvoll ergänzenden und aufeinander aufbauenden Beiträgen der Traditionen zu dem Ganzen der menschheitlichen Weisheit sprechen, wie sie sich in dieser Art integral immer weitgehender aufschließen werden. Ihre wechselseitige Bezogenheit ist zwar seit jeher schon latent vorhanden, da die einzelnen Traditionen Resultate der einen, wirklichen Menschheitsentwicklung in ihrer Gesamtheit sind. Neu ist aber das planetarische Erwachen für die zusehends aufscheinenden, tiefer liegenden Verbindungen und gemeinsamen Wurzeln.

Indem materielle und spirituelle Entwicklung keineswegs kongruent verlaufen, sondern sehr unterschiedliche Dynamiken aufweisen, wird einem das künftige Zusammenfinden großer spiritueller Traditionen zu einer tatsächlich menschheitlichen, evolutiven Spiritualität als eine Zielvorgabe von existenzieller Bedeutung erscheinen. Denn, wird sie verfehlt, drohen die diversen Stränge der beschleunigten Globalisierung – unter der bisherigen einseitig technokratischen Dominanz – authentische Formen geistigen Lebens zu verdrängen und die geistige Freiheit des Menschen überhaupt, im schlimmsten Fall, zu verunmöglichen.

Die angestrebte planetarische Spiritualität wird auch und gerade bei günstigem Verlauf niemals eine Art von Einheitsdoktrin ausbilden können; vielmehr wird sie ihre evolutionäre und integrale Legitimität vornehmlich daraus beziehen, dass in ihrer Sphäre die Begegnung verschiedener geistiger Strömungen im Sinne pluraler, polyzentrischer und subsidiärer Strukturen vor sich geht. Konstruktive Kritik und individuelle, weiterführende Fragestellungen werden die Begegnungen prägen und nicht das Bestreben, die Sichtweisen „der Anderen“ zu Gunsten der stationären „eigenen“ zu unterdrücken. Im Zuge dieser vielfältigen Begegnungen wird es außerdem notwendig sein, dass wechselseitig auch die diversen Terminologien einfühlsam erlernt werden – als die jeweiligen „Sprachen“, in denen die einzelnen Traditionen ihren Erfahrungsgehalt zum Ausdruck bringen und zwischen denen künftig in erheblichem Umfang Übersetzungsarbeit zu leisten ist. Dies verweist auf einen Prozess, der selbstverständlich viel Zeit beansprucht und große Beharrlichkeit verlangt. Langfristig aber werden die engagierten Teilnehmer an dem Prozess der weltweiten Spiritualisierung, lassen sie sich auf solche Übersetzungsarbeit ein, es immer-

hin vermeiden, dass sie gemeinsame Berührungsflächen im Essenziellen nur deswegen übersehen und verkennen, weil diese bislang – je hier oder dort – so unterschiedlich benannt wurden.

Die Offenheit für die unterschiedlichen Sprachen, in denen geistige Erfahrungen ausgedrückt werden, impliziert insbesondere auch die Offenheit für die unterschiedlichen Aspekte der einen, umfassenden geistigen Wirklichkeit, zu welcher die distinkten Empirien den Zugang eröffnen. Dies ist von großer Bedeutung und führt zu der Forderung, dass sich in der Begegnung mit einer anderen Tradition stets zuvor nicht absehbare und inhaltlich, essenziell neuartige Erfahrungen einstellen werden, ermöglicht durch die Inspirationsfähigkeit jedes ernsthaft Beteiligten.

Das damit angedeutete Vorhaben ist für jeden, der sich in dieser Richtung engagieren möchte, mit der Mühe verbunden, die Wahrheiten, um die es geht, immer aufs Neue und gewissenhaft zu prüfen. Es geht keineswegs darum, einen breiten Weg zu bahnen und zu beschreiten, der es zuließe, dass Licht und Schatten, Förderliches und Unzuträgliches nivelliert würden. Verzerrungen und Entstellungen der Wahrheit sowie ein stets und überall mögliches Einsickern ungueter, egoistischer Motive in das komplexe dialogische Gefüge der neuen plantarischen Spiritualität sind vielmehr an jeder Wegscheide als ungeeignet zu erkennen und zurückzuweisen. Dazu wird künftig eine grundlegende erkenntnismethodische Selbstbesinnung² nötig sein, die es erlaubt, die Vielzahl der Erfahrungen sowie die ideelle Form, in der diese jeweils begrifflich gefasst werden, auf eine fruchtbare Erkenntniswirklichkeit hin auszubalancieren. Auf derselben Grundlage werden auch ernstlich geprüfte, individuelle und neue Erkenntnisse der spirituellen Wirklichkeit kontextuell verortet werden können. Die vorliegende Arbeit, die sich als Versuch versteht, den diesbezüglichen Dialog überhaupt anzuregen und mit auf den Weg zu bringen, kann solche methodische Besinnung allerdings noch nicht umfänglich leisten. Diese Einschränkung soll durch die möglichste Transparenz und Konsistenz in der Gedankenführung ausgeglichen werden.

Konzentriert sich die Fragstellung vor dem aufgezeigten Hintergrund auf die Anthroposophie Rudolf Steiners und den Integralen Yoga Aurobindo Ghoses, bzw. Sri Aurobindos,³ so ist nichts anderes zu erwarten, als dass es sich dabei um eine nicht geringe Herausforderung handelt. Die Schwierigkeiten, die sich an dieser Stelle auftun, liegen in erster Linie darin begründet, dass man es auch bei solchen noch jungen Formen menschheitlicher Spiritualität zum einen zwar mit kraftvollen Erneuerungsimpulsen von großer geistiger Lebendigkeit zu tun hat, zum andern aber ebenso mit relativ fest gefügten Systemen

des Verständnisses und der eingeübten Interpretation. Denn beide Schulen spirituellen Denkens werden durch mehr oder weniger klar erkennbar organisierte Gemeinschaften von Lehrern und Schülern getragen, die jeweils die Anthroposophie oder aber den Integralen Yoga ganz in das Zentrum ihres Interesses stellen. Die nur sukzessive zu durchdringende Vielschichtigkeit, die ausdifferenzierte Terminologie sowie der gewaltige Umfang des in jeder der beiden Schulen vermittelten Weisheitsfundus machen solche Fokussierung des Interesses auch fraglos erforderlich. Demgegenüber eröffnet sich allerdings die kritische Perspektive, dass diejenigen spirituellen Schulen, denen es von heute an nicht gelingt, aus ihren selbstdefinierten Kontexten und einem bloß internen Diskurs hervorzutreten, umso weniger Aussicht haben, dauerhaft an dem Prozess der sich abzeichnenden planetarischen Spiritualisierung teilzuhaben. Wiederum bringen gerade die Anthroposophie wie auch der Integrale Yoga nahezu ideale Voraussetzungen zu solcher aktiven Teilhabe mit, da beide Schulen außerordentlich starke synthetische Potenzen bereit halten, beide von ihrer Entstehung her relativ gegenwartsnah sind, beide eine sehr hoch entwickelte Bewusstseinsstufe repräsentieren und aufgrund all dessen beide dazu berufen erscheinen, in der künftigen Entwicklung menschheitlicher Spiritualität eine besonders wichtige, womöglich richtungweisende Rolle zu spielen.

Integraler Yoga und Anthroposophie kommen für eine dialogische Begegnung nach Ansicht des Verfassers auch deswegen in Betracht, weil Rudolf Steiner und Sri Aurobindo – jeder auf ganz eigene Weise – in ihren Beiträgen zur *Philosophia perennis*⁴ es grandios verstanden haben, den geistigen, kulturellen und religiösen Hintergrund, vor dem sie auftraten – den indischen Orient und den mitteleuropäischen Okzident – synthetisch zusammenzufassen und spirituell neu zu erschließen. Dies ist insbesondere mit Blick auf die Christlichkeit der Anthroposophie und die Verwurzelung des Integralen Yoga im *Sanatana Dharma*^{5 6} zu berücksichtigen – in beidem zeigen sich jedoch keineswegs eindimensional-lineare Verbindungen. Denn Sri Aurobindo formulierte den Integralen Yoga vor dem Hintergrund seiner in England erworbenen exzellenten Kenntnis der europäischen Kultur und Rudolf Steiner entfaltete die Anthroposophie angesichts des reichen östlichen Weisheitsschatzes, der nicht zuletzt auch durch die theosophische Bewegung in die westliche Kultur eingedrungen war. Noch wichtiger, es gilt für Sri Aurobindo wie auch für Rudolf Steiner, dass ihre geistigen Lehren und Verwirklichungswege über die diversen konfessionellen und Kult-gebundenen Ausprägungen von Religion entschieden hinausgehen, indem beide die künftige menschheitliche oder planetarische Spiritualität vor Augen haben. Die geistesgeschichtliche Vergewisserung wird das

Zukunftsweisende beider Lehren umso deutlicher aufzeigen.⁷ Je differenzierter und dynamischer nämlich zurückliegende Entwicklungen geschaut und verstanden werden, umso präziser kann beschrieben werden, was sich dem Sinn für Künftiges erschließen will.⁸ Die vorgelegte vergleichende Studie soll, im Rahmen des oben skizzierten Vorhabens und durch die erhoffte Öffnung der Horizonte, dazu beitragen, in jedem, der alldem Wert beimessen kann, diesen Sinn für das Künftige sowie das mit diesem verbundene individuelle Inspirationspotenzial anzuregen.

Bedenkt man den Gang der geistig-kulturellen Entwicklung der Menschheit durch die Jahrtausende bis heute, dann kann der Versuch einer Zusammenschau von Integralelem Yoga und Anthroposophie auch deshalb umso plausibler erscheinen, weil indischer Orient und europäischer Okzident, den beide jeweils repräsentieren, seit einer weit zurückreichenden Vergangenheit schon wie durch eine gewachsene Achse miteinander verbunden sind. – Gewiss bestehen auch andere, ähnliche verbindende Strukturen über die Erde hin und durch die Zeiten. Indem hier nun Anthroposophie und Integraler Yoga in den Blick genommen werden, ist damit zugleich ausgedrückt, dass angesichts der immensen Aufgabe immer wieder die realistische Selbstbeschränkung angezeigt ist. Der Verfasser glaubt auch nicht, eine endgültige Metaebene betreten zu sollen, von der aus die integrale Übersicht über die Gesamtheit aller Traditionen vermittelt werden könnte.

Anthroposophie wird durch Rudolf Steiner, ihren Begründer, charakterisiert als ein „[...] Erkenntnisweg, der das Geistige im Menschenwesen zum Geistigen im Weltenall führen möchte.“⁹ Das Geistige im Weltenall ist dabei nicht zuletzt auch als das Göttliche zu verstehen, aus dessen uranfänglicher Offenbarung Welt und Mensch hervorgegangen sind. Zum einen stellt Anthroposophie in einer Fülle von geisteswissenschaftlichen Mitteilungen Erkenntnisse zur Verfügung, die den Aufbau und die Entwicklung des Menschen und des Universums – nach deren physischen, lebendigen, seelischen und geistigen Qualitäten – ausleuchten, gemäß den umfassenden Forschungen Rudolf Steiners. Zum anderen gibt sie detailliert Auskunft über die Wege und Mittel, mit deren Hilfe der Einzelne seine individuelle Entwicklung im Sinne eines spirituellen Erwachens zunehmend selbst in die Hand nehmen kann, um selbst ein Erkennender auf den höheren Stufen des Daseins zu werden. Rudolf Steiner versteht die Anthroposophie als eine menschheitliche Notwendigkeit, weil die gegenwärtige Zivilisation ohne die Spiritualisierung der Lebensverhältnisse, wie sie bei energischem Einsatz aus

Anthroposophie heraus möglich ist, Gefahr läuft, die höhere Bestimmung von Mensch und Erde zu verfehlen.

Sri Aurobindo sagt über den von ihm entwickelten Integralen Yoga: „Es ist das Ziel des Yoga, das menschliche Wesen aus dem Bewusstsein des gewöhnlichen Mentals in das Bewusstsein des Geistes zu erheben.“¹⁰ – Gemeint ist das geistige Bewusstsein als das „unseres göttlichen unsterblichen Wesens“. Und: „Ziel unseres Yoga und besonders seiner dynamischen Seite ist es, Gott zu realisieren und Gott zum Ausdruck zu bringen.“¹¹ Weil der Integrale Yoga entschieden vom wachen mentalen Bewusstsein ansetzt, ist die ihm entsprechende Praxis – wie die Anthroposophie – abgestützt auf umfangreiche Darstellungen des gestuften Aufbaus des menschlichen und des kosmischen Seins: physisch, vital, mental, psychisch und spirituell. Sri Aurobindo zeigt auf, wie sich in diesem Gefüge der Einzelne zu Gott und Gott zum Einzelnen verhalten. Die Wege der Werke, des erleuchteten Wissens, der Hingabe an das Göttliche – und deren Integration – soll der Aspirant in Freiheit und individuell begehen; die Vorgaben der Schulen des Hatha Yoga, Raja Yoga oder Tantra Yoga sind für den Integralen Yoga nicht maßgeblich. Das Ziel, Gott zu realisieren und zum Ausdruck zu bringen – in der Herabkunft des Supramentalen – hat überdies nicht wie jene älteren Formen des Yoga nur den Einzelnen vor Augen; vielmehr richtet es sich in menschheitlicher Perspektive auf die Umwandlung des Erd-Bewusstseins.

Schon im Titel dieser Arbeit begegnen sich der indische Veda und der abendländische Logos. Es geht dabei auf östlicher Seite nicht nur, im engeren Sinne, um die Samhita des Rig Veda.¹² Vielmehr umfasst „Veda“ wie üblich auch hier die Tradition, die an ihn anschließt. Dem Verfasser hat sich zudem ergeben, dass das Vedische im Integralen Yoga genuin wieder aufleben kann. „Veda“ sollte vom Leser in diesem weiteren Sinne verstanden werden. Der nach beiden Seiten vorgenommene Rückgriff auf die so bezeichneten grundlegenden Größen der reichhaltigen Traditionen, auf denen Integraler Yoga einerseits und Anthroposophie andererseits aufbauen, soll deshalb die Folie liefern, vor der sich die bedeutenden Zukunftsperspektiven, die jede der beiden spirituellen Schulen vertritt, umso klarer darstellen lassen. Der Veda wie auch der Logos sollen sich dabei – über jedes bloß ideengeschichtliche Verständnis hinaus – als auch heute und künftig lebendige, geistige Wirklichkeiten erweisen.

Dieses Buch soll – notabene – schrittweise verdeutlichen, warum der Blick auf den Integralen Yoga und die Anthroposophie, wie auch auf das Motiv des von ihnen her möglichen Brückenschlages zwischen Ost und West, in keiner

Weise als ein exklusiver Ansatz zu werten ist, sondern dass vielmehr, dialogoffen, ein Beitrag von vielen gegeben werden soll – zu der seit dem letzten Jahrhundert emergierenden, den Planeten in Vielfalt einenden Spiritualität. Wenn diese Arbeit an verschiedenen Orten ein erstes Interesse allein schon an dem gemeinten Brückenschlag wecken kann, wird sie ihre Aufgabe nicht verfehlt haben. Deutlich ist aber, dass die eigentliche Arbeit dann erst beginnt.

Hier sei eine Episode aus dem mittleren Abschnitt des 20. Jahrhunderts als Beispiel für ein frühes, schicksalhaft anmutendes Zusammenwirken von Impulsen aus anthroposophischer und integral-yogischer Richtung eingefügt, spielend zwischen Deutschland und Jerusalem. In Stuttgart war in den 1930er Jahren Sophie Kratt-Düvel als anthroposophische Lehrerin tätig. Sie hatte ihre Schülerin Ruth Bender, die jüdischer Herkunft war, schon bald nach dem Heraufziehen der zwölfjährigen Nazi Herrschaft gewarnt, dass es für sie lebensgefährlich werden könnte in Deutschland zu verbleiben. Daraufhin wanderte diese später – doch rechtzeitig – nach Palästina aus. Ihrer Lehrerin, Sophie Kratt-Düvel, deren Warnung sie als lebensrettend empfand, blieb sie in Dankbarkeit verbunden. Ruth Bender lernte nun in Jerusalem den protestantischen Geistlichen und Theologen Heinz Kappes kennen, der im badischen Karlsruhe wegen sozialistischer Ansichten mit einem Berufsverbot belegt worden war, bald darauf Deutschland verlassen hatte und in der Folge in Jerusalem im Kreis um Martin Buber als Vortragender zum Thema der mystischen Strömungen der Menschheit hervorgetreten war. Als Heinz Kappes in einem Antiquariat in Jerusalem „zufällig“ auf Sri Aurobindos Hauptwerk *The Life Divine* stieß, hatte dies für ihn eine tief einschneidende Bedeutung. Für den Rest seines Lebens war er nun mit dem Integralen Yoga verbunden und von seiner Hand erschienen später die Übersetzungen sämtlicher Hauptwerke Sri Aurobindos ins Deutsche. Von Jerusalem aus waren allerdings schon in den ersten Nachkriegsjahren kleine Hefte aus der Schreibwerkstatt Heinz Kappes', mit Texten Sri Aurobindos, durch Ruth Bender nach Stuttgart zu Sophie Kratt-Düvel gelangt. Und durch diese Hefte war Eckhard Karnasch, ein Neffe der Anthroposophin, auf den Integralen Yoga aufmerksam geworden, damals ein junger Mann, der einmal bekundete, dass er Heinz Kappes viel verdankte, mit ihm gemeinsam 1959 erstmals Pondicherry und den ‚Sri Aurobindo Ashram‘ besuchte und später die Übersetzungstätigkeit des badischen Theologen großzügig fördern sollte.

Die Freunde und die Sadhakas¹⁵ des Integralen Yoga mögen es dem Verfasser der vorliegenden Studie nachsehen, wenn diese an manchen Stellen die größere Vertrautheit mit der Anthroposophie bezeugt. Die eigenen kulturellen und spirituellen Wurzeln kann und will er auch nicht negieren. Er ist zuver-

sichtlich, dass künftige Arbeiten anderer seine Sichtweisen ergänzen und erweitern werden. Die Freunde der Anthroposophie können durch die Lektüre, so die Hoffnung, zu einer neuen Sicht auf die authentische indische Spiritualität vordringen und sich veranlasst finden, schrittweise jene Vorbehalte neu und kritisch zu hinterfragen, die insbesondere im Umfeld der Anthroposophie – über viele Jahrzehnte – zu einem weit verbreiteten Desinteresse Indiens gegenüber geführt haben. Und sie mögen es, in mehr technischer Hinsicht, zulassen, dass der Schreiber dieser Zeilen nicht aus einer Art von lexikographischem Ansinnen jeden begegnenden Terminus des Integralen Yoga sogleich in einen anthroposophischen „übersetzt“ – die weiter oben angedeutete, erforderliche Übersetzungsarbeit ist ja ohnehin eine eher kontextuelle. Vielmehr sollen die spezifischen Begriffe durch den Gang der erzählend gehaltenen Darstellung – wie in Schleifenbildungen – sich schrittweise gegenseitig erhellen und selbst verdeutlichen, indem sie mehrfach, unter je neuem Aspekt, thematisiert werden.¹⁴ Selbstredend gilt dies auch vice versa.¹⁵ Aus tiefem Respekt vor dem östlichen Gesprächspartner hat der Verfasser sich in seinen Charakterisierungen des Integralen Yoga sowie in der Auswahl der Zitate aus den Schriften Sri Aurobindos um größtmögliche Sorgfalt bemüht, was wiederum ebenso für den Umgang mit dem Werk Rudolf Steiners zutrifft. Das muss ohnedies als Mindestanforderung an jeden Versuch gelten, wie in dieser Arbeit, einen Beitrag zu einer künftigen Begegnungskultur zwischen den großen Schulen menschheitlicher Spiritualität zu liefern.

Einen besonderen Dank möchte ich an dieser Stelle richten an meine Schwester Christine Böhm, die aus ihrer tiefen Verwurzelung in der Anthroposophie Rudolf Steiners das Entstehen des Manuskriptes begleitete, sowie an Wilfried Huchzermeyer, Nishtha Müller, Marianne Sörensen und Wolfgang Schmidt-Reinecke, die mich bei der Arbeit an dem vorliegenden Buch als ausgewiesene Kenner des Integralen Yogas Sri Aurobindos überaus versiert berieten und freundschaftlich kritisch unterstützten. – Mein Dank gilt außerdem den Verantwortlichen des ‚Sri Aurobindo Ashram Trusts‘ in Pondicherry (Indien) und des ‚Rudolf Steiner Verlages‘ in Basel (Schweiz) für die freundliche Erlaubnis, an zahlreichen Stellen und umfangreich aus den Werken Sri Aurobindos wie auch aus den Werken Rudolf Steiners zitieren zu dürfen.

KAPITEL I

INDIEN IN DER VEDISCHEN FRÜHZEIT – GESCHICHTLICH UND SPIRITUELL

Anthroposophie und Integraler Yoga blicken gleichermaßen zurück auf ein vedisches Zeitalter der alten Rishis in Indien, das der großen Linie nach Jahrtausende früher anzusetzen ist als beispielsweise die Kulturen des Zweistromlandes. Im Werk Rudolf Steiners gibt es zahlreiche Stellen, in denen von einer ersten Kultur nach der großen Flut die Rede ist, „die viele Jahrtausende alt ist, von der äußere Dokumente kaum etwas vermelden.“ Und weiter: „Das, was diese sagen, liegt Jahrtausende später. In jenen bedeutsamen Sammlungen von Weisheit, die wir bezeichnen als die Sammlungen des Veda, in den alten Veden haben wir nur die letzten Nachklänge von dem, was geblieben ist von einer sehr frühen indischen Kultur, die von überirdischen Wesen geleitet wurde und begründet wurde von den heiligen Rishis.“^{41 2} – Der Begründer der Anthroposophie greift hinsichtlich dieser Kultur mitunter zu sehr feierlichen Formulierungen, etwa, wenn er spricht über: „die uralte indische Kultur [...], die vorvedische, wunderbare, Schauer der Ehrfurcht weckende Kultur, die in den Veden ihren letzten Niederschlag gefunden hat.“⁴³ – Sri Aurobindo hat hinsichtlich der Ursprünge des vedischen Indien ebenso ein Zeitalter vor Augen, demgegenüber auch die ältesten Hymnen des *Rig Veda* als eine späte, „gleichsam moderne Entwicklung oder Version eines älteren lyrischen Evangeliums“ erscheinen. Und über die große Fülle der vedischen „Litaneien“ bringt Sri Aurobindo diese Einschätzung vor: „So ist sie vielleicht nur das letzte Vermächtnis der Zeitalter der Intuition, der strahlenden Morgendämmerungen der Vorväter, an ihre Abkömmlinge, an eine menschliche Rasse, die sich im Geist bereits den niedrigeren Ebenen [...] des physischen Lebens, des Intellekts und der logischen Vernunft zuwendet.“⁴⁴ – Es soll sich im weiteren Verlauf der Untersuchung zeigen, dass sich von dem jeweiligen Bild des frühen vedischen Indien her entscheidende Einsichten Sri Aurobindos wie auch Rudolf Steiners

tiefer verstehen lassen, die umfassend die menschheitliche Spiritualität in ihrem Werden betreffen.

Auskünfte beider Geisteslehrer wie die obigen – bei Sri Aurobindo vorsichtiger –, in denen sich maßgeblich ihre Grundansichten spiegeln, stehen jedoch – so mag es zunächst scheinen – in nicht geringem Widerspruch zu dem, was in üblichem Sinne über das frühe Indien zu erfahren ist.

Die ersten Anfänge der vedischen Kultur liegen für die heutige Wissenschaft trotz gut zweihundert Jahren indologischer Forschung noch stets weitgehend im Dunkel. Dass die Veden und hier vor allem der älteste von ihnen, der *Rig Veda*, in der seit ungefähr drei Jahrtausenden unverändert überlieferten Fassung⁵ seiner Entstehung nach noch um Einiges weiter in die Vergangenheit zurückdatiert, gilt zwar allgemein als ausgemacht. Die schulwissenschaftliche Indologie setzt aber allenfalls weitere eintausend Jahre an, um jenen Zeitraum zu umschreiben, in welchem sich alles das zugetragen haben soll, wovon der *Rig Veda* handelt, und in welchem die Seher und Dichter, die Rishis, jene mehr als eintausend Hymnen schufen, die die zehn rig-vedischen Liederkreise, die Mandalas, ausmachen. Demnach hätte sich das vedische Zeitalter der Saptarishis, der „sieben heiligen Rishis“ – auf der Seite der Gottheiten das Zeitalter Indras, Agnis, Mitras, Varunas, der Maruts usw. – im 2. vorchristlichen Jahrtausend abgespielt – jedoch nicht früher.

Die gängige westliche Lehrmeinung geht davon aus, dass sich in diesem Zeitraum (1800-1500 v. Chr.) zunächst nomadisierende Stämme indoeuropäischen Sprach- und Kulturtyps aus dem nordwestlichen Asien, einem Gebiet, das bis nach Südrussland gereicht haben soll, sowie aus den Weiten der zentralasiatischen Steppen aufmachten und in großen Trecks nach Süden zogen. Mit ihren Viehherden, Ochsenkarren, Pferdegespannen, mit Bronzegerät und Waffen ausgestattet, seien sie nach und nach über die Gegend des heutigen Afghanistan in das Gebiet des Punjab eingedrungen. Dieses „Land der fünf großen Flüsse“ mit dem Sindhu, dem heutigen Indus, als dem mächtigsten Strom habe ihnen mit den jahreszeitlich anschwellenden Wassern aus dem westlichen Himalaya die weiträumigen, fruchtbaren Weidegründe geboten, die sie für ihre Herden benötigten. Gegen die überwiegend sesshafte Bevölkerung Nordwestindiens, auf die sie trafen – durch verschiedene Umwelteinflüsse womöglich zuvor schon geschwächt –, seien diese Indoeuropäer vielfach kämpferisch und räuberisch vorgegangen, was im Laufe von Jahrhunderten zu deren Zurückdrängung in weiter südlich und weiter östlich gelegene Gebiete oder zu deren Unterwerfung geführt habe. Indem sich in späteren Jahrhunderten die Lebensweisen von Einwanderern und Ursprungsbevölkerung zunehmend durchdran-

gen, wurden erstere ebenfalls sesshaft und übernahmen von letzterer einzelne kulturelle Muster und sprachliche Elemente (als Lehnwörter nachweisbar), um sie in die eigene Lebensart, Sprache und Weltsicht zu integrieren. Gesellschaftlich hätte sich all dies schon in frühen vedischen Zeiten so dargestellt, dass Brahmanen und Kshatriyas – als die herrschenden Varnas oder Stände der Priester und Opferkundigen sowie der Fürsten und Feldherren – der eher hellhäutigen indoeuropäischen Bevölkerung angehörten, die Vaishyas und Shudras hingegen – als die Bauern und Händler zum einen, die Dienenden zum anderen – der Urbevölkerung, den Adivasi, bzw. der dravidischen Bevölkerung, die jeweils von dunklerer Hautfarbe waren.⁶ Dies markiere eine bis heute erkennbare Zweiteilung, die auch die jeweilige Sprachenzugehörigkeit betrifft. Während mit dem vedischen Sanskrit und heutigen indischen Sprachen wie Hindi und Bengali als den indoeuropäischen Sprachen der Nachkommen der Einwanderer aus dem Nordwesten z. B. auch das Alt-Iranische verwandt ist, sind die Sprachen der dravidischen Sprachengruppe, zu der u. a. das heutige Tamilische, Telugu und Malayalam zu zählen sind, insgesamt den mehr südlich angesiedelten Völkern und Stämmen eigen.

Die rig-vedischen Rishis, den Varnas der Brahmanen oder der Kshatriyas zugehörig, hätten in den Hymnen der ältesten Sammlungen ihre Kult-tragende Verehrung von machtvollen Naturgewalten zum Ausdruck gebracht, von denen das einfache Leben der in Nordwestindien siedelnden Indoeuropäer abhing. Usha, Surya, Aditi, Indra, Agni, Saraswati und Varuna beispielsweise stehen demnach als Gottheiten für die Morgenröte des beginnenden Tages, die aufsteigende, junge Sonne, den weithin sich erstreckenden Raum, für das unter Blitz und Donner heraufziehende Wetter, das den ersehnten Regen bringt, für das Feuer, für die Fruchtbarkeit spendende Wasser der Flüsse und für die kosmische Ordnung von Himmel, Luftraum und Erde, umschlossen von dem Weltenozean. In der heute gängigen Lesart wird auch der im *Rig Veda* vielfach besungene Soma, den die Brahmanen den Gottheiten opferten, in naturalistischer Lesart nur in Verbindung mit diversen berauschenden Kräutern und Tränken gesehen, durch welche die Opfer-Haltenden sich in veränderte Bewusstseinszustände versetzten, um ihren Naturgottheiten näher zu sein.

Die im letzten Jahrhundert durch Ausgrabungen bekannt gewordene Indus-Kultur (Kultur von Harappa und Mohenjo-Daro), die zur Zeit der angenommenen indoeuropäischen Invasion – also um das Jahr 1800 v. Chr. – als eine Zivilisation mit urbanen Strukturen schon über ein volles Jahrtausend hin bestanden hatte, wird in der jüngeren Indologie klar als vor-vedisch bezeichnet und im Sinne des allgemein angenommenen ethnischen Dualismus zumeist

als dravidischen Ursprungs gedeutet. Ihr Kernland umfasste zu ihrer Blütezeit einen geographischen Bereich von mehr als der dreifachen Größe Deutschlands.⁷ Siedlungen der Harappa- und Mohenjo-Daro-Zivilisation finden sich jedoch in einem ungleich größeren Gebiet, das sich grob umrissen von der Südküste des heutigen Iran im Westen zum nördlichen Gangestal im Osten, vom nordafghanischen Grenzfluss Amudarja im Norden bis zum Flusslauf der Godavari im Süden erstreckte. Dies entspricht einer Fläche von 1,5 bis 2 Millionen Quadratkilometern.⁸ Vorläuferkulturen mit rechteckigen Lehmziegelbauten und Ackeranbau verschiedener Getreidesorten lassen sich in Belutschistan (das Gebiet südwestlich des Punjab) bereits für das 6. vorchristliche Jahrtausend archäologisch nachweisen.⁹ Ergebnisse dieser Art, unterstützt durch sprachwissenschaftliche Untersuchungen, führen für die vorherrschende Lehrmeinung zu dem Schluss, dass das Vedische bzw. das Leben der vedischen Kultur keinesfalls die frühen Stadien kultureller Entwicklung auf dem südasiatischen Subkontinent umfasst. Das Vedische als Sprach- und Kulturtyp sei rein indoeuropäischen Ursprungs und habe allenfalls vereinzelt ältere, vorgefundene kulturelle Muster assimiliert. Indem der Veda jedoch unstrittig die Grundlage der größten Teile der späteren religiösen Literaturen bildet, auf welcher sich der Sanatana Dharma, der Hinduismus, entfaltete, ist mit der Festschreibung dieser kulturhistorischen Zweiteilung – nach dravidischer und anderweitiger indigener Entwicklung vor 1800 v. Chr. und indoeuropäisch dominierter Entwicklung seit dieser Zeit – zugleich ausgesagt, dass der Sanatana Dharma sich auf indischem Boden letztlich nur als die fremde Frucht außerindischer Einflüsse ausbilden konnte.

Nicht nur in Indien wird vermutet, dass diese Sicht auf die Entstehung der indischen Kultur eine charakteristisch westliche Sicht ist, die sich bis in die jüngste Zeit nicht von den Einflüssen kolonialistischen oder gar kulturimperialistischen Denkens befreit hat. Die moderne Indologie formulierte ihre Theorien und Lehrmeinungen im Gefolge von Größen wie William Jones, Charles Wilkens, Wilhelm von Humboldt, Friedrich und August Wilhelm Schlegel, Friedrich Rückert und Max Müller, letzterer jung von Deutschland nach England übergesiedelt. Im Laufe des 19. Jahrhunderts durchsetzten insbesondere von der angelsächsischen Seite her zunehmend „arisch“ ausgerichtete Hypothesen das Feld der indologischen Forschung. Diesen zufolge meinte man, alle damals bekannten Hochkulturen seien „arischen“ oder, wie es später hieß, indoarischen Ursprungs. Die Nähe des vedischen Sanskrit zum Proto-Indo-Iranischen, aus dem z. B. das Avestische sich entwickelte,¹⁰ wurde in dieser Blickrichtung zum Argument für den indoeuropäischen Einfluss, der von