Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 9 (1955)

Heft: 1-4

Artikel: Der Kundalinî-Yoga : Eine Einführung in die hohe Magie der Inder

Autor: Dekker, Gerbrand

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-145593

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 27.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DER KUNDALINÎ-YOGA

Eine Einführung in die Hohe Magie der Inder

VON GERBRAND DEKKER, ASCONA

[*Mit 1 Tafel*]

Ein so weitläufiges System wie den Kundalinî-yoga in einem Aufsatz zusammenzufassen, ist ein Wagnis, das nur dann gerechtfertigt ist, wenn eine Einführung, nicht eine Deutung bezweckt ist. Auch dann ist die Aufgabe heikel; denn so wie die Bedeutung einer indischen Gottheit erst verständlich wird aus den Symbolen, die ihr Idol und ihren Tempel charakterisieren, so steht es auch mit dem Kundalinî-yoga. Seine Struktur ist überdeckt, fast überwuchert von einem Reichtum an Symbolen, die immer wieder in gewandelter Bedeutung erscheinen – eine unübersichtliche, verwirrende Fülle von Bildern. So ergab sich, schon um der Deutlichkeit willen, die peinliche Notwendigkeit, nur die zur Deutung unerläßlichen Symbole hervorzuheben, und auch diese mehr zu skizzieren als zu beschreiben[1].

Der Ursprung des yoga verliert sich im Dunkel der Vorzeit; nur vereinzelt, aber doch recht aufschlußreich sind seine Quellen in Brauchtum und Zauberritual der autochthonen Bevölkerung aufweisbar. Seine Systematik jedoch erwarb er aus Theorie und Praxis der vedischen Brahmanen; namentlich auch den Anspruch, die höchste göttliche Potenz des Priesters – das brahman – ausschließlich zu besitzen und mittels dieses «Höchsten Selbst» die Götterwelt zu beherrschen. Nur ist es nicht

1. Das Standardwerk über den Kundalinî-yoga ist: Arthur Avalon, *The Serpent Power*. Ferner sind benützt worden: Avalon, *Principles of Tantra*; Vasant G. Rele, *The mysterious Kundalinî*; *De yogasûtra's van Patanjali*, mit Einleitung von J. M. Boissevin; J. Boulnois, *Le culte du serpent, de l'arbre, du caducée et de la Déesse Mère aux Indes et dans la Méditerranée*; J. Abbot, *The Keys of Power*; H. Mode, *Indische Frühkulturen*; F. D. K. Bosch, *De gouden kiem*; J. H. Pott, *Yoga en Yantra*; R. Garbe, *Sâmkhya und Yoga*; item, Art. *Yoga* in *Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics*; Sarasvati, Sivananda, *Kundalinî Yoga*.

mehr die äußere Welt der makrokosmischen Götter, es ist die von innerseelischen Göttern erfüllte Innenwelt des Menschen, worauf sich das Augenmerk richtet.

Diese Introversion bereitet sich innerhalb der Priesterwelt vor, als die Weisesten das brahman verinnerlichen zum göttlichen Prinzip des Menschen, das wesenhaft mit dem höchsten menschlichen Prinzip – âtman – identisch ist. Diese Erkenntnis gewährt dem Weisen jene geistige Überlegenheit, die ihn die ganze Welt – die innere wie die äußere – als mâyâ (Zauberspiel) durchschauen läßt. Von dieser in den Upanishaden verkündeten Lehre ist die philosophische und religiöse Entwickelung der Hindukultur ausgegangen.

Der yoga übernimmt aus Priesterlehre und Ritual der Brahmanen (hauptsächlich) sein magisches Rüstzeug, aus den Upanishaden seine mystische Zielsetzung. Seine gedankliche Systematik findet er in dem ältesten der philosophischen Systeme, dem Sânkhya [2].

Auch das Sânkhya fragt nach dem «Selbst» des Menschen; aber es faßt es eher menschlich als göttlich: es ist der purusha (homo, Mann und Mensch). Als das wahre Prinzip des einzelnen Menschen ist er leuchtend, rein geistig. Frei von Begierde, ist er ohne Willen; darum handelt er nicht und ist frei vom Kreislauf der Geburten (samsâra). Ihm gegenüber steht seine Mâyâ-Gestalt, sein «Leib»; primär sein (unsichtbarer) subtiler Leib (sûkshmasharîra), sekundär sein grobphysischer Leib (sthûlasharîra). Der subtile Leib ist der Träger seines karma, d. h. der (guten oder bösen) Frucht seiner Taten – karma ist «Tat». Als Erbe aus früheren Inkarnationen erscheint es bei jeder Geburt als schicksalbestimmende Veranlagung (samskâra), die während des Erdenlebens durch neugetätigtes karma modifiziert wird. Diesem Zweck dient der Organismus des subtilen Leibes, der den Menschen befähigt und zwingt, seinen Trieben gemäß zu handeln, obgleich er glaubt, frei zu sein; denn er kennt den Unterschied nicht zwischen Geist (cit) und Materie (pra-

2. Das Sânkhya entstand wohl, kurz nach den Upanishaden, noch in vorbuddhistischer Zeit.

kriti). So erkennt er nicht, daß alle seine Triebe – auch der nach Erkenntnis – der Materie angehören; ein Irrtum, der dadurch gefördert wird, daß sie vom purusha angezogen werden «wie das Eisen vom Magnet». Ihrerseits versuchen sie, da sie tätig sind, auf den purusha einzuwirken, aber nur dem Anschein nach mit Erfolg; denn «so wenig sich der Kristall verändert durch das Rot der Hibiskusblüte, die sich in ihm spiegelt», so wenig wird der purusha durch die Triebe wirklich beeinflußt. Immerhin, so ungeistig alle Triebe sind, qualitativ sind sie doch verschieden, je nach dem Verhältnis, in dem sie den einzelnen «guna» zugehören. Dieser gunas – Komponenten, Konstituenten der Materie – gibt es drei. Zwei davon – tamas (Trägheit) und rajas (Aktivität) – bestimmen das Triebleben der Tiere, also auch das Tierhafte im Menschen. Der dritte ist sattva, der Hang nach Klarheit und Reinheit, der nur dem Menschen zu eigen ist. Ihm unterstehen die Erkenntnisorgane des subtilen Leibes: buddhi (Denkvermögen), ahamkâra (Ichträger), manas (innerer Sinn) und die indriya (äußere Sinne), die insgesamt eine tätige Einheit bilden. Es ist das linga, das spezifische Merkmal (linga) des Menschen, wodurch er die Welt (auch seine Innenwelt) erkennt. Für gewöhnlich ist freilich unsere Erkenntnis getrübt durch die niederen Triebe, die dem tamas und rajas unterstehen; aber je kräftiger der Erkenntnistrieb auf Kosten der niederen Triebe betätigt wird, um so klarer und reiner wird das linga. Zuletzt ist es so durchsichtig, daß es dem Licht des purusha keinen Widerstand mehr bietet, so daß beide Prinzipien – der leuchtende, aber untätige purusha und das lichtlose, aber tätige linga – sich täuschend ähnlich werden. Der Philosoph jedoch erkennt diese Ähnlichkeit als mâyâ (Zauberspiel); denn Materie wird nie Geist, auch nicht in der subtilen Gestalt des reinen linga. Dank dieser Erkenntnis löst sich der wahre, geistige Mensch, der purusha, vom materiellen linga als von einem Fremden. Von der karmischen Bürde befreit, geht er bei seinem Tod in die Ewigkeit des Geistes ein.

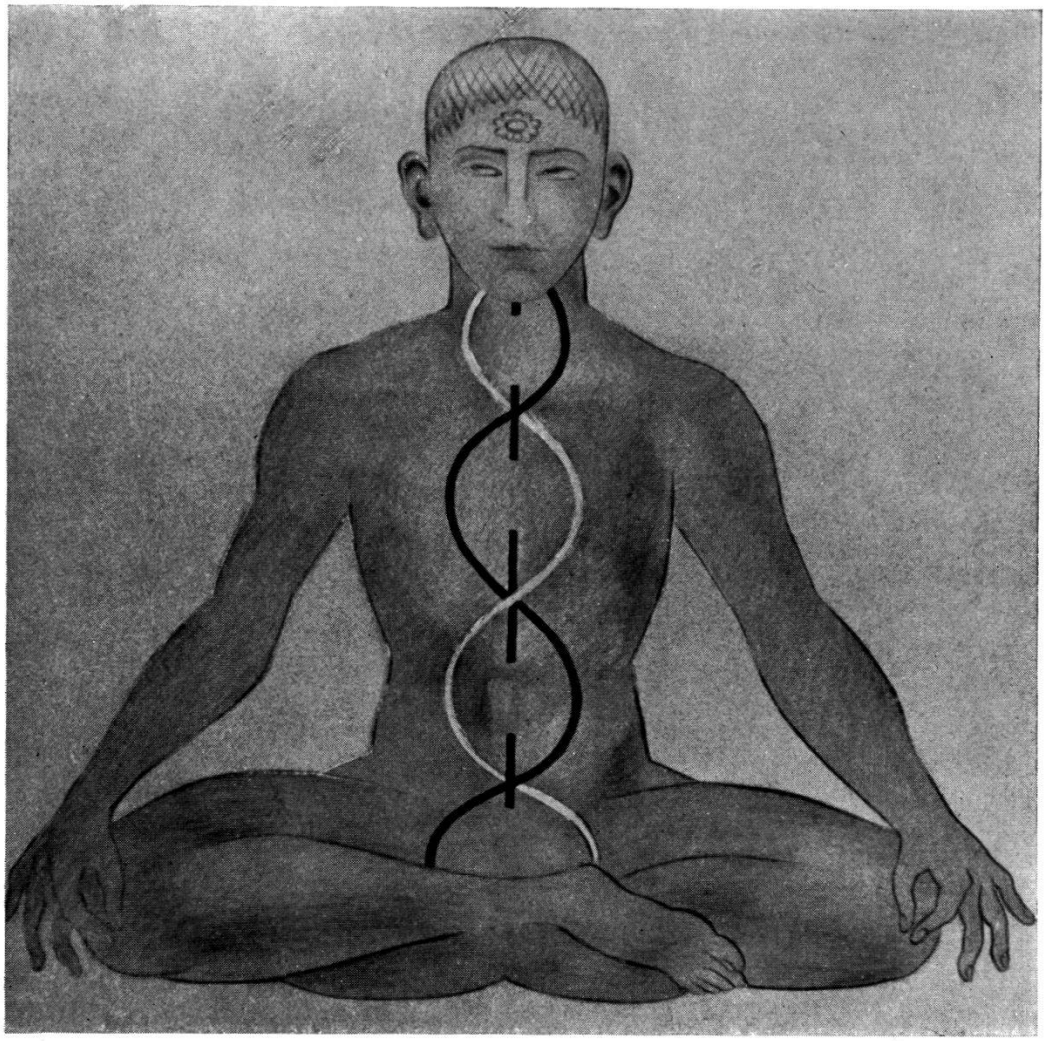
Das philosophisch-psychologische System des Sânkhya übernimmt der yoga weitgehend. Auch erstreben beide das gleiche Ziel: die Befreiung

von der karmischen Bürde. Das Mittel, welches das Sânkhya hiezu anwendet, erachtet der yoga jedoch als unzulänglich. Das Erkenntnisvermögen (dessen Organ das linga ist) könne zwar erklären, wie der Mensch und sein Schicksal beschaffen, wenn es vom purusha beleuchtet ist; aber von der Materie erlösen kann es nicht; und ebensowenig könne es der untätige purusha.

Diese Unzulänglichkeit der Philosophie als Mittel zur Erlösung demonstriert der yoga bildhaft an der subtil-psychologischen Gestalt des Menschen. Die Auseinandersetzung zwischen dem «lahmen» purusha und dem «blinden» linga spielt sich im Machtzentrum des Erkenntnisvermögens ab; es ist das zwischen den sichtbaren Augen gelegene Stirnauge. Dieses unsichtbare Auge ist das höchste Machtzentrum des subtilen Leibes; es liegt somit, obgleich knapp an seiner oberen Grenze, noch innerhalb dieses Leibes und ist dem Gesetz der menschlichen Innenwelt unterworfen, das auf der Dualität von Geist und Materie beruht. Darum kann der Philosoph diese Dualität wohl als mâyâ erkennen, aber aufheben kann er sie nicht. Aufheben kann sie nur der yogî. Er überschreitet die Grenze des subtilen Leibes (oberhalb des Stirnauges) und steigt in die überbewußte Welt des brahman auf, die den oberen Teil des Kopfes ausfüllt; er betritt seine eigene, göttliche Welt, seine Heimat. Auch diese Welt hat die Gestalt eines Leibes: es ist der kausale Leib (karana-sharîra), der diesen Namen trägt, weil er die Urtatsachen enthält. Es geschieht aus diesen höchsten Ursachen, daß nach der Konzeption allmählich der Leib des Menschen entsteht; zuerst der subtile, dann der grobe[3].

Im Machtzentrum des subtilen Leibes, das im Scheitelpunkt liegt, sind purusha und linga vereint. Im Stirnzentrum noch getrennt, werden sie durch den yoga «aufgehoben» in das Scheitelzentrum. Dann ist auch

3. Grob gesagt, entsprechen die drei Leiber unserer Trias «Leib, Seele, Geist». Der Inder jedoch faßt alles, was als «Welt» erscheint, räumlich; sogar ein rein geistiges Organ wie der purusha hat im Sânkhya noch einen (wenn auch geringen) Umfang. Erst in der (Er)lösung von der Materie werden diese Gebilde räumlich und zeitlich «aufgelöst».



TAFEL I: STRUKTUR DES SUBTILEN LEIBES
NACH DEM KUNDALINÎ-YOGA

[*vgl. S. 54–56*]

ihre Entzweiung aufgehoben, denn sie steigen aus dem menschlichen Bereich in den göttlichen auf, wo sie nur noch zwei Aspekte der Einen Gottheit sind, die des Menschen höchstes Prinzip ist. Der purusha potenziert sich zum para-(über-) purusha, der mit dem brahman der Upanischaden identisch ist. Es ist das höchste Seiende und als solches statisch. Das linga potenziert sich zum para-(über-) linga als göttlich-dynamisches Prinzip. Es ist das höchste Wirkende[4].

Am wichtigsten ist für uns das linga, das dynamische, zeugende, schöpferische Prinzip – zeugen ist schöpfen. Das linga ist es, das bei jeder Konzeption den Embryo erzeugt; darum hat es auch die übliche Form eines Phallos. Dennoch ist zu betonen, daß diese Zeugung göttlich zu verstehen ist; denn jede Zeugung ist eine Neuschöpfung, jedes Neugeborene ein Erzeugnis des göttlichen Schöpfers im Menschen. Darum geht auch der Bildungsprozeß vom Scheitelpunkt aus: der Geist versenkt sich in die Materie und bildet den Leib; zuerst den subtilen und dann den groben.

Die Gestalt des subtilen Leibes – nur den Yogîs und den Göttern sichtbar – entwickelt sich stufenweise von oben nach unten. Ist dieser vollendet, dann entsteht aus ihm der grob-physische Leib. Beide Leiber entsprechen sich auch in der Struktur: die Organe des physischen Leibes sind vergröberte, differenzierte Gestaltungen der verschiedenen Machtzentren des subtilen Leibes.

Diese Entsprechung ist sogar in den Einzelheiten feststellbar. Wir sahen bereits, daß das höchste Zentrum des subtilen Leibes auf der Höhe der Augen liegt. Es ist das Stirnauge, das als Erkenntnisorgan das Machtzentrum des Weisen ist. Am zweithöchsten, in der Gegend des Sprachorgans, liegt das Zentrum der Heiligen Rede, des schöpferischen und gestaltenden Wortes; es ist das Machtzentrum des Brahmanen.

In diesen beiden dem Geiste zugewandten Zentren herrscht Einsicht

4. In der Philosophie Europas hat (von Parmenides und Heraklit bis auf Schelling) eines der beiden Prinzipien das Primat behauptet. Nach der These des yoga, aber mit den Mitteln der Vernunft eine Synthese zu finden, ist ein dringendes Postulat der Religionsphilosophie.

und Tugend; sie erwirken nur gutes karma. Anders im Zentrum der Affekte, das in der Gegend des Herzens liegt. Hier sind die Triebe uneinheitlich und in gewaltiger, gegenläufiger Bewegung. Teils dem Geist, teils der Materie zugewandt, erwirkt es gutes wie schlechtes karma, denn Tugend und Laster kämpfen um die Herrschaft.

Die beiden unteren Zentren, wo der Nährtrieb und der Geschlechtstrieb herrschen, liegen resp. auf der Höhe des Magens und der Wurzel der Geschlechtsorgane. Der Materie zugewandt, wirken sie vorwiegend sinnlich und erschaffen hauptsächlich schlechtes karma; am meisten das unterste (Geschlechts-) Zentrum.

Ist der subtile Leib vollendet, dann wird aus der Materie der unteren drei Zentren der grobe Leib gebildet und belebt.

Bei dem Tode erfolgt der umgekehrte Prozeß. Naturgemäß löst sich der subtile Körper wieder auf, indem sich die spezifischen Kräfte jedes Zentrums von unten nach oben zurückziehen[5]. Diesem Vorgang folgt der physische Leib; sind die unteren drei Zentren des subtilen Leibes, zuletzt das Herzzentrum, aufgelöst, dann hört das physische Herz zu klopfen auf, der grobe Leib ist gestorben; einmal von diesen drei Zentren gebildet und belebt, muß er vergehen.

Jetzt wirken nur noch das Rede- und das Erkenntniszentrum. Waren beide bei Lebzeiten sehr kräftig, dann verbreiten sie auch jetzt noch über die Leiche des eben Verstorbenen einen verklärenden Glanz; aber bald werden auch sie aufgelöst. Der Tote geht in die Brahmanwelt ein, hat jedoch geistig keinen Vorteil davon. Zwar ist der subtile Leib aufgelöst, so daß die Triebe unwirksam werden; aber sie ziehen, im kausalen Leib aufgehoben, der die kausale Form (forma formans) für die neue Inkarnation ist, den Verstorbenen wieder zur Erde zurück. Reinkarniert er, dann bildet sich der subtile Leib wieder aus; das latente karma – Erbschaft vergangener Inkarnationen – wird aktiviert. So er-

5. Die Auflösung fängt schon beim Altern an; normaliter am meisten beim Geschlechtstrieb, dann bei jedem höheren weniger. Bei geistig regsamen Menschen leuchtet dann die «Weisheit des Alters» auf.

neuert sich bei jeder Geburt der Kreislauf, worin der Mensch befangen ist.

Der Yogî beansprucht die Macht, schon bei Lebzeiten den Kreislauf zum Stillstand zu bringen, indem er – analog dem Todesprozeß – die Kräfte des subtilen Leibes in seinen kausalen Leib emporzieht, freiwillig und aus eigener Kraft. Ein so eigenwilliger, fast gewaltsamer Eingriff in sein Schicksal erfordert eine allseitige Vorbereitung, die aus einer unabsehbaren Reihe physischer und psychischer Exerzitien besteht. Sie sind so langwierig, daß mancher Adept stirbt, bevor er sie zu Ende geführt; doch kommt ihm alsdann das Erworbene zugute, falls er in einer neuen Inkarnation die Übungen wieder aufnimmt. Sie sind auch so vielfältig und schwierig, daß nur wenige Adepten sie zu Ende führen.

Obgleich er die Exerzitien mit Hilfe der einschlägigen Literatur durchführen kann, ist dem Adepten anzuraten, schon jetzt einen «vollendeten» Yogî (sâdhaka) als Lehrer zu wählen, der leiten, raten und helfen kann. Dessen Beistand wird unbedingt erforderlich, sobald der eigentliche Prozeß anfängt; denn hier beginnt der Eingriff in die Funktionen des subtilen Leibes. Die Exerzitien hören auf; Körperhaltungen und -bewegungen dienen nur noch, in kritischen Phasen, zur Unterstützung des subtilen Prozesses. Meistens sitzt der Adept in der üblichen Yogahaltung; subtiler wie grober Leib befinden sich in harmonischem Gleichgewicht, so daß sie den Prozeß nicht unnötig hemmen. Es ist wichtig, eine so günstige Ausgangsposition zu schaffen; denn was jetzt anhebt, ist ein ungeheures Wagnis: aus eigener Kraft sich von jeder Bindung mit der Materie zu befreien, um, eingehend in die eigene göttliche Welt, sein höchstes menschliches Selbst (âtman) zu vereinigen mit dem ihm innewohnenden göttlichen Selbst (brahman). Das Ziel ist nur durch eine gewaltige Steigerung (vielleicht Übersteigerung) der Energie zu erreichen. Keine Gotteshilfe wird erfleht; selbstbewußt beschreitet der Adept unter der umsichtigen, kundigen Leitung seines Lehrers (guru) den steilen Pfad der Hohen Magie.

Zur Erreichung dieses Zieles stehen ihm die drei Funktionen des subtilen Leibes – Wollen, Fühlen, Denken – (die er in seinen Exerzitien völlig «gezügelt» hat) zur Verfügung. Sie ergeben drei «Arten» von yoga: karma- (oder kriyâ-), bhikshu- und dhyâna-yoga, die selbstverständlich nur methodisch zu unterscheiden sind:

a) Er aktiviert den Willen zur magischen Tat, indem er tapas (buchstäblich «Hitze») übt. Es ist jene schon aus dem brahmanischen Ritual bekannte Hitze, die durch starke Anstrengung des Willens entsteht. Vornehmlich erreicht er sein Ziel mittels des hatha-yoga, des «strengen» yoga, der durch anstrengende Atemübungen den subtilen Körper bezwingt. So fixiert er durch Konzentration die Kraftzentren von unten bis oben. Dann kommt der karmische Kreislauf zum Stillstand; die Frucht vergangener Taten vergeht, neues karma entsteht nicht mehr.

b) Er sublimiert seine religiösen Gefühle, indem er sich, von unten nach oben, bildhaft die in jedem einzelnen Zentrum wirksamen göttlich-dämonischen Mächte vorstellt. Obgleich sie alle ungeistig sind – die unteren sogar widerwärtig–, verehrt er sie; d. h. er zollt ihnen die gebührende Ehre, einer jeden in ihrem Bereich; und dieser gehört der mâyâ an. Als Zaubergebilde entlarvt, entschwinden sie.

c) Nach dem Schema des Sânkhya vorgehend, erkennt er durch dhyâna (Versenkung, Kontemplation) intuitiv die Gegenstände der Außen- und dann der Innenwelt als mâyâ, sukzessive vom gröberen zum feineren aufsteigend. Damit entzieht er den Kraftzentren ihre Substanz, so daß sie machtlos werden. Dennoch haftet der Versenkung ein Mangel an: da sie die Mittel des menschlichen Bewußtseins verwendet, bleibt die Dualität von Kenner und Gekanntem bestehen, so daß der Keim (bîja) erhalten bleibt, woraus (im kausalen Sinn) neue mâyâ entstehen kann. So bleibt das Erkenntniszentrum aktiv. Erst wenn der Adept durch eine abrupt wirkende Erleuchtung jene überrationale Einsicht erlangt, die auch diese höchste Form der Unwissenheit auflöst, ist der Weg in die Brahmanwelt frei.

Bis zur Auflösung des höchsten Zentrums gibt der Lehrer jeweils die nötigen Anweisungen. Für die letzte und höchste Wegstrecke bis zum Scheitelpunkt kann er nur Anweisungen geben; hier ist der Adept auf sich selbst angewiesen. Sein persönlicher âtman (jivâtman) taucht in die Seligkeit (ânanda) der Brahmanwelt ein und erkennt sich als param (über) âtman. Er wird von einer verwirrenden Fülle von Wonnen überschüttet, worin es nur einen Zielpunkt gibt: den tausendblätterigen Lotos im Scheitelpunkt, wo seine höchste Gottheit, Paramashiva, wohnt. Hier ist die unio mystica seines âtman mit dem brahman möglich. Er darf sie in der Verzückung (samâdhi) genießen, in Licht und Klang; aber er darf sie nicht vollziehen – es wäre der mystische Tod, Folge eines magischen Selbstmordes[6]. Er muß zur Erde zurück, um die ihm als Vollendetem gestellte Aufgabe zu erfüllen, bis seine Todesstunde schlägt.

Wie aber soll er den Weg abwärts antreten, um den subtilen Leib neu zu gestalten? Diese Neuschöpfung kann ihm nur eine Gottheit vermitteln, die selber Schöpfer ist. Das brahman ist hiezu untauglich: als Ewiges Sein ist es ein statisches, gestaltloses Neutrum. Glücklicherweise findet der Yogî in seiner Kultgemeinschaft die Gottesgestalt vor, die er benötigt; vornehmlich Vishnu und Shiva (weniger Rudra). Daß sie männlich sind, stört nicht, denn sie ist identisch mit dem im Scheitelpunkt wohnenden (parama) purusha, der als «homo» Mann *und* Mensch ist. So hat der Gott, der als Mann nur Schöpfer ist, die Gestaltungskraft in sich als weibliche Funktion, die er im Schöpfungsakt sich selbst gegenüberstellt; er projiziert sie als seine shaktî (Kraft) und vereinigt sich mit ihr in der Liebesumarmung. Schöpfen, zeugen tut der Mann; gestalten, gebären die Frau. Aus ihrer Zusammenwirkung entsteht der (subtile) Leib des Kindes.

Dennoch gibt dieses Bild dem Yogî keinen Leitfaden auf den Weg abwärts; denn die shaktî bleibt oben, mit ihrem Herrn vereinigt in ewiger Umarmung. Um die Entstehung des Kindes nicht nur anzu-

6. Dementsprechend bleibt auch im Scheitelpunkt ein lauwarmer Flecken am völlig erkalteten Leib.

deuten, sondern auch zu bewirken, muß sich die shaktî vom Gatten trennen; sie muß sich aktiv-kinetisch in die Materie versenken, woraus das Kind sich bilden wird, damit sie aus der Fülle an karmischer Erfahrung, welche diese Materie enthält, seinen subtilen Leib entwerfen kann.

Eine solche subtile Muttergestalt hat der Kundalinî-yoga gefunden. Es ist die Schlange, die als causa instrumentalis der Welt im Mythos von der Weltschöpfung durch Vishnu eine Rolle spielt, die wohl geeignet ist, als Vorbild zu dienen für die Gestaltung des (mikrokosmischen) Menschenkindes. So wie einst die Weltschlange Ananta die göttliche Welt aus der amorphen Masse des Milchsees «entworfen», «projiziert», so entwirft auch die menschliche Schlange den subtilen Menschenleib durch Versenkung in die karmische Erbmasse.

Zuerst senkt sie sich vom Scheitelpunkt und bildet das Vernunft- und das Redezentrum. Dann geht sie in den Kanal ein, um den sich später das Rückenmark bilden wird, wo sie sukzessive, ein jedes an seinem Ort, die unteren drei Zentren bildet. In diesem zentralen Kanal, der den vornehmsten subtilen Nerv enthält, fixiert die Schlange auch ihr Feuer. Es ist das geheimnisumwobene Kundalinîfeuer, dessen Wesen jene Glut (tejas) ist, welche die Schlange durch ihre Anstrengung (tapas) bei der Strukturbildung des subtilen Leibes erzeugt. Für den Keimling, der sich zum Embryo entwickelt, ist es das aktive Prinzip der Lebensenergie (rasa), das im Rückgrat als jene Wärmequelle des subtilen (und mittelbar des groben) Leibes dienen wird, die den Menschen am Leben erhält; es ist festes, tamasisches Feuer. Das Schlangenfeuer ist jedoch nicht nur erhaltend, es ist auch zerstörend und schöpfend, indem es alte Formen verzehrt und neue erwirkt. Als trias von Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung erfüllt es die anfachende Funktion, die der agens des Gestaltwandels ist, der jede Welt beherrscht, auch die Leibeswelt des Menschen[7].

7. Die Naturgrundlage des Schlangenfeuers ist vermutlich die tötende und belebende Gewitterschlange. – In der Shivasymbolik erscheint diese Ambivalenz metaphysisch gesteigert;

Hat die Schlange das Geschlechtszentrum gebildet, dann verläßt sie den zentralen Kanal (sushumṇâ) und senkt sich bis in den unteren Teil des Rumpfes, wo sie das untere Zentrum bildet. Auf diesem Zentrum ruht der subtile Leib; es ist auch der Ort, an dem die Erde den in der Versenkung dasitzenden Yogî trägt. Es ist die Wurzel, woraus die Säfte aufsteigen, die alle Zentren speisen, damit sie, jedes in seinem Bereich, den subtilen Leib gestalten und erhalten können. Darum heißt es «Wurzelstock» (mûladhâra).

Ist die Schlange in diesem Tiefpunkt angelangt – es ist ihr eigenster Ort, denn die Schlange ist das Tier der Erdniederung –, dann windet sie sich dreieinhalbmal um sich selbst und hebt den Kopf hoch, um den Schöpfungsstrom im zentralen Kanal abzuschließen.

Diese aufgerollte Schlange hat der Kundalinîschlange ihren Namen gegeben: Kundalinî heißt «die gewundene». So wie einst die makrokosmische Vishnuschlange sich nach der Weltgestaltung aufgerollt hatte und eingeschlafen war, so schläft jetzt die «Göttin Kundalinî» ein. Schlafend erhält sie den subtilen Leib während des Erdenlebens durch ihren Atem, während der Mensch in seinem bewußten Leben wach ist. Sie ist die Macht des unbewußten, organischen Lebens, auch und primär im subtilen Sinn.

Noch obliegt ihr, bevor sie einschläft, eine letzte Aufgabe: mittels der Kraftzentren den subtilen Leib zu gestalten.

Das Material hatte sie bereits auf die verschiedenen Zentren verteilt; es sind seine drei Komponenten tamas (Trägheit), rajas (Aktivität) und sattva (Streben nach Reinheit und Klarheit). Tamas, der dunkele, zur Erde hinziehende guna, herrscht im Geschlechts- und Nährzentrum vor, wird schwächer im Herzzentrum und ist im Rede- und Erkenntniszentrum unbedeutend. Genau umgekehrt verhält es sich mit dem sattva, dem zum Geist hinstrebenden guna. Eine mittlere Stellung nimmt das

namentlich im kosmischen Tanz bedeutet das Feuer, das Shiva in der Hand hält, Vernichtung, aber auch Verwandlung und Entwicklung. – Wir können hier auf diesen Tanz und seine Beziehungen zum Kundalinî-yoga nicht eingehen.

rajas ein; als Affektivität herrscht es im Herzzentrum vor, wogegen sein Einfluß nach oben wie nach unten abnimmt.

Die Aktivierung dieser gunas erfolgt durch Induktion (Einführung, Überleitung) des Schlangenrasa durch die Devî Kundalinî. Für tamas ist die Leitung schon vorhanden: es ist der zentrale Kanal. Nachdem die Schlange den Schöpfungsstrom in der sushumnâ fixiert hat, ist diese als «Achse» (meru) des subtilen Leibes festes, tamasisches Feuer geworden. Für rajas und tamas bildet sie zwei Nebenkanäle; sie fangen bei dem Wurzelstockzentrum an und schlängeln sich rings um die Zentren empor, jeweils zwischen diesen Zentren den zentralen Kanal kreuzend, um zuletzt an den Nasenwurzeln zu enden. Der «rechte» Kanal (idâ) leitet das sattva; er ist mondhaft-weiß; der «linke» (pingalâ) das rajas, er ist sonnenhaft-rot. Die drei Kanäle sind die vornehmsten nâdî (unsichtbaren Nerven) des subtilen Leibes; mit unzähligen kleineren nâdî, die von ihnen ausgehen, bilden sie dessen unsichtbares Nervensystem.

In enger Beziehung zu diesem System steht der subtile Atem (prâna, Lebensodem), der bei der Geburt vom Scheitelpunkt heruntersinkt, durch den zentralen Kanal und den subtilen Leib belebt. Er bleibt auch wirksam, nachdem die Schlange eingeschlafen: durch Ein- und Aushauchen erhält die Devî Kundalinî den subtilen Leib und mittelbar den Atem des groben Leibes[8].

Wir haben gesehen, wie – analog zum Vishnumythos – die Kundalinîschlange sich in die Tiefe der karmischen Erbmasse versenkt und im Wurzelstockzentrum zur Ruhe kommt, um von hier aus den subtilen Leib zu gestalten. Bei dem Tode zerfällt dieser Leib, indem sich die Schlange wieder in den Scheitelpunkt emporzieht und die Zentren von unten nach oben auflöst – so wie auch die Vishnuschlange bei der Auflösung der Welt zu ihrem Herrn zurückkehrt.

8. Wir können auf den Anteil, den die «subtilen» und die «groben» Elemente beitragen, nicht eingehen. Sehr bedeutend ist (namentlich im hatha-yoga) die Luft als Trägerin des Atems, der von jeher als Lebensprinzip dem âtman gleichgesetzt wurde.

Jedoch, die Analogie versagt in einem wichtigen Punkt. Das Kind entsteht aus der Liebesvereinigung, seine Gestaltung ist ein organischer Prozeß. Bei der Weltschöpfung aber fehlt der weibliche Faktor. Als Vishnu den Milchsee quirlt, entsteigt seine shaktî, Shrî Lakshmî als letzte der «Kostbarkeiten» der Milchmasse; an der Weltschöpfung nimmt sie keinen Anteil. Umgekehrt ist die Weltschlange keine shaktî, Ananta ist ein männlicher Diener Vishnus, der als Quirlseil die Welt «entwirft»[9]. Darum kann es nicht der aus dem indoeuropäischen Pantheon stammende Vishnu sein – es ist eine autochthone Gottheit, die im Kundalinî-yoga die höchste Stellung einnimmt: es ist Shivâ, der im Scheitelpunkt wohnt als das schöpferische Prinzip im Menschen.

In der Tat ist Shiva die geeignete Symbolgestalt, denn er ist Schöpfer der Welt, und zwar als Erzeuger. Als solcher ist sein Merkmal das linga (= Merkmal) als zeugendes, männliches Organ, als Phallos. Dementsprechend ist sein Tier der männlich zeugende Stier.

Die älteste Abbildung dieser Gottheit datiert aus dem dritten vorchristlichen Jahrtausend (Induskultur, Mohenjo Daro). Es ist eine männliche Figur mit Stierhörnern und betontem Phallos, der in der üblichen Yogahaltung sitzt – eine Vorform Shivâs. Die Hände hält sie über zwei Tieren (ibex?). Sie zeigt somit Shiva als mahâyogî (den großen Yogî), aber auch als pashupati (Herrn der Tiere).

Im Kundalinî-yoga erscheint jedoch Shiva nicht als Stier; im Scheitelpunkt wohnt er als paralinga in Liebesvereinigung mit seiner shaktî, der Schlange, die sich verehrend um ihn windet als die (peripherische) Gestalterin um den (zentralen) Schöpfer.

Dieses Symbol der Schlange – namentlich des nâga, der heiligen Cobra, die sich um die Schlange windet – ist dem Volkskult entnommen; es ist das nâgalinga, das speziell in Südindien an Brunnen angebracht ist. Es ist jedoch fraglich, ob das linga hier animalisch-phallisch ist; denn

9. Eigentlich wird hier nicht die Welt, sondern eine Reihe göttlicher Gestalten entworfen, die jedoch (wenigstens später) als Archetypen kosmogonisch gefaßt werden.

bei der Brunnenweihe ist die Symbolik deutlich vegetativ: eine Holzsäule (stambha) wird in die Mitte des Brunnens gestellt, damit sie der Brunnenschlange (nâga) als Wohnsitz diene. Dementsprechend heißt das Symbol hier nâgastambha, nicht nâgalinga. Formal sind beide Symbole zum Verwechseln ähnlich: eine kurze, oben abgerundete Säule, die eher einem Pfahl als einem Phallos gleicht.

Was diese Säule zu bedeuten hat, ersehen wir an einem südindischen Ehebrauch. Hier pflanzt, wenn die Ehe unfruchtbar ist, der Gatte ein heiliges Feigenbäumchen; die Gattin pflanzt daneben einen Flieder und windet seine biegsamen Zweige um den festen Feigenbaum empor. Sind die beiden Bäume so weit gewachsen, daß ihre Wurzeln wie ihre Kronen sich völlig verschlungen haben, dann ist auch das Band der Treue zwischen Mann und Frau durch die Symbiose der Bäume so sehr gefestigt, daß Nachkommenschaft zu erwarten ist. Um diesen Zweck zu erreichen, stellt die Frau dann einen Schlangenstein (nâgakal) an den Fuß des Feigenbaumes; einen flachen Stein, worauf als Relief ein nâga ausgehauen ist. Die Schlange soll ihren Wunsch erfüllen: so wie sie die Frucht des Feldes bringt, so möge sie der Frau die Frucht des Leibes schenken[10].

So eindeutig hier die Schlange das Symbol weiblicher Fruchtbarkeit ist, so doppeldeutig ist der Feigenbaum. Einerseits ist er «der Pfahl, der den Lebenssaft enthält» (rasa); andererseits ist er der feste Stamm, woran die Frau sich halten und emporheben kann – kurz gesagt: es ist der männliche Lebensbaum.

Ist schon hier das linga als Lebenspfahl nicht nur physisch, sondern auch und vornehmlich seelisch zu verstehen, so erhebt es der Kundalinî-yoga als paralinga in die Sphäre des Geistes, identisch mit der Höchsten Gottheit (Paramashiva). Aber auch die Schlange ist emporgehoben in die Lichtsphäre ihres Gatten, dessen materieller Gegenpol sie ist; vollkommen durchsichtig, ist sie durchleuchtet von seinem strahlenden

10. Die psychologisch sehr komplizierten Eheriten sind hier stark vereinfacht und verkürzt wiedergegeben.

Licht. Weder Schlange noch linga haben in der Liebesgemeinschaft Gestalt oder Form; als Linie wickelt sich die Schlange um das punktähnliche linga und geht mit ihm als Zweiheit in der Einheit auf. Es ist jener höchste Zustand der Ehegemeinschaft, worin der subtile Leib des Kindes konzipiert wird.

Jedoch, so raumlos dieser Zustand der Seligkeit ist, dauerhaft ist er nicht, denn die Konzeption ereignet sich in der Zeit. Zwar ist das linga als männliches Prinzip stetig, beständig, unwandelbar; aber die Schlange ist unstetig, beweglich, wandelbar. Soll sie den subtilen Leib gestalten, dann muß sie sich vom Gatten lösen. So versenkt sie sich vom Scheitelpunkt hinunter und bildet die Machtzentren, deren Dynamik sie dem kausalen Leib entnimmt, um von hier aus den subtilen Leib des Embryos strukturell zu entwerfen. Zwar bleibt ihr die Göttlichkeit inne, welche die schwangere Frau heiligt: als Große Mutter Kundalî bleibt sie die Devî Kundalinî. Aber die Niederkunft der Schlange bedingt doch eine zunehmende Verdunkelung in den einzelnen Zentren, die unter dem Symbol des linga dargestellt wird. Die Schlange bildet nämlich in den Hauptzentren – Stirn-, Herz- und Wurzelstock – ein linga. Es hat zeugende Funktion; d.h. es leuchtet, obgleich schwächer als das paralinga im Scheitelpunkt. Am hellsten noch im Stirnzentrum als itaralinga; hier leuchtet es als das einleuchtende Licht der Vernunft. Als banalinga scheint es gebrochen im Herzzentrum; es ist das farbige Licht der Affekte. Am dunkelsten scheint es als svayambhûlinga im Wurzelstockzentrum; blitzhaft flackernd oder dämmerhaft wie der Mond. Es ist der Schein, der die Erdenwelt zur Erscheinung bringt.

Außerdem haben die linga noch eine andere Funktion: sie helfen die Hemmungen beseitigen, die den Yogaprozeß stören; sie stützen die Schlange und heben sie empor, wenn sie wieder mit ihrem göttlichen Herrn vereinigt werden soll.

Eine viel größere Bedeutung für die Gestaltung des subtilen Leibes jedoch hat die Form, welche die Schlange ihrer «Achse» (meru) gibt. Die Symbolform für das Zentrum des kausalen Leibes findet sie schon

vor: es ist die tausendblätterige Lotosblüte (sahasrâra), in deren Mitte Paramashiva wohnt, das «Juwel in der Lotosblüte»; sie enthält alle (tausend) Möglichkeiten, die sich überhaupt im subtilen Leib entfalten können. Sich aus dieser, rings um den Scheitelpunkt ausgebreiteten Blume versenkend, bildet die Kundalinîschlange die «Achse» des subtilen Leibes, welche die Form eines Lotosstengels hat. Wie der Stengel der Lotospflanze erhebt sich die «Achse», die den zentralen Kanal (sushumnâ) enthält, aus dem Wurzelstock. Die beiden Nebenkanäle (îda und pingala) entsprechen den sich emporschwingenden Seitenstengeln; und wie um den Hauptstengel sich Knoten (parvan) bilden, so entfalten sich um die Achse des subtilen Leibes eine Reihe von Lotosblumen in waagrechter Lage. Diese Lotosblumen (padma) sind die endgültige Gestalt der Machtzentren, welche die Kundalinîschlange bei ihrer Versenkung in die Materie bildet[11]. Jede dieser Blumen ist nach einer spezifischen, geometrischen Grundform gestaltet und durch eine eigene Symbolik charakterisiert. So wirken im «Samengehäuse» ihre «Gottheiten» und (in den unteren Blumen) das ihr zugeordnete Tier.

Bedeutsamer jedoch findet die Vielfältigkeit darin ihren Ausdruck, daß sämtliche Buchstaben des Sanskrits auf die verschiedenen Lotosblumen verteilt sind; einer in der Mitte, einer auf jedem Blatt.

Aus dieser Symbolik spricht die überragende sakrale Bedeutung des Sanskrits als gesprochene Sprache; denn es enthält alle Zauberklänge, die den subtilen Leib erschaffen haben.

Den Glauben an die gestaltende Kraft der Sprache finden wir schon im vedischen Kult: hier beherrscht und ordnet der Brahmane durch die Zauberklänge den Makrokosmos. In den Upanischaden ist diese Macht verinnerlicht und gedeutet. Im Zentrum steht die mystische Zaubersilbe, der Dreiklang AUM; werden das A und das U zusammengezogen, so entsteht der verwandte Zweiklang OM, dessen Komponenten die zwei im Rhythmus von Tag und Nacht wechselnden Zustände des sub-

11. Erst jetzt können wir den Machtzentren den passenden Namen «padma» geben. Der übliche Name «chakra» (Rad) ist weniger zutreffend.

tilen Leibes symbolisieren: Wachsein und Schlaf (bewußtes und unbewußtes Seelenleben)[12].

Der Yogî kennt beide Laute, für sich und zusammen als Zaubersilbe. Er kennt auch Bedeutung und Macht der gewöhnlichen, untergeordneten Buchstaben sowie ihre Synthesen in den Zaubersprüchen und ihre Zusammenfassung in Hymnus und Gesang. Er weiß, wie sie in ihrer Gesamtheit den subtilen Leib gestaltet haben. Darum weiß er auch, wie er durch Klangzauber ihre Wirkung lähmen und so den subtilen Leib entbilden kann.

Nur der Kundalinî-yoga jedoch kennt die Kundalinîschlange als die göttliche Macht, die den einen Urklang differenziert und gestaltet hat zu klingenden Lautzeichen, die sie im subtilen Leib verteilt, und zwar hierarchisch.

Zuoberst, in der Mitte der Stirnlotosblume (âjnâ), bildet sie die Ursilbe OM, das höchste gestaltende Prinzip der Rede (vâc). Über die gesprochene Rede erhaben, wirkt sie am stärksten, wenn sie stumm gesprochen wird. Sie ist das übersinnliche, verinnerlichte Wort, wovon in den Upanischaden die Rede ist. So aktiviert und differenziert die Schlange jene latente Energie, die nötig ist, um die Lotosblumen in den andern Zentren zu entfalten.

Um ihre komplizierte Klangqualität zur Geltung zu bringen, erhält jede Blume eine andere Blätterzahl. Jedes Blatt ist darum mit einem Buchstaben gekennzeichnet, das Samengehäuse durch einen zentralen; insgesamt bilden sie jene Form der Rede, die der Blume zu eigen ist.

So ergeben die Schriftzeichen der Kehlkopf-Blume (vishuddha) die Heilige Rede als Quintessenz der Sprache; vom Element Äther getragen, erfüllen sie eine reinigende, heiligende Funktion. Hier liegt das Zentrum des mantra-yoga. In der Herzblume (anâhata) entsteht jene affektive, vom Element Luft getragene Rede, die aller Herzen gewinnt. Niedriger ist die Rede in den Blumen des Nährtriebs (manipûra) und

12. Der gewöhnliche Mensch kennt nur die defekte Umkehrung der Silbe AUM; es ist der unbewußt geäußerte mantra «ma», den er bei der Geburt ausstößt, und zwar als Schrei.

Geschlechtstriebs (svâdhishthâna), wo die Schriftzeichen klanglos wirken. Zuunterst finden wir die Rede in der Wurzelstockblume, wo sie nur auf irdische Zwecke gerichtet ist.

Diese klare, vollständige Vorstellung gewährt erst der Kundalinî-yoga. Er kennt die Struktur des von der Schlange gebildeten subtilen Leibes als Lotospflanze, auf deren Wurzelstock die Schlange sich schlafen gelegt hat. Darum kann der Eingeweihte das Übel – die Gebundenheit an die mâyâ – an der Wurzel angreifen; nur der «Vollendete» hat gründliche Kenntnis. Deshalb beansprucht auch dieses System das ausschließliche Recht, den laya-yoga (yoga der Erlösung) zu kennen.

Auf Grund dieser Kenntnis ist sein erstes Werk, die Schlange zu wecken und zu heben. Wecken tut er sie durch die geeignete Zauberformel. Beschwerlicher ist die Hebung, denn die Schlange ist fest an den Wurzelstock gebunden – darf doch der Adept nur als gesunder, kräftiger Mensch den Weg zur Erlösung betreten. Hier ist der Hebel im physischen Leib anzusetzen. Durch eine komplizierte Atemübung (hatha-yoga) staut der Adept eine solche Kraft auf, daß der subtile Leib erschüttert wird und die Schlange in Bewegung kommt. Diese Anfangsübung ist ungeheuer anstrengend; auch ist es die Regel, daß sie wiederholt mißlingt, nicht ohne Gefahr für den Adepten. Ist dieser Tiefpunkt überwunden, dann durchsticht die Schlange mit der Zunge die Wurzelstockblume (eventuell auch deren linga) in der Mitte. Ins Herz getroffen, spannt sie sich noch einmal; dann welken ihre Blätter und ihr Samengehäuse. Die Schlange zieht die Zauberkraft der Blume, die in ihren Schriftzeichen, ihren Gottheiten, ihrem Tier projiziert ist, in sich zurück, öffnet den zentralen Kanal und steigt zur nächsten Lotosblume auf. Hier stockt der Aufstieg; der Adept muß die Schlange veranlassen, auch diese Blume zu durchstechen. So geht es mühsam von Blume zu Blume. Bei jeder Station geht die freigewordene Wärme in den zentralen Kanal ein und belebt das Schlangenfeuer. Sukzessive ziehen sich auch die Kräfte der beiden Nebenkanäle (rajas und sattva) in den zentralen Kanal zurück, wo sie sich mit dem tamas vereinigen. Die Schlange zieht

die gesammelte Glut (tejas) mit sich hinauf, und allmählich zerfällt auch der zentrale Kanal.

Es versteht sich, daß dieser Prozeß langwierig und beschwerlich ist; namentlich die Auflösung der Herz- und der Stirnblume bedeutet für den Adepten eine schwere Prüfung. Auch erfolgen immer wieder Rückfälle, und dann muß der Adept von neuem anfangen. Stirbt er, bevor er den Prozeß vollendet hat, dann muß er im nächsten Leben wieder anfangen; nur hat er es dann leichter. Gelingt es ihm aber schon bei Lebzeiten, die Stirnblume aufzulösen, dann ist auch die Zaubersilbe OM in den göttlichen, unaussprechlichen Urklang aufgehoben. Die latent gewordenen Kräfte des subtilen Leibes ziehen sich wieder in den kausalen Leib zurück, der oberhalb der Stirnblume liegt. Der Adept steigt in die Brahmanwelt auf; eine Wunderwelt, deren Herrlichkeit in leuchtenden, aber schwer erfaßbaren Bildern beschrieben wird, die manchmal an die Schilderungen mittelalterlicher Mystiker erinnern. Hier befinden sich übereinander jene okkulten Lotosblumen, die gleichsam die immaterielle Zierde Paramashivas sind, dessen Strahlung sie spiegeln wie kostbares Geschmeide. Der Adept führt die Schlange von Blume zu Blume hinauf; zuletzt zur tausendblätterigen Lotosblume im Scheitelpunkt, wo er sie um das paralinga windet.

Und wenn er dann, gemäß seinem Lebensgesetz (dharma), die Schlange wieder aus der Umarmung ihres Herrn und Gatten löst, führt er sie auf dem bekannten Weg hinunter, wo sie Blume nach Blume gestaltet und belebt, um sich im Wurzelstock wieder schlafen zu legen. So entsteht erneut der subtile Leib und belebt den physischen, der sich aus der Erstarrung löst. Und doch ist es ein gänzlich verwandelter subtiler Leib, den der Yogî jetzt mittels der Schlange gestaltet; denn es ist nicht mehr das karma, es ist der himmlische soma, das Elixier der Unsterblichkeit, der aus der mystischen Lotosblume hinunterträufelt und seinen subtilen Leib heil und rein erhält.

Von jetzt an bildet er kein neues karma mehr, weder als Verdienst noch als Schuld. Seine Lebensaufgabe findet er als guru in der Anleitung

von Schülern. Seine Sehnsucht jedoch richtet sich auf die mystische Versenkung, die er nach Belieben und mit Leichtigkeit wiederholen kann. Und wenn er spürt, daß seine Todesstunde naht, konzentriert er sich auf den Stirnlotos, um das hier fixierte Formprinzip seines kausalen Leibes (kharana bindu) aufzulösen in jenen höchsten, überbewußten Zustand der Gottmenschlichkeit, da er sich vergegenwärtigt: «Ich bin Chidâtmâ[13]. Ich bin ewig, rein, erleuchtet, befreit ... das einzig Seiende.» Endgültig zieht er die Schlange zu ihrer Heimat hinauf und vereinigt sie mit ihrem göttlichen Gatten – auf ewig.

So erlöst er die Kundalinîschlange – *seine* Schlange –, indem er seine Persönlichkeit opfert, und vollzieht auf Ewigkeit die mystische Vereinigung seines âtman mit dem brahman. Das hohe Ziel, das die Upanishaden lehren, ist erreicht. Der strebende Mensch ist aus eigener Kraft in die Ewige Seligkeit (nirvâna) eingegangen. Vom samsâra erlöst, genießt er die leuchtende Herrlichkeit jener Brahmanwelt, die seine eigene, göttliche Heimat ist.

13. Göttliche Vernunft, das «Leere» im bindu.