

Zwischen spiritueller Versenkung und muskulärem Christsein

Yoga als Produkt interkultureller Aushandlungen

Yoga: Kraft des Lebens

Im Frühjahr 2019 kam der französische Dokumentarfilm „Yoga – die Kraft des Lebens“ ins Kino. Regisseur Stéphane Haskell erzählt in seinem Debütwerk, wie er nach Bandscheibenvorfall und Operation an den Rollstuhl gefesselt ist und unter heftigen Schmerzen leidet, Depressionen durchlebt und schließlich mithilfe von Yoga geheilt wird. „Alles begann mit einem Versprechen“, so beginnt der Film, nämlich mit dem Versprechen des Filmemachers, Yoga täglich zu üben und nach erfolgreicher Heilung einen Film über Yoga zu machen. Dieser führt an verschiedene Orte des Scheiterns, der Verzweiflung und Marginalisierung: in ein Heim für traumatisierte Kinder in Südostasien, in ein Männergefängnis in den USA, zu den Massai und in ein Frauengefängnis in Ostafrika und in prekäre Schulen in Südfrankreich. Yoga „wirkt“, so die Botschaft, körperlich, psychisch, sozial und spirituell.

Religionswissenschaftlich betrachtet erzählt der Film eine Konversionsgeschichte, einen Heilungs- und Erlösungsweg, der – ganz klassisch – mit einer Krise beginnt und mit einer Mission schließt. Am Ende steht die zweifache Botschaft: Yoga heilt und Yoga verbindet Kulturen und Religionen. Der Film wiederholt mit diesen beiden Aussagen das im Westen fest verankerte Narrativ, dass es sich bei Yoga um einen jahrtausendealten „authentischen“, heilsamen, spirituellen und gleichzeitig religionsübergreifenden Übungsweg handelt.

Der vorliegende Beitrag hinterfragt dieses Narrativ. Das, was heute global als Yoga verstanden wird – Körperübungen verbunden mit Atemtechniken und meditativen Einheiten –, ist, so wird in Anlehnung an jüngere Studien zur Entwicklung des modernen Yoga¹ behauptet, das Produkt eines machtvollen und von konkurrierenden Interessen begleiteten kolonialen und postkolonialen

¹ Vgl. etwa Joseph S. Alter: *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*, Princeton 2004; Elizabeth De Michelis: *A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism*, London 2004; Mark Singleton: *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford 2010.

interkulturellen Aushandlungsprozesses.² Wie in anderen religiös-kulturellen Austauschprozessen – etwa der Inkulturation des Christentums in Ländern des globalen Südens – hat sich auch beim Yoga die Bedeutung permanent verschoben. Die vielfältigen Interpretationen und Formen des Yoga sind aus kulturwissenschaftlicher Sicht aber keine Abweichungen oder gar degenerierte Formen eines vermeintlich authentischen, ursprünglichen – jahrhundertealten – Yoga. Denn dieses lässt sich nicht nur schwer aus den Quellen heraus ausmachen, sondern hat – wenn man etwa das Yoga der Patanjali-Sutren als das „Original“ verstehen wollte – auch wenig mit dem gemeinsam, was heute als „authentisches“ Yoga betrachtet wird. Die Behauptung eines authentischen Yoga will oftmals die Attraktivität von Yoga-Angeboten steigern, oder sie ist politisch motiviert und möchte den Anspruch etwa auf eine originär indische *ownership* über Yoga unterstreichen. In beiden Fällen ist das Narrativ eines authentischen Yoga selbst zentraler Bestandteil des Aushandlungsprozesses und Ringens um Deutungsmacht, das den transnationalen interkulturellen Yoga-Diskurs von Anfang an bestimmt hat.

„Es gibt einige Sekten, die Hatha-Yogis, [...] sie klammern sich an den Körper“

Ein Meilenstein in dem genannten Aushandlungsprozess über das, was Yoga ist bzw. sein soll, stellt die berühmte Ansprache des indischen Reformphilosophen Swami Vivekananda am 11. September 1893 auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago dar.³ Sie machte den Hinduismus über Nacht weltweit bekannt – und zwar als die alle anderen Religionen umfassende, tolerante, inklusive und darin, so Vivekananda, höherwertige Religion. Vivekananda erklärte in seiner Ansprache:

„Ich bin stolz, einer Religion anzugehören, die der Welt sowohl Toleranz als auch universale Akzeptanz gelehrt hat. Wir glauben nicht nur an universale Toleranz, sondern wir akzeptieren alle Religionen als wahr.“⁴

² Ich beschränke mich hier auf den Austausch zwischen Indien und Europa bzw. Nordamerika. Das Feld ist aber komplexer, denn Yoga hat sich auch in anderen Kontexten „inkulturiert“. Beispielhaft und überraschend ist etwa die Eröffnung einer Yoga-Schule in Ghana im Jahr 1945: Der Ghanaer Nana Awuah Amoh brachte diese Praxis aus seinem Dienst als Soldat der Royal West African Frontier Force in Burma und Indien nach Ghana mit, s. Albert Wuaku: *Hindu Gods in West Africa. Ghanaian Devotees of Shiva and Krishna*, Leiden / Boston 2013, 49.

³ Vgl. Dorothea Lüddeckens: *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*, Berlin 2002.

⁴ Swami Vivekananda: *Complete Works of Swami Vivekananda*, Bd. 1,3, Calcutta 1989, zit. nach Perry Schmidt-Leukel: *Wahrheit in Vielfalt. Vom religiösen Pluralismus zur interreligiösen Theologie*, Gütersloh 2019, 94.

Das Bemerkenswerte an Vivekanandas Rede im Blick auf Yoga war, dass der Swami in keiner Weise die Absicht hatte, seinem westlich-intellektuellen Publikum den Hinduismus als eine Religion zu präsentieren, deren spiritueller Weg sich in besonderer Weise durch körperliche Übungen auszeichnet. Ein gesundheitsorientiertes und posturales – also auf Körperhaltungen konzentriertes – Yoga, wie es etwa Haskells Film präsentiert und heute in verschiedensten Ausprägungen von Hatha-, Vinyasa-, Integrale oder Hot-Yoga so populär geworden ist, lehnte Vivekananda ab. In seiner drei Jahre nach dem Weltparlament veröffentlichten Schrift „Raja Yoga“ schreibt er:

„[Im] Hatha-Yoga geht es gänzlich um den physischen Körper. Ziel ist es, den physischen Körper sehr starkzumachen. Wir haben nichts zu tun damit, denn diese Übungen sind sehr schwierig und können nicht an einem Tag gelernt werden. Außerdem tragen sie nicht viel zum spirituellen Wachstum bei.“⁵

Diese dualistische Haltung, die dem Körper kein spirituelles Potenzial zugesteht und Religion und Yoga als Sache des Geistes betrachtet, wird auch in Vivekanandas Ansprache in der Washington Hall in San Francisco im Jahr 1900 deutlich: „Es gibt einige Sekten, die Hatha-Yogis, [...] sie klammern sich an den Körper.“⁶

Für den Swami galt – wie für viele gebildete Inder und Inderinnen seiner Zeit, aber auch für indophile Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen des Westens – körperbetonendes Yoga als degenerierte und anstößige Form des Yoga. Einen der Gründe für diese negative Einstellung gegenüber körperbetonenden Formen des Yoga finden wir in Reiseberichten seit dem 17. Jahrhundert, in Dokumenten der britischen Kolonialregierung und in Bemerkungen von Sanskrit-Forschern wie Max Müller oder Monier-Williams: In diesen und vielen weiteren Zeugnissen der Begegnung zwischen Indien und Europa tritt uns ein durch und durch abwertendes, schaurig-exotisches Bild von „Sannyasin“, „sinistren Yoginis“, „Sadhus“ und „Fakiren“ entgegen – die Bezeichnungen gehen in den Dokumenten oftmals undifferenziert durcheinander. Hervorgehoben werden etwa die provozierende „nackte und schwarze Haut, die langen Haare und spindeldürren Gliedmaßen, die gebogenen Fingernägel und die fixierten Körperhaltungen“⁷. Andere Quellen berichten von vagabundierenden, aggressiven und subversiven Yoginis entlang der Handelsrouten, die erst durch das Eingreifen der britischen Kolonialregie-

⁵ Swami Vivekananda: *Raja Yoga, or Conquering the Internal Nature* [1896], in: *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Bd. 4, Calcutta 2001, 20 (Übersetzung CJ).

⁶ Swami Vivekananda: *Concentration* [1900], in: *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Bd. 4, Calcutta 1992, 218 – 226, 225 (Übersetzung CJ).

⁷ François Bernier: *Travels in the Mogul Empire, a. d. 1656 – 1668* [1670], Delhi ²1968, 316f.

rung unter Kontrolle gebracht wurden und die aufgrund dessen später ihren Lebensunterhalt mit spektakulären, jahrmarktartigen Posen verdienen mussten.⁸

Viele dieser Yoginis gehörten der Nāth-Bewegung an. Diese entwickelte sich aus der Schule des Tantra-Yoga heraus, die zwischen dem 6. und 13. Jahrhundert die einflussreichste Religion in Indien darstellte und die den menschlichen Körper als „Wohnstatt des Göttlichen und als besonderes Gefäß [betrachtete], in dem die spirituelle Vollendung bewerkstelligt werden könne“⁹. Laut hinduistischer Überlieferung gilt Goraksha Nātha, einer der Hauptvertreter der Nāth-Bewegung, als Erfinder des Hatha-Yoga, das wiederum als Grundlage für die Entwicklung des modernen Yoga betrachtet wird. Es gibt also eine intensive und sich über die Jahrhunderte hinziehende vorkoloniale Auseinandersetzung über die Bedeutung, die dem Körper auf dem Weg zur Erleuchtung zukommt. Sie hängt u. a. mit der Kontroverse über die dualistische oder non-dualistische Verfasstheit der Welt zusammen und begründet das höchst vielfältige „Rad des Yoga“, also die unterschiedlichen Wege zur Erleuchtung.¹⁰

Auf diese Vielfalt kann auch Vivekananda zurückgreifen, wenn er der negativ konnotierten kolonialen Repräsentation von Yoga in seiner Rede von 1893 eine „geistigere“ Religion und in weiteren Schriften eine vermeintlich „reiner“, „authentischere“, „körperfreiere“ Form des Yoga entgegensetzt, nämlich das Rāja-Yoga, also das Königs-Yoga. Diese Form des Yoga, die erst seit dem 16. Jahrhundert in Reaktion auf das körperbetonte Hatha-Yoga als solche bezeichnet wird, beruft sich auf die angenommene Ur-Form des Yoga: das Yoga-System der Yoga-Sutren des Patanjali, die zwischen dem 2. vorchristlichen und dem 2. nachchristlichen Jahrhundert entstanden sind.

Im Zentrum der Philosophie Patanjalis sowie der Sutren steht der achtgliedrige Pfad. Dieser leitet zu einer schrittweisen Loslösung des Geistes von der Welt mittels Beherrschung von Körper, Atem, Geist und Konzentration an und zielt auf die Versenkung des Geistes, das Samadhi. Im Samadhi erkennt und realisiert der Geist seinen ursprünglichen Zustand der *Trennung* vom Körper. „Yoga ist, wenn die Bewegungen des Geistes zur Ruhe kommen“ (Yoga-Sutra I,2). Der Geist aber gleicht einem Baum, so stellt das Sutra in seiner immer wieder bildreichen Sprache fest, in dem eine Horde Affen lebt, die mal hierhin,

⁸ Vgl. Singleton: *Yoga Body* (s. Fußnote 1), 38 – 41. Vgl. auch David Gordon White: *Sinister Yogis*, Chicago 2009.

⁹ S. etwa Georg Feuerstein: *Die Yoga Tradition. Geschichte, Literatur und Praxis*, Wiggensbach 2013, 587.

¹⁰ Zum „Rad des Yoga“ vgl. ebd., 77. Zu den klassischen Wegen des Yoga gehören Rāja-, Hatha-, Jñāna-, Bhakti-, Karma- und Mantra-Yoga.

mal dorthin springt und die den Baum dadurch ständig in Bewegung hält. Das Patanjali-Yoga stellt laut Mircea Eliade ein äußerst extremes Ideal dar, bei dem die Funktionen von Körper und Geist zum absoluten Stillstand gebracht werden sollen. Dadurch soll das Selbst seine ursprüngliche Getrenntheit von der Natur wieder erkennen und sich von ihr und damit vom Kreislauf der Wiedergeburt abwenden.¹¹ Das Ziel ist also weder eine irgendwie geartete *unio mystica* mit einer transzendenten Realität – Gott oder Selbst –, denn Patanjalis Philosophie ist strikt dualistisch und betrachtet den Menschen als entfremdet. Noch sollen in der Schule des Patanjali- und Râja-Yoga Geist und Körper in Einklang oder gar Harmonie zueinander gebracht werden, wie viele westliche Yoga-Formen ankündigen. Zudem ist das Yoga-Sutra des Patanjali im Blick auf körperliche Praktiken äußerst sparsam. Sehr knapp wird formuliert: „Die Sitzhaltung soll fest sein und bequem“ (Yoga-Sutra II,46).

Mit seiner Betonung eines relativ „körperfreien“ Weges des Bewusstseins und des Geistes konterkariert das von Vivekananda und anderen Angehörigen der intellektuellen Elite Indiens kultivierte Râja-Yoga das abwertende koloniale Urteil, die indische Religiosität sei zu körperlich und zu wenig geistig-intellektuell. Vivekananda ging sogar so weit, den Reformhinduismus des Advaita-Vedanta als eine dem materialistischen christlichen Westen überlegene Philosophie darzustellen. Unterstützung fand dieses „vergeistigte“ Verständnis des Hinduismus wie des Yoga bei westlichen indophilen Wissenschaftlern wie Max Müller oder bei esoterischen Intellektuellen wie Helena Blavatsky und Mitgliedern der Theosophischen Gesellschaft.¹² Diese hatten, wie die Orientalismuskritik¹³ zeigt, einen wesentlichen Anteil an der Erfindung des Hinduismus und an der Konzeptionierung von Religion überhaupt.¹⁴ Der Indologe Heinrich von Stietencron etwa stellte fest:

„Heute weiß man, ohne dies zugeben zu wollen, daß der Hinduismus nichts ist als eine von der europäischen Wissenschaft gezüchtete Orchidee. Sie ist viel zu schön, um sie auszureißen, aber sie ist eine Retortenpflanze: In der Natur gibt es sie nicht.“¹⁵

¹¹ Vgl. Mircea Eliade: *A History of Indian Philosophy* [1922], Bd. 2, Delhi 1975, 667.

¹² Vgl. Singleton: *Yoga Body* (s. Fußnote 1).

¹³ Vgl. Richard King: *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and „The Mystic East“*, London / New York 1999.

¹⁴ S. etwa Jonathan Z. Smith: *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago 1988; Russell T. McCutcheon: *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York 1997; Tomoko Masuzawa: *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago / London 2005.

¹⁵ Heinrich von Stietencron: *Hinduistische Perspektiven*, in: Hans Küng / Heinrich von Stietencron: *Christentum und Weltreligionen. Hinduismus*, München 1987, 25 – 52, 25.

Die Präferenz westlicher Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen für einen geistigen Yoga-Weg und die Abwertung des als irrational und degeneriert betrachteten Hatha-Yoga gründen im Religionsverständnis der Moderne, das mit einem bislang wenig beachteten Körperverständnis einhergeht.¹⁶ Anders formuliert: Die Moderne hat den Körper entzaubert und Religion entkörperlicht und beide, Religion und Körper, a-part gesetzt, indem sie sie als private und rational zu regulierende Phänomene betrachtete. Der Religionswissenschaftler Manuel Vásquez spricht im Zusammenhang mit diesem Religion-Körper-Diskurs von einer Somatophobie, die im Protestantismus der Moderne seine Wurzeln hat: Max Müller habe, so Vásquez, zusammen mit anderen „Orientalisten, Transzendentalisten und kosmopolitischen indigenen intellektuellen Eliten wie Swami Vivekananda“ das Bild des Hinduismus als „innerliche, mystische und jenseitige“ Religion geprägt.¹⁷ Dass sich in den letzten hundert Jahren nichtsdestotrotz ein körperbetonendes Yoga verbreitet hat, liegt wesentlich an Überschneidungen von Religions-, Gesundheits- und Fitnessnarrativen in einem von kolonialen und antkolonialen Interessen aufgeladenen transnationalen Kontext.

Schwedische Gymnastik, muskuläres Christsein, Bodybuilding

Der Somatophobie westlicher wie indischer Gelehrter zum Trotz gilt Yoga heute geradezu als Synonym für das Praktizieren von Āsanas, also von definierten Körperübungen und Standhaltungen – daher auch der Name „posturales“ Yoga –, die in Verbindung mit Atemtechniken gezielt bestimmte Muskelgruppen, Nervenbahnen und Energiezentren aktivieren.¹⁸ Auch diese körperbetonende Entwicklung ist das Ergebnis von sich gegenseitig verstärkenden und verändernden westlichen wie indischen und anderen asiatischen Einflüssen, die in bemerkenswerter zeitlicher Parallelität zu der von Vivekananda u. a. geförderten Globalisierung des Hinduismus stehen. Wie konkret diese Gleichzeitigkeit ist, wird in Mark Singletons Beobachtung deutlich, dass in demselben Jahr, 1896, in dem Vivekananda seine Schrift Rāja-Yoga veröffentlichte, in Athen die ersten

¹⁶ Federführend für die jüngste Erforschung des Zusammenhangs von Körper und Religion im Verständnis der Moderne sind die Arbeiten von Mellor und Shilling, s. etwa: Philip A. Mellor / Chris Shilling: *Sociology of the Sacred. Religion, Embodiment, and Social Change*, London 2014; dies.: *Re-Forming the Body: Religion, Community and Modernity*, London 1997.

¹⁷ Manuel A. Vásquez: *More Than Belief. A Materialist Theory of Religion*, Oxford 2011, 89.

¹⁸ Vgl. Mark Singleton: *Transnational Exchange and the Genesis of Modern Postural Yoga*, in: Beatrix Hauser (Hg.): *Yoga Traveling. Bodily Practice in Transcultural Perspective*, Cham u. a. 2013, 37 – 56, 37.

Olympischen Spiele der Neuzeit abgehalten wurden und dass die erste moderne Bodybuilder-Show 1893 zeitgleich zum Weltparlament der Religionen stattfand:

„Transnationales anglophones Yoga wurde beliebt zu einer Zeit, in der zugleich weltweit eine nie zuvor dagewesene Leidenschaft für Körperkultur entstand. Die Begegnung dieser beiden Entwicklungen würde schließlich die gegenwärtig charakteristischen Schulen des posturalen Yoga hervorbringen.“¹⁹

Die Verflechtung von „Westen“ und „Osten“ im Blick auf Körperkultur und körperbezogenes Yoga wird an einzelnen Personen, ihren Schulen und deren transnationalen Beziehungen besonders deutlich. So konnte schon die Gymnastiklehre des Schweden Pier Heinrich Ling (1776 – 1839) über das englische Schulsystem sowie über die Ausbildung englischer Soldaten in Indien Fuß fassen. In seinem 1813 in Stockholm gegründeten Gymnastik-Institut unterschied Ling zwischen pädagogischer, militärischer und medizinischer Gymnastik.

Diese ganzheitliche Perspektive findet sich einige Jahrzehnte später im Ideal eines „muskulären Christseins“ wieder, das der YMCA sowohl in der westlichen Welt als auch in Indien populär machte. Das rote Dreieck im Logo des YMCA, das der Sportmediziner und Leiter der Abteilung für „physical education“ der International YMCA Training School in Springfield, Luther Halsey Gulick (1865 – 1918), entwarf, steht für die Integration der Trias von Verstand, Körper und Geist. Diese ganzheitliche Perspektivierung veränderte zum einen die Wahrnehmung und den Status körperlicher „Ertüchtigung“: Sport wurde als eine eigenständige kulturelle Praxis und als Teil von Kultur aufgewertet. Zum anderen wurde das Verständnis des indischen Hatha-Yoga deutlich ausgeweitet: Hatten die Hatha-Yoga-Praktiken zuvor primär ein spirituelles Ziel oder dienten, wie im Tantrismus vorgestellt, dem Transfer von Energien, so gaben nun gesundheitlich-medizinische Ziele und die militärischen Aspekte der Gymnastik Lings oder des muskulären Christseins des YMCA neue Impulse, die charakteristisch für die Weiterentwicklung des modernen Yoga werden sollten.

Einen besonderen Einfluss auf die indische Körperkultur hatte darüber hinaus der Bodybuilder Eugen Sandow (1867 – 1925). Joseph Alter stellt die provozierende These auf, dass Sandow die Entwicklung des modernen Yoga in der Zusammenführung westlicher und indischer Übungen mehr beeinflusst hat als etwa der Inder Sri Aurobindo (1872 – 1950) oder Vivekananda.²⁰ Sandow stieß in Indien auf großen Enthusiasmus, aus dem zahlreiche namhafte

¹⁹ Singleton: *Transnational Exchange and the Genesis of Modern Postural Yoga* (s. Fußnote 18), 42 (Übersetzung CJ).

²⁰ Vgl. Alter: *Yoga in Modern India* (s. Fußnote 1), 28.

indische Boxer und Bodybuilder erwachsen. Das Interesse, die physische Stärke von Indern auf der Bühne internationaler sportlicher Wettbewerbe sichtbar zu machen, entspringt auch einem antikolonialen Impuls und konterkariert das koloniale Stereotyp vom „degenerierten Inder“ und seiner schwächlichen Natur. Der Begründer der Pfadfinderbewegung, Robert Baden-Powell, etwa forderte, die koloniale Bildung und Erziehung müsse die Körper, Charakter und Seelen von Menschen stärken, die ohne europäische und amerikanische Unterstützung körperlich und geistig schwach bleiben würden.²¹

Diese Ansicht drehte in Deutschland zur Zeit des Nationalsozialismus eine weitere rassistische Schleife, als Yoga als Mittel zur geistigen und physischen Vervollkommnung der „noch vollkommeneren“ Rasse der Arier betrachtet wurde.²² Vorbereitet wurde diese Interpretation etwa durch Hermann Graf Keyserling (1880 – 1946), der Yoga als „Potenzierungswaffe zur Machsteigerung“²³ verstand, da Yoga durch die „Potenzierung des Konzentrationsvermögens“ alle Lebenskräfte steigere und dadurch zum Fortschritt beitrage:

„Toren wären wir, wollten wir sie uns nicht zunutze machen. Wir sind so viel vitaler als die Inder, verfügen über so viel mehr psychisches Kapital – wer weiß, wohin wir erst gelangen werden.“²⁴

Auf indischer Seite jedoch war die neue Körperkultur-Bewegung mit Widerstands- und Unabhängigkeitsbestrebungen und einem antikolonialen Nationalismus verbunden. Der Mythos des „kämpfenden Yogini“ verband Personen wie den Politiker, Philosophen und Yoga-Praktizierenden Aurobindo Gosh (1872 – 1950) und K. Raghavendra Rao alias Tiruka (1890 – 1996), einen berühmten Wrestler und Yoga-Lehrer, der Yoga als militärische Gymnastik verstand. Yoga wurde hier zu einer Form des getarnten und damit vor den Augen der kolonialen Herren verborgenen Widerstands.

²¹ Vgl. Singleton: *Transnational Exchange and the Genesis of Modern Postural Yoga* (s. Fußnote 18), 44.

²² Vgl. Mathias Tietke: *Yoga im Nationalsozialismus*, Kiel 2011.

²³ Thomas K. Gugler: *Entwicklungspfade des Posturalyoga zwischen Lebensmächtemaximierung und kollektivem Sitzstellungssport*, in: Isabella Schwaderer / Katharina Waldner (Hg.): *Annäherungen an das Unaussprechliche. Ästhetische Erfahrung in kollektiven religiösen Praktiken*, Bielefeld 2020, 103 – 127, 119.

²⁴ Hermann Keyserling: *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, München 1919, 239, zit. nach Gugler: *Entwicklungspfade des Posturalyoga* (s. Fußnote 23), 119.

Integration, Revival und Neu-Deutung: Hatha-Yoga als Körperkultur

Die Integration westlicher Einflüsse einschließlich ihrer indisch-europäischen Wechselwirkungen und die systematisierende Weiterentwicklung der verschiedenen Körperübungen zu dem, was heute unter Hatha-Yoga verstanden wird, erfolgte erst ab den 1920er Jahren. In verschiedenen Zentren arbeiteten indische Yoga-Lehrer dezidiert an der Entwicklung eines Kanons von Āsanas. Diese Āsanas wurden auf klassische indische Schriften des Hatha-Yoga rückbezogen: das Hatha Yoga Pradipika (14. Jahrhundert), das Hatha Ratnavali (17. Jahrhundert) und die Gheranda Samhita (17./18. Jahrhundert). Diese „authentischen“ Āsanas wiesen aber nicht nur deutliche Spuren der genannten westlichen Gymnastiksysteme auf, sondern erhielten auch eine neue Bedeutung. In Mark Singletons Worten: Die Körperstellungen wurden und sind „floating signifiers‘ whose meaning is determined according to context“²⁵. Diese Bedeutungsverschiebungen und die kontextabhängige Neudeutung von Āsanas und damit von Yoga überhaupt bleibt ein entscheidendes Charakteristikum von Körper-Yoga, stellt aber auch immer wieder vor die Frage nach der Kontinuität früherer Bedeutungszuweisungen bzw. danach, ob sich in den Körperübungen nicht doch auch ein körperliches, religiöses oder kulturelles Wissen sedimentiert, das im Praktizieren reaktiviert wird. Diese Frage schlägt sich sowohl in der genannten Betonung von Yoga-Studios nieder, „authentisches“ Yoga anzubieten, als auch in der Sorge etwa einiger evangelikaler oder pentekostaler Gruppen, dass mit der Praxis von Yoga der Geist des Hinduismus erweckt werde.²⁶

Die Yoga-Renaissance Anfang des 20. Jahrhunderts wird von Yoga-Praktizierenden wie -Forschenden mit bestimmten schulgründenden Personen verbunden, die hier wenigstens stichpunktartig zu erwähnen sind.

Leitend für diese Renaissance war zum einen die physiotherapeutische Ausrichtung der Körperübungen. Diesem medizinisch-therapeutischen Paradigma folgend gründete etwa Swami Kuvalayananda (1883 – 1966) im Jahr 1921 das Lehr- und Forschungsinstitut „Kaivalyadhama“ in der Nähe von Mumbai. Sein Ziel war es, auf der Grundlage des traditionellen Hatha-Yoga ein modernes System der Körperkultur zu entwickeln und bekannt zu machen.²⁷ Ein weiterer Vertreter dieser Ausrichtung ist Sri Yogendra (1897 – 1989), der 1921 vermutlich

²⁵ Singleton: *Yoga Body* (s. Fußnote 1), 161.

²⁶ S. etwa Candy Gunther Brown: *Spiritual Property Rights to Bodily Practices. Pentecostal Views of Yoga and Meditation as Inviting Demonisation*, in: Michael Wilkinson / Peter Althouse (Hg.): *Annual Review of the Sociology of Religion*, Bd. 8: *Pentecostals and the Body*, Boston 2017, 55 – 76.

²⁷ Vgl. Singleton: *Transnational Exchange and the Genesis of Modern Postural Yoga* (s. Fußnote 18), 46.

die ersten Āsanas in den USA präsentierte. Seine Veröffentlichung „Yoga Asanas Simplified“ (1928) zeigt überwiegend Standhaltungen, die deutlich von Pier Heinrich Ling beeinflusst sind. Sie trug entscheidend zur Bekanntheit von Yoga-Āsanas im Westen bei. Eine Synthese von Bodybuilding und Yoga findet sich bei K. V. Iyer (1897 – 1980), der oft für internationale Körpermagazine posierte, und bei seinem Schüler Yogācharya Sundaram, der die „Yogic School of Physical Culture“ gründete und mit „Yogic Physical Culture“ (1928) einen der ersten Yoga-Fotobände veröffentlichte.

Als impulsgebend für heutige Schulen schnellerer und fließender Yoga-Übungen wie Power Yoga, Vinyasa Flow Yoga oder Power Yinyasa Yoga gilt die Yoga-Schule von Tirumalai Krishnamacharya (1888 – 1989), der u. a. der Lehrer von B. K. S. Iyengar und Indra Devi war. Er lehrte ab 1933 im Palast des Maharaja von Mysore, der ein enthusiastischer Förderer der Körperkultur war und dabei auch den YMCA in Mysore in dessen Bemühungen um die Etablierung einer Sportkultur unterstützte. Krishnamacharyas Yoga-Unterricht in Mysore verfolgte pädagogische und charakterbildende Ziele, denn er unterrichtete die Kinder und Jugendlichen der königlichen Familie. Die schnelle Folge von Haltungen – der Flow – hatte Züge eines militärischen Drills.²⁸

Eine Neudeutung von Hatha-Yoga ganz eigener Art findet sich bei B. K. S. Iyengar (1918 – 2014). Seine Veröffentlichung „Light on Yoga“ (1966) verortet Yoga einerseits im medizinischen Diskurs. So enthält sie im Anhang eine Auflistung verschiedener Krankheitssymptome und „verordnet“ jeweils verschiedene heilsame Körperübungen. Andererseits integrierte Iyengar extensiv Zitate der indischen Hatha-Literatur. Zur Begründung schreibt er in der Einleitung:

„Der westliche Leser mag erstaunt sein, daß ich wiederholt Bezug nehme auf den universalen Geist, auf Mythologie, selbst auf philosophische und ethische Grundregeln. Er sollte sich aber vor Augen halten, daß in früheren Zeiten alle größeren Erfolge des Menschen in Wissen, Kunst und Macht Teil seiner Religion waren [...] Erst vor kurzem haben in Indien diese Künste und Wissenschaften begonnen, sich vom Göttlichen freizumachen. Dies aber geschieht mit gebührender Ehrfurcht.“²⁹

Wie das tantrische Hatha-Yoga des Mittelalters betrachtet Iyengar den Körper, so Alter, nicht nur als physische, sondern auch als metaphysische Größe, als „Materialisierung des Magischen“³⁰.

²⁸ Vgl. Singleton: *Yoga Body* (s. Fußnote 1), 175 – 210.

²⁹ B. K. S. Iyengar: *Licht auf Yoga. Yogastellungen und Atemübungen*, Bern u. a. 1978.

³⁰ Alter: *Yoga in Modern India* (s. Fußnote 1), 25.

Angesichts der Tatsache, dass das moderne Gesicht des Yoga im Blick auf die Teilnehmerinnen und Teilnehmer an Yoga-Kursen ein primär weibliches ist, erstaunt die männliche Dominanz in der Entwicklung des modernen Yoga Anfang des 20. Jahrhunderts. Zwar befanden sich in Europa und Nordamerika schon damals zahlreiche Frauen unter den Schülern und Schülerinnen. Die Frage nach den Lehrerinnen vor allem in Indien ist aber bei Weitem noch nicht genügend erforscht. Auch Indra Devi bildet hier nur bedingt eine Ausnahme, denn die als Eugenie Peterson geborene Yogini hat zwar lange bei Krishnamacharya gelernt, stammt aber aus Russland und eröffnete 1947 ein Yoga-Studio in Hollywood, in dem sie Berühmtheiten wie Greta Garbo oder Yehudi Menuhin unterrichtete. Bekannt sind v. a. nordamerikanische und europäische Frauen, die oftmals westliche Gymnastik für Frauen mit Atemlehren, protestantisch-esoterischer Spiritualität und Yoga verbanden.³¹ Dazu zählte etwa die Nordamerikanerin Genevieve Stebbins (1857 – ca. 1915), deren Veröffentlichung „Dynamic Breathing and Harmonic Gymnastics“ (1892) leichte Gymnastik mit Atemübungen, Entspannung und gelenkter Meditation verband. Die Nordamerikanerin Cajzoran Ali (geb. 1903), die nach eigenen Aussagen lange an den Rollstuhl gefesselt war und dank Körperübungen und Gebeten geheilt wurde, veröffentlichte in „Divine Posture Influence Upon Endocrine Glands“ (1928) ihre Theorie, der zufolge der Körper der Wohnort der spirituellen Weisheit des Yoga ist.

Während hier der Eindruck entsteht, die Rezeption und Weiterentwicklung von Yoga durch Frauen sei besonders von esoterisch-spirituellen Impulsen begleitet, weist etwa Patricia Vertinsky in ihrer Analyse der britischen „The Women’s League for Health and Beauty“ in den 1930er Jahren darauf hin, dass der Yoga-Diskurs hier sowohl im Feld von Schönheit und traditioneller Weiblichkeit verortet ist als auch zugleich Räume der Handlungsmacht für Frauen eröffnete.³² Das Bild, das die gegenwärtige Forschungslandschaft von der Rezeption und Weiterentwicklung von Yoga durch Frauen in den ersten Jahrzehnten des letzten Jahrhunderts zeigt, ist, dass (schon damals) Geschlechterunterschiede den Yoga-Diskurs prägten und Yoga gegendert ist. Gleichzeitig wird dadurch noch einmal mehr deutlich, dass Yoga ein „floating signifier“ – ein leerer Signifikant – ist, der unterschiedliche Bedeutungen aufnehmen kann, die wiederum in Abhängigkeit zum Kontext stehen und immer wieder neu ausgehandelt werden.

³¹ Singleton widmet diesem Thema immerhin ein eigenes Kapitel, vgl. Singleton: *Yoga Body* (s. Fußnote 1), 143 –162.

³² Vgl. Patricia Vertinsky: „Building the Body Beautiful“ in *The Women’s League for Health and Beauty. Yoga and female agency in 1930s Britain*, in: *Rethinking History. The Journal of Theory and Practice* 16/4 (2012), 517 – 542.

Yoga als Diskursfeld im Schnittfeld von Religion, Gesundheit, Fitness, Körper und Geist

Die interkulturellen Aushandlungsprozesse, Verschiebungen und Neudeutungen zeigen, dass es nicht nur schwierig ist zu definieren, was Yoga ist. Sie machen auch deutlich, dass jede Definition bereits eine Deutung impliziert. Schon im Wort Yoga sind verschiedene Interpretationsmöglichkeiten angelegt. Es stammt von der Sanskrit-Wurzel *yui* und meint „verbinden“ und „zusammen-jochen“. Die Etymologie lässt fragen, was hier verbunden werden soll: Mensch und Gott? Oder Körper und Geist? Wenn man vom Bild des Zusammenjochens von Ochsen ausgeht, kommen hingegen eher Aspekte der Beherrschung, Anspannung und Disziplin in den Blick. Fragt man heutige Yoga-Praktizierende, was Yoga für sie bedeutet, trifft man auf eine Vielfalt von Antworten, die sich im Feld zwischen körperlicher Disziplin und Verbindung mit einem transzendenten Grund bewegen. In dieser Deutungsoffenheit besitzt der Begriff Yoga den Charakter eines Metonyms, d. h.: Die Bedeutung dessen, was mit Yoga gemeint ist, verschiebt sich immer wieder, zwischen dem jeweils Gemeinten bleibt jedoch eine Kontiguität bestehen, also eine Nachbarschaft, ein räumlicher und zeitlicher Zusammenhang. Die Deutung ist somit nicht völlig beliebig, sondern bewegt sich im Rahmen des Diskursfeldes, das sich – wie die transnationalen Aushandlungsprozesse illustrieren – kontinuierlich verändert, aber auch längerfristig durch bestimmte, kontextuell bedingte Narrative geprägt ist.

Heute finden sich im Diskursfeld Yoga verschiedene Narrative. Eben dies ist u. a. das Ergebnis der geschilderten transkulturellen Entwicklungen des modernen Yoga. Zu diesen Narrativen zählt neben dem Gesundheits-, Selbstfürsorge-, Fitness- und Bodybuilding-Narrativ auch weiterhin das Spiritualitätsnarrativ. Charakteristisch für Yoga wie für andere Angebote im Panorama der unter „Spiritualität“ fallenden Sinnangebote ist, so der Religionswissenschaftler Hubert Knoblauch, dass sie die verschiedenen Teilsysteme – etwa der Medizin, Psychologie, Pädagogik, Religion – deutlich überschreiten.³³ Die Vermittlung und Aneignung von „Sinnangeboten“ ist zugleich nicht mehr an bestimmte Organisationen und Institutionen gebunden. Solche Sinnerfahrungen können, müssen aber nicht religiös definiert und erfahren werden. D. h., es gibt eine Durchlässigkeit zwischen religiös markierten Angeboten und Angeboten, die zunächst eher nicht religiös markiert werden. Diese Formen der Spiritualität existieren oft zunächst als Randphänomene, können sich mittels technisch-

³³ Vgl. Hubert Knoblauch: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2009.

medialer Möglichkeiten dann jedoch zu einem Massenphänomen entwickeln. Kennzeichnend für die spirituellen Angebote sei darüber hinaus – so Knoblauch mit Hinweis auf Schütz und Luhmann –, dass Erfahrungen subjektiviert, also durch einen Deutungsprozess anerkannt und angeeignet würden. Anders formuliert: Es geht bei Yoga als Spiritualität um ein Angebot, bei dem Erfahrungen gemacht werden, die in bestimmter Weise als religiös oder spirituell – in jedem Fall als ganzheitlich – gedeutet werden, wobei sich oftmals Gesundheitsdiskurse und religiös-spirituelle Narrative überschneiden.

Die verschiedenen Narrative sind entscheidend für das, was in Yoga-Kursen kommuniziert und erlebt wird. Darauf weist auch eine Studie von Beatrix Hauser zum Zusammenhang zwischen den Anweisungen von Yoga-Lehrenden und dem Erleben der Praktizierenden hin. Auch der in der extremen Form des Bikram-Yoga empfundene Schmerz kann demnach als gesund und heilsam erlebt werden, weil und sofern er von dem oder der Yoga-Lehrenden als solcher interpretiert wird. „Was Yoga ist“, so resümiert Hauser, „hängt von der Erwartung der Praktizierenden ab“. Das sei kein Anzeichen für eine degenerierte Form eines vermeintlich ursprünglichen Yoga, sondern Merkmal jeder körperlichen Aktivität, die „wandere“, sich also zeitlich und räumlich in verschiedenen Kontexten niederlässt und beheimatet.³⁴ Bleiben wir in der Logik, dass Yoga ein Diskursfeld ist und dass das Gesundheitsnarrativ seit den transkulturellen Aushandlungen die Bedeutung von Yoga in besonderer Weise geprägt hat, dann sind aber weder die Erwartungen der Yoga-Praktizierenden noch die Instruktionen der Lehrenden beliebig. Sie knüpfen vielmehr an Interpretationen des Diskursfeldes an, selbst und gerade dort, wo sie sie verändern oder erweitern.

Hausers Bemerkung zur „traveling physical activity“ gibt einen weiteren wichtigen Hinweis: Im Diskursfeld Yoga wird Deutung zwar über Sprache kommuniziert. Dem sprachlich-propositionalen Wissen korrespondieren jedoch ein Körperwissen und eine körperlich-leibliche Erfahrung. Die Nicht-Einbeziehung des Körpers bildete gerade den Kern der Kritik vonseiten des Tantrismus, Nathismus, des Kundalini- und des Hatha-Yoga an einem rein vergeistigten Yoga-Weg. Nach dem Verständnis des traditionellen Hatha-Yoga „bäckt“ das „Feuer des Yoga“ den Körper, sodass selbst die Götter keinen solchen machtvollen yogischen Körper erwerben, da sie nicht über einen menschlichen Körper

³⁴ Beatrix Hauser: Touching the Limits, Assessing Pain. On Language Performativity, Health, and Well-Being in Yoga Classes, in: dies. (Hg.): Yoga Traveling (s. Fußnote 18), 109 – 134, 132.

verfügen.³⁵ Das Gedicht des Tamilen Bhogar aus dem 17. Jahrhundert bringt diese tantrische Perspektive der Verkörperung klar zum Ausdruck:

„Es gab die Zeit, da ich den Leib verschmähte. Doch sah ich dann den Gott darin. Der Leib ist Gottes Tempel, erkannte ich; und so begann ich, ihn mit größter Sorgfalt zu behandeln.“³⁶

Es wird den genannten Schulen wie auch heutigen Yoga-Praktiken wohl kaum gerecht, die Bedeutung, die sie dem Körper und körperlichen Praktiken beimessen, auf eine vorbereitende Funktion zu reduzieren, als ob die Körperstellungen lediglich eine Vorbereitung – eine *praeparatio* – auf dem Weg zur Erleuchtung seien. Dieses Verständnis leitete Anfang des 20. Jahrhunderts Religionsphänomenologen wie Rudolph Otto oder Martin Heiler grundsätzlich im Blick auf die Rolle des Körpers in der Erkenntnis des Heiligen und beeinflusste auch die Wahrnehmung und Konzeptionalisierung von Hinduismus und Buddhismus.³⁷ Ein solches funktionales Verständnis gesteht dem Körper selbst jedoch keine Erkenntnisfähigkeit zu. Alternativ dazu formulierte etwa Adi Da (1939 – 2008): „Die Erleuchtung des Menschen ist die Erleuchtung des gesamten Körper-Verstandes-Systems.“³⁸

Ebenfalls zu wenig komplex erscheint es, das Körperwissen – das „Wissen in den Knochen“ – im Yoga wie jedes andere Körperwissen lediglich als Resultat diskursiver Einschreibungen zu verstehen. Der Körper würde dadurch tendenziell selbst als Text verstanden. In Yoga-Praktiken geschieht aber offensichtlich viel mehr. Zwischenleibliche Kommunikation und körperlich-leibliche Erfahrung sind, so die Einsicht der jüngeren Leibphänomenologie, facettenreich, ambivalent und voller Brüche und Unvorhersehbarkeiten.³⁹ Ihre Lebendigkeit resultiert gerade aus der „ursprünglichen Verflochtenheit“ von Natur und Geist, Körper und Bewusstsein und wird erst, so Käte Meyer-Drawe, durch den „intellektuellen Überbau“ eingeschränkt.⁴⁰ Auf der körperlich-somatischen Ebene kommt es hingegen immer wieder zu Überraschungen.

³⁵ Feuerstein: Die Yoga Tradition (s. Fußnote 9), 587.

³⁶ Zit. nach Feuerstein (ebd.), 589.

³⁷ Vgl. Jürgen Mohn: Körperkonzepte in der Religionswissenschaft und der Religionsgeschichte, in: Christina Aus der Au / David Plüss (Hg.): Körper-Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften, Christentum und Kultur: Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, Bd. 6, Zürich 2007, 47 – 74.

³⁸ Zit. nach Feuerstein: Die Yoga Tradition (s. Fußnote 9), 81.

³⁹ Vgl. Thomas Alkemeyer: Bedingte Un/Verfügbarkeit. Zur Kritik des praxeologischen Körpers, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 44 (2019), 289 – 312.

⁴⁰ Käte Meyer-Drawe: Wenn Blicke sich kreuzen. Zur Bedeutung der Sichtbarkeit für zwischenmenschliche Begegnungen, in: Matthias Jung / Michaela Bauks / Andreas Ackermann (Hg.):

Ein überzeugendes Beispiel hierfür gibt Verena Schnäbele in ihrem Aufsatz „The Useful Body“⁴¹. Schnäbele untersucht Yoga-Gruppen in Deutschland, die in der Regel eine bestimmte Klientel anziehen – Frauen aus dem Bildungsmilieu und mit oftmals hohem beruflichen Engagement. Das Ergebnis ihrer Forschung ist, dass die Deutung bzw. körperliche „Wirkung“ von Yoga ambig ist. Einerseits kann Yoga als Strategie der Anpassung an gesellschaftliche Normen gelesen werden. Yoga trägt zur Stressreduktion bei, schafft Ausgeglichenheit und verschönert den Körper – alles arbeitgeberfreundliche Effekte. Andererseits sprechen die Befragten davon, dass sie beim Yoga ihren Körper „von innen“ spüren und „mappen“. Dieses Körpererleben führe dazu, dass viele Frauen die an sie herangetragenen Erwartungen hinterfragen. Durch Yoga werden ihnen der Wert und die Würde ihres Körpers wie ihrer Existenz bewusst. Der Körper hört auf, Objekt von Disziplinierungsmaßnahmen zu sein. Er wird vielmehr zum Subjekt und Handelnden. Die körperliche Praxis verändert die Wahrnehmung der Gesellschaft und die Beziehung des Selbst zu ihr.

In die Betonung von Fitness, Gesundheit und Schönheit hat sich immer auch Kritik an narzisstischer Aufgeblasenheit gemischt, die das Ziel des Yoga – spirituelles Wachstum – konterkariert. Gleichzeitig zeigen sich in der Warnung davor, dass Körperübungen zum reinen Selbstzweck werden, immer wieder auch dualistische Vorstellungen einer vermeintlich reinen Religiosität und eines reinen, „authentischen“ Yoga. Beispielhaft hierfür ist die Kritik des Indologen J. W. Hauer, das Hatha-Yoga sei ein

„typisches Produkt des Niedergangs des indischen Geistes, das, trotz aller gegenteiligen Versicherungen, weit entfernt ist vom rückhaltlos ehrlichen Streben nach voller Klärung, nach Seelen-Befreiung, nach Erfahrung der höchsten Wirklichkeit [...] Hatha-Yoga besitzt eine starke Beimengung grober Anzüglichkeit und ist mit Magie und Sexualität eng verknüpft.“⁴²

Diese Warnung unterstreicht einmal mehr, wie sehr modernes Yoga im Fadenkreuz von Interessen und Deutungsmächten steht. In den modernen Yoga-Diskurs schreiben sich kontinuierlich Grenzziehungen und Grenzüberschreitungen ein. Sie markieren das persönliche körperliche und spirituelle Erleben, sind darüber hinaus aber keineswegs nur privater Natur. Im Gegenteil: Es sind machtvolle,

Dem Körper eingeschrieben. Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn. Studien zur interdisziplinären Anthropologie, Wiesbaden 2016, 38 – 54, 41.

⁴¹ Verena Schnäbele: The Useful Body. The Yogic Answer to Appearance Management in the Post-Fordist Workplace, in: Hauser (Hg.): Yoga Traveling (s. Fußnote 18), 135 – 153.

⁴² Jakob Wilhelm Hauer: Der Yoga, Stuttgart 1958, 271.

von politischen und wirtschaftlichen Interessen gesteuerte, ästhetische Regime,⁴³ die den modernen Yoga-Diskurs beeinflussen. Auch heute noch spielen dabei – so sei abschließend illustriert – transnationale und interkulturelle Aushandlungen eine wesentliche Rolle.

Ausblick: „Bring Yoga Back“

„Bring Yoga Back“ – so lautet der Slogan einer Kampagne, die von der Hindu American Foundation im Jahr 2010 ins Leben gerufen wurde. Sie kritisierte die Vereinnahmung von Yoga durch die westliche kommerzialisierte Welt und prangerte den Diebstahl von hinduistischem geistigem Eigentum an. Aseem Shukla, einer der Mitbegründer der Hindu American Foundation, schrieb auf seinem Blog „On Faith“:

„Hinduism, as a faith tradition, stands at this pass a victim of overt intellectual property theft, absence of trademark protections and the facile complicity of generations of Hindu yogis, gurus, swamis and others that offered up a religion's spiritual wealth at the altar of crass commercialism.“⁴⁴

Einen Höhepunkt in diesem Prozess des „disembodying of Yoga from Hinduism“ stelle, so fährt Shukla fort, die Übernahme von Yoga durch Christen dar – nach dem Motto:

„Christ is my guru. Yoga is a spiritual discipline much like prayer, meditation and fasting [and] no one religion can claim ownership.“⁴⁵

Dieser Konflikt um die „Ownership“ über Yoga setzt sich transkontinental fort: Die nationalistische Hindu-Partei BJP will Indien als authentischen Ursprungsort des Yoga verstanden wissen. Mit Rückprojektionen moderner Yoga-Praktiken auf die Vergangenheit versucht sie aus nationalistischem Interesse heraus, hinduistische Werte politisch und kulturell zu „verankern“. 2014 eröffnete Premierminister Modi ein „Ministerium für Yoga, Ayurveda und Naturheilkunde“. Am ersten von ihm initiierten Welt-Yoga-Tag im Jahr 2015 praktizierten allein auf

⁴³ Vgl. Jacques Rancière: *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*, Rockhill / London 2006.

⁴⁴ <https://www.hinduismtoday.com/modules/smartsection/item.php?itemid=5127> (Abruf der Internetseiten: Juni 2020).

⁴⁵ <https://defenceforumindia.com/threads/the-great-yoga-debate-aseem-shukla-vs-deepak-chopra.10442>.

der Prachtstraße Rajpath im Zentrum Neu-Delhis 35 985 Menschen synchron Yoga-Sequenzen – das gab zwei Einträge im „Guinnessbuch der Rekorde“.⁴⁶

Gleichzeitig bekämpfen in den USA Eltern von Schulkindern die Einführung von Yoga als Entspannungstechnik an öffentlichen Schulen, weil sie eine Missionierung ihrer Kinder befürchten. Das Weiße Haus argumentierte dagegen mit dem universalistischen Argument, das seit Vivekanandas Rede in Chicago bekannt ist:

„Yoga has become a universal language of spiritual exercise in the United States, crossing many lines of religions and cultures.“⁴⁷

In jüngster Zeit tendieren Politik und Rechtsprechung in den USA jedoch wieder dazu, Schulyoga als „nichtchristliche [...] pseudoreligiöse [...] Dehnungsübungen mit Sonnengrüßen“⁴⁸ zu verbieten. Angesichts dieser Auseinandersetzungen und Grenzziehungen ist es geradezu „ironisch“, so kommentiert die US-amerikanische Journalistin Alia Wong diese jüngste Entwicklung,

„dass die Befürworter von Schulyoga den besonderen Wert von Yoga in seinem integrativen Potenzial sehen – es hilft Jungen, die unkontrollierbare Wutausbrüche haben, Studierenden mit physischen Beeinträchtigungen, Kindern mit Übergewicht und desorientierten Jugendlichen. Die größte Hürde für Schulyoga liegt vielleicht in der Tatsache, dass jeder und jede seine bzw. ihre eigene Meinung dazu hat: Religiös vs. säkular, Meditation vs. Körperertüchtigung, exklusiv vs. inklusiv – kein Wunder also, dass zwei Menschen, die ein Kind in der Kämpfer-Pose sehen, zwei komplett unterschiedliche Dinge sehen.“⁴⁹

Kulturpolitische Auseinandersetzungen wie diese machen deutlich, wie hochgradig politisch Yoga auch heute noch ist. Auch wenn Filme wie etwa der eingangs erwähnte von Haskell oder einzelne Yoga-Angebote den Eindruck vermitteln, es handle sich bei Yoga um eine harmlose private religiöse oder gesundheitsorientierte Praxis, schreiben sich doch immer politische Prozesse und machtvolle kulturelle wie ökonomische Aushandlungsprozesse tief in den Raum des Privaten – den intimen und verletzbaren Körper – ein. Yoga steht an der Schnittstelle zwischen einerseits höchst privaten, partikularen, am eigenen Leib erlebten Sinneserfahrungen, die auch nur zum Teil in Sprache übersetzt werden können,

⁴⁶ Vgl. Gugler: Entwicklungspfade des Postural yoga (s. Fußnote 23), 104.

⁴⁷ <https://timesofindia.indiatimes.com/world/us/US-President-Barack-Obama-throws-weight-behind-yoga/articleshow/19312748.cms>.

⁴⁸ Gugler: Entwicklungspfade des Postural yoga (s. Fußnote 23), 104.

⁴⁹ Alia Wong: Why Schools Are Banning Yoga, 2018, <https://www.theatlantic.com/education/archive/2018/09/why-schools-are-banning-yoga/570904> (Übersetzung CJ).

und andererseits öffentlichen Formen der Verhandlung und Regulation am Knotenpunkt verschiedener Debatten über Religion, Kultur, Identität, Nation, Politik und Gesundheit. Yoga führt also, mit Robert Orsi gesprochen, an die „Grenze von ‚innerer‘ Erfahrung und ‚äußerer‘ Umwelt, die [nicht nur] die religionswissenschaftliche Forschung so kompliziert macht“⁵⁰.

Die Grenzen, Grenzüberschreitungen und Knotenpunkte, die mit Yoga verbunden sind, führen vielmehr auch vor die Herausforderung, die in dem Aufsatz von Schnäbele treffend beschrieben ist: Geht es bei Yoga darum, noch leistungsfähigere Mitglieder der Gesellschaft und des gewinnorientierten Wirtschaftssystems zu erschaffen, Körper und Geist zu stählen? Oder trägt Yoga dazu bei, gesellschaftlichen Anforderungen die Stirn zu bieten und Widerstand entgegenzubringen und die Befreiung aus heutigen Formen der selbst- oder fremdverschuldeten Unmündigkeit zu schaffen? Beide Narrative sind nicht nur im transnationalen Aushandlungsprozess des Yoga angelegt. Sie bilden auch überaus fruchtbare Anknüpfungspunkte für das Nachdenken über die Bedeutung des Körpers im Christentum und für die theologische Auseinandersetzung mit den vielfältigen Formen des Yoga.

⁵⁰ Robert Orsi: Klappentext zu Ann Taves: *Religious Experience Reconsidered. A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton 2009.