

# Was ist Yoga?

## Eine kultur- und religionswissenschaftliche Herleitung

### **Masterarbeit**

Zur Erlangung des akademischen Grades des  
Master of Arts (M.A.)

---

Vorgelegt am Lehrstuhl für Religionswissenschaft der Ruprecht-Karls-  
Universität Heidelberg

1. Gutachterin: Prof. Dr. Inken Prohl
2. Gutachter: Prof. Dr. Michael Bergunder

---

Von Dimitry Okropiridze  
Heidelberg, 17.02.2014  
Matrikelnummer: 2748113

# Inhalt

<b>ABSTRACT</b>	<b>1</b>
<b>VORWORT</b>	<b>2</b>
<b>HINWEISE</b>	<b>4</b>
<b>EINLEITUNG</b>	<b>6</b>
<b><u>I KULTURWISSENSCHAFTLICHE VORÜBERLEGUNGEN</u></b>	<b><u>12</u></b>
<b>1. HINFÜHRUNG: VON »WAS IST RELIGION?« ZU »WAS IST YOGA?«</b>	<b>12</b>
<b>2. DER ZEITFAKTOR: PRÄSENS STATT PRÄTERITUM</b>	<b>15</b>
<b>3. VON WORT/BEGRIFF/SACHE ZU SIGNIFIKANT</b>	<b>16</b>
<b>4. VOM SIGNIFIKANTEN ZUR SIGNIFIKATION</b>	<b>19</b>
<b>5. DIE GENEALOGIE ALS HEGEMONIE-ANALYSE DER SIGNIFIKATION – DIFFERENZ, ÄQUIVALENZ UND ANTAGONISMUS</b>	<b>23</b>
<b>6. ZWISCHENBETRACHTUNG: DAS PRÄSENTE ALS PRÄSENTISCHES VERGANGENES</b>	<b>29</b>
<b><u>II YOGA IN DER GENEALOGISCHEN DEKONSTRUKTION</u></b>	<b><u>32</u></b>
<b>1. DER AUSGANGSPUNKT: YOGA PRÄSENT UND PRÄSENTISCH</b>	<b>32</b>
<b>2. INTERLUDIUM A: DIE PERMANENTE KRITIK ALS ET(H)ISCHES UNTERSCHIEDSMERKMAL</b>	<b>35</b>
<b>3. YOGA IN DER GENEALOGIE</b>	<b>38</b>
A. HINFÜHRUNG: SEMIOTISCHE KONDENSIERUNG	38
B. YOGA IN DER NARRATION VON CHRISTIAN FUCHS	40
C. KULTURWISSENSCHAFTLICHE ANALYSE DER FUCHS'SCHEN NARRATION	44
D. ZWISCHENBETRACHTUNG: DER SIGNIFIKANT ALS HOMONYM	50
<b><u>III YOGA IN DER SKRIPTURALEN UMKEHRUNG</u></b>	<b><u>52</u></b>
<b>1. SWAMI VIVEKANANDA UND DIE ENTSTEHUNG DES KNOTENPUNKTES YOGA</b>	<b>52</b>
A. DER AUSGANGSPUNKT: DAS 19. JAHRHUNDERT	52
B. VON RELIGION ZU HINDUISMUS ZU YOGA	56
C. RĀJAYOGA VERSUS HAṬHAYOGA	63
<b>2. INTERLUDIUM B: DAS KOMPLEXE DISKURSERBE SWAMI VIVEKANANDAS BEI CHRISTIAN FUCHS</b>	<b>68</b>
<b>3. DIE RENAISSANCE DES HAṬHAYOGA</b>	<b>74</b>
A. DIE WIEDERAUFWERTUNG DES SOMATISCHEN	74
B. DAS SOMATISCHE BEI DEN ›NEW THOUGHT-YOGIS‹	81
C. DIE GEBURT DES MODERNEN POSTURALYOGA	87
<b>SCHLUSSBETRACHTUNG</b>	<b>100</b>
<b>AUSBLICK</b>	<b>104</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>105</b>

## Abstract

Der hier angedachte Argumentationsgang verlangt auch vom geneigten Leser<sup>1</sup> ein hohes Maß an Geduld und stellt eine gewisse Zumutung dar, weil er seine Thematik langsam entfaltet und einbettet in eine dichte Terminologie; scheinbar verständliche Fragen werden zunächst verkompliziert und aufgeschoben, anstatt sie direkt zu beantworten. Daher sei zu Beginn in stark vereinfachter Form das pragmatische Resultat dieses Aufsatzes vorweggenommen:

Ich untersuche hier die Aussagen des deutschen Indologen und Yoga-Lehrers Christian Fuchs, der Yoga als uraltes indisches Praxissystem zur spirituellen Befreiung beschreibt, dessen anleitende Texte auf Sanskrit verfasst sind. Durch das Einsetzen europäischer Reiseberichte im 17. Jahrhundert und insbesondere die europäische und amerikanische Rezeption seit dem 19. Jahrhundert unterliegt Yoga laut Fuchs der Verfälschung oder zumindest problematischen Interpretation seines ursprünglichen Anliegens, das auch im 21. Jahrhundert, trotz überwiegender Assoziation mit Gesundheit, Fitness, körperlicher Ästhetik und Lifestyle ein vornehmlich spirituelles bleibt. Ich stelle mittels Einführung einer kulturwissenschaftlichen Theorie die These auf, dass Fuchs eine einseitige Interpretation der Yoga-Geschichte vornimmt, die sich aus den spezifischen politischen Entwicklungen des späten 19. Jahrhunderts im kolonialen Kontext Indiens speist und auch heute mit einer so großen Nachhaltigkeit in der öffentlichen und akademischen Wahrnehmung präsent ist, dass sie bislang den Blick auf weitaus plausible historische Szenarien versperrt hat. Diese bescheinigen Yoga in seiner globalisierten Form eine Geschichte von etwas mehr als hundert Jahren, die ebenso das Produkt europäisch-amerikanischer Asienromantik, wie politischer Emanzipation kolonisierter indischer Akteure darstellt.

---

<sup>1</sup> Im Folgenden steht das Maskulinum bei allgemeinen Bezeichnungen auch für das Femininum.

## Vorwort

*What if the sense people make – of themselves and of others – is not inherently meaningful? What if it is meaningful only to the extent that it obscures that part of the past that does not conform with their assumptions, and selects as history those parts that do? (Joseph Alter).<sup>2</sup>*

*Denn wie kann man einen Text auf das hin lesen, was in dessen eigenen Begriffen nicht vorkommt, das aber dennoch die nicht entzifferbaren Bedingungen seiner eigenen Lesbarkeit konstituiert? Ja, wie kann ein Text auf die Bewegung jenes Verschwindens hin gelesen werden, von der das textuelle ›Innen‹ und das textuelle ›Außen‹ konstituiert werden? (Judith Butler).<sup>3</sup>*

Der Ethnologe Joseph Alter fragt hier pointiert nach den Konsequenzen einer kontextualisierenden und damit relationierenden Perspektive auf historische Sinnbildung, während die Philosophin Judith Butler die hierfür notwendige, schwierige Interrogation jener Textur in den Blick rückt, in der Geschichte verfasst ist. Das vertextlichte Vergangene auf ein unerlässliches Abwesendes zu untersuchen erscheint zunächst paradox, denn auch wenn unmittelbar einleuchtet, dass jede Narration selektiver Natur ist, bleibt die unerklärte These nach der grundbedingten Natur des Ausgeschlossenen zunächst opak. Genau um diese Denkbewegung – d.h. die Erläuterung der immanenten Exklusion aus einer gegebenen Erzählung und das Aufzeigen ihrer Funktion – wird es in der vorliegenden Arbeit gehen.

Auf den folgenden Seiten wird der Versuch unternommen, die Geschichte von Yoga durch eine dekonstruktive Lektüre als Reihung von Ausschlüssen zu skizzieren, die ihren Gegenstand durch abgrenzende Bestimmungen definieren und so als Untersuchungsobjekt der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft herausbilden. Die spezifischen Ausstoßungen sind in einem weiten Sinne politischer Natur, da sie ideologische Grenzen ziehen und deren Einführung zum Zwecke der Plausibilisierung verschleiern. Die Aufhebung dieser Verhüllung stellt sich als anspruchsvoll heraus, denn sie ist nur durch den Aufweis von Widersprüchen möglich, die an ihre sozio-historischen Kontexte rückgebunden werden und damit als Resultate ideologischer Fixierungen er-

---

<sup>2</sup> Alter, Joseph 2004. *Yoga in Modern India. The Body Between Science and Philosophy*. Princeton und Oxford: Princeton University Press, S. 221.

<sup>3</sup> Butler, Judith. 1997. *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 64f.

scheinen. Anders formuliert: Die Sinnhaftigkeit einer historischen Perspektive ist von impliziten Vorannahmen über den untersuchten Gegenstand bestimmt; eine Offenlegung dieser Präsuppositionen macht die Untersuchung ihres Zustandekommens möglich, denn dieser Prozess ist selbst historisch kontingent – das vermeintlich Selbstverständliche erweist sich als Konstruktion des Historischen durch ein Narrativ; letzterem soll hier eine Geschichte in Form einer Skizze gegeben werden.

Diese Beschränkung ist aufgrund der festgelegten quantitativen Begrenzung unvermeidlich, denn eine erstrebenswerte vollständige Untersuchung durch den im Folgenden vorgeschlagenen kulturwissenschaftlichen Modus benötigt *idealiter* weit mehr Raum und Zeit. So kann hier nicht jeder Faden des analysierten Gewebes herausgetrennt und auf seine spezifische Genese untersucht werden. Im Fokus steht daher eine generelle Würdigung des untersuchten Sachverhaltes mit dem Versuch einer ausgewogenen Streuung zwischen Makro- und Mikroperspektive.

Eine Besonderheit der hier verwendeten dekonstruktiven Methode ist die intendierte, gleichwohl gewöhnungsbedürftige Veränderung des Leseflusses. So wird zu Beginn der Ausführungen ein terminologischer Apparat zur Verfügung gestellt, der eine hohe Dichte aufweist und erst im weiteren Verlauf durch seine konkrete Anwendung auf das Fallbeispiel adäquat verstanden werden kann. Gleichzeitig verliert die sprachliche Präzision der semiotischen Begriffserklärungen mit zunehmender Textarbeit an Schärfe, da zum einen der benötigte theoretische Apparat nicht beständig in allen Einzelheiten zum Einsatz kommt und zum anderen in der Destabilisierung eines normativen Textes die konsequente semantische Uneindeutigkeit produziert wird, die erst im letzten Teil durch eine rekonstruktive Lektüre partiell aufgehoben werden kann, den Leser jedoch mit einem Gefühl einer neuen Komplexität und Vielschichtigkeit zurücklässt. Entsprechend versteht sich diese Arbeit als performativer Versuch der kondensierten Explikation und Applikation kulturwissenschaftlicher Theoriebildung auf ein religionswissenschaftliches Fallbeispiel. Der inhaltlichen Priorisierung ist der zuweilen kursorische, in anderen Fällen persistierende Argumentationsstil geschuldet, der sich dessen ungeachtet stets um maximale Verständlichkeit bemüht. Nicht immer ist es daher möglich, die dekonstruktive Argumentation an diejenigen Primärtexte zurückzubinden, die in der angeführten Sekundärliteratur behandelt werden; dies geschieht punktuell, erweiternd und ergänzend. Allerdings wird den als analytischen Werkzeugen verwendeten Basis-texten ein begründetes Vertrauen entgegengebracht, da ihr Forschungsansatz mit der

kulturtheoretischen Fundierung weitgehend kompatibel ist und die Ergebnisse in der Triangulation für sich sprechen. Damit verbunden ist die Zuversicht, dass der Mangel an illustrierendem Bildmaterial, das hier ausgespart werden muss durch das signifikative Tableau kompensiert wird, das die Analyse anbietet.

## Hinweise

### Zur grafischen Kennzeichnung

Die syntaktische bzw. semantische Betonung erfolgt über *Kursivierung*. Zur Hervorhebung von Wort- und Satzstrukturen in ihrer Funktion als Signifikanten(ketten) werden **KAPITÄLCHEN** eingesetzt; das Fehlen dieser Kennzeichnung deutet auf einen reifizierenden Gebrauch hin. Für die Argumentation bedeutende Theoreme sind bei der Erstnennung **fett** markiert. Distanzierungen im Fließtext sind über einfache Anführungszeichen (<>) angezeigt.

Mit dem Eintritt in die dekonstruktive Textlektüre ab Kapitel II entsprechen die hervorgehobenen Signifikanten i.d.R. genau den im Primärtext verwendeten Wort- und Satzstrukturen oder sind aus syntaktischen Gründen morphologisch, seltener paraphrasierend abgewandelt, ohne jedoch ihren semantischen Fokus zu verlieren. Die <sup>HOCHSTELLUNG</sup> von Signifikanten verdeutlicht den Verweischarakter zwischen Signifikanten und zeigt, welche geteilten Semantiken eine Signifikantenkette zusammenhalten.

### Zur Paraphrase

Die vorliegende Arbeit stützt ihre Argumentation auf ausgewählte Sekundärliteratur und rezipiert als zentral erachtete und in dieser angeführte Primär- und Sekundärquellen, die auch erweiternd verwendet werden. Bei der Auswahl von Quellen ist dabei kaum zu vermeiden, dass der Gedankengang immer wieder von der paraphrasierenden Lektüre (insbesondere der Texte von Michael Bergunder, Elizabeth de Michelis und Mark Singleton) selbst beeinflusst ist, ohne dass dies im Folgenden an jeder relevanten Stelle gekennzeichnet werden kann. Hierbei scheint die Anmerkung angebracht, dass keine philologische Sanskrit-Exegese erfolgt, auch wenn zahlreiche Bezüge der untersuchten Primär- und Sekundärliteratur auf sanskritische Texte rekurrieren. Dies hängt mit dem Untersuchungsfokus zusammen, der einen gleichermaßen transkulturellen wie anglophonen YOGA-Diskurs zum Gegenstand hat und dessen konfligierende Deutungen

der Sanskritliteratur untersucht ohne dabei den Anspruch zu erheben, aus indologischer Perspektive die Stringenz der jeweiligen Translation beurteilen zu können. Daher werden über die Deutung der Sekundärliteratur hinaus für relevante Signifikanten lediglich Übersetzungsangebote aus gängigen Fachwörterbüchern gegeben.

### **Zur Transkription von Sanskrit-Termini**

Bis auf Autorennamen aus kolonialen und nachkolonialen Kontexten (Beispiel: Vivekananda anstatt Vivekānanda) werden Sanskrit-Termini anhand des International Alphabet of Sanskrit Transliteration (IAST)<sup>4</sup> übertragen. In Zitaten erscheinen alle verwendeten Termini in der Originalschreibung, was den Eindruck der Inkohärenz erweckt, da nicht alle Autoren auf Diakritika wert legen und Groß- bzw. Kleinschreibung sowie die Worttrennung variieren. Im Fließtext wird bei Substantiven zugunsten der Großschreibung entschieden; Nominalkomposita (z.B. Haṭha + Yoga) werden zusammengeschrieben (Haṭhayoga).

---

<sup>4</sup> Vgl. [http://en.wikipedia.org/wiki/International\\_Alphabet\\_of\\_Sanskrit\\_Transliteration](http://en.wikipedia.org/wiki/International_Alphabet_of_Sanskrit_Transliteration) [Zugriff am 01.02.2014, 01:00].

## Einleitung

Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, YOGA durch einen kulturwissenschaftlichen Zugang als historischen Gegenstand der Religionswissenschaft zu erfassen. Diesem Anliegen sind eine *Grundfrage* und zwei *Leitfragen* eingeschrieben:

- **Grundfrage:** Was ist YOGA?
- **Leitfrage A:** Was impliziert der kulturwissenschaftliche Zugang?
- **Leitfrage B:** Wie stellt sich YOGA als historischer Gegenstand der Religionswissenschaft dar?

### **Grundfrage: Was ist YOGA?**

Eine vorläufige Klärung von YOGA – im Titel der Arbeit auf die Bedeutung befragt, im Eingangssatz als Untersuchungsgegenstand konzipiert – drängt sich schnell als Forderung auf, kann aus der hier verwendeten kulturwissenschaftlichen Perspektive jedoch nicht am Beginn der Untersuchung stehen und muss in ihrer oberflächlichen Form sogar zurückgewiesen werden. Der **Signifikant** – das auf etwas verweisende Lautbild – YOGA wird zunächst lediglich als hermeneutischer Horizont identifiziert, weil keine einfache semantische Bestimmung seines **Signifikats**, d.h. des bezeichneten Sachverhalts, möglich ist. Seine Konturen können erst durch ein tieferes Verständnis sozio-historischer Prozesse bzw. Ereignisse als in Gesellschaft(en) und Geschichte(n) **sedimentierte**, d.h. abgelagerte Wissensbestände sichtbar gemacht werden. Während die Grundfrage »Was ist YOGA?« mithin den äußeren Ausgangspunkt bildet, wird sie mit fortschreitender Entwicklung des Argumentationsganges durch die sich eröffnende Tiefendimension zweifach durchkreuzt, um bei der ersten Passage durch die Leitfrage A als simplifizierend zu verblassen, sich bei der zweiten durch die Leitfrage B mit der notwendigen Komplexität erneut zu stellen.



## Leitfrage A – Was<sup>5</sup> impliziert der kulturwissenschaftliche Zugang?

Die Rede von SIGNIFIKANTEN, SIGNIFIKATEN und SEDIMENTATION im Zusammenhang mit YOGA verweist auf ein Set zusammenhängender Vorannahmen. Die Nachordnung der vermeintlich vordergründigen Grundfrage ergibt sich aus der kulturwissenschaftlichen Zugangsform – im Titelzusatz angedeutet, der Aufgabenstellung zugrundeliegend – und bildet gleichsam die epistemologische, d.h. nach den Erkenntnismöglichkeiten ausgerichtete, und ontologische, d.h. nach der Eigentlichkeit von Dingen forschende Basis der vorliegenden Arbeit. Ein kulturwissenschaftlicher Zugang, wie er hier für die Religionswissenschaft rezipiert wird, impliziert einige Voraussetzungen über die Beschaffenheit sozio-historischer Prozesse: Die Konstitution jedweder Bedeutung von Signifikanten (hier: von YOGA) im Sinne intersubjektiver, von sozialen Akteuren gemeinsam getragener Übereinstimmung, spielt sich demnach ab in einem sowohl synchronen wie diachronen, jedoch nicht-teleologischen und nicht notwendig linearen Prozess hegemonialer und somit konflikthafter Aushandlungen zwischen sozialen Akteuren, Akteursgruppen und Institutionen. Diese können als **Artikulationen** – d.h. Bedeutungsherstellungen innerhalb eines **Diskurses**<sup>6</sup> – untersucht werden, die ebenso **materiale**<sup>7</sup> – d.h. den menschlichen Sinnen zugängliche – wie **semiotische** – d.h. kommunikative Dynamiken aufweisen.<sup>8</sup> Da es aus kulturwissenschaftlicher Sicht keinen direkten und objektiven, d.h. ideologiefreien Blick in die Vergangenheit geben kann, sind **präsenste** (lokal: hier) und **präsenstische** (temporal: jetzt) Artikulationen der Ausgangspunkt für historische Fragestellungen, die aufgrund ihrer Dringlichkeit wiederum den Impuls für die Beschäftigung mit der Vergangenheit und eine kritische Reflexion dieses Impulses liefern.

---

<sup>5</sup> Leider ist es an dieser Stelle nicht möglich, die noch drängendere Frage »Woher kommt der kulturwissenschaftliche Zugang?« (hier nicht im primären Sinne der historischen Entwicklung sondern der wissenschaftstheoretischen und philosophischen Auseinandersetzung) zu beantworten. Diese bis tief ins Mark des Wissenschaftsdiskurses reichende Problematik wird daher bewusst ausgeklammert, um dem pragmatischen Anliegen Genüge zu tun. Indessen sollte sie zukünftig genauer untersucht und für die Religionswissenschaft fruchtbar gemacht werden.

<sup>6</sup> Diese Definition lehnt sich an Ernesto Laclau und Chantal Mouffes Bestimmung an: »In the context of this discussion, we will call articulation any practice establishing a relation among elements such that their identity is modified as a result of the articulatory practice. The structured totality resulting from the articulatory practice, we will call *discourse*.« (Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London and New York: Verso, S. 105.)

<sup>7</sup> Der Signifikant MANIFESTATION wird hier praktisch synonym zu ARTIKULATION verwendet hebt aber explizit den materialen Charakter einer Artikulation hervor. Für eine explizit an Fragen der Materialität und dem menschlichen Sensorium orientierte Kulturwissenschaft vgl. die Arbeit(en) der *Material Religion* bzw. *Materialen Religionswissenschaft*: Prohl, Inken. 2012. »Materiale Religion.« In *Religionswissenschaft*, Michael Stausberg (Hg.), 379–92. Studium. Berlin und Boston: De Gruyter.

<sup>8</sup> Vgl. Bergunder, Michael. 2011. »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft.« *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 (1): 3–55.

Mit der sukzessiven Darlegung des Argumentationsganges erlangt die Leitfrage A systematische Dichte; im ersten Moment als Setzungen aufscheinende Theoreme klären sich zunehmend als effektive und pragmatische Werkzeuge der Kultur- und Religionsforschung.

### **Leitfrage B – Wie stellt sich YOGA als historischer Gegenstand der Religionswissenschaft dar?**

Die konkrete Umsetzung der kulturwissenschaftlichen Forschungsperspektive untersucht zunächst die präsente und präsentische **Signifikation**, d.h. die im weitesten Sinne soziale Zuschreibungspraxis von bzw. über YOGA. Mit seinen weitverbreiteten, überbordenden und konfligierenden Deutungsangeboten – als (UR)INDISCHE und/oder (VER)WESTLICH(T)E und/oder RELIGIÖSE und/oder SPIRITUELLE und/oder PROFANE und/oder GYMNASISCHE und/oder KOMMERZIELLE Praxis etc.<sup>9</sup> – zeigt sich YOGA sowohl als Teil des religiösen als auch des religionswissenschaftlichen Diskurses, dem Aushandlungsprozess objektivierter Bedeutung, die um den Signifikanten RELIGION gravitiert.

Die kulturwissenschaftliche Verlangsamung (d.h. im buchstäblichen Sinne Verzeitlichung und Flexibilisierung) dieses Vorganges führt zur prozessualen Beschreibung der sich dynamisch transformierenden sozio-historischen Deutungsfixierungen von YOGA und seiner Verbindung zu RELIGION. Die Artikulation von YOGA wird stets von Subjekten (d.h. sozialen Akteuren) vorgenommen, die gleichsam Produzenten und Rezipienten der sie determinierenden *und* freisetzenden Diskurse sind. Weil die Geschichte von YOGA aus der Retrospektive entworfen wird, zeigt sich, dass präsente und präsentische Deutungen in die Vergangenheit projiziert werden und historische Ereignisse so interpretieren und strukturieren, dass sie mit den Ausgangsannahmen in Übereinstimmung gebracht werden und sich tautologisch bestätigen, indem konfligierende Deutungen blockiert werden. Die kulturwissenschaftliche Perspektive vermeidet diesen Zirkelschluss, indem sie seinen Mechanismus offenlegt und die sich im Anschluss verkomplizierende und fragmentierte Geschichte von YOGA mit ihren Brüchen, Lücken und Widersprüchen nachzeichnet, ohne letztere Zugunsten eines vereinheitlichenden Narrativs zu überdecken.

---

<sup>9</sup> Vgl. für die variierenden und konfligierenden Semantiken die Dokumentation *Enlighten Up*: <http://www.imdb.com/title/tt1306972/> [Zugriff am 01.02.2014, 10:00].

Dabei stellt sich zum einen heraus, dass die gegenwärtig präsupponierte Bedeutungsstabilisierung von YOGA erst seit ca. 120 Jahren in ihrer Herausbildung begriffen ist. Zum anderen ist sie situiert in einem komplizierten Spannungsverhältnis zwischen der Betonung posturaler, d.h. auf Körperhaltungen basierender Praxis mit essentiellm Wirkungsfokus auf die menschliche PHYSIS und der scheinbar gegensätzlichen Versicherung, dass es sich bei YOGA essentiell um eine RELIGIÖSE bzw. SPIRITUELLE Disziplin handle, die deutlich älteren Datums sei als die pejorativierte FIXIERUNG AUF DIE KORPORALE DIMENSION, die zudem abgewertet wird. Durch die kulturwissenschaftliche Erfassung des YOGA-Diskurses wird dieser Widerspruch historisch kontextualisiert und als Angelpunkt für ein adäquates, weil ideologiekritisch reflektiertes Verständnis der Geschichte von YOGA ausgewiesen. Die Etablierung von YOGA als historischem Gegenstand der Religionswissenschaft demonstriert zudem paradigmatisch, wie die Sedimentation von Diskursen transkulturellen Austausch- und Einwirkungsprozessen unterliegt, deren Kontingenz, d.h. prinzipielle Nicht-Determiniertheit, keine Antizipation *a priori* zulässt, mithin auch für den Religions- und Kulturwissenschaftler nur retroaktiv und perspektivisch zugänglich ist. Damit wird die Grundfrage nach der Dekonstruktion durch die Leitfrage A in der Leitfrage B aus kulturwissenschaftlicher Sicht für die Religionswissenschaft gewinnbringend rekonstruiert.

Soweit der hier beabsichtigte Argumentationsgang in aller Kürze und Abstraktion. Die konkrete Umsetzung greift auf wissenschaftliche Sekundärliteratur unter anderem aus den Bereichen Religionswissenschaft, (kulturtheoretische) Philosophie und Regionalwissenschaft (hier: Klassische und Moderne Indologie) zurück und verwebt diese kritisch reflektierend in Hinblick auf die formulierte Aufgabenstellung. Das exemplarisch aufgenommene Primärmaterial bildet Ankerpunkte des YOGA-Diskurses; nicht der Anspruch auf Vollständigkeit, sondern vielmehr die im kulturwissenschaftlichen Ansatz involvierte Bestrebung nach Transparenz der Verortung leitet demnach die Materialauswahl.

## Kapitelübersicht

Das **Kapitel I Kulturwissenschaftliche Vorüberlegungen** befasst sich mit der Leitfrage A und rezipiert einen rezenten Text des Religionswissenschaftlers Michael Bergunder, der eine mögliche Bestimmung des kulturwissenschaftlichen Vorgehens trifft, die sich aus der Kritik essentialistischer und nominalistischer, d.h. konkret fixierte Inhalte zuschreibender Definitionen von RELIGION ergibt. Es zeigt sich, dass der negative Erkenntnisgewinn aus dem religionswissenschaftlichen Diskurs um seinen Disziplingegenstand direkt auf die Grundfrage »Was ist YOGA?« übertragen werden kann.

Daran anschließend werden die kulturtheoretischen, poststrukturalistischen Anteile des Bergunder'schen Ansatzes skizziert. In deren Zentrum steht die genealogische Erfassung sozio-historischer Diskurse; der Zusammenhang zwischen präsenter und präsentischer sowie historischer Perspektive wird anhand des semiotischen Zugangs zur Analyse hegemonialer Bedeutungsformationen erhellt und als epistemologische und ontologische Grundlage der Kulturwissenschaft eingeführt.

Das **Kapitel II YOGA in der genealogischen Dekonstruktion** konzentriert sich auf Leitfrage B und setzt bei präsenten und präsentischen, diskursdominanten Primärquellen an. Von hier aus wird die Spur des YOGA-Diskurses verfolgt, indem die essentialistische, teleologische und an ›Elitentexten‹ ausgerichtete Darstellung des Indologen und Religionswissenschaftlers sowie Yogalehrenden Christian Fuchs paradigmatisch einer dekonstruktiven Lektüre unterzogen wird. Diese erfolgt durch die Kontrastierung mit der rezenten, kulturwissenschaftlich orientierten YOGA-Historisierung des Religionswissenschaftlers und Indologen<sup>10</sup> Mark Singleton sowie verwandter Arbeiten der Fachkollegen, darunter David Gordon White und Elizabeth de Michelis. Hauptanliegen dieses Kapitel ist, die ideologische Dimension von Geschichtsschreibung offenzulegen und so den Blick für unterdrückte, weil unerwünschte, aber für ein kulturwissenschaftlich angemessenes Verständnis der Geschichte nicht minder notwendige Quellendeutungen zu öffnen.

**Kapitel III YOGA in der skripturalen Umkehrung** restauriert mit vertiefender Rezeption kulturwissenschaftlich orientierter Sekundärliteratur eine am Signifikanten und seiner Signifikation orientierte Geschichte von YOGA, deren Beginn auf das Jahr 1896

---

<sup>10</sup> Die Einordnung wissenschaftlicher Akteure in partikulare Wissenschaftsfelder folgt in der vorliegenden Arbeit dem Haupttenor der rezipierten Texte. Während Bergunder hier als Kultur- und Religionswissenschaftler rezipiert wird, ist er ebenso engagierter Indologe und Theologe. Singletons Arbeit folgt indes einer eher allgemein kulturwissenschaftlichen und indologischen Linie obgleich Singleton aufgrund seines Schwerpunktes auf YOGA auch als Religionswissenschaftler bezeichnet werden kann.

gelegt wird und zeigt, dass die Widersprüche und Frakturen des auf den ersten Blick linearen YOGA-Diskurses sich als nachvollziehbare Eckpunkte einer allgemeinen Bedeutungsaushandlung von YOGA herausstellen. Diese reagieren auf gleichzeitig verfügbare und konkurrierende sozio-politische Imperative des Zeitgeistes, d.h. der diskursiv vorherrschenden Situation im späten 19. Jahrhundert, insbesondere in Indien, Europa und den USA. Dieser Prozess verläuft entlang einer Achse von Dichotomisierungen, wie RELIGIÖS/PROFAN, SPIRITUELL/SOMATISCH, RATIONAL/IRRATIONAL und zeitigt auf paradoxe Weise eine gleichsam identitätsstiftende wie –subvertierende Wirkung bis in den präsent-präsentischen Diskurs des 21. Jahrhunderts.

Die Wiederanknüpfung an den Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung bildet so gleichzeitig ihren Endpunkt, der ein tieferes Verständnis für die simplifizierenden Artikulationen von YOGA bietet, die eine historisch-kontingente Polysemie durch gleichzeitige Inklusion und Exklusion zu beherrschen versuchen.

Die **Schlussbetrachtung** stellt ein zusammenfassendes Resümee dar, das den Gedankengang von der beanstandeten Grundfrage »Was ist YOGA?« über die Präsentation der kulturwissenschaftlichen Perspektive und die genealogische Historisierung des Signifikanten YOGA sowie die damit verbundene Reintegration der Grundfrage nachvollzieht.

Ein **Ausblick** würdigt schließlich kritisch die Reichweite des hier verhandelten kulturwissenschaftlichen Ansatzes der Religionswissenschaft. Dabei wird der Schwerpunkt auf Materialitätsforschung als Desiderat für zukünftige Projekte hervorgehoben.

# I Kulturwissenschaftliche Vorüberlegungen

*Aber was erfährt der Genealoge, wenn er aufmerksam auf die Geschichte hört, statt der Metaphysik zu glauben? Dass es hinter den Dingen ›etwas ganz anderes gibt‹: nicht deren geheimes, zeitloses Wesen, sondern das Geheimnis, dass sie gar kein Wesen haben oder dass ihr Wesen Stück für Stück aus Figuren konstruiert wurde, die ihnen fremd waren. (Michel Foucault).<sup>11</sup>*

## 1. Hinführung: von »Was ist Religion?« zu »Was ist YOGA?«

»Was ist Religion?« Dieser Frage geht der Religionswissenschaftler Michael Bergunder im gleichnamigen Aufsatz<sup>12</sup> nach. Der Untertitel »Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft« deutet bereits an, dass es um eine spezifische Betrachtung *des* Gegenstandes einer *gesamten* wissenschaftlichen Disziplin geht. Die von Bergunder konstatierte Kontradiktion des religionswissenschaftlichen Faches besteht in der wiederholten Beobachtung unter Religionswissenschaftlern, sich einerseits nicht auf eine gemeinsame Religionsdefinition verständigen zu können, den Konsens jedoch als Unabdingbarkeit disziplinärer Existenz zu postulieren:<sup>13</sup>

Wenn aber gilt, dass es ohne definatorische Gegenstandsbestimmung keine eigenständige Religionswissenschaft geben kann, dann haben wir es hier mit einem interessanten Widerspruch zu tun: Auf der einen Seite konnte sich die Religionswissenschaft in den mehr als 100 Jahren ihres Bestehens nicht auf einen Gegenstand einigen. Auf der anderen Seite gibt es sie auch ohne erfolgreiche Gegenstandsbestimmung immer noch, und es geht ihr unter diesen Umständen ausgesprochen gut.<sup>14</sup>

In seiner kritischen Diskussion bislang verwendeter, klassischer Religionsbestimmungen, die er als *erklärte Religion* bzw. **Religion 1** bezeichnet, identifiziert Bergunder diesen impliziten Konsens über das Vorhandensein von RELIGION, den er analog als *unerklärte Religion* der Religionswissenschaft, oder **Religion 2** benennt. Während Religion 1 mithin explizit aber umstritten ist, erscheint Religion 2 ebenso ungeklärt wie konsensual und wird beständig legitimierend für die Plausibilität von Religion 1 herangezogen;<sup>15</sup> so verweist beispielsweise der Religionspsychologe und Philosoph William James zu Be-

---

<sup>11</sup> Foucault, Michel. 1971. »Nietzsche, die Genealogie, die Historie.« In: Daniel Defert (Hg.), Bd. 2:166–91. *Schriften: in vier Bänden*. Frankfurt am Main, S. 168f.

<sup>12</sup> Vgl. Bergunder 2011.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., S. 3f.

<sup>14</sup> Ebd., S. 5.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., S. 6–9 und 12f.

ginn des 20. Jahrhunderts auf den RELIGIÖSEN CHARAKTER des BUDDHISMUS, da dieser zu denjenigen Gedankensystemen gehöre, die man *allgemein* als religiös bezeichne<sup>16</sup> und auch der Religionssoziologie Martin Riesebrodt legitimiert seine Ausführungen zum Religionsbegriff hundert Jahre später über die vermeintliche Applizierbarkeit auf im *Allgemeinen* RELIGIÖS denotierte Phänomene.<sup>17</sup>

Klassische Definitionen bestimmen Religion inhaltlich-substanziell, etwa als Bezugnahme auf überempirische Entitäten, oder funktional als Strategien zur Kontingenzbewältigung.<sup>18</sup> Dabei berufen sie sich automatisch auf Religion 2, treffen also *essentialistische* Vorannahmen. Daneben bieten polythetische Bestimmungen – exemplarisch bei dem Religionsethnologen Benson Saler<sup>19</sup> – eine katalogische Liste mit Merkmalen an, die je nach Passgenauigkeit des jeweils zur Debatte stehenden Phänomens über dessen Status als RELIGION entscheiden.<sup>20</sup> Wie Bergunder anmerkt, ist bei letzteren weder die Abgrenzung zu nicht-religiösen Phänomenen klar gegeben noch eine empirische Plausibilisierung vorhanden; auch hier werden die gelisteten Merkmale über die unerklärte Religion 2 legitimiert:<sup>21</sup>

Das liegt an Salers impliziter Grundannahme, dass sich hinter seinen Prototypen ein konsensuales Religionsverständnis verbirgt, dass [sic!] in der ›westlichen Kultur‹ zu finden ist und an dem die ›westlichen‹ Religionswissenschaftler partizipieren. Dieses allgemeine und selbstverständliche Religionsverständnis hält er dabei zugleich für so unmittelbar, dass es sich der kritischen wissenschaftlichen Reflexion entzieht.<sup>22</sup>

Schließlich versuchen sowohl der bewusste Verzicht auf eine explizite Bestimmung von RELIGION als auch die grundsätzliche Absage an den Religionsbegriff die Kontradiktion zu umgehen. Beide Versuche müssen jedoch scheitern: Im ersten Fall wird Religion 2 weiter aufrecht erhalten, da Religion zwar nicht definiert, aber durch die Religionswissen-

---

<sup>16</sup> »There are systems of thought which the world usually calls religious, and yet which do not positively assume a God. Buddhism is in this case.« (James, William. 1987. *Writings 1902–1910*. Kuklick, Bruce (Hg.). New York: Literary Classics of the United States, S. 36).

<sup>17</sup> »Zunächst einmal hat die Definition aus meiner Sicht den Vorteil, daß sie auf alle Phänomene, die gemeinhin als religiös bezeichnet werden, zutrifft.« (Riesebrodt, Martin. 2007. *Cultus und Heilsversprechen: eine Theorie der Religionen*. München: C.H. Beck, S. 116). Für Bergunders Ausführungen vgl. Bergunder 2011, S. 13.

<sup>18</sup> Vgl. Kippenberg, Hans G. und Kocku von Stuckrad. 2003. *Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe*. München: C.H. Beck, S. 113.

<sup>19</sup> Vgl. Saler, Benson. 2009. *Understanding Religion. Selected Essays*. Berlin: De Gruyter.

<sup>20</sup> »It is a graded category, and some of its instantiations are more religious than others, just as some tall men are taller than others.« (Saler 2009, S. 180).

<sup>21</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 7f.

<sup>22</sup> Ebd., S. 9.

schaft erforscht und somit gleichsam vorausgesetzt wird. Im zweiten Fall scheidet der Versuch an dem Umstand, dass die Religionswissenschaft keine Deutungshoheit über den Religionsbegriff besitzt – denn RELIGION *wird* weiterhin von sozialen Akteuren als Bestandteil ihrer Lebenswelt artikuliert –, weshalb sie diesen also auch nicht ohne weiteres aufgeben kann.<sup>23</sup>

Im Anschluss an sich mehrende Stimmen in der deutschen und internationalen Religionswissenschaft resümiert Bergunder:

Die große Kontradiktion der Religionswissenschaft beruht also auf dem Selbstmissverständnis, dass eine unabhängig von *Religion 2* bestimmte *Religion 1* den Gegenstand der Religionswissenschaft ausmachen kann. *Religion 1* bleibt, wenn sie plausibel sein will, immer an *Religion 2* rückgebunden.<sup>24</sup>

Die von Bergunder kondensierte Denkbewegung begreift die Fokussierung auf explizite Religionsdefinitionen (Religion 1) aufgrund ihrer mangelnden Plausibilisierung (d.h. der Nichtbeachtung von Religion 2) als obsolet. Stattdessen wird vorgeschlagen, sich deziert der Erforschung des sich wandelnden Alltagsverständnisses von RELIGION (Religion 2) zu widmen, dessen Untersuchung bislang kaum betrieben wurde. Die Perspektive auf RELIGION transformiert sich unter Bergunder'scher Feder also vom ort- und zeitlosen zum sozio-historischen und der Veränderung unterworfenen Gegenstand der Religionswissenschaft.<sup>25</sup> Bergunder bindet diese Dynamik an die kulturwissenschaftliche Sicht auf soziale Akteure, die als Produzenten und Rezipienten kulturelle Prozesse interaktiv hervorbringen und aushandeln:<sup>26</sup>

In einer solchen kulturwissenschaftlichen Perspektive ist es selbstverständlich, dass ein historischer Gegenstand zugrunde gelegt wird, denn in kulturwissenschaftlich orientierten Ansätzen erfolgt die Bestimmung eines Forschungsgegenstandes generell an der aktuellen diskursiven Praxis einer Gesellschaft, also am zeitgenössischen Alltagsverständnis.<sup>27</sup>

Mit der Hinwendung zum Alltagsverständnis des untersuchten Gegenstandes ist laut Bergunder auch eine größere Durchlässigkeit für herangezogene Quellen verbunden;

---

<sup>23</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 13–16.

<sup>24</sup> Ebd., S. 16.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., S. 17f.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., S. 19.

<sup>27</sup> Ebd., S. 20.



nicht nur kanonisierte, von (und für) Eliten produzierte und privilegierte Texte, sondern die diskursive Praxis des gesamten sozialen Raumes, d.h. aller sozialen Schichtungen, dient als Materialbasis.<sup>28</sup>

Diese Denkbewegung kann auf die hier verhandelte Grundfrage »Was ist YOGA?« übertragen werden; aus kulturwissenschaftlicher Perspektive stellt sich die Aufgabe der Problematisierung, die auf die Ermittlung retardierend wirkt und vorschnelle Antworten entsprechend blockiert. Wie der Signifikant RELIGION, kann auch YOGA nicht inhaltlich als **Yoga 1** bestimmt werden, ohne beständig auf ein implizites Verständnis von **Yoga 2** zu rekurrieren, wie in der Einleitung anhand dichotomer Zuschreibungen angedeutet wurde. Genau diesen Rekurs, der von sozialen Akteuren vorgenommen wird, gilt es aber als sozio-historisches Phänomen zu reflektieren. Reflexion wiederum setzt der normativen Investition in die essentielle Bestimmung des Gegenstandes ihr sezierendes analytisches Potential entgegen – Kulturwissenschaft ist mithin streng reflektierte Historisierung des Sozialen als Produktionsprozess vermeintlich unweigerlicher Tatsachen.

## 2. Der Zeitfaktor: Präsens statt Präteritum

Mit der Engführung auf die historische Perspektive ist zunächst das geschichtlich Gewordene, die Vergangenheit des untersuchten Gegenstandes tangiert. Die Pointe an Bergunders Argumentation besteht jedoch in der vom Historiker und Philosophen Michel Foucault inspirierten Forderung,<sup>29</sup> die Geschichte des Signifikanten RELIGION *rückwärts* zu schreiben, d.h. von der Gegenwart in die Vergangenheit vorzudringen. Als grundlegend für diese Vorgehensweise, die als **Genealogie** gekennzeichnet ist, erweist sich das selbstauferlegte Verbot, Religion 2 als normativen Ausgangspunkt zu wählen. Dabei handelt es sich um eine Versuchung, der jede chronologisch fortschreitende Beschreibung der Geschichte von RELIGION erliegt, da für den Beginn einer Ursprungsnarration das untersuchte Konzept *per definitionem* (zumindest implizit) vorausgesetzt sein muss. Für Bergunder steht daher fest:

---

<sup>28</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 29f.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., S. 41ff. Foucault selbst rezipiert die Genealogie als neues Geschichtsverständnis von Friedrich Nietzsche: »Warum lehnt der Genealoge Nietzsche es zumindest bei bestimmten Gelegenheiten ab, nach dem *Ursprung* zu suchen? [...] Wer solch einen Ursprung sucht, der will finden, was bereits war, das Eigentliche eines mit sich selbst übereinstimmenden Bildes; er hält alle Wechselfälle, Listen und Verkleidungen für bloße Zufälle und will alle Masken lüften, um die eigentliche Identität zu enthüllen.« (Foucault 1971, S. 168).

Der Einstiegspunkt kann nur das heutige Alltagsverständnis von ›Religion‹ sein und keinesfalls ein vermeintlicher ›Ursprung‹ oder ›Vorläufer‹ in der Vergangenheit. Die genealogische Bestimmung kehrt also in ihrem Vorgehen den chronologischen Zeitstrahl um und geht von der Gegenwart in die Vergangenheit!<sup>30</sup>

Neben einer Absage an die Suche nach einem Ursprung, vermeidet die genealogische Perspektive auch jede teleologische Implikation. Sie unterstellt also keine historischen Gesetzmäßigkeiten, die kausale Schlüsse nahelegen.<sup>31</sup> Geschichte stellt sich folglich dar als kontingente Sedimentierung wiederholt aufscheinender Strukturen. Nur durch wiederholte Identifikation dieser Strukturen wird in der Genealogie eine Kontinuität konstatiert, die perspektivisch an den Standort des Forschers gebunden ist und intersubjektiv nachvollzogen werden kann.<sup>32</sup> Dennoch, so Bergunder, »[...] ist die Etablierung einer Kontinuität in keiner Weise beliebig oder rein subjektiv, denn sie muss sich unmittelbar an den historischen Quellen plausibilisieren lassen können.«<sup>33</sup> Analog muss auch die genealogische Historisierung von Yoga 2 ihren Ausgangspunkt in der Gegenwart als dem ›(Zu)Gegenwärtigen‹ nehmen und dem sedimentierten Diskurs in die Geschichte folgen, d.h. aus dem **Präsent-Präsentischen** in das ›Geschichtete‹ eindringen und den Vorgang der Ablagerung und Festigung des Diskurses offenlegen.

### 3. Von Wort/Begriff/Sache zu Signifikant

Das bislang tastende Verständnis der Leitfrage A wirft das Problem der konkreten Vorgehensweise auf. Was bedeutet es, YOGA von der Gegenwart in die Vergangenheit zu verfolgen? Da bislang auf jegliche – auch arbeitshypothetische – Definition, also die Artikulation von Yoga 1 durch Antizipation von Yoga 2, verzichtet wurde, bleibt für den Einstieg in die Analyse nur der Signifikant selbst. Bevor seine Spur aufgenommen werden kann, muss indes eine vertiefende Klärung der kulturwissenschaftlichen Vorannahmen seiner signifikativen, d.h. bedeutungstiftenden, Eigenschaften erfolgen.

Bergunder wendet sich gegen den vom Historiker Reinhart Koselleck entwickelten begriffsgeschichtlichen Zugang, der das untersuchte historische Material wertend vorstrukturiert, indem zwischen *Wort*, *Begriff* und *Sache* unterschieden wird.<sup>34</sup> Diese

---

<sup>30</sup> Bergunder 2011, S. 43.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., S. 42.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., S. 43f.

<sup>33</sup> Ebd., S. 43.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., S. 24f.

Differenzierung impliziert zunächst, dass eine im Begriff gefasste Sache als Gegenstand der Begriffsgeschichte vorausgesetzt werden muss; eben diese Voraussetzung aber sucht der genealogische Ansatz zu vermeiden, da die explizierte Annahme einer Sache Yoga 1 entspricht und ihre Präsupposition Yoga 2 gleichkommt.<sup>35</sup>

Der Begriff unterscheidet sich nach Koselleck wiederum vom Wort, da er eine höhere Bedeutungsdichte aufweist.<sup>36</sup>

Ein Wort kann nun – im Gebrauch – eindeutig werden. Ein Begriff dagegen muß vieldeutig bleiben, um ein Begriff sein zu können. Auch der Begriff haftet zwar am Wort, er ist aber zugleich mehr als ein Wort: Ein Wort wird zum Begriff, wenn die Fülle eines politisch-sozialen Bedeutungs- und Erfahrungszusammenhanges, in dem und für den ein Wort gebraucht wird, insgesamt in das eine Wort eingeht.<sup>37</sup>

Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive problematisch sind an dieser Unterscheidung die implizierte Objektivität politisch-sozialer Zusammenhänge sowie die Bestimmung ihrer Gesamtheit, d.h. auch ihrer Grenzen. Einen Begriff als solchen zu identifizieren bedeutet dann, die Wirkdauer eines Wortes und seine Potenz, zentrale gesellschaftliche Konstellationen zu konzeptualisieren, zum objektiven Maßstab seiner Wichtigkeit zu erklären.<sup>38</sup> Würde das Wort YOGA beispielsweise als aus dem Sanskrit stammender, jahrtausendealter Begriff definiert, dessen Gegenstand (die Sache) ein KOMPLEX PSYCHOPHYSIOLOGISCHER TECHNIKEN ZUM ZWECHE DER ERLEUCHTUNGSERFAHRUNG ist,<sup>39</sup> hätten wir soeben das Alter und die etymologische Herkunft des Wortes YOGA zur Grundlage seines ›Begriff-Seins‹ gemacht und die bezeichnete Sache als eine Totalität vorausgesetzt, ohne den konstruierten Zusammenhang näher zu begründen. Die Idee eines Begriffs antizipiert in dieser Perspektive unabdingbar die Existenz der Sache, Yoga 1 wird erneut durch Yoga 2 bestimmt. Die Begriffsgeschichte kann aus diesem Grund nicht für die Genealogie in Anspruch genommen werden; ihr Ausgangspunkt liegt im Vorausgesetzten, dessen sich die genealogische Perspektive enthalten muss. Nach der Desavouierung von Sache und Be-

---

<sup>35</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 26f.

<sup>36</sup> Vgl. auch Reiner Kosellecks Ausführung: Koselleck, Reinhart. 1995. *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 119.

<sup>37</sup> Ebd., S. 119.

<sup>38</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 24.

<sup>39</sup> Eine zu Illustrationszwecken eingeführte idealtypische Bestimmung, die in populären Darstellungen fest verankert ist. Vgl. <http://www.fitkurs.de/blog/sporttipps/fitnesstipps/wirkung-yoga/006077/> [Zugriff am 03.02.2014, 16:30]. Für ein rezentes dokumentarfilmisches Beispiel vgl. Suzanne Bryants *Yoga Is*: <http://www.imdb.com/title/tt2504876/> [Zugriff am 03.02.2014, 17:00].

griff bleibt also das Wort YOGA, das lediglich mit der bislang nicht näher explizierten Bestimmung versehen ist, *etwas* zu bezeichnen, d.h. ein Signifikant zu sein.

Als sprachphilosophische Alternative zur Begriffsgeschichte schlägt Bergunder für die Genealogie die Untersuchung der Bedeutungsfixierungen von Signifikanten vor. Die theoretische Basis liefern Bergunder verschiedene poststrukturalistische Theoretiker, allen voran Ernesto Laclau. Dieser unterstützt einerseits die Grundidee des Linguisten und Strukturalismus-Begründers Ferdinand de Saussure,<sup>40</sup> der die menschliche Sprache als System von Differenzbeziehungen zwischen Zeichen (jeweils bestehend aus Signifikant und Signifikat) mit der Notwendigkeit einer konventionellen Bedeutungsfixierung auffasst.<sup>41</sup> Artikulationen vom Typ Yoga 1 sind aus Laclau'scher Perspektive mithin unvermeidbar, weil das Vorhandensein des Signifikanten YOGA die Notwendigkeit<sup>42</sup> einschließt, ihm ein Signifikat zuzuordnen; Signifikanten müssen qua Definition etwas bezeichnen; eine Anfrage auf die Bedeutung von YOGA darf also nicht vollständig scheitern, andernfalls käme überhaupt keine Kommunikation zustande.<sup>43</sup> Wie Bergunder betont, stimmt Laclau andererseits überein mit Jacques Derridas Forderung, die Idee einer äußeren, durch andere als die Sprache selbst provozierten Determinierung von Bedeutung abzulehnen, d.h. die Vorstellung eines metaphysischen, sogenannten **transzendentalen Signifikats** aufzugeben.<sup>44</sup> Derrida postuliert stattdessen den fließenden, **polysemischen** Charakter von Differenzbeziehungen als (Wechsel)Spiel zwischen Signifikanten:<sup>45</sup> »Die Bewegung des Bezeichnens fügt etwas hinzu, so daß immer ein Mehr vorhanden ist; diese Zutat aber bleibt flottierend, weil sie die Funktion der Stellvertretung, der Supplementierung eines Mangels auf Seiten des Signifikats erfüllt.«<sup>46</sup>

Bergunder argumentiert, dass Laclau eine systematische Bearbeitung dieses Problems vornimmt, indem die Prozessualität der Bedeutungskonstitution sowohl als

---

<sup>40</sup> »The bond between the signifier and the signified is arbitrary. Since I mean by sign the whole that results from the associating of the signifier with the signified, I can simply say: *the linguistic sign is arbitrary*.« (De Saussure, Ferdinand. 1959. *Course in General Linguistics*. New York: Philosophical Library, S. 67).

<sup>41</sup> Vgl. Laclau, Ernesto. 2002. *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia und Kant, S. 66.

<sup>42</sup> Das vorläufige Ergebnis der intensiven Diskussion im Rahmen eines Oberseminars, das sich unter der Leitung von Michael Bergunder am 17. und 18.01.2014 mit der Diskurstheorie von Ernesto Laclau befasste, legt nahe, dass die eigentliche Notwendigkeit zur Bedeutungsfixierung nicht auf der Ebene der Sprache erklärt werden kann, sondern auf die (von einigen Laclau-Rezipienten kritisierte) Rezeption der Lacan'schen Psychoanalyse angewiesen ist.

<sup>43</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 31.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., S. 29.

<sup>45</sup> Vgl. Derrida, Jacques. 2000. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 436f.

<sup>46</sup> Ebd., S. 437.

nicht abschließbar als auch notorisch nach Schließung strebend gedacht wird.<sup>47</sup> Laclau expliziert diese Überlegungen wie folgt:

The impossibility of an ultimate fixity of meaning implies that there have to be partial fixations – otherwise, the very flow of differences would be impossible. Even in order to differ, to subvert meaning, there has to be *a* meaning. If the social does not manage to fix itself in the intelligible and instituted forms of a *society*, the social only exists, however, as an effort to construct that impossible object. Any discourse is constituted as an attempt to dominate the field of discursivity, to arrest the flow of differences, to construct a centre.<sup>48</sup>

Dem Signifikanten YOGA kann demnach nicht von einem objektiven, neutralen, nicht selbst am Spiel der Sprache beteiligten Außen ein Signifikat zugeordnet werden, denn jede Zuordnung muss sich sprachlicher Mittel bedienen und diese sind weder neutral noch dauerhaft stabil, sondern sozio-historischen Veränderungen unterworfen; Signifikate müssen in Bewegung gedacht werden; sie entspringen also weder einer transzendentalen Quelle noch entsprechen sie einer regungslosen Totalität.<sup>49</sup> Die Genealogie ist in der Lage, die sich wandelnden Bedeutungskonstitutionen zu untersuchen, welche durch YOGA bezeichnet werden. Eine Historisierung von Yoga 2 entspricht damit der Abweisung des statischen Signifikats, also der begriffsgeschichtlich in der Sache vermuteten Ursprungsfixierung des Diskurses als Ausgangspunkt der Analyse.

#### **4. Vom Signifikanten zur Signifikation**

Noch ist unklar, wie eine historische Untersuchung dieser unsteten Fixierungen auszu- sehen hat. Entspricht das gerade aufgeschobene Signifikat nicht der desavouierten Sa- che, die, wenn nicht am Anfang der Genealogie, so doch an ihrem Ende »*dies* ist YOGA!« proklamieren müsste? Ist nicht auch der Begriff diejenige sozio-historische Kondensati- on von Bedeutung, nach der zu suchen ist und die YOGA anzubieten scheint?

Das Ergebnis dieser zweiten, semiotischen Dekonstruktion des begriffsgeschicht- lichen Instrumentariums ergibt sich aus dem Umstand, dass das einzig Greifbare (d.h. Empirische) an der vermeintlichen Sache und dem ihr zugeordneten Begriff wiederum Worte, d.h. Signifikanten sind. Wie in einem monolingualen Lexikon erhält man als Er- läuterung eines Signifikanten weitere Signifikanten derselben Sprache, die eine Art se-

---

<sup>47</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 30.

<sup>48</sup> Laclau und Mouffe 2001, S. 112.

<sup>49</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 29f.

mantisches (Kraft)Feld erzeugen, das den Sinn des Wortes entstehen lässt.<sup>50</sup> Derrida bemerkt: »Die Präsenz eines Elementes ist stets eine bezeichnende und stellvertretende Referenz, die in einem System von Differenzen und in der Bewegung einer Kette eingeschrieben ist.«<sup>51</sup> Das Signifikat besteht also aus den Signifikantenketten, die zwischen Signifikanten als Differenzbeziehungen gebildet werden; seine Plastizität ist Ausdruck ständiger Signifikation, d.h. permanenter Verweise der Signifikanten auf- und untereinander.<sup>52</sup>

Insofern handelt es sich um einen schwer zu identifizierenden, keinesfalls monolithischen Gegenstand. Das Signifikat gleitet unter den einander andeutenden Signifikanten, wie der Psychoanalytiker Jacques Lacan – ebenfalls von Bergunder über Laclau rezipiert<sup>53</sup> – ausführt:<sup>54</sup> »Man kann also sagen, daß der Sinn in der Signifikantenkette *insistiert*, daß aber nicht ein Element der Kette seine Konsistenz hat in der Bedeutung, deren es im Augenblick gerade fähig ist.«<sup>55</sup> Keiner der im einsprachigen Wörterbuch vermeintlich synonymischen Signifikanten weist demnach eine vollständige semantische Übereinstimmung auf – die Erläuterung des ersten Signifikanten hat keinen natürlichen Abschluss – und muss selbst durch weitere Signifikanten ausgelegt (d.h. von sich selbst wegprojiziert, auf andere Signifikanten ›ver-legt‹ und damit sich vorausgelagert) werden, potentiell *ad infinitum*.<sup>56</sup> Diese Bewegung benennt Lacan dem Linguisten Roman Jakobson folgend als **Metonymie**,<sup>57</sup> d.h. das ständige Verschieben von Bedeutung, dessen Dynamik sich aus dem Mangel an semantischer Fülle und dem Drängen nach eben solcher Füllung generiert.<sup>58</sup> Das so konzeptualisierte Signifikat ist ein der Signifikation entstammender, ihr nachgeordneter Effekt und steht deshalb im direkten Gegensatz zur begriffsgeschichtlichen Sache, die der sie abbildenden Signifikation durch Wort und Begriff vorhergehen muss.

Wie kommt es, dass trotzdem etwas bezeichnet und in der Bezeichnung eine relative Konstanz, gar Konsistenz erreicht wird? Das ständige Aufeinander-Verweisen der Signifikanten erlaubt und verlangt sogar partielle Bedeutungsfixierungen, die in jeder

---

<sup>50</sup> Vgl. Derrida 2000, S. 440.

<sup>51</sup> Ebd., S. 440.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., S. 424.

<sup>53</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 31.

<sup>54</sup> Vgl. Lacan, Jacques. 1991. *Schriften 2*. Norbert Haas (Hg.). Weinheim: Quadriga, S. 36.

<sup>55</sup> Ebd., S. 27.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., S. 40ff; vgl. Derrida 2000, S. 424.

<sup>57</sup> Vgl. Lacan, Jacques. 1996. *Schriften 4*. Norbert Haas (Hg.). Weinheim: Quadriga, S. 189.

<sup>58</sup> Vgl. Lacan 1991, S. 34–49.

Kommunikationssituation für den Effekt des Verstehens sorgen; andernfalls gäbe es, wie Lacan sagt, nur psychotische Signifikation aber keine intersubjektive Systematizität.<sup>59</sup> Zwar ist ein Signifikant wie YOGA kein phonemischer und graphemischer Träger *einer* festgelegten Bedeutung, jedoch bildet er als diskursiver **Knotenpunkt** die ›(ge)rinnende‹<sup>60</sup> Prozessualität der Bedeutungskonstitution in Form einer semantischen Verflechtung ab.<sup>61</sup> Im Lacan'schen Sinne handelt es sich hierbei um die **metaphorische** Funktion, die im Gegensatz zur metonymischen *Verschiebung* der Bedeutung, eine *Verdichtung*<sup>62</sup> erreicht, wie der von Lacan evozierte *Steppunkt*, der gleichsam das auf ihn verweisende<sup>63</sup> und verwiesene Gewebe unter Spannung hält:<sup>64</sup>

Um diesen Signifikanten herum strahlt, gestaltet sich alles, in der Art jener an der Oberfläche eines Gewebes durch den Steppunkt gebildeten kleinen Kraftlinien. Das ist der Konvergenzpunkt, der erlaubt, rückwirkend und vorauswirkend alles zu situieren, was sich in diesem Diskurs abspielt.<sup>65</sup>

Diese relative, d.h. sich in Relationen befindende Stabilität ist keinesfalls der Sache geschuldet; der Umstand, dass der Bedeutungswandel natürlicher Sprachen den Normalfall bildet,<sup>66</sup> spricht für das immer wieder neue Drängen und Aufeinander-Verweisen der Signifikanten und die Kontingenz des Signifikats, nicht jedoch für eine ›Verfälschung‹ aller vermeintlich ursprünglichen Semantiken.<sup>67</sup> Die begriffsgeschichtliche Unterscheidung zwischen Wort und Begriff kann jetzt ebenso de-essentialisiert werden. Die Entscheidung, ob YOGA als Wort *oder* als Begriff aufgefasst wird ist weder *a priori* gegeben noch *empirisch* verifizierbar, denn dies würde eine sichere Kenntnis der Ausdehnung, d.h. der Grenzen des von Koselleck evozierten Bedeutungs- und Erfahrungszusammenhangs implizieren und Yoga 2 erneut auf den Plan rufen.

---

<sup>59</sup> Vgl. Lacan, Jacques. 1997. *Das Seminar*. Norbert Haas (Hg.). Weinheim: Quadriga, S. 157, 238 und 296.

<sup>60</sup> Diese Verbildlichung ist inspiriert durch Lacans Hinweis auf das semantische ›Entrinnen‹ eines jeden Diskurses und weist auf den invertierten Mechanismus hin. Vgl. Lacan 1991, S. 9.

<sup>61</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 31.

<sup>62</sup> Verschiebung und Verdichtung werden bei Lacan über Sigmund Freud rezipiert und korrespondieren mit Metonymie und Metapher. Vgl. Lacan 1991, S. 36.

<sup>63</sup> In einem dekonstruktivistischen Sinn könnte hier vom ›Verweisen‹ gesprochen werden, da Bedeutungen immer andere Bedeutungen verdrängen und ausschließen und Signifikate den Zugang zu ihrer semiotischen Herkunft verlieren.

<sup>64</sup> Vgl. Lacan 1997, S. 305–319.

<sup>65</sup> Ebd., S. 316f.

<sup>66</sup> Vgl. Keller, Rudi. 1994. *On Language Change. The Invisible Hand in Language*. London: Routledge, insbesondere S. 92. Vgl. auch Keller, Rudi. 2003. *Bedeutungswandel: eine Einführung*. Berlin: De Gruyter, insbesondere S. 7–14.

<sup>67</sup> Vgl. Laclau 2002, S. 64.

Keineswegs ist damit bestritten, dass Ausdehnung und Begrenzung von Signifikation existieren; diese werden allerdings nicht als Effekt einer im Signifikanten als Sache angelegten Potenz gedeutet, sondern als deren erzeugender Mechanismus. Dass der Signifikant YOGA eine diskursive Gravitationskraft ausübt, die sich deutlich von derjenigen anderer Signifikanten unterscheiden kann, ist schon an seiner Prominenz auf den Seiten dieses Textes ›abzulesen‹. Diese Differenzierung ist im Vergleich zum Wort/Begriff-Dualismus indessen ent-normativiert, denn die sozio-historische Adhäsionskraft eines Signifikanten ist perspektivisch relational: Nicht für jede und jeden, nicht zu jeder Zeit und nicht an jedem Ort ist YOGA von (gleicher) Relevanz, denn die Position des Diskursbeobachters ist schon immer Positionierung innerhalb einer Signifikation;<sup>68</sup> *genau dies* meint Derrida, wenn er schreibt, dass es kein Außerhalb des Textes gibt.<sup>69</sup> Folgerichtig bestreitet Bergunder Foucault evozierend eine normativ privilegierte Außenansicht des Religionswissenschaftlers: »Foucault fordert dagegen, dass eine Genealogie immer im Hier und Jetzt des Historikers als Genealogie des eigenen Wissens ihren Ausgangspunkt nimmt.«<sup>70</sup>

Das Ergebnis der Signifikation hat sich herausgestellt als zwischen semantischer Flüchtigkeit und Verdichtung oszillierender Gegenstand eines permanent *drängenden*<sup>71</sup> und konservierenden Diskurses. Es bleibt zu klären, unter welchen Voraussetzungen die Knotenpunkte sich ausbilden und sozio-historisch nachvollziehbare Sedimente, d.h. Strukturen der Nachhaltigkeit erzeugt werden. In »Was ist YOGA?« markiert das grammatische Objekt das vorläufige Ende der Spur,<sup>72</sup> die Befragung seines Prädikats hingegen den notwendigen Beginn der Genealogie.<sup>73</sup>

---

<sup>68</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 43.

<sup>69</sup> Vgl. Derrida, Jacques. 1997. *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University Press, S. 158.

<sup>70</sup> Bergunder 2011, S. 43.

<sup>71</sup> Ebenfalls ein Terminus, der bei Lacan wiederholt auftaucht, vgl. Lacan 1991, S. 57.

<sup>72</sup> Hier nun im Sinne Derridas: »The trace is not only the disappearance of origin – within the discourse that we sustain and according to the path that we follow it means that the origin did not even disappear, that it was never constituted except reciprocally by a nonorigin, the trace, which thus becomes the origin of the origin.« (Derrida 1997, S. 61).

<sup>73</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 43.



## 5. Die Genealogie als Hegemonie-Analyse der Signifikation – Differenz, Äquivalenz und Antagonismus

Die genealogische Untersuchung kann nicht beginnen, bevor die Funktionsweise des Diskurses voll expliziert ist und das Spezifikum der Knotenbildung transparent wird. Bergunder bemerkt den re-iterativen Charakter diskursiver Ablagerung: »Vom Prinzip kann dies nur bedeuten, die jeweiligen Wiederholungen, welche die Sedimentierung hervorgebracht haben, nachzuzeichnen.«<sup>74</sup>

Die Verweise, die als identifizierbare Wiederholungen um den Signifikanten YOGA gruppiert sind, bedingen der Laclau'schen Logik der Signifikation folgend notwendigerweise den Ausschluss anderer Signifikanten. Erst das Moment der Grenzziehung bildet den Zugang zur Bedeutungsfixierung, denn Identität wird durch seine Demarkation stabilisiert; eine klare semantische Barriere muss errichtet werden, um YOGA zum bedeutungstragenden Knotenpunkt *eines* Diskurses zu machen. Damit ist auch die Benennung eines Jenseits der Grenze des Einzugsbereiches von YOGA impliziert, da andernfalls alles potentiell auf YOGA verweisen könnte.<sup>75</sup> Für den von Bergunder untersuchten Signifikanten RELIGION führt dieses Problem beispielsweise im polythetischen Modell zu Schwierigkeiten, da eine festgelegte Anzahl von Signifikanten, deren gemeinsame Präsenz in einem zur Debatte stehenden Handlungs- und Deutungskomplex über den Religionscharakter des letzteren entscheidet, jedoch keine sinnvollen Grenzen bietet und einen zu großen semantischen Interpretationsspielraum lässt, da sein semantisches Gewebe ohne signifikative ›Naht‹ ›ausfranst‹. Um eine geschlossene Signifikation herbeizuführen, reicht es also nicht, YOGA mit einer potentiell unbegrenzten Reihe von Verweisen zu explizieren; erst das erzwungene Ende der Signifikation kann in der Form von Yoga 1 den Bedeutungsfluss unterbinden;<sup>76</sup> die Legitimierung einer solchen Signifikationsschranke führt aber sofort wieder auf die präsupponierte Sache – Yoga 2.

Nun ist bereits klar geworden, dass es nicht Aufgabe des genealogischen Forschers ist, diese Schließung eigenmächtig vorzunehmen,<sup>77</sup> vielmehr geht es um ein

---

<sup>74</sup> Bergunder 2011, S. 41.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., S. 36.

<sup>76</sup> Vgl. Laclau 2002, S. 66.

<sup>77</sup> Womit nicht bestritten wird, dass dies in der Geschichte der Religionswissenschaft immer wieder geschehen ist. Der vom Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow postulierte *vertikale Transfer* aus dem privilegierten Wissenschaftsdiskurs in öffentliche Kontexte dient als Beispiel für den Einfluss akademischer Postulate auf die Transformation ihres eigenen Gegenstandes. Vgl. Gladigow, Burkhard. 1995. »Europäische Religionsgeschichte.« In *Lokale Religionsgeschichte*, Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi (Hg.), 21–42. Marburg: Diagonal Verlag.

grundsätzliches Verstehen des diskursiven Verhaltens, damit die Vielzahl sozio-historischer Imprägnierungen von YOGA nachgezeichnet werden kann und im Rauschen des Diskurses identifizierbare Stimmen vernehmbar werden.

Die entscheidende Komplexität liegt in der Simultanität zweier einander bedingender *und* ausschließender Operationen: Die Logik der **Differenz**, bereits im Zusammenhang mit De Saussure zur Sprache gebracht, sorgt für die elementare Unterscheidung von Signifikanten: A kann nicht als eigenständiger Signifikant identifiziert werden, solange er nicht in einer Differenzbeziehung zu anderen Signifikanten steht. Die Differenzlogik der Signifikation bietet die Erklärung eines Signifikanten durch Verweis auf seine *relative* Ungleichheit mit anderen Signifikanten nach dem Modell  $A \approx B \approx C$  usw. Diese Divergenz kann jedoch nicht vollständig sein (daher das mathematische Zeichen für *nicht fast gleich*),<sup>78</sup> denn in diesem Fall gäbe es keinerlei Beziehung zwischen den sich abgrenzenden Signifikanten; ein Rest an gemeinsamer Identität ist schlechthin notwendig, damit Signifikanten überhaupt aufeinander verweisen. Es würde keinen Sinn ergeben, A und B in einen Zusammenhang zu stellen, wenn es diesen nicht als übergeordnete, alphabetische Einheit gäbe.<sup>79</sup> Dieser Mechanismus entspricht der schon angesprochenen synonymischen Explikation eines Wortes: Die Signifikanten BAUM und BUSCH sind nicht bedeutungsgleich, dennoch stehen sie in einer differentiellen Verbindung zueinander und bestätigen ihre jeweilige semantische Identität durch ihren partiellen Unterschied.<sup>80</sup> Demgegenüber hätte es wenig(er) Sinn, BAUM mit EINHORN zu erläutern; die Differenzen zwischen beiden Signifikanten sind *ad hoc* zu groß, um Identität zu stiften. Die Ersetzung eines Signifikanten durch einen anderen reicht im Fall von BAUM und BUSCH natürlich nicht aus, um BAUM adäquat zu beschreiben. Die metonymische Logik erzeugt daher Syntagmen, d.h. Zusammensetzungen von Signifikanten zur Stabilisierung des Signifikats; BAUM erscheint beispielsweise im Duden als ein: »Holzgewächs mit festem Stamm, aus dem Äste wachsen, die sich in Laub oder Nadeln tragende Zweige teilen.«<sup>81</sup>

Für den pragmatischen Gebrauch mag die metonymische Bedeutungsverschiebung ausreichen, wie Yoga 1 generiert sie auf den ersten Blick ein plausibles semantisches Szenario. Wenn aber nach klaren Grenzen der Identität eines Wortes gefragt wird,

---

<sup>78</sup> Das hier in Ermangelung einer besseren Lösung für *fast (vollkommen) ungleich* steht.

<sup>79</sup> Vgl. Laclau 2002, S. 66f.

<sup>80</sup> Vgl. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Baum> [Zugriff am 03.02.2014, 18:00].

<sup>81</sup> Ebd. [Zugriff am 03.02.2014, 18:00].

greift die Metonymie zu kurz (es sei denn, man begnügt sich mit einem transzendentalen Signifikat, d.h. dem nicht weiter erläuterungsbedürftigen Hinweis auf ein Allgemeinverständnis – Yoga 2), denn dann müssten alle zur Beschreibung von BAUM verwendeten Signifikanten ebenfalls metonymisch erläutert werden – ein infinites Regress wäre die Folge.

Die von Laclau eingeführte Logik der **Äquivalenz** blockiert die fortlaufende Signifikation, indem sie innerhalb einer Signifikantenkette eine Gleichheit herstellt und diese von anderen Signifikanten als *kollektive* Einheit unterscheidbar macht, da sie trotz ihrer Differenzen gemeinsame Anteile aufweisen, die in einem Signifikanten kondensiert werden können.<sup>82</sup> Dies geschieht nach dem Muster  $A^{\text{ALPHABET}} \approx B^{\text{ALPHABET}} \approx C^{\text{ALPHABET}} \approx D^{\text{ALPHABET}}$  usw. Die gemeinsame Dimension der gereihten Signifikanten wird also hervorgehoben und ihre Verbindung plausibilisiert; hier gilt jedoch: Die Äquivalenz ist nur *fast gleich*, denn die Einzelglieder brauchen Restdifferenzen, um als separate Signifikanten identifiziert zu werden, andernfalls würden sie ununterscheidbar sein und in einer Identität kollabieren. Durch die der Metonymie entgegengesetzte metaphorische Verdichtung auf einen einzelnen Signifikanten kann beispielsweise eine starke Äquivalenzrelation zwischen  $EICHE^{\text{BAUM}} \approx BIRKE^{\text{BAUM}} \approx WEIDE^{\text{BAUM}} \approx PAPPEL^{\text{BAUM}}$  usw. hergestellt werden; dennoch operiert die Logik der Differenz weiter in der Kette, sorgt für Unterscheidbarkeit und verhindert gerade durch diese Polysemie eine eindeutige Bestimmung von BAUM, dem identitätsstiftenden Element der Kette, das, wie Laclau bemerkt, nur der Name einer abwesenden Fülle ist:

Diese Fülle ist jedoch als das gegenwärtig, was abwesend ist, und muß folglich auf irgendeine Weise repräsentiert werden. Ihre Repräsentationsmittel werden nun konstitutiv inadäquat sein, denn sie können nur partikuläre Inhalte sein, die unter bestimmten Umständen die Funktion der Repräsentation der unmöglichen Universalität der Gemeinschaft übernehmen.<sup>83</sup>

Laclaus Rede von intrinsischer Unangemessenheit macht deutlich: Weder die Differenz-, noch die Äquivalenzlogik gelangen in den meisten Signifikationen zu dauerhafter Dominanz, denn ein Überwiegen der Differenz geht einher mit einem Verlust von intersubjektivem Sinn, während das Überstrapazieren der Äquivalenzlogik eine Bedrohung für die

---

<sup>82</sup> Vgl. Laclau 2002, S. 67.

<sup>83</sup> Ebd., S. 111.

Identität einzelner Signifikanten darstellen muss.<sup>84</sup> Grundsätzlich expliziert die metonymische Differentialität also einen Signifikanten durch (notwendig scheiternde) synonymische Verweise; die Äquivalenz subsumiert eine Pluralität an Signifikanten metaphorisch (ebenfalls notwendig unvollständig) unter einen einzigen Bedeutungsträger, beide Operationen stehen in einem unaufhebbaren *dialektischen*<sup>85</sup> Verhältnis.

Diese erste formale Betrachtung, verhilft zu einem plastischeren Verständnis, der Signifikation von YOGA, die nun konkretisiert wird. Die explizierende Reihung KÖRPERBEHERRSCHUNG<sup>YOGA</sup> ≈ GESUNDHEIT<sup>YOGA</sup> ≈ WOHLBEFINDEN<sup>YOGA</sup> ergibt Sinn, wenn man die äquivalentielle Kopplung der Signifikanten antizipiert, weil das Alltagsverständnis (Yoga 2) sie zulässt.<sup>86</sup> Diese Äquivalenzdimension wird jedoch permanent gestört, durch die internen Differenzen, die eine vollständige Übereinstimmung verunmöglichen:<sup>87</sup> KÖRPERBEHERRSCHUNG erschöpft sich nicht (≈) in YOGA, Letzterer muss nicht (≈) in einer Reihe mit WOHLBEFINDEN und GESUNDHEIT stehen – jeder Signifikant bildet je nach Kontext, d.h. sozio-historischer Situation, eigene Verweisketten mit neuen Signifikanten. So kann auch die Signifikantenkette SPIRITUALITÄT<sup>YOGA</sup> ≈ MEDITATION<sup>YOGA</sup> ≈ EINWEIHUNG<sup>YOGA</sup> plausibel sein, wenn sie – wie im ersten Fall – implizit vorausgesetzt und im lebensweltlichen Kontext des Rezipienten verankert ist.<sup>88</sup> Beide Ketten müssen keineswegs im Widerspruch zueinander stehen, bilden aber auch nicht zwingend besondere Schnittmengen aus, sondern sind mit größeren semantischen Korpora verzahnt und vermögen es, sich im ersten Fall auf ein Fitness-Zentrum, im zweiten auf einen spirituellen Reiseveranstalter zu beziehen. Die diskursiven Umstände bestimmen also die Signifikation und können stark variieren. YOGA stellt sich in der Laclau'schen Terminologie zunächst als **flottierender Signifikant** dar, der unterschiedliche Äquivalenzketten auf sich vereinen kann.<sup>89</sup>

---

<sup>84</sup> Vgl. Laclau 2002, S. 71.

<sup>85</sup> Hier (ohne tiefere philosophische Überlegungen auszuschließen) bildungssprachlich verstanden als einer Sache innewohnende Gegensätzlichkeit, vgl. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Dialektik> [Zugriff am 03.02.2014, 20:00].

<sup>86</sup> Vgl. die Selbstdarstellung des Yoga-Zentrums Narayani, dessen Homepage bei einer Google-Suche mit entsprechenden Stichworten als oberster Eintrag erscheint: <http://www.yoga-zentrum-narayani.de/?jump=yoga> [Zugriff am 03.02.2014, 20:30].

<sup>87</sup> Vgl. Laclau 2002, S. 73f.

<sup>88</sup> Vgl. dazu das erste Ergebnis der entsprechenden Google-Suche, die Website *Spirituelle Reisen. Weil es mehr gibt als Therapie*: <http://www.spirituelle-reisen.de/yoga-und-meditation-wochenendkurse> [Zugriff am 03.02.2014, 21:00].

<sup>89</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 37.

Nun betont Laclau, dass eine vollständige, d.h. konsequente Fixierung der Bedeutungsdimension eines Signifikanten nur über die Benennung radikaler Grenzen gewährleistet ist:<sup>90</sup>

Wahre Grenzen sind immer antagonistisch. Doch die Operation der Logik ausschließender Grenzen führt zu einer Reihe notwendiger Effekte, die sich nach beiden Seiten der Grenzen ausbreiten und uns direkt zur Entstehung der leeren Signifikanten führen werden.<sup>91</sup>

Eine weitere formale Betrachtung hilft, diesen Mechanismus zu verstehen. Waren die Differenz- und Äquivalenzlogik in den einfachen Signifikantenketten noch durch die mathematischen Zeichen für *nicht fast gleich* bzw. *fast gleich* angezeigt, ändert sich in den Äquivalenzketten, die sich **antagonistisch** gegenüberstehen die Beziehung zwischen den Signifikanten. Die **protagonistisch**<sup>92</sup> konnotierte Totalität des Diskurses wird beispielsweise mit  $\text{ALPHABETISCH}^A \text{ (POLYSEMIE)} = \text{B (POLYSEMIE)} = \text{C (POLYSEMIE)}$  usw. bezeichnet und der antagonistischen Kette  $\text{NICHT-ALPHABETISCH}^B \text{ (POLYSEMIE)} = \& \text{ (POLYSEMIE)} = + \text{ (POLYSEMIE)} = \odot \text{ (POLYSEMIE)}$  usw. als Ausschlusskriterium gegenübergestellt. Der Signifikant ALPHABETISCH erhält seine Bedeutung so exklusiv über seine uneingeschränkte Negation vom Signifikanten NICHT-ALPHABETISCH. In dieser Artikulation löscht der Antagonismus zugunsten der Äquivalenzlogik die verbleibenden Differenzen (POLYSEMIE) in beiden Ketten aus (POLYSEMIE); alle Glieder sind nun *identisch* (=) in Bezug auf den sie kontrollierenden **leeren Signifikanten**.<sup>93</sup> Bei Laclau werden diese Signifikanten so bezeichnet, weil sie als Repräsentanten ihrer Äquivalenzketten keine andere Funktion haben, als das reine, positive bzw. negative Sein zu benennen:<sup>94</sup>

Diese Relation, in der ein partikularer Inhalt zum Signifikanten der abwesenden gemeinschaftlichen Fülle wird, nennen wir ein *hegemoniales Verhältnis*. Die Präsenz leerer Signifikanten – in dem Sinne, in dem wir sie definiert haben – ist die eigentliche Bedingung für Hegemonie.<sup>95</sup>

---

<sup>90</sup> Vgl. Laclau 2002, S. 66.

<sup>91</sup> Ebd., S. 67.

<sup>92</sup> Die Unterscheidung *protagonistisch* / *antagonistisch* habe ich in meiner Bachelorarbeit eingeführt. Vgl. Okropiridze, Dimitry. 2011. »Religion« und »Gewalt« als leere Signifikanten. Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Diskurslogik der Hegemonietheorie.« Bachelorarbeit an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (unveröffentlicht), S. 12. Der Aufsatz ist über das Institut für Religionswissenschaft der Universität Heidelberg einsehbar.

<sup>93</sup> Vgl. Laclau 2002, S. 69f.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., S. 68.

<sup>95</sup> Ebd., S. 74.

Im Fall einer idealen Schließung muss es demnach gelingen, das Flottieren von YOGA aufzuhalten und vollständig von NICHT-YOGA zu isolieren. Eine exemplarische Kette wie VEREINIGUNG<sup>YOGA</sup> = ASKESE<sup>YOGA</sup> = BEFREIUNG VON KARMA<sup>YOGA</sup> kann isoliert und antagonistisch abgespalten werden von TRENNUNG<sup>UNWISSEN</sup> = TRIEBBEFRIEDIGUNG<sup>UNWISSEN</sup> = TRÄGHEIT<sup>UNWISSEN</sup>.<sup>96</sup> Diese Artikulation versucht absolute **Hegemonie**, d.h. eine fixierende Deutungshoheit, über YOGA herzustellen und eine begrenzte Anzahl ihm äquivalenter Signifikanten zu stabilisieren. YOGA wird zum protagonistischen Knotenpunkt des Diskurses, während UNWISSEN als antagonistischer Knotenpunkt keinerlei Beziehungen zu YOGA oder seiner Äquivalenzkette unterhalten kann, mithin die absolute Negation von YOGA, d.h. NICHT-YOGA inkarniert.

Das Verhältnis innerhalb der antagonistischen Artikulation kann durchaus variieren und YOGA den negativen leeren Signifikanten des Ausschlusses markieren.<sup>97</sup> In der idealtypischen Artikulation NEW-AGE<sup>YOGA</sup> = POLYTHEISTISCH<sup>YOGA</sup> = DÄMONISCH<sup>YOGA</sup> versus BIBLISCH<sup>CHRISTENTUM</sup> = MONOTHEISTISCH<sup>CHRISTENTUM</sup> = GÖTTLICH<sup>CHRISTENTUM</sup> drückt sich ebenfalls die Herstellung einer Hegemonie über YOGA aus, der in diesem Beispiel zum absolut Ausgeschlossenen des CHRISTENTUMS wird, das beharrlich NICHT-YOGA zu sein hat.<sup>98</sup>

Die prinzipielle (sozio-historisch) bedingte Varianz desselben leeren Signifikanten als pro- oder antagonistisch deutet darauf hin, dass kein *objektiv* entleerter Bedeutungsträger impliziert ist. Dieser wird (zumindest in der vorliegenden Arbeit)<sup>99</sup> als heuristisch notwendige, aber nicht vollständig realisierbare Diskursqualität postuliert und als Hilfestellung für ein Begreifen der antagonistischen Polarität angeführt, nicht jedoch als Tatsachenbeschreibung der Signifikation gesetzt; dafür spricht auch Laclaus Aussage:

Zwei Punkte müssen hier hervorgehoben werden. Der erste ist, daß das Sein oder die Systemhaftigkeit des Systems, die durch die leeren Signifikanten repräsentiert ist, kein Sein ist, das *tatsächlich* realisiert worden wäre, sondern eines, das konstitutiv unerreichbar ist, denn welche systema-

---

<sup>96</sup> Für verwandte Artikulation vgl. <http://www.paranormal.de/yoga/yoganand/kriya.htm> [Zugriff am 04.02.2014, 10:00] und <http://vedanta-yoga.de/yoga-sutras-viveka-avidya/> [Zugriff am 04.02.2014, 10:00].

<sup>97</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 37.

<sup>98</sup> Der Diskurs über die Vereinbarkeit von YOGA mit christlichen Vorstellungen verwendet zuweilen eine sehr ähnliche antagonistische Artikulation. Vgl. [http://www.youtube.com/watch?v=8\\_yfxZmRokg](http://www.youtube.com/watch?v=8_yfxZmRokg) [Zugriff am 04.02.2014, 10:00].

<sup>99</sup> Die Erfahrung aus zahlreichen Pro- Haupt und Oberseminaren und informellen Gesprächen bzw. gemeinsamen Lektüren über/von Laclau, zeigt, dass gerade das Konzept des leeren Signifikanten umstritten ist und dieser oft nicht als ontologisch aufgefasst wird.

tischen Effekte auch immer existieren, sie werden, wie wir gesehen haben, das Ergebnis des unbeständigen Kompromisses zwischen Äquivalenz und Differenz sein.<sup>100</sup>

Damit kann die begriffsgeschichtliche Trias in einer dritten, nun rekonstruktiven Bewegung nicht-essentialistisch umgeformt werden: Der flottierende Charakter von Signifikanten (Worten) zwischen den entgegengesetzten und gleichzeitig einander bedingenden Logiken von Differenz und Äquivalenz bildet den Normalfall jedes Diskurses. Je nach der kontextabhängigen Notwendigkeit einer geschlossenen Identität werden bestimmte, privilegierte Signifikanten entleert und repräsentieren als Knoten- bzw. Steppunkte (Begriffe) sich stabilisierende Äquivalenzketten, wobei die ultimative, antagonistische Schließung mit zwei polarisierenden leeren Signifikanten operiert. Das Signifikat (die Sache) gewinnt hier schließlich seine ›ent-metaphysikalisierte‹ Gestalt als das immer prekäre, vorläufige, seine sozio-historische Genese verschleiernde,<sup>101</sup> weil Selbstverständlichkeit erzeugende Ergebnis der Signifikation in der gesamten semantischen Bandbreite des Spiels aufeinander verweisender Signifikanten.

## **6. Zwischenbetrachtung: das Präsente als präsentisches Vergangenes**

An diesem Punkt erreicht die theoretische Darlegung als Ausläufer der Leitfrage A »Was ist YOGA?« ihren vorläufigen Höhepunkt. Nicht alle Momente der Laclau'schen Theorie konnten besprochen, einige nur skizziert werden;<sup>102</sup> dennoch bietet das zusammengestellte Instrumentarium einen umfassenden kulturwissenschaftlichen Zugang zum diskursiven Material, um die Spur von YOGA aufzunehmen, ihr aus der Gegenwart in die Vergangenheit zu folgen, ihre Abmessung als Ergebnis der Signifikation mit ihren beiden Logiken der Differenz und Äquivalenz sowie der Tendenz zu antagonistischen Artikulationen zu erfassen.

Die vorläufig letzte, nach dem Aufbau der Theorie-Architektur fast banal wirkende, für den Beginn der Analyse jedoch entscheidende Erkenntnis betrifft den Ort des Forschers. Es gibt, der bisherigen Darlegung folgend, *per definitionem* keine Möglichkeit, die Gesamtheit der hegemonialen Vorläufigkeiten, d.h. der diskursiven Fixierungen und flottierenden Bewegungen der Signifikation von YOGA zu erfassen oder alle Artikulationen

---

<sup>100</sup> Laclau 2002, S. 69f.

<sup>101</sup> Vgl. Derrida 1997, S. 47.

<sup>102</sup> Für einen umfassenderen Überblick vgl. Nonhoff, Martin. 2007. *Diskurs, Radikale Demokratie, Hegemonie: zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Bielefeld: Transcript.

nen, jede Interaktion und somit die Totalität des Diskursiven aus einer nicht-affizierten Position heraus zu betrachten. Auch dem Forscher bleibt daher neben dem präsenten *Hier* nur das präsentische *Jetzt* als Ausgangspunkt, um nach der sedimentierten Spur Ausschau zu halten und das ›Nicht-mehr-(Zu)Gegenwärtige‹ einzuholen.<sup>103</sup> Die hierfür benötigte Visibilität stellt das Spezifikum des Knotenpunktes her: YOGA und gerade *nicht* der Signifikant x, y oder z *ist* an *dieser* Stelle nicht zu übersehen, da, wie Laclau betont, nicht jeder Signifikant einen Steppunkt ausbildet: »Nicht jede Stellung in der Gesellschaft, nicht jeder Kampf ist gleichermaßen in der Lage, seine eigenen Inhalte in einen Knotenpunkt zu transformieren, der zu einem leeren Signifikanten wird.«<sup>104</sup> Die Untersuchung eines Knotenpunktes wie YOGA ist demnach nicht beliebig, denn seine Wirkung auf das uns umgebende sozio-kulturelle Feld macht sich bemerkbar.<sup>105</sup>

Diese prinzipielle Wahrnehmbarkeit scheint jedoch nicht hinreichend, um das im Eingangssatz dieser Arbeit formulierte Anliegen der Untersuchung von YOGA zu plausibilisieren. Schließlich können zahlreiche sozial, politisch und kulturell relevante und massenmedial drängende Knotenpunkte identifiziert werden, die *nicht* YOGA sind. Hier kehren wir erneut auf Bergunders Frage »Was ist Religion?« zurück und fügen der Ebene der Anschaulichkeit die Perspektive der zugrundeliegenden Verflechtung hinzu. Ohne genealogisch-historisches Verständnis von Religion 2 könnte der Untersuchungsgegenstand YOGA aus religionswissenschaftlicher Perspektive nur über eine klassische Religionsdefinition erfasst und essentialistisch vorbestimmt werden. YOGA wäre dann beispielsweise als RELIGIÖSES PRAXISSYSTEM oder ERLEUCHTUNGSTECHNIK fixiert, bevor der Signifikant genauer untersucht wurde; jede nachträgliche Analyse würde dann lediglich das bereits semantisch Investierte zutage fördern. Die bisherigen Ausführungen galten dem Ziel, dieses Movens der vorschnellen Schließung zu entkräften und die kulturwissenschaftliche Diskursperspektive als alternativen Untersuchungsmodus einzuführen. Dies ändert aber nichts an dem Umstand, dass auch der an einer Genealogie von YOGA interessierte Kultur- und Religionswissenschaftler nur aufgrund seiner eigenen Einbettung in den Diskurs von RELIGION (Religion 2) den Signifikanten YOGA zum Untersuchungsgegenstand erklären kann. Die selbst der Grundfrage noch zugrundeliegende, aber erst jetzt formulierte Basisfrage »Warum (überhaupt) YOGA (untersuchen)?« kann an dieser Stelle jedoch kein problematisches (weil zu transzendentaler Signifikation neigendes) Potenti-

---

<sup>103</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 43ff.

<sup>104</sup> Laclau 2002, S. 74.

<sup>105</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 42.



al mehr entwickeln: Der Umstand, dass der in diversen gesellschaftlichen Feldern sichtbare aber nicht notwendigerweise relevante Knotenpunkt YOGA zum Gegenstand eines *religionswissenschaftlichen* Aufsatzes wird, liegt in der Verquickung der Signifikantenketten (*nicht* der Sachen!) in der gemeinsamen sozio-historischen Sedimentation begründet. YOGA und RELIGION bilden, wie in Kapitel III ausführlich gezeigt wird, je nach Kontext starke Äquivalenz- und Differenzbeziehungen bis hin zu antagonistischen Relationen aus. In einer Genealogie von Religion 2 wird YOGA vorkommen, eine Genealogie von Yoga 2 immer wieder RELIGION beinhalten.<sup>106</sup> »Was ist YOGA?« transformiert sich in dieser Perspektive zu einer erweiterten Teilfrage von Bergunders »Was ist Religion?«; die im Eingangssatz vorgenommene Setzung des Untersuchungsgegenstandes und seine kulturwissenschaftliche Untersuchung stellen sich als genealogisch schlüssige Entscheidung heraus. Schließlich sind die poststrukturalistisch-religionswissenschaftlichen und indologischen Schwerpunkte, die der Verfasser der vorliegenden Arbeit während seines Studiums ausgeprägt hat, ein weiteres Indiz für die thematische Wahl von »Was ist YOGA? – eine kultur- und religionswissenschaftliche Herleitung«. Wie von Foucault gefordert, gilt es, den Beginn der Analyse an die Perspektive des Forschers zu binden: »Statt so zu tun, als träte er diskret hinter das Betrachtete zurück, statt nach dessen Gesetz zu suchen und es auf alle seine Bewegungen anzuwenden, weiß dieser Blick nicht nur, was er betrachtet, sondern auch von welchem Standort aus er dies tut.«<sup>107</sup>

Was folgt, ist der Einstieg in die durch und an YOGA gebundene, präsente und präsentische Signifikanten-Verflechtung, die ihre Existenzsicherung durch kontinuierliche Wiederholungen von YOGA in verschiedenen Diskursfeldern (Wissenschaft, Informationsmedien, religiöse Institutionen, Politik usw.) vornimmt.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Eine Google Suche mit den Stichworten YOGA und RELIGION liefert als erstes Ergebnis den Wikipedia-Artikel zu Yoga mit zahlreichen auf Yoga 2 aufbauenden Bezügen zu religionshistorischen Kontexten. Vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Yoga> [Zugriff am 04.02.2014, 11:00].

<sup>107</sup> Foucault 1971, S. 183.

<sup>108</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 44.

## II. YOGA in der genealogischen Dekonstruktion

*Anyone seeking to reconstruct the history of yoga and yogis must resist the temptation of projecting modernist constructions of this body of practice and its practitioners onto the past. (David Gordon White).<sup>109</sup>*

### 1. Der Ausgangspunkt: YOGA präsent und präsentisch

Der Indologe und Sanskritist David Gordon White spricht in obigem Zitat mit direktem Bezug auf das Untersuchungsobjekt YOGA, diejenige konkretisierte Warnung aus, die als zunächst abstrakter Gegenstand in Kapitel I aufschien. Wenn wir vermeiden sollen, »modernistische Konstruktionen« in die Vergangenheit zu projizieren, ist es in doppeltem Sinne naheliegend, diese zunächst zu ermitteln.

Da vom Hier und Jetzt ausgegangen wird, ist *jede* vom Knotenpunkt YOGA äquivalentell kontrollierte Signifikation geeignet, die Spur aufzunehmen. Betrachten wir das Internet (*die* schlechthinnige Signifikationsmatrix) als ebenso bedeutungsschaffendes wie –reflektierendes Medium der Gegenwart,<sup>110</sup> führt der erste Schritt über die Google-Sucheingabe<sup>111</sup> YOGA IN DEUTSCHLAND zu einem genealogisch sinnvollen Einstieg in den YOGA-Diskurs.<sup>112</sup> Die ersten drei Suchergebnisse beinhalten die folgenden Websites: (1) [www.yoga-deutschland.de](http://www.yoga-deutschland.de), dabei handelt es sich laut Homepage um das »neue Yogamagazin auf dem deutschsprachigen Markt«.<sup>113</sup> (2) [www.iyengar-yoga-deutschland.de](http://www.iyengar-yoga-deutschland.de), laut Homepage stellt es die deutsche Vertretung von B. K. S. Iyengar, einem der »bedeutendsten und wohl einflussreichsten Yogameister unserer Zeit.« dar;<sup>114</sup> und (3) [www.yoga.de](http://www.yoga.de), wobei es sich um die Webpräsenz des Berufsverbandes der Yogalehrenden in Deutschland e.V. handelt, der sich als »traditions- und stilübergreifend« beschreibt.<sup>115</sup>

Die Polysemie der Signifikation wird an dieser Kombination deutlich: Der Signifikant steht für ein Online-Magazin, d.h. eine multimediale Plattform, das zahlreiche Ver-

---

<sup>109</sup> White, David, Gordon. 2009. *Sinister Yogis*. Chicago: University of Chicago Press, S. 48.

<sup>110</sup> Vgl. Hewson, Claire. 2003. *Internet Research Methods. A Practical Guide for the Social and Behavioural Sciences*. London: Sage Publications, insbesondere S. 141.

<sup>111</sup> Zu Google als Informationsabruf-System mit Fokus auf die algorithmische Analyse von Verknüpfungen vgl. Langville, Amy und C. D. Meyer. 2006. *Google's PageRank and Beyond: The Science of Search Engine Rankings*. Princeton: Princeton University Press.

<sup>112</sup> Dabei werden ca. 21.600.000 Einträge angegeben. Vgl. <https://www.google.de/#q=Yoga+in+Deutschland> [Zugriff am 04.02.2014, 12:00].

<sup>113</sup> Vgl. <http://www.yoga-deutschland.de> [Zugriff am 04.02.2014, 12:15].

<sup>114</sup> Vgl. <http://www.iyengar-yoga-deutschland.de> [Zugriff am 04.02.2014, 12:30].

<sup>115</sup> Vgl. <http://www.yoga.de> [Zugriff am 04.02.2014, 12:30].

weisstrukturen des Signifikanten YOGA verfügbar macht, wie an den Unterkategorien YOGA-STILE, YOGA-REISEN und MEDITATION deutlich wird. Die Verlinkung zum Online-Shop [www.yolivia.de](http://www.yolivia.de) (beschrieben durch die Signifikanten YOGA, WELLNESS, NATUR) erlaubt neben dem Erwerb von Übungszubehör wie YOGA MATTEN und YOGA KLEIDUNG auch den Einkauf von ACCESSOIRES wie STULPEN («stylish zum yoga...und überall, wo das Leben dich hinführt!») oder LOOPSCHALS («Ob leidenschaftliche Yogini oder trendbewusste Fashionista – mit einem Loop-Schal von Millahamburg liegst du immer richtig.»).<sup>116</sup> Die Iyengar-Homepage gibt YOGA eine anthropomorphe Gestalt, indem ein Foto des Begründers gezeigt wird, unter dem eine knappe zitathafte Einlassung Iyengars die Auskunft gibt: »Yoga heißt Einssein. Yoga bedeutet Vereinigung.«<sup>117</sup> Dass hier eine weitreichende (um nicht zu sagen hegemoniale) Kopplung von Person, Name und Institution stattgefunden hat, verdeutlicht der zum Download verfügbare MARKENRECHTSFLYER IYENGAR® YOGA ALS MARKE, der über über unterschiedliche Zertifizierungs-Levels informiert, die den erlaubten vom unerlaubten Gebrauch des geschützten Signifikanten unterscheiden.<sup>118</sup>

Obwohl sich beide Websites zum Einstieg in den YOGA-Diskurs eignen, fällt die Entscheidung für die vorliegende Arbeit auf das Online-Portal des Berufsverbandes der Yogalehrenden in Deutschland (BDY). Die hierfür plausibilisierende Signifikation findet sich unter der Kategorie *BDY-Publikationen* verlinkt als aktuelle Infobroschüre mit dem Titel »Yoga im Spiegel der Wissenschaft«<sup>119</sup> und bildet einen idealen Einstieg für den Religions- und Kulturwissenschaftler, der eine präsent-präsentische Verbindung der Signifikanten YOGA und WISSENSCHAFT vorfindet, d.h. ein Beziehungsverhältnis seines eigenen Feldes mit seinem Untersuchungsgegenstand antizipiert.

Nach der Enumeration unter medizinischen Laborbedingungen erprobter, das menschliche Wohlbefinden und die Gesundheit begünstigender PSYCHOPHYSIOLOGISCHER Effekte von YOGA, schreibt der Autor Christian Fuchs resümierend:

Nach seiner Genese dient der Yoga ja seit jeher vor allem einem Ziel: der wahren Selbst-Bestimmung und **spirituellen Befreiung** des Menschen. Alle anderen – zweifellos vorhandenen –

---

<sup>116</sup> Vgl. <https://www.yolivia.de> [Zugriff am 04.02.2014, 13:00].

<sup>117</sup> Vgl. <http://www.iyengar-yoga-deutschland.de> [Zugriff am 04.02.2014, 13:15].

<sup>118</sup> Vgl. <http://www.iyengar-yoga-deutschland.de/iyengar-yoga/iyengar-yoga-als-marke-1/iyd-markenrechtsflyer2013.pdf> [Zugriff am 04.02.2014, 13:30].

<sup>119</sup> Obgleich die Publikation schon im Jahr 2000 erschien weist ihre andauernde Verfügbarkeit auf eine vom BDY zugeschriebene Aktualität der inhaltlichen Auseinandersetzung hin. Vgl. Fuchs, Christian. 2000. »Yoga im Spiegel der Wissenschaft«. BDY.

positiven Effekte auf die physische und psychische Gesundheit des Menschen wurden daher traditionellerweise als **Begleiterscheinungen** der Yoga-Praxis gesehen und nicht als deren Selbstzweck, wie es in unserer modernen Gesellschaft weitgehend der Fall ist. So finden wir heute die etwas paradoxe Situation vor, dass das jahrtausendealte Yoga-System – auf einfache und schlüssige Weise – hervorragende und teilweise einzigartige Ergebnisse in der Erhaltung und Wiederherstellung der menschlichen Gesundheit liefert, obwohl es in seinem eigentlichen spirituellen Anliegen weit über dieses ›profane‹ Ziel hinauszielt.<sup>120</sup>

Das hohe Alter und der teleologische, auf SPIRITUELLE BEFREIUNG zielende Systemcharakter von YOGA und seine NEBENPRODUKTIVEN, der GESUNDHEIT zuträglichen Effekte bilden mithin die von Fuchs postulierte ETWAS PARADOXE SITUATION aus, die in der Diskrepanz zwischen EIGENTLICHEM, GENETISCHEN Anliegen und gegenwärtiger, MODERNER Rezeption liegt. Dieser Widerspruch kann nur entstehen, wenn das YOGA-SYSTEM als solches mit einem Ursprung bedacht und eine überzeitliche Bedeutung in den Signifikanten eingeschrieben wird, d.h. als ein transzendentes Signifikat besteht. In Fuchs' Charakterisierung von YOGA deutet sich mithin die explizierte Laclau'sche Logik an, die das Präsent-Präsentische mit einem Ursprungsnarrativ versieht und entlang einer historischen Achse starker Differenzrelationierungen verortet.

Die bei Fuchs postulierte ›holistische‹ Ambivalenz (der gegenwärtige Fokus auf Gesundheit ist nicht *per se* problematisch, sondern aufgrund seines SELBSTZWECKES zu kritisieren) dieser präsent-präsentischen Signifikation von YOGA bildet keine Ausnahme und ordnet sich einem gesellschaftlich dominanten Narrativ unter,<sup>121</sup> dem ein romantischer, das historisch ALTE<sup>YOGA</sup>, und daher WERTVOLLE<sup>YOGA</sup> ASIATISCHE<sup>YOGA</sup>, MEDITATIVE<sup>YOGA</sup> und SPIRITUELLE<sup>YOGA</sup> hervorhebende Unterton zugrunde liegt.<sup>122</sup> Bergunder führt in »Östliche« Religionen und Gewalt« aus, dass dieser sogenannte **Orientalismus**,<sup>123</sup> der uns im Zusammenhang mit Fuchs noch mehrfach beschäftigen wird, einen wirkmächtigen Diskurs darstellt, über den seit dem 19. Jahrhundert homogene kulturelle und religiöse

---

<sup>120</sup> Fuchs 2000, S. 24.

<sup>121</sup> Vgl. die Sendung *scobel* vom 12.12.2013, in der BUDDHISMUS, MEDITATION und YOGA orientalistisch äquivalenzisiert werden: <http://www.3sat.de/mediathek/?mode=play&obj=40571> [Zugriff am 04.02.2014, 16:00].

<sup>122</sup> Vgl. Bergunder, Michael. 2005. »Östliche« Religionen und Gewalt.« In: *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie 18.–22. September 2005 in Berlin*, Friedrich Schweitzer (Hg.), 136–157. Sonderdruck. Berlin: Gütersloher Verlagshaus. Vgl. auch die grundlegende Arbeit von King, Richard. 1999. *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and ›The Mystic East‹*. London, New York: Routledge.

<sup>123</sup> Dieser Signifikant wurde wirkmächtig (nicht nur) für die Kultur- und Religionswissenschaft vom Literaturtheoretiker Edward Said geprägt. Vgl. Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Identitäten produziert werden. Fuchs Artikulation eines JAHRTAUSENDEALTEN YOGA-SYSTEMS erfüllt, wie noch zu zeigen ist, diese essentialisierende und idealisierende, auf Yoga 2 und damit auch Religion 2 fußende Betrachtung von YOGA.

Was Fuchs' Rolle in diesem Diskurs hervorhebt und für die Untersuchung als präsent-präsentischen Ankerpunkt interessant macht, ist der Umstand, dass er als gleichermaßen studierter und promovierter Indologe und Religionswissenschaftler *sowie* Vorstandsmitglied des BDY, Leiter eines Yoga-Zentrums und Yoga-Lehrer bzw. Ausbilder ausgewiesen wird.<sup>124</sup> Fuchs ist demnach in zweifacher Weise Teil desjenigen sedimentierten Diskurses, den er einerseits als emischer Akteur repräsentiert, andererseits in seiner Funktion als für die Diskussion des Gegenstandes YOGA kompetenter akademischer Forscher aus einer dezidiert wissenschaftlichen Perspektive untersuchen soll.<sup>125</sup> Dass letztere von Fuchs bzw. dem BDY im Vergleich zur Innenperspektive sozialer Akteure auf YOGA aufwertend konnotiert wird, verdeutlicht sich an zahlreichen Legitimationsverweisen auf die WISSENSCHAFT, die durch quantitative Fallstudien sichere Ergebnisse zu produzieren scheint. Die ALLGEMEINE ÖFFENTLICHKEIT (semiotisch interpretiert: das sich zu einer Stimme vereinigende Rauschen einer Vielzahl von Signifikationen) wird als Interessentin und Adressatin für adäquate (d.h. (natur)wissenschaftliche) Informationen über YOGA und seine verifizierbaren Effekte angeführt.<sup>126</sup>

## **2. Interludium A: die permanente Kritik als et(h)isches Unterscheidungsmerkmal**

YOGA wird von Fuchs also durch zahlreiche Verweise auf seine Bedeutung als Knotenpunkt artikuliert, der eine hohe Relevanz für den öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurs ausbildet. Im Hinblick auf die orientalistischen Spuren in Fuchs' Argumentation, die bereits die Laclau'schen Logiken von Äquivalenz und Differenz ankündigen, besteht allerdings der begründete Verdacht, dass seine Einlassungen zu YOGA nicht den in Kapitel I explizierten kulturwissenschaftlichen Kriterien entsprechen und Fuchs YOGA als Sache präsupponiert ohne eine Reflexion seines sedimentierten Verständnisses anzubieten.

---

<sup>124</sup> Vgl. Fuchs 2000, S. 2. Vgl. Auch <http://www.yoga-akademie.de/Personen.htm> [Zugriff am 04.02.2014, 16:30].

<sup>125</sup> Impliziert beispielsweise durch Anführung seiner Dissertation Vgl. Fuchs, Christian. 1990. *Yoga in Deutschland: Rezeption, Organisation, Typologie*. Stuttgart: Kohlhammer.

<sup>126</sup> Vgl. Fuchs 2000, S. 3.

Die nachfolgenden, von Fuchs' Artikulation ausgehenden und in die sedimentierte Geschichte abstrahlenden Untersuchungen von YOGAS abgelagerter Spur werfen *en passant* die Frage auf, wie bei Fuchs emisches und etisches Interesse verflochten sind. Die genealogische Demontage wird zeigen, dass Fuchs' akademische Perspektive aufgrund ihrer diskursiven Verflechtung mit dem Diskurs um RELIGION (besonders im 19. und frühen 20. Jahrhundert) ein ebenso emisches Moment darstellt, wie seine Akteursidentität als YOGA-Praktiker, mit dieser in macher Hinsicht sogar zusammenfällt. Dies hängt bei Fuchs mit der engen Verbindung zwischen Yoga 2 und Religion 2, sowie dem Ausbleiben einer kulturwissenschaftlichen Bewertung zusammen und stellt den maßgeblichen Unterschied zur vorliegenden Arbeit dar, die sich einer Perspektive anhaltender – aus der Laclau'schen Logik der Signifikation speisender – Kritik verpflichtet.

Da die vorliegende Arbeit aus einem dezidiert wissenschaftlichen Blickwinkel gegen eine sich als ebensolche verstehende Perspektive prozessiert und sich zudem ein hohes Maß an (Selbst)Reflexion zuschreibt, scheint die Explikation der et(h)ischen (und in *diesem* Sinne emischen, da als Setzung vorgenommenen) Implikationen angemessen. Konkret stützt sich diese Arbeit auf die Ontologie der Laclau'schen Diskurslogik, die sich wiederum als etische Perspektive der Kulturforschung anbietet.<sup>127</sup> Dem hier aufgeworfenen Problem der Perspektivität im Sinne einer klaren Unterscheidung zwischen (gegenwärtiger) (Religions)Wissenschaft und dem (Disziplin)Gegenstand wird bei Bergunder durch einen bestimmten Aspekt genealogischen Perspektivierung begegnet. Zwar ist die Disziplin unbestrittener Teil der Religionsgeschichte<sup>128</sup> jedoch ist eine klare Differenzierung beider Entitäten durch den Blick auf die Intentionen der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft möglich. Diese identifiziert Bergunder im allgemeinen Erkenntnisinteresse der genealogischen Praxis, die in Anlehnung an Foucault,<sup>129</sup> der sich wiederum auf das Kant'sche Aufklärungsideal stützt, als *permanente Kritik* gekennzeichnet wird.<sup>130</sup>

Die Kritik ist für Foucault ein aufklärerischer ›Ethos‹, der die Machtstrukturen der zeitgenössischen Gesellschaft hinterfragt. Genealogie kritisiert die versteinerten und verschleierte Macht-

---

<sup>127</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 32ff.

<sup>128</sup> Vgl. ebd., S. 47.

<sup>129</sup> Foucault selbst bezeichnet die kritische Praxis als Funktion der Entunterwerfung. Vgl. Foucault, Michel. 1992. *Was Ist Kritik?* Berlin: Merve Verlag, S. 15.

<sup>130</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 48.

praktiken, die sich im Sozialen sedimentiert haben. Sie arbeitet deren geschichtliche Gewordenheit heraus und damit ihre ›Kontingenz‹.<sup>131</sup>

Die so verstandene Kultur- und Religionswissenschaft verwendet die permanente Kritik jeglicher Bedeutungskonstitution, indem sie das Zustandekommen diskursiver Fixierungen aufzeigt. Die Besonderheit dabei ist, dass auch ihre eigene, machtkritische Normativität reflektiert wird; auf ihre eigene ideologische Dimension befragt kann die permanente Kritik nur auf eine Ethik der lancierten Unbeständigkeit verweisen, die, wie Butler argumentiert, die Notwendigkeit des Ausschlusses mit dem Versprechen seiner Aufhebung koppelt:

Dieses notwendige Außen muß als ein zukünftiger Horizont neu figuriert werden, als ein Horizont, in dem die Gewalt des Ausschlusses andauernd im Prozeß der Überwindung begriffen ist. [...] Wenn für die Sprache der Politik Gewalt unverzichtbar ist, dann könnte dem Risiko dieser Verletzung eine weitere Verletzung folgen: in ihr fangen wir an, die Ausschlüsse, mittels derer wir operieren, endlos und ohne sie zu meistern, verfügbar zu machen – und doch niemals völlig über sie zu verfügen.<sup>132</sup>

Die Stetigkeit der dekonstruktiven Bewegung ist der kulturwissenschaftlichen Perspektive damit immanent und ein Indiz für die historisierte Betrachtung verschiedener Yoga 1-Artikulationen, die anstatt Yoga 2 in Anspruch zu nehmen, die Spur der Signifikation von YOGA freilegt. Was daher folgt, ist eine kontrastierende genealogische Betrachtung von Fuchs' YOGA-Narration, die mit kulturwissenschaftlichen Arbeiten ›auseinandergesetzt‹ wird.

---

<sup>131</sup> Bergunder 2011, S. 48.

<sup>132</sup> Butler 1997, S. 84f.

### 3. YOGA in der Genealogie

#### a. Hinführung: semiotische Kondensierung

Fuchs' in II.1 zitierte Kernaussagen aus der DIY-Infobroschüre lassen sich aufschlüsseln und in Rahmen der Laclau'schen Theorie in zwei zusammenhängende Thesen umformulieren:

- Der Signifikant YOGA ist ursprünglich identisch mit seinem (transzendentalen) Signifikat und bildet ein jahrtausendealtes System, d.h. eine ahistorische, geschlossene und sinnhafte Signifikation.
- Das primordiale Signifikat (die SPIRITUELLE BEFREIUNG) entspricht nicht der gegenwärtig dominanten Signifikation (den eigentlichen BEGLEITERSCHEINUNGEN) mit primärem Gesundheitsfokus (den PROFANEN ZIELEN), die eine tendenzielle Verfälschung des ursprünglichen Anliegens bedingt.

Die (auch von Fuchs selbst grafisch) hervorgehobenen Elemente werden ebenfalls im explizit-wissenschaftlichen Artikel »Yoga in Deutschland« aus dem Jahr 2006 gestützt,<sup>133</sup> der sich wiederum als weitgehendes Substrat der gleichnamigen Promotionschrift von 1990 versteht.<sup>134</sup>

Im Folgenden werden die zwei umgebildeten Kernthesen anhand Fuchs' eigener Ausführungen näher auf ihre Vorannahmen beleuchtet und mit rezenten kulturwissenschaftlichen Arbeiten gegengelesen.<sup>135</sup> Darunter ragt besonders Mark Singletons Veröffentlichung *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice* aus dem Jahr 2010 heraus,<sup>136</sup> die in der kultur- und religionswissenschaftlichen Fachwelt, aber auch im emi-

---

<sup>133</sup> Dieser Hinweis scheint angebracht, da der Einwand erhoben werden könnte, Fuchs schreibe in unterschiedlichen Kontexten mit verschiedenen ideologischen Ausrichtungen, dies scheint jedoch nicht der Fall zu sein. Vgl. Fuchs, Christian. 2006. »Yoga in Deutschland.« In *Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Übersicht*, Michael Bergunder (Hg.), 163–86. Halle: Franckesche Stiftung zu Halle.

<sup>134</sup> Diese hermeneutische Vorsichtsmaßnahme ist notwendig, da zwischen Fuchs' Dissertation und Singletons Monographie zwanzig Jahre liegen, in denen der aktuelle YOGA-Diskurs sich gewandelt hat; die zentralen Thesen aus Fuchs 2006 werden aufgrund der intratextuellen Bezugnahme auf Fuchs 1990 demnach weiterhin aufrechterhalten. Vgl. Fuchs 2006, S. 163. Für die Dissertation vgl. Fuchs 1990. Ich nehme hier vorwiegend Bezug auf Fuchs 2006 und rezipiere Fuchs 1990 ergänzend.

<sup>135</sup> Neben Singleton handelt es sich um Aufsätze von Elizabeth de Michelis, David Gordon White, Norman Sjoman und Joseph Alter, die in verschiedenem Maße an die kritisch-genealogischen Perspektive auf YOGA anschließen.

<sup>136</sup> Vgl. Singleton, Mark. 2010. *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*. Oxford: Oxford University Press. Der Hinweis auf das jüngere Datum der Arbeit scheint notwendig, da die präsent-präsentische Qualität des Aufsatzes aus kulturwissenschaftlicher Perspektive auf ein rezentes Datum angewiesen ist –



schen YOGA-Diskurs gleichermaßen intensive wie affirmative Reaktionen auslöste und in ihrem historiographischen Ergebnis eine wichtige Variation, wenn nicht gar einen kulturwissenschaftlichen Wendepunkt in der Betrachtung der Geschichte von YOGA markiert.<sup>137</sup> Obgleich Singleton nicht dezidiert von einer genealogischen Vorgehensweise spricht, wird an seiner historisch-kritischen Perspektive deutlich, dass er weder von einer Ideen- noch einer Begriffsgeschichte ausgeht, sondern den Signifikanten YOGA und dessen sich wandelnde sozio-historische Signifikation unter Deprivilegierung von ›Elitenquellen‹<sup>138</sup> und Reflexion des Wissenschaftsdiskurses untersucht:

I treat all material of the period that claims to present the nature of yoga (and in particular *haṭha* yoga) as *primary* sources, whether it be popular yoga primers or academic translations and studies of ›classical‹ texts. [...] In this sense scholarship is not a meta-discourse that reveals the truth about yoga (though, of course, it may) but a constituent part of its historical production in the modern age.<sup>139</sup>

Wir haben also die Möglichkeit, ein essentialistisches Narrativ mit einem genealogischen zu konfrontieren und auf diese Weise einer Historisierung von Yoga 2 ebenso näher zu kommen, wie die Verflechtung von Yoga 2 und Religion 2 auszuleuchten. Der entstehende Kontrast exemplifiziert zum einen den Unterschied zwischen einer *implizit* auf Yoga 2 *aufbauenden* und einer Yoga 2 *explizit* zum genealogischen Gegenstand wählenden Perspektive; zum anderen werden signifikante Fehleinschätzungen sozio-historischer Praxis bei Fuchs offengelegt, die in dem normativen Charakter von Yoga 2 wurzeln.

Die folgende genealogische Analyse invertiert daher bewusst die Fuchs'sche Reihenfolge, geht mithin nicht vom vermeintlich kanonisierten Ursprung von YOGA aus und setzt in doppelter Weise im Hier und Jetzt an; bei Fuchs, der selbst präsent-präsentischer Akteur des deutschen und im erweiterten Sinne transkulturellen YOGA-

---

der Ausgangspunkt der Genealogie, im Gegensatz zur Ideen- oder Begriffsgeschichte verschiebt sich, da er gegenwärtig zu sein hat, ständig in die Zukunft.

<sup>137</sup> Vgl. die auf den ersten Seiten der Monographie angeführten Kommentare von David Gordon White, John Friend und anderen; vgl. auch das Review der Indologin Wendy Doniger:

<http://wasthu.blogspot.de/2011/03/yoga-body-by-mark-singleton-reviewed-by.html> [Zugriff am 04.02.2014, 18:00]. Vgl. auch den Artikel des Indologen Axel Michaels für die NZZ:

[http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/literatur\\_und\\_kunst/auf-der-westoestlichen-uebungsmatte-1.10651191](http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/literatur_und_kunst/auf-der-westoestlichen-uebungsmatte-1.10651191) [Zugriff am 04.02.2014, 18:30].

<sup>138</sup> Im Fall der orientalistischen YOGA-Forschung praktisch gleichbedeutend mit Textquellen unter Ausschluss ethnographischen Materials. Vgl. Singleton 2010, S. 12.

<sup>139</sup> Singleton 2010, S. 10.

Diskurses ist und in Fuchs' eigener Textebene, d.h. bei seiner Gegenwartsbeschreibung, die er als zeitdiagnostisch-wertende Konklusion anbietet.

Die Konsequenz ist eine Verkomplizierung der YOGA-Geschichte, denn wie von Foucault gefordert, werden verschiedene Bühnen und Podien sichtbar, auf denen YOGA inszeniert ist,<sup>140</sup> eine theatralische Ordnung, in der die verschiedenen Szenerien dramaturgisch aufeinander bezogen sind, wird erst in Kapitel III eine stabilere Gestalt annehmen können.

## **b. YOGA in der Narration von Christian Fuchs**

### **Normierende Gegenwartsdiagnose**

Fuchs diagnostiziert zum Ende seines historischen Überblicks aktuelle Tendenzen der (deutschen) YOGA-Szene.<sup>141</sup> Der Trend, YOGA mit anderen Körperpraktiken, darunter STRETCHING und AEROBIC zu kombinieren, die mediale Präsenz in GESUNDHEITS- und LIFESTYLE Magazinen und die Unterstützung durch die SCHAUSPIEL-PROMINENZ Hollywoods sowie die Identifikation mit dem eigenen AUSSEHEN und der KÖRPERLICHEN BEFINDLICHKEIT gehe einher mit einer ICH-STÄRKUNG der Persönlichkeit. Dieser SÄKULARE Fokus auf MUSKELN und EGO blende die SPIRITUELLE Dimensionen von YOGA jedoch nur zu Beginn aus.<sup>142</sup> Mit zunehmender Übung gewinne diese mehr Raum und ergänze bzw. ersetze im aktuellen Gegentrend zur Säkularisierung als Mechanismus zur Kontingenzbewältigung und spirituellen Erfahrung die sozialisierte, christliche Religiosität und weise mithin (wieder) eine größere Nähe zur URSPRÜNGLICH INDISCHEN Bedeutung von YOGA im prämodernen Indien auf.<sup>143</sup>

Das beschriebene Gegenwartsphänomen, dessen besondere Visibilität mit dem seit dem Ende der 1960er Jahre anhaltenden YOGA-BOOM zusammenhängt,<sup>144</sup> firmiert bei Fuchs unter dem Signifikanten LIFESTYLE-YOGA. Das Kompositum zeigt einerseits, dass Fuchs keinen absoluten Antagonismus zwischen Geschichte und Gegenwart, ursprünglicher und gegenwärtiger Praxis von YOGA zieht, dem präsent-präsentischen YOGA nicht abspricht, *auch* YOGA zu sein; allerdings wird durch die Addition des Signifikanten LIFE-

---

<sup>140</sup> Vgl. Foucault 1971, S. 166.

<sup>141</sup> Obwohl die Rezeption von YOGA keinen einheitlichen Verlauf nimmt, ist Fuchs' Beschreibung in Teilen sehr allgemein gehalten, bezieht sich also auf eine europäisch-amerikanische Rezeption, die auch bei Singleton und De Michelis im Vordergrund steht. Daher ist eine prinzipielle Vergleichbarkeit gegeben.

<sup>142</sup> Vgl. Fuchs 2006, S. 183.

<sup>143</sup> Vgl. ebd., S. 184.

<sup>144</sup> Vgl. ebd., S. 163.

STYLE und die Kontrastierung mit einer URSPRÜNGLICHEN Bedeutung der aktuelle Diskurs tendenziell negativ konnotiert und ein Dekadenzmodell impliziert, indem eine Verschiebung zur PROFANITÄT stattfindet, die nicht dem eigentlichen SPIRITUELLEN Anliegen entspricht und zudem selbst negativ signifiziert ist.<sup>145</sup>

### Normierende Rezeptionsgeschichte

Mit der Betonung einer primordialen, INDISCHEN Bedeutung von YOGA, die er positiv als RELIGIÖS<sup>YOGA</sup> SPIRITUELL<sup>YOGA</sup> und MYSTISCH<sup>YOGA</sup> konnotiert,<sup>146</sup> verbindet Fuchs die Abgrenzung von einer noch heute vorherrschenden, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in ersten europäischen Reiseberichten aufscheinenden Signifikation. Die über FAKIRISMUS in einer Äquivalenzkette gekoppelten Signifikanten BETTLER<sup>FAKIRISMUS</sup>, ASKETEN<sup>FAKIRISMUS</sup>, ZAUBERER<sup>FAKIRISMUS</sup> und AKROBATEN<sup>FAKIRISMUS</sup> stellen laut Fuchs »ganz unterschiedliche Phänomene der indischen Kultur«<sup>147</sup> dar; eine Inklusion von INDISCHEN YOGINS<sup>FAKIRISMUS</sup> und ENTSAGERN-<sup>FAKIRISMUS</sup> sei aber als Verzerrung des INDISCHEN<sup>URSPRUNG</sup> YOGA<sup>RELIGIÖS, SPIRITUELL, MYSTISCH</sup> zu betrachten, der aus Fuchs' Sicht keinerlei Gemeinsamkeit mit den Zuschreibungen an FAKIRISMUS aufweist, letzteren mit anderen Worten antagonistisch ausschließt.<sup>148</sup>

Besonders die DÄMONISIERUNG des laut Fuchs für die Gegenwart einflussreichen HATHAYOGA, der »zunächst am physischen Geschehen des Übenden ansetzt«,<sup>149</sup> wird am Beispiel von Helena Petrovna Blavatsky, die im 19. Jahrhundert die Theosophische Gesellschaft begründet,<sup>150</sup> hervorgehoben. Obwohl Fuchs auch bei Swami Vivekananda, dem Popularisator des RĀJAYOGA im ausgehenden 19. Jahrhundert HATHAYOGA-kritische Positionen identifiziert, zögert er, ihn mit Blavatsky in eine stabile Äquivalenzreihe zu stellen und ruft zur Unterscheidung deren CHRISTLICHEN Einfluss als Zeugen auf:

Mit ihrer Dämonisierung des Hatha-Yoga setzt sich Frau Blavatsky aber doch deutlich von dem Yoga-Ansatz Vivekanandas ab. Bei der Theosophin zeigen sich hier starke Einflüsse christlich-

---

<sup>145</sup> Das Signifikantenpaar PROFAN/SPIRITUELL, dass mit SÄKULAR/RELIGIÖS korreliert gilt aus kulturwissenschaftlicher Sicht als problematisch, da hier von einer prinzipiellen Trennung zweier ontologisch gedachter Ebenen ausgegangen wird. Demgegenüber steht die religionswissenschaftliche Einsicht, dass auch vermeintlich »profane« Objekte, Handlungen etc. von sozialen Akteuren als RELIGIÖS, SPIRITUELL usw. angesehen werden können, wodurch die Unterscheidung selbst de-essentialisiert und als diskursive Artikulation gefasst wird. Vgl. Kippenberg und von Stuckrad 2003, S. 142f.

<sup>146</sup> Vgl. Fuchs 2006., S. 169.

<sup>147</sup> Vgl. ebd., S. 164.

<sup>148</sup> Vgl. ebd., S. 163ff.

<sup>149</sup> ebd., S. 166.

<sup>150</sup> Vgl. Bergunder 2005, S. 149.

inspirierten Gedankengutes. Damit erhalten wir ein erstes Indiz für die zu beobachtende Transformation des indischen Yoga bei seiner Aufnahme in den Westen.<sup>151</sup>

Noch störender als Blavatskys Einfluss auf die angenommene Transformation von YOGA erweist sich für Fuchs die FLUT ESOTERISCHER LITERATUR zur Wende zum 20. Jahrhundert:<sup>152</sup> »Der mystische Charakter des auf ein spirituelles Ziel ausgerichteten indischen Yoga wird profanisiert und – teilweise sehr egoistischen – magischen Zwecken unterworfen.«<sup>153</sup> EGOISTISCH<sup>YOGA</sup>, MAGISCH<sup>YOGA</sup> und PROFAN<sup>YOGA</sup> stehen bei Fuchs in einer Äquivalenzreihe mit OKKULTISMUS<sup>YOGA</sup>, LOGEN<sup>YOGA</sup> und ZIRKELN<sup>YOGA</sup> und weisen antagonistisch daraufhin, was NICHT-YOGA ist, löschen also jeden äquivalenziellen Verweis auf YOGA aus.<sup>154</sup> Bei Fuchs gilt der prototypische, d.h. INDISCHE YOGI<sup>155</sup> hingegen als MYSTIKER, dessen Ziel nicht IMMANENT<sup>SÄKULARISMUS, LIFESTYLE-YOGA</sup>, sondern TRANSZENDENT<sup>MYSTISCH, URSPRÜNGLICH</sup> auf eine SPIRITUELLE Dimension ausgerichtet sei.<sup>156</sup> YOGA erscheint bei Fuchs zudem in verschiedenen Komposita, wie INDISCHER YOGA-TRADITION<sup>157</sup>, INDISCHER YOGA-PHILOSOPHIE<sup>158</sup>, INDISCHEN YOGA-SYSTEMEN<sup>159</sup> und INDISCHEN YOGA-WEGEN, die im Kern alle dieselbe Bedeutung zu teilen scheinen, über die Fugung mit INDIEN am primordialen Signifikat partizipieren und so einen kollektiven Singular darstellen.<sup>160</sup> Obgleich Fuchs Unterscheidungen zwischen einzelnen YOGA-WEGEN zulässt, bleiben RĀJAYOGA und HAṬHAYOGA also lediglich verschiedene Ausformungen, Interpretationen oder Schwerpunktverschiebungen derselben Sache innerhalb einer linearen Entwicklung. Dafür spricht auch Fuchs' Umgang mit den Yogasūtras des Patañjali (ca. 250 n.u.Z.),<sup>161</sup> die er als Grundlage für Vivekanandas RĀJAYOGA identifiziert: »Dabei ist für unser Thema festzuhalten, dass der ursprüngliche Patañjali

---

<sup>151</sup> Fuchs 2006, S. 166.

<sup>152</sup> Vgl. ebd., S. 168.

<sup>153</sup> Ebd., S. 169.

<sup>154</sup> Diese negative Äquivalenzkette wird im Aufsatz nicht explizit mit dem Signifikanten THEOSOPHIE verbunden, zumindest in seinem Dissertationstext stellt Fuchs aber *genau diese* Kopplung her. Vgl. Fuchs 1990, S. 31. Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass Fuchs in der Dissertationsschrift mehr Raum für kritisch-historische Überlegungen lässt; diese jedoch weder konsequent weiterentwickelt noch in eine kulturwissenschaftliche Betrachtung, wie sie hier verstanden wird, überführt. Besonders auffällig ist, dass der Aufsatz im Kontrast zur Promotionsschrift stark polemisch-apologetische Züge trägt.

<sup>155</sup> Yogin / Yogī (m) sind Grundform bzw. Nominativ Singular Sanskrit-Wortes und können im deutschen Sprachgebrauch synonym verwendet werden. Die feminine Form lautet Yoginī Vgl. Lehmann, Thomas. 2007. *Sanskrit für Anfänger: ein Lehr- und Übungsbuch*. Heidelberg: Abteilung für Klassische Indologie, Südasiens-Institut der Universität Heidelberg, S. 171ff.

<sup>156</sup> Vgl. Fuchs 2006, S. 169.

<sup>157</sup> Vgl. ebd., S. 167.

<sup>158</sup> Vgl. ebd., S. 167.

<sup>159</sup> Vgl. ebd., S. 167.

<sup>160</sup> Vgl. ebd., S. 168.

<sup>161</sup> Hier divergieren die Datierungen zwischen Singleton und White deutlich; White gibt 350–450 n.u.Z. an. Vgl. White 2009, S. xii.

Yoga außer dem Meditationssitz (*noch*) keine dezidierten Körperübungen kennt, sondern seinen Schwerpunkt auf die geistigen Prozesse des Übenden lenkt.«<sup>162</sup>

### **Normierende Quellenauswahl**

Neben dem von ihm postulierten, europäisch-undifferenzierten Bild von YOGA existieren laut Fuchs seit dem 19. Jahrhundert auch qualifizierte Studien, »die philosophischen Lehren, religiösen Intentionen und psycho-physischen Techniken des indischen Yoga zu erforschen.«<sup>163</sup> Die erste von Fuchs positiv konnotierte Beschäftigung mit YOGA verortet er in der philologischen, am Sanskrit orientierten Untersuchung und benennt unter anderem den Indologen Wilhelm von Schlegel, der 1823 die erste kritische Ausgabe der Bhagavadgītā (entstanden ca. 300 v.u.Z. – 300 n.u.Z.)<sup>164</sup> mit lateinischer Übersetzung herausgibt, sowie Hermann Walters Dissertation (1893)<sup>165</sup> über den als WICHTIG prädi-zierten Text Haṭhayogapradīpikā<sup>166</sup> (entstanden ca. 1400–1500 n.u.Z.).<sup>167</sup>

Fuchs impliziert demnach, dass es sich bei YOGA um ein indisches System handelt, dessen ursprüngliches Signifikat in den angeführten Texten aufscheint und von Sanskritisten im GEGENSATZ ZU CHRISTLICH und/oder ESOTERISCH beeinflussten Akteuren korrekt gedeutet werden kann. Die Teleologie aller TRADITIONELLEN<sup>168</sup> YOGA-WEGE verortet Fuchs im RELIGIÖSEN ZIEL DER BEFREIUNG DES INDIVIDUUMS AUS DEM KREISLAUF DER WIEDERGEURTEN. Davon (wiederum: tendenziell antagonistisch) abgegrenzt wird die profanisierende Rezeption bis hin zum gegenwärtigen LIFESTYLE-YOGA dessen Signifikation nicht aus den benannten Originalquellen stammen kann; die kanonische Literatur wird zum Wahrheitsträger und Kriterium des Ausschlusses der sozialen Praxis, sofern diese sich von der textuellen Vorgabe unterscheidet.

Beim Fuchs'schen YOGA handelt es sich mithin um ein URSPRÜNGLICHES, RELIGIÖSES bzw. SPIRITUELLES SYSTEM mit verschiedenen Ausformungen, das aus seinem MUTTERLAND<sup>169</sup> INDIEN stammend, im WESTEN besonders im Hinblick auf den HAṬHAYOGA oftmals VERFÄLSCHEND bis DÄMONISIEREND rezipiert und reproduziert wird. Obgleich der LIFESTYLE-YOGA mit seiner Ausrichtung auf LEISTUNGSFÄHIGKEIT in Fuchs' Wahrnehmung eine »end-

---

<sup>162</sup> Fuchs 2006, S. 165f, Hervorhebung D.O.

<sup>163</sup> Ebd., S. 165.

<sup>164</sup> Vgl. Doniger, Wendy. 2009. *The Hindus: An Alternative History*. New York: Penguin Press.

<sup>165</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 52.

<sup>166</sup> Fuchs 2006, S. 164.

<sup>167</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 3.

<sup>168</sup> Fuchs 2006, S. 169.

<sup>169</sup> Vgl. Fuchs 2000, S. 16.

gültige Säkularisierung des Yoga«<sup>170</sup> darstellt, dessen Essenz vor der EGO- UND KÖRPERZENTRIERTEN Rezeption in den Hintergrund tritt, hat letztere ebenso Anteil am transzendentalen Signifikat, das (nicht zuletzt dank Fuchs selbst) wieder zum Vorschein kommt, da Fuchs mit zunehmender YOGA-Praxis eine religiösere Stimmung bei Praktizierenden beobachtet.<sup>171</sup>

### c. Kulturwissenschaftliche Analyse der Fuchs'schen Narration

#### Dekonstruktion der Fuchs'schen Gegenwartsnormierung

Mark Singleton sieht im präsent-präsentischen Gebrauch des Signifikanten YOGA zunächst eine dominante Signifikation gegeben:

Today yoga is virtually synonymous in the West with the practice of *āsana*, and postural yoga classes can be found in great number in virtually every city in the Western world, as well as, increasingly, in the Middle East, Asia, South and Central America, and Australasia. »Health club« types of yoga are even seeing renewed popularity among affluent urban populations in India. While exact practitioner statistics are hard to come by, it is clear that postural yoga is booming.<sup>172</sup>

Dieses moderne<sup>173</sup> Haltungs- oder Postural yoga,<sup>174</sup> das den Kern des aktuellen YOGA-Booms mitsamt Produkt-Branding von Mobiltelefonen oder Joghurt sowie Lizenzrecht- und Copyright-Klagen auf Übungssequenzen ausmacht und mit dem von Fuchs be-

---

<sup>170</sup> Fuchs 2006, S. 183.

<sup>171</sup> Vgl. ebd., S. 183ff.

<sup>172</sup> Singleton 2010.

<sup>173</sup> Ich rezipiere hier den Signifikanten MODERN YOGA bzw. MODERNES YOGA von De Michelis und folge ihrer Definition als »[...] technical term to refer to certain types of yoga that evolved mainly through the interaction of Western individuals interested in Indian religions and a number of more or less Westernized Indians over the last 150 years.« (De Michelis, Elizabeth. 2005. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*. London: Continuum, S. 2). Dabei schließe ich mich gleichzeitig Singletons Mahnung an, den heuristischen Wert des Terms nicht zu überbewerten, sondern als Arbeitshypothese zu verwenden, die sich auf den transnationalen YOGA-Diskurs seit dem 19. Jahrhundert bezieht. Vgl. Singleton 2010, S. 19. Singleton selbst schlägt die Bezeichnung *transnational anglophone yoga* vor und erklärt darüber die Abwesenheit sanskritischer Exegese in seiner eigenen Arbeit, da die englische Sprache das entscheidende Medium darstelle. Vgl. Singleton 2010, S. 10.

<sup>174</sup> Ich verwende hier meine Übersetzung des von Singleton über De Michelis rezipierten Signifikanten MODERN POSTURAL YOGA, verzichte aber auf eine Übernahme oder Erläuterung ihrer Typologie moderner Yogaformen, von denen der Postural yoga nur eine Kategorie bildet, wobei De Michelis diese in ihrer Studie eindeutig privilegiert. Zum einen sind aus Sicht dieser Arbeit die von De Michelis destillierten Yogaformen (*Modern Psychosomatic Yoga, Modern Denominational Yoga, Modern Postural Yoga, Modern Meditative Yoga*) Teil eines gemeinsamen Diskurses; zum anderen kann mit Singleton argumentiert werden, dass YOGA im Präsent-Präsentischen stärker an KÖRPERHALTUNGEN gekoppelt ist als an DENOMINATION, PSYCHOSOMATIK etc. Vgl. De Michelis 2005, S. 4 und 188.

schriebenen LIFESTYLE-YOGA korrespondiert, basiert auf ĀSANAS<sup>175</sup>, d.h. bestimmten Körperhaltungen, die im Stehen, Sitzen oder Liegen bzw. diversen Zwischenposturen<sup>176</sup> geübt werden.<sup>177</sup>

Der grundlegende Unterschied zu Fuchs' Darstellung liegt neben fehlender normativer Implikationen bei Singleton in der historischen Analyse. Demzufolge lassen sich nur wenige der heute praktizierten Āsanas in prämodernen indischen YOGA-Quellen (auf die Fuchs sich vornehmlich bezieht) als diskursmächtig nachweisen, der exklusive Fokus auf ĀSANAS stellt daher ein rezentes Phänomen dar, das keine historische Parallele kennt;<sup>178</sup> die präsentische Signifikation der YOGA-Praxis, wie sie von Fuchs und dem BDY repräsentiert wird, kann mithin keine jahrhundertealte Tradition aufweisen. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt der Indologe Norman Sjoman, der keine Verbindung zwischen vormodernen indischen Texten, die den Signifikanten YOGA enthalten und den heute populären Āsanas sieht und daraus die Frage nach einer jüngeren Genese verbunden mit einer rezenten Nachfrage nach Körperbewegung ableitet: »Are the āsanas really part of the yoga system or are they created or enlarged upon in the very recent past in response to modern emphasis on movement?«<sup>179</sup>

### **Dekonstruktion der Fuchs'schen Rezeptionsnormierung**

Singletons Ausführungen zeigen, dass die von Fuchs angeführte pejorative Signifikation von YOGA zum einen nicht auf europäische Quellen reduziert werden kann<sup>180</sup> und sich zum anderen explizit auf die Figur des asketischen HAṬHA-YOGIN zentrierte, der mit SCHWARZER MAGIE und PERVERSER SEXUALITÄT identifiziert wurde.<sup>181</sup> Auch David Gordon White bestätigt diesen Umstand in seiner Monographie *Sinister Yogis*, in der er die indisch-volkssprachliche Rezeption einander ähnelnder Schauergeschichten von morden-

---

<sup>175</sup> Sanskrit für *Sitzhaltung*: vgl. <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/indexcaller.php> [Zugriff am 05.02.2014, 09:00].

<sup>176</sup> Schon hier deutet sich an, dass die etymologische Bedeutung sanskritischen Wortstammes nicht der diskursiv verbreiteten Praxis entspricht: »In all the systems of yoga mentioned here, not much emphasis is placed on the practice of *āsana*.« (Singleton 2010, S. 27).

<sup>177</sup> Vgl. Singleton 2010, 205f.

<sup>178</sup> Vgl. ebd., S. 3.

<sup>179</sup> Sjoman, N.E. 1999. *The Yoga Tradition of the Mysore Palace*. New Delhi: Shakti Malik Abhinav Publications, S. 39f.

<sup>180</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 7 und 35.

<sup>181</sup> Vgl. Ebd., S. 35.

den und marodierenden YOGINS nachvollzieht.<sup>182</sup> Moderne wie orthodoxe Hindus distanzieren sich antagonistisch von den als rituell UNREIN und RÜCKWÄRTIG aufgefassten Asketen, die sich vom 15. bis frühen 19. Jahrhundert in militanten Verbänden organisierten, die, wie Singleton betont, direkte Bezüge zu sufistischen Kampforganisationen aufweisen,<sup>183</sup> und die Zurschaustellung komplizierter und als ABSTOßEND wahrgenommener Kontorsionen, wie dem dauerhaften Emporstrecken der infolge atrophierten Arme praktizierten:<sup>184</sup> »As good-for-nothing social parasites parading their contortions for money or tied up in ›nefarious and libidinous intrigues‹, yogins were ›despised rather than honoured‹ by orthodox Hindus.«<sup>185</sup>

An dieser Stelle gewinnt der auftretende Widerspruch an Kontur: Fuchs selbst führt die ĀSANAS als Bestandteil bzw. Entwicklung des INDISCHEN (und damit für ihn authentischen, vom BDY vertretenen und unterrichteten) HAṬHAYOGA an und koppelt beide Signifikanten aneinander.<sup>186</sup> Gleichzeitig ist Fuchs darum bemüht – besonders deutlich wird das in seiner Promotionsschrift –, den Signifikanten HAṬHAYOGA streng von FAKIRISMUS zu trennen, den er mit den negativ signifizierten, asketischen Körperpraktiken assoziiert.<sup>187</sup> Dafür artikuliert er den Konflikt, den Singleton als *intrakulturelles* Phänomen beschreibt, das sich auf dem indischen Subkontinent abspielt, als *interkulturelles* Missverständnis. DIE EUROPÄER (bis auf wenige Kenner des Sanskrit) werden als die indische Kultur antagonistisch fehldeutende Eindringlinge in einem zweifelhaften Licht portraitiert und DIE INDER (bis auf die FAKIRE) von Kritik abgeschirmt:<sup>188</sup> »Unter diese Rubrik der ›Fakire‹ als Asketen, Akrobaten und Zauberer subsumierten die Europäer auch diverse Typen von yogins, tapasvins, samnyāsins etc., die ganz anderen Traditionen entstammen und deren Körperpraktiken völlig anderen Zielen dienen.«<sup>189</sup> Singletons Perspektive stimmt zwar dahingehend mit Fuchs überein, dass europäische Reisende mit dem Signifikanten YOGIN eine undifferenzierte Menge heterogener Akteure und Akteursgruppen

---

<sup>182</sup> »In many respects, the person or persona of the yogi has itself constituted one of South Asia's perennial ›others within‹, standing as a constructed antitype to the good people of ordered society.« (White 2009, S.199).

<sup>183</sup> Damit wird die Intervention von Fuchs, der zwischen (tendentiell muslimischem) Fakir und (tendentiell hinduistischem) Yogin zu unterscheiden sucht, unterlaufen. Vgl. Singleton 2010, S. 40f.

<sup>184</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 39ff.

<sup>185</sup> Ebd., S. 40, Singleton zitiert hier teilweise aus Bose, Ram Chandra. 1884. *Hindu Philosophy Popularly Explained: The Orthodox Systems*. New York: Funk & Wagnalls.

<sup>186</sup> Vgl. Fuchs 2006, S. 166 und Fuchs 2000, S. 7.

<sup>187</sup> Vgl. Fuchs 1990, S. 23.

<sup>188</sup> Vgl. ebd., S. 24.

<sup>189</sup> Ebd., S. 23.



bezeichneten.<sup>190</sup> Die Idee von GANZ ANDEREN TRADITIONEN und VÖLLIG ANDEREN ZIELEN erscheint jedoch ebenso unwahrscheinlich und löscht apologetisch jede Ambiguität der indischen Akteure aus, indem deren diskursiven Interessen negiert werden, die Singleton dagegen stark macht: »The imprecision and interchangeability of these terms among European merchants and observers increased the general confusion that may have been tactically exploited by the yogi-sannyasi-fakirs themselves to ensure anonymity and freedom of movement.«<sup>191</sup>

Eine weitere problematische Engführung bei Fuchs besteht in der Rolle Vivekanandas, den er zwar für seine ablehnende Haltung des Haṭhayoga kritisch betrachtet, jedoch vor Blavatskys CHRISTLICH inspirierter DÄMONISIERUNG in Schutz nimmt. De Michelis' und Singletons Untersuchung zeigen deutlich, dass der präsent-präsentische Knotenpunkt YOGA maßgeblich auf Vivekanandas direkten Einfluss im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert zurückzuführen ist, der auch Fuchs' eigene Artikulation affiziert. Vivekananda rezipiert Elemente des unitarischen Christentums<sup>192</sup> und der New Thought Bewegung<sup>193</sup> des späten 19. Jahrhunderts und inkorporiert damit eine Signifikation, die den Signifikanten CHRISTENTUM enthält.<sup>194</sup> Blavatsky wiederum ist im Zusammenhang mit ihrer Betrachtung Indiens weit davon entfernt, die Rolle einer christlichen Apologetin zu spielen, wie die Ethnologin Kirin Narayan zeigt:

Early on in the development of the Society [d.h. der Theosophischen Gesellschaft], Blavatsky and Olcott almost merged their fledging organization with the Arya Samaj, a Hindu revivalist movement. While they decided to remain an independent entity, they nevertheless moved their headquarters to India in 1879, where they proceeded to condemn Christian missionaries as misguided meddlers and to encourage educated Indians to take pride in their own religious past.<sup>195</sup>

---

<sup>190</sup> Für eine genauere Beschreibung divergierender Reiseberichte vgl. White 2009, S. 198–254. Für amerikanische Darstellungen indischer Asketen vgl. Narayan, Kirin. 1993. »Refractions of the Field at Home: American Representations of Hindu Holy Men in the 19th and 20th Centuries.« *Cultural Anthropology* 8 (4): 476–509.

<sup>191</sup> Singleton 2010, S. 36.

<sup>192</sup> Eine sich im England und den USA des späten 18. Jahrhunderts formierende christlich-inspirierte Bewegung, die sich unter anderem durch die Zurückweisung der Trinitätsvorstellung und Fokus auf Wahrheitssuche basierend auf menschlicher Erfahrung auszeichnet. Vgl. Bowker, John, (Hg.). 1997. *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press, S. 1005.

<sup>193</sup> Ein amerikanischer Diskurs der therapeutischen Selbsthilfe, der seit den 1870ern artikuliert wurde und im Kern die Kraft des Geistes, der Gedanken etc. über die Materie stellt, d.h. die Schaffung mentaler Realität in Bezug auf Gesundheit, Finanzen, Arbeit, Beziehungen usw. in Aussicht stellt. Vgl. Hanegraaff, Wouter. 2006. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, S. 861f.

<sup>194</sup> Vgl. De Michelis 2005, S. 149–180.

<sup>195</sup> Narayan 1993, S. 491, Hervorhebungen D.O.

Auch DIE FLUT ESOTERISCHER LITERATUR, die Fuchs für eine Verkehrung YOGISCHER INTENTIONEN verantwortlich zeichnet,<sup>196</sup> hat eine komplexere Verflechtung, denn was sich mit von Fuchs kritisierten Titeln wie *In zwei Stunden nicht mehr nervös!*<sup>197</sup> andeutet, ist die Entstehung eines therapeutischen Diskurses,<sup>198</sup> der, wie noch zu zeigen ist, den präsent-präsentischen YOGA selbst mitgeformt hat, den Fuchs repräsentiert. Dies kann etwa anhand der New Age Spiritualität exemplifiziert werden, die der Religionswissenschaftler und Kulturhistoriker Wouter Hanegraaff beschreibt:<sup>199</sup>

Considering the general affinity between salvation and healing, the close connection between personal growth and healing in the New Age Movement is hardly surprising in itself. It is important to note, however, that therapy and religious salvation tend to merge to an extent perhaps unprecedented in other traditions. In many cases it is all but impossible to draw the line and decide whether a given practice or technique is religious or therapeutic in nature.<sup>200</sup>

Was Fuchs für eine Artikulation des indischen Ursprungs hält erweist sich mithin deutlich jüngeren Datums und von einer uneindeutigeren Herkunft als erwünscht.

### **Dekonstruktion der Fuchs'schen Quellennormierung**

Die (auch von Fuchs angeführten) Sanskrit-Quellen für den HATHAYOGA<sup>201</sup> fokussieren laut Singleton auf die Transmutation des Körpers zu einer unsterblichen, für alle Zeit von Krankheit befreiten Entität. Dies geschieht aber gerade *nicht* mit einem inhaltlichen oder terminologischen Schwerpunkt auf ĀSANAS, sondern unter Zuhilfenahme der komplizierten tantrischen Physiologie die im präsentischen Postural yoga weder im Vordergrund steht noch vollständig und schon gar nicht unverändert übernommen wird.<sup>202</sup>

---

<sup>196</sup> Vgl. Fuchs 2006, S. 168.

<sup>197</sup> Vgl. ebd., S. 168; vgl. auch Bondegger, Harry Winfield. 1965. *In zwei Stunden nicht mehr nervös!* Dresden: Rudolph'sche Buchhandlung.

<sup>198</sup> Vgl. hierzu die grundlegende Arbeit von Illouz, Eva. 2008. *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

<sup>199</sup> Vgl. Hanegraaff, Wouter. 1996. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought.* Leiden, New York, Köln: Brill, S. 46 und 518.

<sup>200</sup> Ebd., S. 46.

<sup>201</sup> Sjoman gibt hier den Zeitraum von 1400–1800 an, vgl. Sjoman 1999, S. 38. Der Sanskritist James Mallinson bemerkt zur Quellenauswahl kritisch: »In the late 19th and early 20th centuries, three Sanskrit texts on Haṭha Yoga – the Haṭhapradīpikā, Śivasamhitā, and Gheraṇḍasamhitā – were uncritically edited and translated into English. These texts, arbitrarily selected, have formed the Haṭha Yoga canon ever since, and studies of Haṭha Yoga have been hindered by this limited view of the tradition.« (Mallinson, James. 2011. »Haṭha Yoga.« In *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, 3:770–81. Leiden et al.: Brill, S. 780).

<sup>202</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 31f.

Fuchs' antizipierter, traditioneller INDISCHER YOGA, sofern es sich dabei um HAṬHAYOGA handelt, zeigt also eine primäre Körperorientierung, die Fuchs erst im modernen LIFESTYLE-YOGA verortet, ansonsten aber als Nebenprodukt darstellt. Außerdem verweist er mit seinen asketischen und tantrischen Elementen auf die gleichermaßen von Europäern und Hindus gering geschätzten, VAGABUNDIERENDEN HAṬHAYOGIS, die Fuchs für REIN EUROPÄISCHE, CHRISTLICH KONNOTIERTE VERZERRUNGEN hält, kennt aber weder die Vielzahl noch Relevanz heute praktizierter Āsanas, die Fuchs als direkt übertragenes Erbe des Haṭhayoga versteht. Singleton resümiert:

In sum, the Indian tradition shows no evidence for the kind of posture-based practices that dominate transnational anglophone yoga today. [...] The practice of āsanas within transnational anglophone yoga is not the outcome of a direct and unbroken lineage of *haṭha* yoga.<sup>203</sup>

Welche Signifikationen finden sich demnach überhaupt? Aus Singletons Perspektive scheidet das von Fuchs hervorgehobene Haṭhayogapradīpikā als historische Quelle des präsent-präsentischen (HAṬHA)YOGA sofort aus, denn dabei handelt es sich um einen jener prämodernen Texte, die den indischen Haṭhayoga beschreiben, dieser aber entspricht mit seinen komplizierten Reinigungs- und Konzentrationspraktiken und metaphysischen Beschreibungen des Körpers weder Fuchs' eigenen Charakterisierungen noch der präsentischen Signifikation im Postural yoga, wie Singleton sie skizziert.<sup>204</sup> Bleibt die deutlich ältere Bhagavadgītā; sie bildet einen Ausschnitt aus dem Epos Mahābhārata und nennt drei Formen des YOGA: Im KARMAYOGA, dem Weg der Tatkraft steht die bewusste Aufgabe der egoistischen Früchte eigener Handlungen im Vordergrund; das BHAKTIYOGA bzw. Yoga der Hingabe fokussiert auf den Gott Kṛṣṇa, der Erlösung von weltlichem Leiden verspricht und im JÑĀNAYOGA, dem Pfad des Wissens wird das Erkennen der wahren Natur von Selbst und Universum zum Werkzeug der Befreiung.<sup>205</sup>

Es ist unschwer, zu erkennen, dass die Signifikation von YOGA in der Bhagavadgītā ebenso wenig mit der Signifikation mittelalterlicher Haṭhayoga-Texte wie präsentischer posturaler Yogapraxis zusammenfällt. Fuchs' Postulat eines ursprünglichen, einheitli-

---

<sup>203</sup> Singleton 2010, S. 32f.

<sup>204</sup> Vgl. ebd., S. 28. Singleton führt hier auch tibetische Praxissysteme aus Bön und Vajrayāna-Kontexten an, die eine hohe Ähnlichkeit zum klassischen Haṭhayoga aufweisen und die heutige Verwendung des Signifikanten umso klarer als ›westlich‹ beeinflusst konnotieren. Vgl. ebd., S. 32.

<sup>205</sup> Vgl. ebd., S. 26.

chen Signifikats, das sich immer in YOGA ausdrückt, rückt schon auf den ersten Blick nicht nur für den präsent-präsentischen Rahmen buchstäblich in weite Ferne.

#### **d. Zwischenbetrachtung: der Signifikant als Homonym**

Wir sind in der vorangegangenen Dekonstruktion von der präsentischen Signifikation von YOGA ausgegangen, die sowohl durch Fuchs als auch Singleton beschrieben wird; beide Autoren scheinen auf ähnliche Beobachtungen zu rekurrieren, deuten und historisieren diese aber unterschiedlich. Im Gegensatz zu Singleton, der darum bemüht ist, die Signifikation von YOGA zu erfassen ohne Vorannahmen über die Natur des Gegenstandes vorzusetzen, zeigen sich in Fuchs' von Yoga 2 und Religion 2 gestützter Annahme der Existenz eines originalen und konsistenten, in der europäisch-amerikanischen Rezeption fehlgedeuteten Signifikats von YOGA Inkonsistenzen und bislang unerklärte historische Risse. Singleton selbst bringt den Sachverhalt auf den – kulturwissenschaftlichen – Punkt:

A more valid and helpful way of thinking beyond such unproductive positions might be to consider the term *yoga* as it refers to modern postural practice as a *homonym*, and not a synonym of the ›yoga‹ associated with the philosophical system of Patañjali, or the ›yoga that forms an integral component of the Śaiva Tantras, or the ›yoga of the *Bhagavad Gītā*, and so on. In other words although the word ›yoga‹ as it is used popularly today is identical in spelling and pronunciation in each of these instances, it has quite different meanings and origins.<sup>206</sup>

Mit anderen Worten: Singleton schlägt einen genealogischen Zugang zur Geschichte von YOGA vor und untergräbt durch die Bevorzugung des Homonyms, das nichts anderes ist als der Signifikant, vor dem (unmöglichen) Synonym, das dem Signifikat entspricht, ideen- und begriffsgeschichtliche Ansätze. Das YOGA verschiedener, Jahrhunderte auseinanderliegender Text- und Sozialquellen ist nur als einzeln gedachter Signifikant, nur als Lautbild mit sich identisch, aber diese Vorstellung ist rein hypothetisch, denn wie jeder Signifikant, taucht YOGA immer an andere Signifikanten gebunden auf und erhält seine spezifische Bedeutung durch Differenzbeziehungen; die jeweiligen Ensembles unterscheiden sich dabei beträchtlich. Fuchs' Ansatz entpuppt sich als das historische Material überformende, noch weit hinter die Differenzierungen einer Begriffsgeschichte<sup>207</sup> zu-

---

<sup>206</sup> Singleton 2010, S. 15.

<sup>207</sup> Diese versucht zumindest, historisch stabile Knotenpunkte zu identifizieren.

rückfallende Ideengeschichte, deren direkte Konfrontation mit der permanenten Kritik der Genealogie zu einer Erschütterung der impliziten Vorannahmen führt. Folglich wird die Grundfrage »Was ist YOGA?« zu einer historischen Aufgabe erklärt, der in der nun folgenden Rekonstruktion unter Berücksichtigung der offengelegten Brüche nachzukommen ist.

### III YOGA in der skripturalen Umkehrung

*The question of cultural difference faces us with a disposition of knowledges or a distribution of practices that exist beside each other, abseits designating a form of social contradiction or antagonism that has to be negotiated rather than sublated. (Homi Bhabha).<sup>208</sup>*

#### 1. Swami Vivekananda und die Entstehung des Knotenpunktes YOGA

##### a. Der Ausgangspunkt: das 19. Jahrhundert

Die bisherige genealogisch durchgeführte Untersuchung ist natürlich unvollständig. Sie diente als dekonstruktiver Impuls einer ersten Lockerung des sedimentierten YOGA-Diskurses, indem das normative, am transzendentalen Signifikat von YOGA orientierte Yoga 2-Verständnis von Fuchs mit aktueller, an der Signifikation orientierter kulturwissenschaftlich-indologischer Forschung verglichen wurde. Dabei zeigten sich eklatante Widersprüche, welche die Herkunft und Beschaffenheit der durch YOGA denotierten Entität betreffen.

Konkret geht es nun darum zu verstehen, in welchem Zusammenhang die Fuchs'sche Deutung mit einer kulturwissenschaftlichen Geschichte von YOGA steht und ob sie selbst als Effekt bestimmter lokalisierbarer und datierbarer Ereignisse ausgewiesen werden kann. Daher gilt es im nächsten Schritt, der Signifikation von YOGA eine genealogisch reflektierte Geschichte zu geben, die trotz Abwesenheit von Linearität nachvollziehbar ist. Dazu bedient sich der vorliegende Text der *skripturalen Umkehrung*, die Bergunder über den Soziologen und Historiker Michel de Certeau<sup>209</sup> rezipiert.<sup>210</sup> Bergunder merkt an:

Solange klar bleibt, dass die Genealogie in ihrer Befragung der historischen Ereignisse von der Gegenwart in die Vergangenheit zurückschreitet, wird sie sich in der konkreten wissenschaftlichen Darstellung durchaus den historiographischen Konventionen beugen dürfen, um lesbar und breit rezipierbar zu bleiben.<sup>211</sup>

Die chronologische Erzählstruktur kann an dieser Stelle also wieder eingeführt werden, nachdem deutlich geworden ist, dass wir nicht von einem Signifikat ausgehen, sondern das früheste Auftauchen eines Signifikanten aufspüren wollen, der aus präsent-

---

<sup>208</sup> Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London, New York: Routledge, S. 162.

<sup>209</sup> Vgl. De Certeau, Michel. 1991. *Das Schreiben der Geschichte*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.

<sup>210</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 45.

<sup>211</sup> Ebd., S. 45.

präsentischer Sicht einen diskursiven Knotenpunkt darstellt. Da letzterer immer hegemonale Ausschlusseffekte produziert, dienen konfligierende Bedeutungsfixierungen konkreter historischer Akteure mittels ebenso faktischer Artikulationen als Maßstab für die Entstehung des Diskurses um YOGA.

Wo also beginnt die Geschichte des Knotenpunktes YOGA? Aus genealogischer Sicht lautet die plausibelste Antwort: im 19. Jahrhundert, genauer, wie sich erweisen wird, im Jahr 1896. Zwar hat der Signifikant als Homonym, wie wir schon bei Fuchs gesehen haben, eine deutlich ältere, in die Vergangenheit zurückreichende Spur.<sup>212</sup> Er lässt sich laut White bereits im Ṛgveda (ca. 1700–1500 v.u.Z.)<sup>213</sup> nachweisen,<sup>214</sup> wo er jedoch nicht mehr oder weniger signifiziert als das ANJOCHEN von Pferden an Streitwagen bzw. Nutztieren an Pflüge.<sup>215</sup> Bei Singleton erfahren wir, dass in einigen Upaniṣaden (ca. 500–200 v.u.Z.),<sup>216</sup> die über vedische Inhalte kontemplieren,<sup>217</sup> Signifikantenketten auftauchen, die YOGA mit der ÜBERWINDUNG DES TODES, ATEMKONTROLLE (Prānāyāma) und MEDITATION (Dhyāna) assoziieren.<sup>218</sup> In der bereits erwähnten epischen Bhagavadgītā<sup>219</sup> firmiert YOGA als Mittel, Kṛṣṇa zu erkennen,<sup>220</sup> die Yogasūtras (ca. 250 n.u.Z.)<sup>221</sup> des Patañjali<sup>222</sup> beschreiben verschiedene Methoden der Introspektion zur Erreichung eines

---

<sup>212</sup> Und diese ist, wie White aufzeigt, aufgrund ihrer Unschärfe und Verzweigtheit ausgesprochen komplex. Hier werden nur die aus präsent-präsentischer Perspektive deutlichsten Signifikationen angesprochen; für eine genauere indologische Untersuchung des heterogenen indischen Quellenkorpus sei auf White 2009 verwiesen.

<sup>213</sup> Vgl. Doniger 2009, S. 693.

<sup>214</sup> Singleton lässt aus sich nicht direkt erschließenden Gründen den Ṛgveda aus und setzt bei den Upaniṣaden ein.

<sup>215</sup> Vgl. White, David, Gordon. 2011. »Yoga, Brief History of an Idea.« In *Yoga in Practice*, David, Gordon White (Hg.), 1–23. Princeton und Oxford: Princeton University Press, S. 3.

<sup>216</sup> Vgl. Doniger 2009, S. 164.

<sup>217</sup> Vgl. ebd., S. 128.

<sup>218</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 26.

<sup>219</sup> Auch aus dem vedischen Kontext stammende Semantiken bleiben teilweise sichtbar. Laut White taucht YOGA im Epos Mahābhārata, das die Bhagavadgītā inkorporiert, im substantivierten Adjektiv YOGAJUKTA (Sanskrit: in Meditation versunken [<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/indexcaller.php>, Zugriff am 05.02.2014, 10:00]) im Zusammenhang mit sterbenden Kriegerern auf, die sich auf die letzte Reise in die Welt der Götter vorbereiten. Vgl. White 2009, S. 67.

<sup>220</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 25.

<sup>221</sup> Hier divergieren die Datierungen zwischen Singleton und White deutlich; White gibt 350–450 n.u.Z. an. Vgl. White 2009, S. xii.

<sup>222</sup> Patañjali wird immer wieder als Begründer des KLASSISCHEN YOGA benannt, auch Akteure des modernen Postural yoga beziehen sich notorisch auf seine berühmten 195 Aphorismen, die laut Singleton jedoch nicht die Grundlage moderner Praxis bilden, die hier als Ausgangspunkt fungiert. Vgl. Singleton 2011, S. 26 und 209; vgl. De Michelis 2005, S. 37f. Sjoman bezweifelt zudem die präsentisch zugeschriebene Systematizität der Sūtras: »There are well-founded opinions that the sūtras themselves are nothing of a complete consistent philosophical discipline but a collection of aphorisms of the different yoga practices in vogue at that time.« (Sjoman 1999, S. 37).

Zustandes reiner Kontemplation (Samādhi)<sup>223</sup> während diverse shivaitische Texte laut Singleton die Basis für den indischen Haṭhayoga mit seinem Körperfokus bilden, der vom 13. bis zum 18. Jahrhundert florierte.<sup>224</sup> Joseph Alter fasst in Anbetracht der Polyvalenz von YOGA ernüchternd zusammen: »Yoga philosophy has never existed as a fixed, primordial entity, even though the canonical status of a few primary texts gives this impression.«<sup>225</sup>

Dieser Entzug einer (a)historischen Systematizität führt zu zwei Überlegungen. Einerseits zeigt die (unvollständige) Enumeration von YOGA-Quellen deutlich: Die Signifikation von YOGA lässt sich lange Zeit nicht in einer Kontinuität erfassen, da seine flottierende Bewegung zu stark und seine semantische Beweglichkeit zu groß ist. Andererseits gibt es konkrete hegemoniale Projekte, YOGA weit über eine textuelle Kanonisierung hinaus als transzendentes, ahistorisches Signifikat festzuschreiben.

Erst mit dem Einsetzen solcher konflikthafter Dynamiken, die YOGA mit Rückbezug auf die erwähnten Texte und Praktiken als Knotenpunkt artikulieren, die historische Polysemie dämpfen, indem eine Geschichtskonstruktion vorgenommen wird, und mit tendenziell antagonisierenden Semantiken konnotieren, beginnt sich eine schließende Identität, oder genauer, eine Vielzahl an Schließungsbewegungen abzuzeichnen, die um den Knotenpunkt YOGA gravitieren. Im späten 19. Jahrhundert geraten diese hegemonialen Artikulationen in den Fokus der Genealogie, wie Alters Kommentar nahelegt:

By the end of the nineteenth century, however, there seems to have been a paradigmatic shift away from commentary and textual redaction to critical analysis and a search for the most authentic oral tradition manifest in practice. [...] The problem, however, is that Yoga [...] is constructed as both timeless and beyond time. And so it is all the more important to situate it in history as a product of human imagination.<sup>226</sup>

Dieser Prozess signifikativer Fixierung ist eng mit dem Namen Swami Vivekananda (1863–1902) und dem Phänomen des Orientalismus verbunden.<sup>227</sup> In seinem Aufsatz *Indischer Swami und deutscher Professor* schildert Bergunder, wie der Mönch

---

<sup>223</sup> Vgl. White 2009, S. xii.

<sup>224</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 27. Mallinson bemerkt, dass der erste Nachweis des Signifikanten HAṬHAYOGA im 11. Jahrhundert n.u.Z. zu finden ist. Vgl. Mallinson 2011, S. 770.

<sup>225</sup> Alter 2004. *Yoga in Modern India. The Body Between Science and Philosophy*. Princeton und Oxford: Princeton University Press, S. 4.

<sup>226</sup> Ebd., S. 5.

<sup>227</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 4. Vgl. auch Bergunder, Michael. 2012. »Indischer Swami und deutscher Professor: ‚Religion‘ jenseits des Eurozentrismus.« In *Religionswissenschaft*, Michael Stausberg (Hg.), 95–107. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 99ff.



Vivekananda 1893 auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago auftritt und den Hinduismus als (Welt)Religion *par excellence* artikuliert, die laut Vivekananda insbesondere auf der monistischen Philosophie des Advaita Vedānta beruht. Diese Artikulation benötigt eine genauere Kontextualisierung, denn bei dem Advaita Vedānta, der auf den indischen Philosophen Śāṅkara (8. Jh. n.u.Z.) zurückgeht, handelt es sich um eine monistische Askese-Philosophie, die vor allem unter Brahmanen verbreitet war und damit einem exklusivistischen Elitendiskurs entsprach.<sup>228</sup> Vivekananda hingegen betont die inklusivistische Haltung des Hinduismus, der die NIEDEREN Vorstellungen des GÖTZENDIENSTES genauso integriere, wie den AGNOSTIZISMUS DER BUDDHISTEN und den ATHEISMUS DER JAINS.<sup>229</sup> Dieser Neo-Vedānta<sup>230</sup> Vivekanandas bezieht sich also einerseits auf eine bestehende indische Tradition, verändert jedoch, wie De Michelis argumentiert, die Signifikation, indem neue Elemente integriert werden: »From its inception, however, it was strongly informed by the values of Enlightenment liberalism, more or less orthodox Christianity and, last but not least, Western esoteric ›spiritualism‹.«<sup>231</sup>

Die Einflüsse auf Vivekanandas vorgetragene, ihren rezenten und eklektischen Charakter verschleiende Neukonzeptionalisierung, die ihn praktisch über Nacht weltberühmt macht,<sup>232</sup> sind laut De Michelis in der indischen Reformbewegung des Brahma Samaj angelegt. Der Samaj – vom sogenannten Vater der indischen Nation, Ram Mohan Roy (1774–1833),<sup>233</sup> in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gegründet<sup>234</sup> – formuliert in Abgrenzung von christlich-missionarischen Bestrebungen und unter anderem der Rezeption des amerikanischen Transzendentalismus<sup>235</sup> eine eklektische kollektive Identität. Diese Identitätskonstruktion betont das RATIONALE, WISSENSCHAFTLICHE<sup>236</sup> und FORTSCHRITTLICHE und überträgt diese Semantiken auf den Signifikanten HINDUISMUS.<sup>237</sup>

<sup>228</sup> Vgl. Bergunder 2012, S. 99f, De Michelis 2005, S. 178 und Doniger 2009, S. 507.

<sup>229</sup> Vgl. Vivekananda, Swami. 1935. *Hinduismus*. Leipzig: Rascher, S. 195.

<sup>230</sup> Vgl. De Michelis 2005, S. 127f.

<sup>231</sup> Ebd., S. 30.

<sup>232</sup> Vgl. ebd., S. 112 und 150.

<sup>233</sup> Vgl. ebd., S. 10.

<sup>234</sup> Vgl. ebd., S. 51.

<sup>235</sup> Dabei handelt es sich um eine von Philosophen und Schriftstellern dominierte und seit dem 19. Jahrhundert identifizierbare Bewegung mit Einflüssen aus deutschem Idealismus, englischer Romantik und der Rezeption asiatischer Religionen mit Fokus auf ein monistisches Verständnis von Mensch und Natur. Vgl. <http://plato.stanford.edu/entries/transcendentalism/> [Zugriff am 05.02.2014, 12:30] und Verluis, Arthur. 1993. *American Transcendentalism and Asian Religions*. New York: Oxford University Press, S. 3f.

<sup>236</sup> Alter gibt dem Signifikanten eine herausragende Bedeutung für den YOGA-Diskurs: »If there is a single word associated with the development of Yoga in the twentieth century it is the English word ›science,‹ as well as the word's numerous, and exceedingly ambiguous, sanskritic synonyms.« (Alter 2004, S. 28).

<sup>237</sup> Vgl. De Michelis 2005, S. 52–66 und 80f.

Vivekanandas Ansprachen finden 1893 in einem Feld westlich-orientalistischer Avantgarde statt. Es verwundert also nicht, so argumentiert De Michelis, dass ausgerechnet der Brahma Samaj und die Theosophische Gesellschaft geladen sind, um den Hinduismus zu repräsentieren.<sup>238</sup> Vivekanandas HINDUISMUS-Artikulation steht dabei in einem Diskurs um Unterschiede und Gemeinsamkeiten verschiedener RELIGIONEN und bezeugt ihre Überlegenheit nicht durch einfachen *Ausschluss*, sondern durch *Inklusion* einer maximalen Pluralität, wie der Swami nach einem Steppunkt fragend andeutet: »Wo denn, so fragt man sich, wo ist die gemeinsame Mitte, in der all diese weiterstreuten Strahlen zusammenlaufen? Welches ist die gemeinsame Grundlage dieses scheinbar unauflöslich Widerspruchsvollen?«<sup>239</sup>

#### **b. Von RELIGION zu HINDUISMUS zu YOGA**

Einen Erklärungsansatz für Vivekanandas Advaita Vedānta-Interpretation und eine Antwort auf seine zweifellos rhetorische Frage nach dem transzendentalen Signifikat des HINDUISMUS als verbindendem Element bietet der Rückbezug auf den Diskurs um RELIGION. Bergunder betont, dass dessen Sedimentierung, d.h. die Bildung des Knotenpunktes RELIGION sich ab der Mitte des 19. Jahrhunderts konstatieren lässt; erst hier finden im Rahmen von naturwissenschaftlichen Entwicklungen, der Entdeckung der Religionsgeschichte und des Kolonialismus diejenigen Verweise statt, die bis heute RELIGION bestimmen:<sup>240</sup> »Diese globalgeschichtliche These trifft sich mit der zentralen Einsicht der sogenannten Orientalismus-Debatte, die besagt, dass der Kolonialismus des 19. Jahrhunderts den kolonisierten Kulturen und Gesellschaften westliches Wissen aufzwang.«<sup>241</sup> Die Orientalismus-Debatte impliziert, dass der Kolonialismus des 19. Jahrhunderts ein diskursives Artikulationsmonopol ausübte, d.h. den beherrschten Kulturen und Gesellschaften ein westliches Wissen aufnötigte und diese in einer ambivalenten Mischung aus Bewunderung und Abneigung monologisch zum ANDEREN erklärte, um sich der eigenen Identität zu versichern und auf diese Weise bis zum Antagonismus reichende Strukturen erzeugte. Bergunder bemerkt, dass die Begegnungen zwischen Kolonialherren und Kolonisierten einen asymmetrischen Aushandlungsprozess darstellten; letztere waren faktisch in ihren Artikulationsmöglichkeiten eingeschränkt und mussten sich

---

<sup>238</sup> Vgl. De Michelis 2005, S. 111f.

<sup>239</sup> Vivekananda 1935, S. 12.

<sup>240</sup> Vgl. Bergunder 2012 S. 96. Vgl. auch Bergunder 2011, S. 46.

<sup>241</sup> Ebd., S. 52.

eines hegemonial verfügbaren Vokabulars bedienen:<sup>242</sup> »Wird ›Religion‹ in diesem Sinne als Bestandteil des westlichen Wissens über den ›Orient‹ verstanden, dann ist sie zugleich im Zuge des kolonialen Machtdiskurses auch den Kolonisierten entsprechend aufgezwungen worden.«<sup>243</sup>

Trotz dieser Beschränkungsstruktur im kolonialen Diskurs, die den subalternen Subjekten eine Sprache vorgibt, innerhalb derer sie sich zu bewegen haben und sie dazu nötigt, eine kulturelle Identität zu artikulieren, die einem europäisch-westlichen Verständnis von RELIGION entspricht, ist es gerade der semiotische Charakter jeder Artikulation, der den Widerstand gegen die Hegemonie erlaubt. Mit Bezug auf Butler zeigt Bergunder, dass jeder wiederholte Verweis zwischen Signifikanten einer neuen Signifikation gleichkommt und damit das Potential einer Transformation des Re-Iterierten bietet.<sup>244</sup> Wir begegnen hier wieder der metonymischen Dynamik der Sprache, die keine vollständige Synonymie zulässt und so eine Um- und Neudeutung ungewollter Semantiken erlaubt – die instabile Natur jeder Hegemonie lässt stets die Möglichkeit zur Subversion offen. Der postkoloniale Theoretiker Homi Bhabha expliziert diese Form antihegemonialer Artikulation, die selbst ein Moment der Hegemonie enthält:

Consequently, if the unitary (and essentialist) reference to race, nation or cultural tradition is essential to preserve the presence of authority as an immediate mimetic effect, such essentialism must be exceeded in the articulation of ›differentiatory‹, ›discriminatory‹ identities. [...] Hybridity is the revaluation of the assumption of colonial identity through the repetition of discriminatory identity effects. It displays the necessary deformation and displacement of all sites of discrimination and domination. It unsettles the mimetic or narcissistic demands of colonial power but reimplicates its identifications in strategies of subversion that turn the gaze of the discriminated back upon the eye of power.<sup>245</sup>

In der kritischen Geste des kolonisierten Subjektes kommt es demnach zu einer Doppelbewegung: Einerseits wird durch Betonung der Differenzlogik der Essentialismus kolonialer Zuschreibungen aufgelöst; andererseits kann durch die stets verfügbare Äquivalenzlogik eine Umkehrung der hegemonialen Verhältnisse angestrebt werden.<sup>246</sup>

---

<sup>242</sup> Vgl. Bergunder 2011, S. 97.

<sup>243</sup> Ebd., S. 97.

<sup>244</sup> Vgl. ebd., S. 39.

<sup>245</sup> Bhabha 1994, S. 111f.

<sup>246</sup> Vgl. ebd., S. 29.

Diesem Ansinnen scheint Vivekananda zu folgen, indem er den HINDUISMUS in eine spezifische Äquivalenzkette stellt.<sup>247</sup> Mit WISSENSCHAFTLICHKEIT<sup>248</sup>HINDUISMUS  $\approx$ <sup>249</sup> FREIHEIT<sup>250</sup>HINDUISMUS  $\approx$  EINHEIT IN DER VIELFALT<sup>251</sup>HINDUISMUS wendet Vivekananda klassisch antagonistische Zuschreibungen des Orientalismus – wie Fuchs sie von europäischen Reisenden, Theosophen und der westlichen Mehrheitsgesellschaft des 19. Jahrhunderts befürchtet – *protagonistisch* um und setzt sie in eine Äquivalenzkette, welche die kolonisierte indische Identität aus dem Schatten der Subalterität hervortreten lässt. Dazu kommt seine Verbindung von HINDUISMUS und ADVAITA VEDĀNTA, die dem europäisch-akademischen Wunsch nach textueller Verankerung von RELIGION entspricht.<sup>252</sup> Die Religionswissenschaftlerin Tomoko Masuzawa merkt dazu an:

In this manner, the text-centric ideology, whatever might have been its origin, was skillfully employed by a colonial native spokesperson in order to assert most dramatically the reality and the predominance of the legacy of his people, which he claimed constituted a particular religion, Hinduism, with a tremendous reach, in space, in time, and in variety.<sup>253</sup>

Dass es hier *nicht* um die Schaffung eines altruistischen, äquilibralen und konfliktfreien Gleichgewichts zwischen OSTEN und WESTEN handelt und Vivekanandas Artikulation einen dezidierten Widerstand gegen eine diskursive (koloniale) Hegemonie darstellt, die einen eigenen Wahrheitsanspruch vertritt, verdeutlicht Bergunder mit dem Hinweis auf Vivekanandas explizite Ambitionen, den Hinduismus gegen christliche Überlegenheitsrhetorik zu positionieren.<sup>254</sup> Vivekanandas Verbindung zum Hinduismusbild des deut-

---

<sup>247</sup> Vgl. Bergunder 2012, S. 98.

<sup>248</sup> Vgl. Vivekananda 1935, S. 22.

<sup>249</sup> Man kann zweifellos fragen, ob Vivekananda hier nicht eine vollständige Äquivalenzierung (=) versucht, dagegen spricht allerdings, dass die antagonistischen Elemente seiner Artikulation das Ausschlossene immer wieder inkorporieren. Semiotisch gesehen wird eine selbstwidersprüchliche Bewegung aus permanenter Exklusion und Inklusion ausgeführt; dabei verschleiert die Artikulation ihre eigenen Ausschlüsse, weil sie in invertierter Form zum poststrukturalistischen Analysemodus der permanenten Kritik eine Art »permanenter Anerkennung« darstellt.

<sup>250</sup> Vgl. Vivekananda 1935, S. 17.

<sup>251</sup> Vgl. ebd., S. 6.

<sup>252</sup> Als prominentes Beispiel für das Bedürfnis nach kanonisierter Literatur nicht-christlicher Religionen sei hier Friedrich Max Müllers Kompilation der *Sacred Books of the East* genannt, die, wie der Religionswissenschaftler Hans-Joachim Klimkeit bemerkt, die wichtigsten sakralen Schriften des Orients enthalten sollten. Vgl. Klimkeit, Hans-Joachim. 2004. »Friedrich Max Müller (1823–1900).« In *Klassiker Der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, Axel Michaels (Hg.), 29–40. München: C.H. Beck, S. 31.

<sup>253</sup> Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago, London: The University of Chicago Press, S. 265.

<sup>254</sup> Vgl. Bergunder 2012, S. 99.

schen Indologen Paul Deussen (1845–1919) erweist sich dabei als aufschlussreich. Deussen, der sich auf Empfehlung seines engen Freundes Friedrich Nietzsche (1844–1900)<sup>255</sup> mit den Schriften Arthur Schopenhauers (1788–1860) vertraut macht, teilt dessen Einschätzung, dass die Upaniṣaden, wie sie über den Advaita Vedānta Śaṅkaras interpretiert wurden, höchste menschliche Weisheit präsentieren, in der sich der MONISMUS PLATONS<sup>ADVAITA VEDĀNTA</sup> ebenso spiegeln, wie die PHILOSOPHIE IMMANUEL KANTS<sup>ADVAITA VEDĀNTA</sup>. Bergunder bemerkt dazu:<sup>256</sup>

Entsprechend der These der Orientalismus-Debatte, handelte es sich hier also um ein imaginiertes Indien, das dazu diente, eine monistisch-philosophische Position zu universalisieren und gegen den christlichen Theismus im europäischen Diskurs der Zeit zu legitimieren. Indien als Land des Advaita Vedānta war das ›andere‹ zum christlich-konfessionellen Europa.<sup>257</sup>

Weil Deussen 1893 in Indien einen vielbeachteten Vortrag über seine Interpretation des Advaita Vedānta hält, der in zahlreichen englischen und regionalsprachigen Zeitungen erscheint, ist Vivekanandas Kenntnis des Inhalts laut Bergunder anzunehmen, zumal er Deussens akademische Kompetenz einige Jahre später positiv hervorhebt<sup>258</sup> und ihn 1896 bei seiner Europareise in Kiel trifft.<sup>259</sup> Anders als Deussen, der den Advaita Vedānta erst durch deutsche Philosophen veredelt sah, nutzte Vivekananda die Umwertung des orientalistischen Schemas, um die Superiorität des HINDUISMUS zu exemplifizieren und als UNIVERSELLE RELIGION zu artikulieren:

It is here in India that Hindus have built and are still building churches for Christians and mosques for Mohammedans. That is the thing to do. In spite of their hatred, in spite of their brutality, in spite of their cruelty, in spite of their tyranny, and in spite of the vile language they are given to uttering, we will and must go on building churches for the Christians and mosques for the Mohammedans until we conquer through love, until we have demonstrated to the world that love alone is the fittest thing to survive and not hatred, that it is gentleness that has the strength to live on and to fructify, and not mere brutality and physical force.<sup>260</sup>

---

<sup>255</sup> Vgl. <http://www.philosophie-woerterbuch.de>; Sucheintrag: *Nietzsche* [Zugriff am 05.02.2014, 14:45].

<sup>256</sup> Vgl. Bergunder 2012, S. 100f.

<sup>257</sup> Ebd., S. 101.

<sup>258</sup> Vgl. ebd., S. 100.

<sup>259</sup> Vgl. ebd., S. 102.

<sup>260</sup> Vivekananda, Swami. 1979. *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Swami Ananyananda (Hg.). Vol. 3. CW. Calcutta, S. 188.

Wir sehen hier eine äquivalenzielle Artikulation, die den Signifikanten HINDUISMUS über die metaphorische Logik als selbst größte Differenzen inkludierenden und Negativität absorbierenden Knotenpunkt einführt: CHRISTEN und MOHAMMEDANER werden im Land DER HINDUS aufgenommen, für sie werden religiöse Institutionen gebaut, trotz ihres HASSES<sup>CHRISTEN und MOHAMMEDANER</sup>, ihrer BRUTALITÄT<sup>CHRISTEN und MOHAMMEDANER</sup>, ihrer GRAUSAMKEIT<sup>CHRISTEN und MOHAMMEDANER</sup>, ihrer TYRANNEI<sup>CHRISTEN und MOHAMMEDANER</sup> und ihrer NIEDERTRÄCHTIGEN SPRACHE<sup>CHRISTEN und MOHAMMEDANER</sup>. In der semiotischen Aufschlüsselung werden die Kreativität und semantische Wucht deutlich, die Vivekanandas Rhetorik entfesselt. Er schließt CHRISTEN und MOHAMMEDANER einerseits in den Diskurs des HINDUISMUS ein, legt die ehemaligen Eroberer und aktuellen Kolonialherren jedoch gleichzeitig an eine metonymische Kette, die keinen Zweifel an seinem Werturteil lässt und eine Art ›Hassliebe‹ inauguriert, die semiotisch ihre Entsprechung in der Unauflösbarkeit von Äquivalenz und Differenz findet. Hier werden die abzulehnenden Anteile von CHRISTEN und MOHAMMEDANERN zwar benannt und damit letzteren injiziert, sind aber zugunsten der protagonistischen Dynamik der HINDUS und INDIENS durch LIEBE zu ertragen. Auf diese Weise geht der paradigmatische Knotenpunkt, der mit CHRISTENTUM<sup>NÄCHSTENLIEBE</sup> assoziiert ist, nun auf HINDUISMUS<sup>NÄCHSTENLIEBE</sup> über und wird mit transzendentaler Authentizität versehen. Vivekananda gelingt so das rhetorische Kunststück, den HINDUISMUS DURCH LIEBE EROBERN ZU LASSEN und damit eine pazifistische mit einer martialischen Metapher zu kombinieren und den hegemonialen Charakter seiner Artikulation zu verschleiern.<sup>261</sup> Vivekananda manifestiert damit selbst jene Mitte, jenen Steppunkt, nach dem er rhetorisch fragt, indem er eine maximale Inklusion in Aussicht stellt, diese aber in aller Ausschließlichkeit an den aus transkulturellen Dynamiken konstruierten HINDUISMUS bindet.

Was haben diese Ausführungen mit YOGA zu tun? Während der Diskurs um RELIGION bzw. HINDUISMUS den Hauptschauplatz von Vivekanandas Einfluss kennzeichnet, geht die Begründung von YOGA als Knotenpunkt maßgeblich auf eine spezifische Kopplung mit beiden Signifikanten zurück, die Vivekananda vornimmt. Diese Artikulation ist Dreh- und Angelpunkt der in Kapitel II aufgezeigten Brüche in der von Fuchs antizipierten linearen Geschichte von YOGA. Wenige Jahre nach dem Weltparlament expliziert Vivekananda YOGA als, wie Singleton bemerkt, *summum bonum* der authentischen indi-

---

<sup>261</sup> Diese virtuose Artikulation ist bei Vivekananda auch als *Manifestation* zu verstehen, die eine materiale Dimension einschließt. Der performative Charakter des Swami wird nicht zuletzt in seinen berühmten Fotografien deutlich: ob in napoleonischer Geste mit verschränkten Armen stehend oder Buddha-gleich meditierend, De Michelis zeigt klar den theatralischen Anteil, der in einem bemerkenswerten Spannungsverhältnis zu Vivekanandas textzentrierten Rationalitätsbekundungen steht. Vgl. De Michelis 2005, S. 97.

schen Spiritualität; der Signifikant wird also im Zentrum der Signifikation um HINDUISMUS platziert.<sup>262</sup>

Die Ausbildung des Knotenpunktes YOGA verläuft der Laclau'schen Logik folgend über antagonistisierende Abgrenzungen. Bereits zu Vivekanandas Zeit existiert ein Ausschließungsdiskurs, der den HAṬHA-YOGIN mit NACKTHEIT, GEWALT und RÜCKSTÄNDIGKEIT assoziiert.<sup>263</sup> Im 18. Jahrhundert sorgt der kolonialpolitische Druck für eine zunehmende Verbannung yogischer Wanderasketen in Bengalen, die sich demilitarisieren und in Städten und Dörfern niederlassen müssen, das Tragen von Waffen und selbst die traditionell zur Schau gestellte Nacktheit werden ebenfalls untersagt. Ohne die Option, sich als Söldner zu verdienen bleibt noch der Ausweg in die asketische Schaustellerei; der kastenlose YOGIN wird zum Prototyp ritueller Unreinheit, zum aussätzigen kolonialen ›Un-Subjekt‹, das durch seine Antagonisierung unterworfen wird.<sup>264</sup> Im 19. Jahrhundert sorgen, wie Singleton aufzeigt, auch zwei einflussreiche Indologen für eine Verstetigung dieser negativen Zuschreibungen. Monier-Williams begrüßt 1879 das koloniale Verbot YOGISCHER SELBSTQUÄLEREI als Segnung durch die Briten und der VATER DER RELIGIONSWISSENSCHAFT<sup>265</sup> Friedrich Max Müller sieht YOGA in einem devolutiven Prozess zu praktischen und IRRATIONALEN Formen wie dem HAṬHAYOGA DEGENERIEREN, die dem philosophischen Vedānta KLAR UNTERLEGEN sind.<sup>266</sup>

Dass auch der Soziologe Max Weber den HAṬHAYOGA gegenüber KLASSISCHEN BRAHMANISCHEN Techniken entwertet, letztere hingegen mit einem KONTEMPLATIVEN CHRISTENTUM äquivalenziert,<sup>267</sup> zeigt, wie Singleton anmerkt, deutlich das Narrativ einer URSPRÜNGLICHEN und REINEN Religion, deren zeitweise KORRUMPIERUNG aufgehoben werden könne<sup>268</sup> und erhärtet den Verdacht, dass im 19. Jahrhundert aus westlich-kolonialen und zudem akademischen Kreisen eine persistierende Körper/Geist-Dichotomie artikuliert wird, die zu Ungunsten des Korporalen ausfällt. Dieses ist, wie wir bei Fuchs gese-

---

<sup>262</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 169.

<sup>263</sup> White sieht noch heute Spuren dieses Diskurses in Indien: »Even today, sinister yogis are stock villains in Bollywood film plots, and as soon as one ventures out from the subcontinent's metropolitan areas, yogis are such objects of dread and fear that parents threaten disobedient children with them [...]« (White 2009, S. xiii).

<sup>264</sup> Singleton 2010, S. 40. Für eine detaillierte Beschreibung des indisch-britischen Ausschließungsdiskurses vgl. White 2009, S. 240ff.

<sup>265</sup> Vgl. Rüpke, Jörg. 2007. *Historische Religionswissenschaft: eine Einführung*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 45.

<sup>266</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 43. Vgl. auch Müller, Friedrich Max. 1899. *The Six Systems of Indian Philosophy*. New York: Longmans, Green, and Co. S. 466f.

<sup>267</sup> Vgl. Weber, Max. 1958. *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe, Illinois: The Free Press, S. 163ff.

<sup>268</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 44.

hen haben, wiederholt mit den Signifikanten EGOISTISCH, IRRATIONAL und MAGISCH gekoppelt und plausibilisiert durch entsprechende Äquivalenzierung mit HATHAYOGA dessen Ausschluss. Der Religionswissenschaftler Manuel Vasquez, der die protestantisch konnotierte Somatophobie des europäischen Wissenschaftsdiskurses um Religion untersucht, stellt auf Müller bezugnehmend fest:

The consequences of Müller's theory of religion in the construction of ›Hinduism‹ as a unified ›textualized‹ religion are well known. He – along with other Orientalists, Transcendentalists, and cosmopolitan indigenous intellectual elites like Swami Vivekananda, who translated India for the metropole – had a profound influence on how Hindu traditions are imagined in the West: ›as interior, mystical, and other-wordly.‹<sup>269</sup>

Damit erweist sich ausgerechnet »die relativ kleine Gruppe der (Fach)Wissenschaftler«<sup>270</sup>, die Fuchs aufgrund ihrer philologischen Expertise anerkennend hervorhebt, als (mit)verantwortlich für die Antagonisierung des HATHAYOGA, der an das Ausschlusskriterium des dem GEIST unterlegenen KÖRPERS gebunden wird.

Angesichts so prominenter und diskursmächtiger Akteure wird verständlich, warum Vivekananda als ebenso indisches, wie an westlicher Moderne interessiertes Subjekt unter Zuhilfenahme westlich/kolonial/orientalistisch beeinflusster Diskurselemente Teile der eigenen indischen Tradition (HATHAYOGA) pejorativ konstruiert und dann antagonistisch abstößt, um einen vermeintlich alten, wertvollen und reinen Kern (YOGA<sup>HATHA</sup>) zu erhalten, der wiederum mit einer protagonistischen Überlegenheit triumphieren soll.<sup>271</sup> Wenn das HATHA vom YOGA abgespalten wird, um den für eine hegemoniale Artikulation notwendigen antagonistischen Signifikanten zu erzeugen, stellt sich die Frage nach dem Spezifikum der protagonistischen Signifikation, die Vivekananda für YOGA anbietet, um dieses an HINDUISMUS und damit an RELIGION anbinden zu können.

---

<sup>269</sup> Vasquez, Manuel. 2011. *More Than Belief: a Materialist Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press, S. 89.

<sup>270</sup> Fuchs 2006, S. 165.

<sup>271</sup> Vgl. Hierzu Christopher Baylys Entwurf einer Globalgeschichte, deren zahlreiche Knotenpunkte – darunter RELIGION und WISSENSCHAFT im 19. Jahrhundert artikuliert werden: Bayly, Christopher 2004. *The Birth of the Modern World, 1780–1914: Global Connections and Comparisons*. Malden, MA: Blackwell Pub, S. 363.



### c. Rājayoga versus Haṭhayoga

Mit der Veröffentlichung seiner Monographie *Rāja Yoga* (1896) gelingt Vivekananda aus präsent-präsentischer Sicht die nachhaltige Schaffung des Knotenpunktes YOGA und die Inauguration einer Hegemonie, die im folgenden Jahrhundert zahlreiche sich den Signifikanten YOGA aneignende Praxissysteme beeinflusst, deren markantesten Vertreter der gegenwärtige Posturalyoga bildet.<sup>272</sup> Wie sich schon in seiner Artikulation von HINDUISMUS gezeigt hat, handelt es sich auch bei Vivekanandas YOGA um keine reine Neuschöpfung; eher kann von einer dynamischen Aneignung, Neudeutung und kreativen Zusammensetzung vorhandener Narrationen gesprochen werden, wie auch De Michelis nahelegt:

In it, Vivekananda carried out a major revisitation of yoga history, structures, beliefs and practices and then proceeded to operate a translation (often semantic as well as linguistic) of this ›reformed‹ yoga into something quite different from classical Hindu approaches.<sup>273</sup>

Vivekananda referiert in *Rāja Yoga* seine Interpretation der Yogasūtras von Patañjali<sup>274</sup> und eine Auswahl von Haṭhayoga-Inhalten und imaginiert sie durch den Eklektizismus aus westlich-wissenschaftlichen Elementen der Physik und Psychologie, empiristischer und idealistischer Philosophie und metaphysischer Artikulationen aus dem Umfeld des Brahma Samaj sowie der amerikanisch-esoterischen Provenienz des New Thought.<sup>275</sup>

Grund für den starken Einbezug europäisch-amerikanischer Elemente ist nicht die pauschale Dominanz des kolonialen Diskurses, sondern Vivekanandas spezifischer lebensweltlicher Kontext.<sup>276</sup> Die edukative Öffnung für humanistische Bildungsideale im Bengalen des 19. Jahrhunderts, die auch den Brahma Samaj zu einer intellektuellen Sammel- und Produktionsstätte macht,<sup>277</sup> erlaubt dem jungen Narendranath Datta (Vivekanandas bürgerlicher Name)<sup>278</sup> den Zugang zu westlichen Philosophen wie Hume,

---

<sup>272</sup> Vgl. Michelis 2005, S. 3f.

<sup>273</sup> Ebd., S. 3.

<sup>274</sup> Zu Vivekanandas Verwendung von Rājayoga bemerkt Mallinson: »Swami Vivekananda [...] identified Rāja Yoga with the ›mental‹ *yoga* taught in Patañjali's Yogasūtra and said that other *yogas*, in particular Haṭha, or ›physical‹, Yoga were inferior to it. This understanding of Rāja Yoga has become widespread, but it is not what it means in Sanskrit texts, wherein it is simply the ultimate aim of *yoga* [...] and not a means of attaining it.« (Vgl. Mallinson 2011, S. 770).

<sup>275</sup> Vgl. Michelis 2005, S. 150f.

<sup>276</sup> Vgl. ebd., S. 14.

<sup>277</sup> Vgl. ebd., S. 56.

<sup>278</sup> Vgl. ebd., S. 87.

Kant, Hegel, Comte und Spencer sowie dem romantisch inspirierten und asien-verklärenden Milieu des amerikanischen Transzendentalismus.<sup>279</sup>

Bezugnehmend auf De Michelis Ausführungen kann argumentiert werden, dass Vivekananda der erste diskursmächtige Akteur ist, der YOGA sowohl als transzendentes Signifikat fasst als auch eine verschiedenste indische Perioden und Sanskrittexte inkludierende Typologie anbietet. Diese beinhaltet KARMAYOGA, BHAKTIYOGA, RĀJAYOGA und JÑĀNAYOGA, die explizit vier Menschentypen zugeordnet sind und mit den Signifikanten DER ARBEITER, DER EMOTIONALE, DER MYSTISCHE und DER RATIONALE denotiert werden.<sup>280</sup> Vivekanandas Unterteilung erweist sich laut De Michelis innerhalb von New Thought-Kreisen als wirkmächtig, da hier statt des allgemeinen Gebrauchs von YOGA spezifisch einer oder mehrere der vier Typen benannt werden.<sup>281</sup> Einiges spricht dafür, dass diese elastische Artikulation, die YOGA bedürfnisgerecht aufspaltet und pragmatisch für verschiedene Lebenslagen und Charaktere verfügbar macht, durch Vivekanandas Erfahrungen in den USA in den Jahren nach seinem fulminanten Auftritt auf dem Weltparlament der Religionen zustande kommt. De Michelis kommentiert:<sup>282</sup>

We saw that the Swami's Western audiences wanted ›techniques‹ and ›spiritual practices‹ as they were bent, in good Western utilitarian fashion, on getting ›results‹. Vivekananda could sympathize with them as he himself was a pragmatist, and he did not see any problem in adjusting the teachings of Hinduism accordingly.<sup>283</sup>

Die Kulmination seiner eigenen diskursiven Ambitionen findet sich De Michelis folgend aber eindeutig im Titelgebenden RĀJAYOGA, der mit direktem Bezug auf den von Vivekananda ausgedeuteten Advaita Vedānta mit seinen evolutionistischen, religiösen und psychologisierenden Elementen den Grundstein für das heutige Verständnis von YOGA legt und mit Vivekanandas Beschreibung als VERWIRKLICHUNG VON GÖTTLICHKEIT DURCH DIE KONTROLLE DES GEISTES, auf die persönliche Präferenz des Swami hindeutet.<sup>284</sup>

Wenn RĀJAYOGA also tatsächlich der protagonistische Signifikant in einer antagonistischen Relation ist, muss er den semiotischen Logiken der Differenz und Äquivalenz

---

<sup>279</sup> Vgl. Michelis 2005, S. 94–99.

<sup>280</sup> Vgl. ebd., S. 124.

<sup>281</sup> Vgl. ebd., S. 182. Vgl. auch Vivekananda, Swami. 1979b. *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Swami Ananyananda (Hg.). Vol. 5. Calcutta: Advaita Ashrama., S. 291ff.

<sup>282</sup> Vgl. De Michelis 2005, S. 119f.

<sup>283</sup> Ebd., S. 119f.

<sup>284</sup> Vgl. ebd., S. 124f. Vgl. auch Vivekananda 1979b, S. 292.

folgend mit entsprechenden Effekten artikuliert werden; genau diese finden sich schon auf den ersten Seiten von Vivekanandas Râja Yoga:

From the time that it was discovered, more than 4000 years ago, it was perfectly delineated and formulated and preached in India, and it is a striking fact, that the more modern the commentator, the greater the mistakes he makes. The more ancient the writer on it the more rational he is.<sup>285</sup>

Vivekananda geht demnach von einem transzendentalen Signifikat von YOGA aus, dessen rationaler Ursprung (den er als ENTDECKUNG bezeichnet) mit der Zeit verfälscht wird. Diesen degenerativen Prozess bindet Vivekananda an den dezidierten Ausschluss des HAṬHAYOGA; der REIN PHYSISCHE Fokus der entsprechenden Praktiken weist nach Vivekananda einen geringen Nutzen auf:<sup>286</sup>

We have nothing to do with that here, because its practices are very difficult, and cannot be learned in a day, and, after all, do not lead to any spiritual growth. [...] health is the chief idea, the one goal of the *Hatha Yogī*. He is determined not to fall sick, and he never does. He lives long; a hundred years is nothing to him; he is quite young and fresh when he is 150, without one hair turned grey. But that is all.<sup>287</sup>

Stattdessen betont Vivekananda PRĀṆA<sup>288</sup> als vitales Element, dessen höchste Funktion das DENKEN sei und das durch YOGA unter Kontrolle gebracht werden könne.<sup>289</sup> Die Signifikanten MIND-HEALERS, FAITH-HEALERS, SPIRITUALISTS, CHRISTIAN SCIENTISTS und HYPNOTISTS werden bei Vivekananda mit PRĀṆA und darüber direkt mit YOGA äquivalenziert, ohne dabei allerdings die besondere Qualität des BEWUSSTEN, und daher allen anderen überlegenen YOGIN zu gefährden:<sup>290</sup>

It is the one and same force they [d.h. die Mind-Healers, Faith-Healers usw.] are manipulating, only unknowingly. They have stumbled on the discovery of a force, and do not know its nature, but

---

<sup>285</sup> Vivekananda, Swami. 1920. *Râja Yoga. Being Lectures by the Swâmi Vivekânanda. With Patanjali's Aphorisms, Commentaries and a Glossary of Terms.* Vedanta Philosophy. New York: Brentano's, S. 12f.

<sup>286</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 71.

<sup>287</sup> Vivekananda 1920, S. 18f.

<sup>288</sup> Sanskrit: (m/f/n) Atem, Lebenskraft, Energie, vgl. <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/indexcaller.php> [Zugriff am 06.02.2014, 08:30].

<sup>289</sup> Vgl. De Michelis 2005, S. 160.

<sup>290</sup> Vgl. Vivekananda 1920, S. 33.

they are unconsciously using the same powers which the *Yogī* uses, and which come from *Prāṇa*.<sup>291</sup>

De Michelis argumentiert, dass Vivekanandas Ausführungen zu PRĀṆA, als zentralem, durch RĀJAYOGA zu kontrollierenden Element sich mit verschiedenen kosmologischen und metaphysischen Vorstellungen im Feld von Mesmerismus<sup>292</sup> und Theosophie überschneiden. PRĀṆA wird als fluide, balance-haltende und alles durchdringende Vitalkraft dargestellt und damit an einen europäisch-amerikanischen Diskurs angeknüpft.<sup>293</sup> Erneut zeigt sich, dass Vivekananda aus einem breiten Fundus nicht-indischer Artikulationen schöpft, um eine ambige Inklusion herzustellen, bei der HINDUISMUS bzw. YOGA bzw. RĀJAYOGA als URINDISCHE Elemente die HÖCHSTE, URSPRÜNGLICHSTE und REINSTE Entwicklung darstellen. Vivekanandas Idee des KONTEMPLATIVEN RĀJAYOGA als Essenz der Yogasūtras ist laut White von Blavatsky inspiriert, wenn nicht sogar direkt übernommen.<sup>294</sup> Blavatsky grenzt jedenfalls, so De Michelis, in Schriften um das Jahr 1881/82 – und damit *vor* Vivekananda – den aufgrund seiner Körperzentrierung UNTERLEGENEN HAṬHAYOGA vom ÜBERLEGENEN RĀJAYOGA ab und stellt eine Verbindung zu PATAÑJALIS YOGASŪTRAS<sup>RĀJAYOGA</sup>, ŚAṆKARA<sup>RĀJAYOGA</sup> und zum MESMERISMUS<sup>RĀJAYOGA</sup> her,<sup>295</sup> genau jene Verbindungen also, die Vivekananda selbst einige Jahre später bemühen wird.<sup>296</sup> Auch Vivekanandas Ausführungen zu PRĀṆA lassen auf theosophischen Einfluss schließen, so zeigt De Michelis, dass der Theosoph Srinivasa Iyengar in einer englischen Kommentarübersetzung des Haṭhayogapradīpikā von 1893, also wiederum *vor* Vivekanandas Publikation, den Signifikanten PRĀṆA von seiner Bedeutung als ATEM loslöst und an MAGNETISMUS – ein Synonym für MESMERISMUS – anbindet.<sup>297</sup> Schließlich degradiert Vivekananda den HAṬHAYOGA zu

---

<sup>291</sup> Vivekananda 1920, S. 13, Hervorhebung D.O.

<sup>292</sup> Ein auf den Mediziner und Theologen Franz Anton Mesmer (1734–1815) zurückgehender, auch als Magnetismus bekannter Ideenkomplex, in dessen Zentrum die Annahme einer alles durchdringenden subtilen Kraft steht, deren verlorener äquibraler Zustand zum Zwecke der Gesundheitserhaltung wiederhergestellt werden müsse. Vgl. Hanegraaff 2006, S. 76f.

<sup>293</sup> Vgl. De Michelis 2005, S. 160ff.

<sup>294</sup> Vgl. White 2009, S. 45. Bei Blavatsky lesen wir: »Thus was it that Patanjali's Yogis and, in their steps, Plotinus, Porphyry, and other Neo-Platonists, maintained that in their hours of exstasy, they had been united to, or rather become as one with, God, several times during the course of their lives.« (Blavatsky, Helena Petrovna. 1966. *Collected Writings 1874–1878*. Wheaton: The Theosophical Publ. House, S. 94).

<sup>295</sup> Vgl. De Michelis 2005, 178.

<sup>296</sup> Vgl. auch Blavatsky, Helena Petrovna. 1967. *Collected Writings 1879–1880*. Wheaton: The Theosophical Publ. House, S. 457–463.

<sup>297</sup> Vgl. De Michelis 2005, 163. In Iyengars Übersetzung heißt es: »In the above verses ›breath‹ does not mean the air taken in and breathed out, but the Prāṇa, i.e. the magnetic current of breath, as it would be otherwise absurd to say that the breath must be made to go to every part of the body like the right toe, etc. as indicated in Yoga practice.« (Srinivasa, Iyengar, trans. 1975. *The Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma*.

einer rein funktionalen Gesundheitspraxis und verwendet hierfür ausgerechnet eine Äquivalenzierung mit dem CHRISTLICHEN Signifikanten: »[...] always use a mental effort, what is usually called ›Christian Science‹<sup>298</sup>, to keep the body strong. That is all; nothing further of the body. We must not forget that health is only a means to an end.«<sup>299</sup>

Der gesunde Körper ist bei Vivekananda zwar nicht das erstrebenswerte Ziel der Yoga-Praxis, es zeigt sich aber, dass Gesundheit als kultureller Grundlage ein hoher Wert zukommt, wie aus Vivekanandas Dialog mit einem Schüler hervorgeht, den auch Singleton anführt:

Disciple: But, sir, the commentator (Shankara) has interpreted the word ›weak‹ to mean ›devoid of Brahmacharya or continence‹.

Swamiji: Let him. I say, ›The physically weak are unfit for the realisation of the Self.‹<sup>300</sup>

Die auf den ersten Blick unerwartete Aufwertung des Somatischen geht laut Singleton auf Vivekanandas Unterstützung der indisch-nationalistischen Körperkultur zurück. Mit der weiteren Verkomplizierung der Beziehung zum Korporalen deutet sich schon die spätere Möglichkeit an, den HATHAYOGA wieder salonfähig zu machen. Diese Entwicklung, die auch die Fuchs'sche Artikulation affiziert und im letzten Teil des vorliegenden Aufsatzes aufgezeigt wird, ist freilich erst nach Vivekananda anzusetzen.<sup>301</sup>

---

*With the Commentary Jyotsnā of Brahmānanda and English Translation.* Adyar, Madras: The Adyar Library and Research Centre, S. 22).

<sup>298</sup> Laut Hanegraaff ein Synonym für NEW THOUGHT; vgl. Hanegraaff 2006, S. 862. Katja Rakow verdanke ich den kritischen Hinweis auf die Religionswissenschaftlerin Marie Griffith, deren Ausführungen nahelegen, dass CHRISTIAN SCIENCE nicht ohne weiteres mit NEW THOUGHT äquivalenziert werden kann, da es auch hier zu Abgrenzungsdynamiken kommt: »By the 1980s, groups that gathered around a common belief in the power of mind over matter had so proliferated that they formed the National (later International) New Thought Alliance, an association that continues to prosper today. Yet under that umbrella there was no shortage of disparate teachings [...]. The very ambiguity of turn-of-the-century New Thought ( a movement by then wholly distinct from Christian Science) encouraged its adoption by a wide range of Americans, from orthodox believers to settled nonbelievers.« (Griffith, Marie. 2001. »Body Salvation: New Thought, Father Divine, and the Feast of Material Pleasures.« *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 11 (2), S. 122.

<sup>299</sup> Vivekananda 1920, S. 20.

<sup>300</sup> Vivekananda, Swami. 1979c. *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Edited by Swami Ananyananda. Vol. 7. CW. Calcutta, S. 155f.

<sup>301</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 84.

## 2. Interludium B: das komplexe Diskurserbe Swami Vivekanandas bei Christian Fuchs

Der entscheidende Widerspruch zwischen den Yoga 2-Auffassungen von Vivekananda und Fuchs kann an dieser Stelle klar formuliert werden: Vivekananda schafft durch seine Artikulation im späten 19. Jahrhundert den Knotenpunkt YOGA, konstruiert den Signifikanten anhand transkultureller Elemente als ursprünglich und essentiell indisch/hinduistisch und fügt ihn in ein Dekadenzernarrativ ein. Als protagonistischer Signifikant fungiert RĀJAYOGA, der von HAṬHAYOGA abgesetzt wird. In einer idealtypischen antagonistischen Artikulation kontrolliert RĀJAYOGA die protagonistische Signifikantenkette URSPRÜNGLICH<sup>RĀJAYOGA</sup> = RELIGIÖS<sup>RĀJAYOGA</sup> = RATIONAL<sup>RĀJAYOGA</sup> = WISSENSCHAFTLICH<sup>RĀJAYOGA</sup> = GEISTIG<sup>RĀJAYOGA</sup> während HAṬHAYOGA die antagonistische Signifikantenkette DEGENERIERT<sup>RĀJAYOGA</sup> = PROFAN<sup>HAṬHAYOGA</sup> = IRRATIONAL<sup>HAṬHAYOGA</sup> = UNWISSENSCHAFTLICH<sup>HAṬHAYOGA</sup> = KÖRPERLICH<sup>HAṬHAYOGA</sup> beherrscht.

Alter identifiziert den Signifikanten RĀJAYOGA als diskursives Produkt des 16. Jahrhunderts, das angesichts der als Bedrohung antizipierten tantrischen und alchemischen Schriften des HAṬHAYOGA den URSPRÜNGLICHEREN Yoga Patañjalis aufwerten soll;<sup>302</sup> allerdings stellt Alter mit Bezug auf De Michelis fest, dass erst Vivekananda RĀJAYOGA als protagonistischen Knotenpunkt mit seinen heute verwendeten Semantiken etabliert.<sup>303</sup>

Die Divergenz zur Fuchs'schen Artikulation, die in Kapitel II dargelegt wurde, liegt, pointiert formuliert, lediglich in der BENENNUNG der protagonistischen und antagonistischen Signifikantenkette, die einzelnen Äquivalenzglieder ähneln einander stark und verlaufen entlang der Ursprung/Moderne-Achse, der religiös/profan-Dichotomie und des Geist/Körper-Dualismus. Der Signifikant HAṬHAYOGA wird bei Fuchs auf der protagonistischen Seite verortet, die schlicht durch YOGA benannt ist. Auf der antagonistischen Seite befindet sich der LIFESTYLE-YOGA. Da letzterer bei Fuchs die Funktion übernimmt, den (wenn auch im Vergleich zu Vivekananda schwächeren) Ausschluss zu inkarnieren, den bei Vivekananda der HAṬHAYOGA darstellt, muss also geklärt werden, wa-

---

<sup>302</sup> Bedenkt man den brahmanisch-vedischen Bezug, den Vivekananda mit RĀJAYOGA assoziiert, wird klar, dass einige Inhalte der tantrischen Schriften in einem Konfliktverhältnis stehen mussten. Der Sanskritist Martin Merz bemerkt in seinem Vorwort zur Übersetzung des Haṭhayogapradīpikā: »Doktrinären Positionen und terminologischen Spitzfindigkeiten gegenüber gibt er sich skeptisch bis ablehnend [...]. Zuweilen gibt sich der Text ausgesprochen derb, polemisch und provokativ, etwa wenn eine bestimmte Übung als Essen von Kuhfleisch und als Alkoholgenuss apostrophiert wird. Er schreckt selbst davor nicht zurück, die Veden als Huren zu bezeichnen.« (Merz, Martin, (Übers.). 2011. *Haṭhayogapradīpikā. Die Leuchte des Haṭhayoga vom Svātmārāma*. Lotus Schriftenreihe 1. Basel: Stiftung Yoga und Gesundheit, S. 7).

<sup>303</sup> Vgl. Alter 2004, S. 250.

rum Fuchs sich genötigt sieht, als Apologet des HATHAYOGA aufzutreten und die historisch verbürgten und transkulturell-negativen Zuschreibungen entlang eines orientalistischen Ost/West-Antagonismus auf europäische und amerikanische Akteure zu projizieren.

Fuchs verknüpft den präsent-präsentischen Postural yoga über die ĀSANAS direkt mit dem HATHAYOGA, der aufgrund der orientalistischen Kopplung zwischen YOGA und RELIGION die Prädikate SPIRITUELL und RELIGIÖS als Imperativ genauso zu *beinhalten hat*, wie alle übrigen YOGAWEGE.<sup>304</sup> Da Vivekananda als INDISCHER, AUTHENTISCHER Akteur aus Fuchs' Sicht nicht für eine DÄMONISIERUNG seiner eigenen Tradition in Frage zu kommen scheint, wird diese Rolle unter anderem auf Blavatsky und die Theosophische Gesellschaft, vor allem aber NICHT-INDISCHE Akteure verschoben, denen zudem ein christlich-apologetischer Einfluss zugeschrieben wird, der den INDISCHEN, AUTHENTISCHEN YOGA jedoch nicht berühren kann. Angesichts der großen Nähe, die diese Fuchs'sche Argumentation zu Vivekanandas inklusivistischer Hegemonie aufweist, ist es bemerkenswert, dass Vivekanandas Name in Fuchs' Monographie lediglich an einer Stelle als »Motor für die **indische** Initiative für die Ausbreitung des Yoga im Westen« erwähnt wird,<sup>305</sup> selbst in dieser Formulierung ist die Fuchs'sche Statik nicht zu übersehen, die YOGA als monokulturelles Produkt auffasst.

Wie durch die Triangulation mehrerer kulturwissenschaftlicher Arbeiten gezeigt wurde, sieht die historische Realität nicht nur komplexer und vielschichtiger aus, die Historizität von Fuchs' Yoga 2-Narrativ ist darüberhinaus einer grundlegenden Kritik auszusetzen, da er genau jene Quellen abwertet, die für eine Konsolidierung des YOGA-Diskurses und die Schaffung des Knotenpunktes im späten 19. Jahrhundert verantwortlich sind. Noch bevor die skripturale Umkehrung dieser Aufgabe nachkommt, kann begründet spekuliert werden, dass der Signifikant HATHAYOGA in den hundert Jahren zwischen Vivekanandas und Fuchs' Artikulationen seine Position im Diskurs um YOGA gravierend verändert haben muss; dieser Unstimmigkeit gilt es nun auf die Spur zu kommen.

Als einleitendes Beispiel für die semantische Transformation zwischen Vivekanandas Diskurs und seiner Verschiebung bei Fuchs können im Zusammenhang mit der von Vivekananda und Fuchs gleichermaßen geteilten SPIRITUELL/SÄKULAR-

---

<sup>304</sup> Vgl. Fuchs 2006, S. 166.

<sup>305</sup> Fuchs 1990, S. 40f.

Dichotomie die upaniṣadischen Signifikanten BRAHMAJÑĀNA<sup>306</sup> und ĀTMAJÑĀNA,<sup>307</sup> angeführt werden; diese werden im Umfeld des Brahma Samaj (angefangen mit Ram Mohan Roy) zunehmend eklektisch als GOTTES- und SELBSTVERWIRKLICHUNG aufgefasst. De Michelis zeigt, wie die Empirisierung und gleichzeitige Individualisierung von YOGA seit Vivekananda eine elastische<sup>308</sup> Unterscheidung zwischen den sich abstrahierenden semantischen Feldern der Verwirklichung einer Totalität (BRAHMAJÑĀNA) bzw. dem Erkennen und Erreichen des eigenen höheren Selbst (ĀTMAJÑĀNA) ermöglicht; dabei wird der Erfahrungsdimension ein zentraler Stellenwert eingeräumt.<sup>309</sup> Nun ist im Hinblick auf die präsent-präsentische Situation, von der wir ausgegangen sind, deutlich zu sehen, dass im modernen Postural yoga die Rede von ERFAHRUNG und SELBSTVERWIRKLICHUNG, die in einem losen aber fassbaren Äquivalenzverhältnis zu BRAHMAJÑĀNA und ĀTMAJÑĀNA steht,<sup>310</sup> eine noch korporalere, pragmatischere, spätmodernen Alltagswünschen und –leiden angepasste semantische Dimension impliziert.<sup>311</sup> Die im amerikanischen Kontext der Jahrhundertwende im Zusammenhang mit YOGA aufscheinenden Signifikanten PERSONAL GROWTH und HIGHER POTENTIAL<sup>312</sup> finden ihre gegenwärtige Amalgamierung mit der Deutung von ĀTMAJÑĀNA als SELBSTVERWIRKLICHUNG.<sup>313</sup>

Eine dezidiert korporale Deutung von SELBSTVERWIRKLICHUNG zeigt sich in dem aus Fuchs' Sicht zweifellos SÄKULAREN LIFESTYLE-YOGA, wie dem gegenwärtig populären *Bikram-Franchise*. Dieses bindet den öffentlichen Wettkampf um gelungene Āsana-Vorführungen an Signifikanten wie DEDICATION, UNYIELDING DETERMINATION und DEVOTION TO

<sup>306</sup>Aufgefasst als genitivisches Kompositum: Wissen vom *Brahman*, dem selbstexistierenden Geist, dem Absoluten. Vgl. <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/indexcaller.php> [Zugriff am 06.02.2014, 15:00].

<sup>307</sup> Aufgefasst als genitivisches Kompositum: Wissen vom *Ātman*, der individuellen Seele, dem Intellekt. Vgl. <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/indexcaller.php> [Zugriff am 06.02.2014, 15:15].

<sup>308</sup> Diesen Signifikanten verwende ich hier in Ermangelung eines besseren Ersatzes für die von De Michelis angeführte SÄKULARISIERUNG, die aus kulturwissenschaftlicher Sicht einen problematischen *terminus technicus* bildet, solange er nicht in seine eigene Signifikationsgeschichte gestellt wurde, die voller antagonistischer Abgrenzungen, und damit ideologischer Prägungen ist. De Michelis verwendet die Signifikanten FLEXIBLE und POLYVALENT selbst als Synonyme, vgl. De Michelis 2005, S. 226. Zur konstruktiven Kritik von SÄKULARISIERUNG vgl. Bochinger, Christoph, Martin Engelbrecht, und Winfried Gebhardt. 2009. *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*. Religionswissenschaft heute 3. Stuttgart: Kohlhammer.

<sup>309</sup> Vgl. De Michelis 2005, S. 130–146.

<sup>310</sup> Vgl. ebd., S. 186; vgl. auch den Eintrag zu GESUNDHEIT UND SELBSTVERWIRKLICHUNG auf dem Yoga Vidya-Portal: <http://wiki.yoga-vidya.de/Gesundheitstipps> [Zugriff am 06.02.2014, 17:00].

<sup>311</sup> Eine Google-Suche am 01.01.2014 um 16:15 mit den Stichworten YOGA UND SELBSTVERWIRKLICHUNG ergibt als ersten Treffer einen Artikel auf der Website [www.tagesschau.de](http://www.tagesschau.de), der mit *Spaß, Selbstverwirklichung und Yoga* übertitelt ist. Vgl. <http://www.tagesschau.de/wirtschaft/generationy100.html> [Zugriff am 06.02.2014, 17:00].

<sup>312</sup> Vgl. De Michelis 2005, S. 174.

<sup>313</sup> De Michelis bemerkt, dass seit den 1970er Jahren ein klarer Fokus auf SELBSTVERWIRKLICHUNG, statt GOTTVIRWIRKLICHUNG zu verzeichnen ist. Vgl. De Michelis 2005, S.186.



SPORT und setzt die Genesungsgeschichte seiner YOGACHAMPIONS in ein heroisch-kathartisches Transformationsnarrativ ein, das Anklänge an New Thought evoziert:<sup>314</sup>

›I hated going to class so much in the beginning. I was so weak and inflexible, I couldn't even touch my toes.‹ Through Sweat and determination, Ky [d.i. der YOGACHAMPION, D.O.] has practiced yoga everyday since then and has made a transformation of his mind, body and soul.<sup>315</sup>

Gesundheit und Fitness stehen hier nicht einfach im Vordergrund, anstatt wie von Vivekananda gefordert, lediglich die Basis der spirituellen Praxis zu bieten; sie verdrängen auch nicht das Fuchs'sche spirituelle Grundanliegen von YOGA; sie *repräsentieren* vielmehr dieses Grundanliegen, das seine semantische Gestalt in den hundert Jahren zwischen Vivekanandas HAṬHAYOGA-zentrierter Somatophobie und Fuch's HAṬHAYOGA-zentriertem Orientalismus gewandelt hat. Die bei Fuchs pejorativ konnotierte egoistischen Neigung zur Entwicklung PROFANER KRÄFTE UND FÄHIGKEITEN<sup>316</sup> und seine Kritik an ICHBEZOGENEN EINSTELLUNGEN stellen ein Vivekanand'sches Echo dar, das Fuchs allerdings aus einem Säkularisierungsparadigma heraus deutet. Doch selbst hier findet sich eine analoge Denkbewegung zu Vivekananda, wenn Fuchs spekuliert, dass mit zunehmender YOGA-Praxis eine Änderung der Einstellung zu beobachten ist:

Stehen am Anfang des Yoga-Übens zumeist körperorientierte Motive – wie der Wunsch nach ›Fitness‹ und ›Entspannung‹ – im Vordergrund, dann nennen langjährige Übende eher Ziele wie ›Selbst- und Seinserfahrung‹ und fühlen sich durch Yoga auch insgesamt ›religiöser gestimmt‹.<sup>317</sup>

Eine soziologische Evaluierung dieses Postulats kann an dieser Stelle nicht geleistet werden; allerdings wird deutlich, dass Fuchs bei der Unterscheidung ZWISCHEN KÖRPERORIENTIERTEN MOTIVEN und RELIGIÖSER STIMMUNG auf die wertende Trennung beider Sphären beharrt. Die (reflektierte) Aufhebung genau dieser Binarisierung lässt sich aber im modernen Postural yoga beobachten. Ein illustratives Beispiel bietet Anna Denise van der Reijdens Online-Artikel über ihre Erfahrung beim BIKRAM-YOGA und die an Bikram geäußerte Kritik, die dem Fuchs'schen Schema entspricht:

---

<sup>314</sup> Vgl. <http://www.bikramhighburyandislington.com/about/teachers/> [Zugriff am 06.02.2014, 20:30].

<sup>315</sup> Ebd.

<sup>316</sup> Vgl. Fuchs 1990, S. 169.

<sup>317</sup> Fuchs 2006, S. 184.

In short the criticism goes like this: *Bikram yoga is not spiritual and it focuses too much on the physical. The man himself is an ass and thinks he's all that and a bag of chips, going around suing people. [...] All I need is my practice, and anyone who says this kind of yoga isn't spiritual (enough), just hasn't stood in that bright room for very long, looked themselves in the eye, confronted with their own physical and mental boundaries.*<sup>318</sup>

Van der Reijdens Ausführungen zeigen exemplarisch: Die Bedeutung von SELBST und VERWIRKLICHUNG unterliegt im 20. Jahrhundert einer noch nicht näher untersuchten Transformation, die angesichts der glorifizierenden Signifikation des Psychosomatischen<sup>319</sup> als Herausforderung für das SELBST über die Kopplung mit SPIRITUALITÄT eine große Nähe zum Diskurs um RELIGION aufweist.<sup>320</sup>

Kehren wir für einen Moment zurück zum präsent-präsentischen Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit: Christian Fuchs' Beitrag für den BDY mit dem Anspruch, die positive Wirksamkeit von YOGA durch die empirischen Methoden der Medizin und Psychologie zu belegen, erweist sich, durch die genealogische Perspektive betrachtet, als schlüssiges Ergebnis des sich seit dem 19. Jahrhundert sedimentierenden YOGA-Diskurses. WISSENSCHAFT, RELIGION und SPIRITUALITÄT sowie die Annahme einer ursprünglichen, degenerativen Einflüssen ausgelieferten Bedeutung sind durch Vivekananda wirkmächtig im späten 19. Jahrhundert mit dem Signifikanten YOGA gekoppelt worden. Der perspektivische Dissens besteht lediglich in der Bewertung des Signifikanten HATHAYOGA, der laut Fuchs einen großen Einfluss auf den gegenwärtigen Postural yoga hat und intrinsisch am transzendentalen Signifikat partizipiert, während Vivekananda den HATHAYOGA davon abspaltet oder zumindest stark pejorisiert.

Die entscheidende Frage lautet nun: Wo liegt die genealogische Erklärung, für die Wandlung von Vivekanandas somatophober Wahrnehmung des Hatha yoga, zur präsent-präsentischen Dominanz und positiven Bewertung des Postural yoga, der sich als Erbe des Hatha yoga versteht? Anders formuliert: Welche diskursiven Verschiebungen in der

---

<sup>318</sup> <http://www.elephantjournal.com/2012/01/beautiful-bikram-a-spiritual-experience-with-mcyoga-ham-sandwiches-anna-denise-van-der-reijden/> [Zugriff am 13.02.2014].

<sup>319</sup> Vgl. hierzu die journalistische Monographie von John Philp, John. 2009. *Yoga Inc.: a Journey through the Big Business of Yoga*. Toronto: Viking Canada.

<sup>320</sup> Dafür spricht auch die Beobachtung der Religionswissenschaftlerin Katja Rakow für den US-Diskurs: »A renewed general interest in the healing powers of faith and religion drove the growth of alternative and spiritually inclined therapies in the second half of the 20th century. Numerous best-selling publications of medical practitioners, as well as academic studies, explore the mind-body relation in the healing process, assess the healthiness of religion, and advocate a holistic medical practice that integrates religious faith in treatment and counseling.« (Rakow, Katja. 2013. »Therapeutic Culture and Religion in America.« *Religion Compass* 7 (11), S. 492).

Signifikation um YOGA sind in den Jahrzehnten nach Vivekananda notwendig, um den präsent-präsentischen Zustand der Sedimentierung zu erreichen? De Michelis geht zwar auf die Entwicklung verschiedener, von ihr typologisch erfasster Formen des YOGA im 20. Jahrhundert ein,<sup>321</sup> jedoch liefert sie, wie Singleton kritisch anmerkt, keine Erklärung für den diskursiven Wandel.<sup>322</sup>

Genau in der Lücke zwischen dem Erscheinen von Vivekanandas Râja Yoga und der globalen Popularisierung des modernen Postural yoga in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts,<sup>323</sup> die sich hier als noch unbestimmtes Scharnier zwischen dem Diskurs von Vivekananda und Fuchs geschoben hat, setzt Singleton seine interrogative skripturale Historisierung an.<sup>324</sup> Dieser folgen wir nun im letzten Schritt, um den genealogischen Bruch, der sich in der dekonstruktiven Lektüre von Fuchs durch kulturwissenschaftliche Arbeiten immer deutlicher gezeigt hat, zu schließen und die Grundfrage »Was ist YOGA?« durch Abschluss der Leitfrage B »Wie stellt sich YOGA als historischer Gegenstand der Religionswissenschaft dar?« konstruktiv einzuholen. Singleton stellt dabei die entscheidende Forschungsfrage der Genealogie: »What were the conditions whereby postural practice could, by the mid-twentieth century, rise to prominence as the single most important feature of transnational yoga, to become, in certain non-Asian contexts, a virtual synonym for yoga itself?«<sup>325</sup>

Wie in Kapitel II über Foucault eingefordert, sind die Ereignisse, d.h. die Artikulationen und Manifestationen um den Signifikanten YOGA jenseits ihrer (vermeintlich) gleichbleibenden Finalität auf verschiedenen sozio-historischen Bühnen sichtbar gemacht worden, auf denen sie unterschiedliche Rollen gespielt haben. Dass im Falle von YOGA trotz der aufgezeigten Diskontinuitäten eine plausible Verbindung zwischen dem 19. und 21. Jahrhundert hergestellt werden kann, sollen die folgenden Ausführungen nachweisen, die sich in der transkulturellen Arena des aufkommenden somatischen Imperativs in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts abspielen.

---

<sup>321</sup> Vgl. De Michelis 2005, S. 15.

<sup>322</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 19.

<sup>323</sup> Diese setzt Singleton mit der Publikation des »most influential do-it-yourself yoga book of all time« an, B.K.S. Iyengars *Light on Yoga*, das 1966 erscheint. Vgl. Singleton 2010, S. 88.

<sup>324</sup> Vgl. ebd., S. 6 und 19.

<sup>325</sup> Ebd., S. 6.

### 3. Die Renaissance des Haṭhayoga

#### a. Die Wiederaufwertung des Somatischen

Zunächst gilt es zu verstehen, wie es dazu kommt, dass YOGA affirmativ im Zusammenhang mit dem KÖRPER artikuliert wird, sodass eine posturale Praxis Gestalt annimmt, die später über den Signifikanten ĀSANA fixiert ist und multimedial zirkuliert. Dabei steht sie in äquivalenzieller Entsprechung zu ENTSPANNUNG<sup>ĀSANAS</sup>, SELBSTKONTROLLE<sup>ĀSANAS</sup> und GESUNDHEIT<sup>ĀSANAS</sup>, während negative Zuschreibungen, wie sie in der Artikulation Vivekanandas vorzufinden sind, abklingen.<sup>326</sup>

Die Antwort liegt Singleton zufolge in diskursiven Umdeutungen:<sup>327</sup> »While it is going too far to say that modern postural yoga has no relationship to *āsana* practice within the Indian tradition, this relationship is one of radical innovation and experimentation.«<sup>328</sup> Singletons Untersuchungen zeigen, dass Elemente aus europäischen Anleitungen zur Körperertüchtigung zwischen dem 18. und 20. Jahrhundert von ENGLISCHSPRACHIGEN Autoren rezipiert und mit einer HAṬHAYOGA Orthopraxis amalgamiert werden, wobei für eine uneingeschränkte Signifikation von GESUNDHEIT unliebsame Semantiken,<sup>329</sup> wie die in tantrischen Schriften beschriebenen Sexualpraktiken aus Übersetzungen eliminiert werden.<sup>330</sup> Seit den 1920er Jahren tritt eine medizinische Signifikation

---

<sup>326</sup> Auf der Homepage von [www.yoga-im-taeglichen-leben.at](http://www.yoga-im-taeglichen-leben.at) heißt es etwa: »Asanas sind psychosomatische Übungen, die eine stärkende und ausgleichende Wirkung auf das gesamte Nervensystem haben und die psychische Verfassung des Übenden harmonisieren und stabilisieren. Gelassenheit und geistige Ruhe, Entspannung und ein Gefühl von innerer Freiheit und Frieden sind die Wirkungen, die durch diese Übungen erzielt werden.« (Vgl. <http://www.yoga-im-taeglichen-leben.at/esystem/yoga/de/020100/die-uebungsstufen/die-bedeutung-und-wirkung-von-asanas-und-pranayamas/> [Zugriff am 07.02.2014, 12:30]).

<sup>327</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 32.

<sup>328</sup> Ebd., S. 33.

<sup>329</sup> Singletons Argumentation legt nahe, dass die Verbannung der Signifikationskette um SEXUALITÄT aus Sanskrittexten ihre Wurzeln im kolonialen Diskurs hat. Vgl. Singleton 2010, S. 155f. Der Bezug zu Foucault ist kein Zufall; dieser zeigt auf, dass die diskursive Unterdrückung der Sexualität einen reifizierenden Effekt hat – jede Artikulation von SEX kommt daher seiner Manifestation gleich: »Wenn der Sex unterdrückt wird, wenn er dem Verbot, der Nichtexistenz und dem Schweigen ausgeliefert ist, so hat schon die einfache Tatsache, vom Sex und seiner Unterdrückung zu sprechen, etwas von einer entschlossenen Überschreitung.« (Foucault, Michel. 1998. *Der Wille zum Wissen*. Band 1. Sexualität und Wahrheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 15).

<sup>330</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 47. Bemerkenswert ist die präsent-präsentische Artikulation, welche die Sexualpraktiken zu rehabilitieren sucht, indem eine Unterscheidung zwischen RELIGION und SPIRITUALITÄT eingeführt wird: »Tantra geriet daher in den Ruf, obszöne Praktiken zu beinhalten. Das ist jedoch eindeutig eine falsche Auslegung und führte zu der Vorstellung, dass spirituelles Leben mit dem weltlichen Leben und dem physischen Körper nicht vereinbar sind [sic!]. Die religiöse Konditionierung der Vergangenheit hat das ihrige dazu beigetragen. Spirituelles Leben ist nicht gegen die Sexualität gerichtet und das Sexuelleben ist nicht antispirituell!« (<http://www.satyananda-yoga.de/index.php?id=245> [Zugriff am 05.02.2014, 14:00, Hervorhebung D.O.]).

hinzu, die affirmativ den Signifikanten HATHAYOGA erfasst.<sup>331</sup> Der wirkmächtigen Trennung von HATHA und YOGA, die wir bis zu diesem Punkt nachvollzogen haben, steht eine Kopplung an die Signifikanten MEDIZIN<sup>HATHAYOGA</sup> und damit auch WISSENSCHAFT<sup>HATHAYOGA</sup> gegenüber, die zu einer Legitimierung des HATHAYOGA führen wird.<sup>332</sup> Aber auch hier erfolgt eine antagonisierende Abgrenzung; während die schwer verständlichen tantrischen Schriften von Sanskritkundigen kreativ editiert werden können, bleibt der HATHAYOGIN als offensichtliche Personifikation antagonistischer Abstoßung mit dem sich modernisierenden Diskurs inkompatibel, wie Singleton anmerkt: »*Hatha* yoga had to be appropriated from the yogin, and one of the ways this occurred was through appeals to modern science and medicine.«<sup>333</sup>

Die schriftlichen Fixierungen werden mithin als Praxissystem aufgefasst; die feinstoffliche<sup>334</sup> Physiologie aus den tantrischen Schriften signifiziert zunehmend eine kompatible Ergänzung bzw. Erweiterung schulmedizinischer Erkenntnisse über das menschliche Nervensystem.<sup>335</sup> Die von Fuchs anerkennend hervorgehobene Übersetzung von Swami Svatmaramas Haṭhayogapradīpikā durch Hermann Walter aus dem Jahr 1893 legt nach Singleton einen großen Wert auf den Zusammenhang der beschriebenen cakras mit der anatomischen Realität und das sich ergebende therapeutische Potential.<sup>336</sup> Auch hier deutet sich an, dass Fuchs ein sedimentiertes Verständnis rezipiert, das den Signifikanten HATHAYOGA schon zu Vivekanandas Zeit protagonistisch zu formen beginnt und ihn an GESUNDHEIT koppelt.<sup>337</sup> Diese Tendenz hat laut Singleton direkte Konsequenzen für den präsent-präsentischen Postural yoga:<sup>338</sup> »That today some fourteen million Americans are recommended yoga by their therapist or doctor (Yoga Journal 2008) is in

---

<sup>331</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 7.

<sup>332</sup> Ebd., S. 49f.

<sup>333</sup> Ebd., S. 50.

<sup>334</sup> Auch aus theosophischer Feder entstehen zu dieser Thematik Verschriftlichungen, wenn auch mit westlich-esoterischem Format, wie Singleton anmerkt. Vgl. ebd., S. 31f. C.W. Leadbeater gibt eine Beschreibung des sensorischen Zugangs, der den Widerspruch zu einer naturwissenschaftlich-medizinischen Perspektive deutlich macht: »The chakras or force-centres are points of connection at which energy flows from one vehicle or body of a man to another. Anyone who possesses a slight degree of clairvoyance may easily see them in the etheric double, where they show themselves as saucer-like depressions or vortices in its surface.« (Leadbeater, C.W. 1927. *The Chakras*. Adyar, Madras: The Theosophical Publ. House, S. 6).

<sup>335</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 50.

<sup>336</sup> Vgl. ebd., S. 52. Vgl. auch direkt Svâtmarâmâ, Swami. 2009. *Hatha-Yoga Pradipikâ. Die Leuchte des Hatha-Yoga*. Walter Hermann (Übers.). Hamburg: Phänomen-Verlag, S. 19f.

<sup>337</sup> Ein Umstand, den Fuchs nicht für kritikwürdig hält, obwohl er, wie in Kapitel II gezeigt wurde, in der Abgrenzung vom LIFESTYLE-YOGA bemüht ist, GESUNDHEIT nicht in den Vordergrund zu stellen.

<sup>338</sup> Vgl. De Michelis 2005, S. 184.

many respects a late consequence of yoga's assimilation into medical science that began in the mid-nineteenth century.«<sup>339</sup>

Die wissenschaftlich orientierte Medikalisierung des YOGA stellt allerdings nicht den einzigen Faktor für die Entstehung des modernen Postural yoga dar. Singleton hält fest, dass verschiedene westliche Formen von Gymnastik und korporaler Praxis über den kolonialen Kanal im Indien des 19. Jahrhunderts verankert werden und eine symbiotische Verbindung mit antikolonialen Bestrebungen indischer Akteure eingehen. Die Frage kultureller Identität wird dabei zunehmend über die Beschaffenheit der kollektiven Korporalität entschieden.<sup>340</sup>

Diese in Europa schon zum Ende des 18. Jahrhunderts auftauchenden Praxissysteme verbindet Singleton zunächst mit deutscher Körperkultur, genauer: mit Johann Christoph Friedrich GutsMuths (1759–1839)<sup>341</sup> und dem sogenannten Turnvater Jahn (1778–1852)<sup>342</sup>, deren Ansinnen die Ausbildung von GESUNDEN und SCHÖNEN ›deutschen‹ Körpern gewesen sei. Auf diesen Vorbildern aufbauende, ebenso national(istisch) orientierte Bewegungen der Körperkultur identifiziert Singleton in Frankreich und Skandinavien, seit den 1830er Jahren auch zunehmend in Großbritannien.<sup>343</sup> Gegen Ende des 19. Jahrhunderts etabliert sich im britischen Diskurs eine somatische Selbstverständlichkeit mit sportlicher Ausrichtung, die an den Signifikanten PHYSICAL CULTURE gebunden ist und, wie Singleton feststellt, einen ebenso praktischen wie ideologischen Nutzen aufweisen soll.<sup>344</sup> »This zeal for physical fitness was *economically* as well as patriotically motivated: to survive and earn a livelihood in the new industrial world one could not afford a weak constitution.«<sup>345</sup>

Das Prinzip *mens sana in corpore sano* (ein gesunder Geist soll in einem gesunden Körper wohnen)<sup>346</sup> transformiert sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einem athletischen Imperativ, der neben nationalistischen, patriotischen und androzentrischen Im-

---

<sup>339</sup> Singleton 2010, S. 53.

<sup>340</sup> Vgl. ebd., S. 81ff.

<sup>341</sup> Vgl. <http://www.gutsmuths.eu/index.php?templateid=artikelarchiv&kat=2> [Zugriff am 14.02.2014, 15:15].

<sup>342</sup> Eigentlich Friedrich Ludwig Jahn, vgl. <http://www.hall-of-fame-sport.de/register/> [Verlinkung auf Register, da kein direkter Zugriff auf den Register möglich ist. Zugriff am 07.02.2014, 15:00].

<sup>343</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 82.

<sup>344</sup> Vgl. ebd., S. 83.

<sup>345</sup> Ebd., S. 83.

<sup>346</sup> [http://www.duden.de/rechtschreibung/mens\\_sana\\_in\\_corpore\\_sano](http://www.duden.de/rechtschreibung/mens_sana_in_corpore_sano) [Zugriff am 07.02.2014, 15:00].

pplikationen mit dem Signifikanten MUSCULAR CHRISTIANITY<sup>347</sup> die Äquivalenzkette um CHRISTENTUM und RELIGION ergänzt.

Die Verbreitung bzw. Durchsetzung entsprechender Ideen und Körperpraktiken bleibt Singleton zufolge nicht auf das britische Bildungssystem beschränkt. Mit CHRISTLICHER Signifikation operierende Organisationen wie die Salvation Army und die Young Men's Christian Association (YMCA) tragen die Bildungsprogramme in verschiedene gesellschaftliche Felder des British Empire:<sup>348</sup>

The body, with its cultivated capacity for moral engagement in the world, housed a *somatic imperative* for all who belonged to nation, religion, and empire and was negatively defined in contrast to those races and lands that did not share this common ideology of purpose.<sup>349</sup>

Es deutet sich also an, dass die Superiorität kollektiver Identitäten, wie KULTUR und RELIGION über den somatischen Imperativ direkt an den KÖRPER gebunden wird; gleichzeitig findet eine Antagonisierung des (PHYSISCH und deshalb automatisch MORALISCH)<sup>350</sup> SCHWACHEN statt, die als direktes Qualitätskriterium für die Wertigkeit kollektiver Identitäten fungiert. Eine britisch-koloniale Überzeugung des 19. Jahrhunderts sieht im prototypischen INDER einen SCHWÄCHLICHEN KÖRPER, der nur dank athletischer Männlichkeitsideale positiv verändert werden kann.<sup>351</sup> Darin klingt deutlich das nun somatisierte narzisstische Echo des Politikers und Schriftstellers Thomas Babington Macaulay (1800-1859)<sup>352</sup> nach, der in orientalistischer Manier einen Erziehungsauftrag artikuliert: »We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions whom we govern, – a class of persons Indian in blood and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and in intellect.«<sup>353</sup>

---

<sup>347</sup> Der Kulturtheoretiker Donald E. Hall expliziert Muscular Christianity als im 19. Jahrhundert entstandene religiöse, literarische und soziale Bewegung deren markantes Charakteristikum in der kausalen Verknüpfung physischer Stärke und religiöser Überzeugung liegt, die die Fähigkeit impliziert, Kontrolle über die (soziale) Umwelt zu erlangen. Vgl. Hall, Donald E., (Hg.). 1994. *Muscular Christianity. Embodying the Victorian Age*. Cambridge University Press. S. I und 7.

<sup>348</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 83.

<sup>349</sup> Ebd., S. 83f.

<sup>350</sup> Ebd., S. 83.

<sup>351</sup> Vgl. ebd., S. 95f.

<sup>352</sup> Vgl. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/353722/Thomas-Babington-Macaulay-Baron-Macaulay> [Zugriff am 07.02.2014, 17:00].

<sup>353</sup>

[http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/macaulay/txt\\_minute\\_education\\_1835.html](http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/macaulay/txt_minute_education_1835.html), [Zugriff am 07.02.2014, 17:00].

Angesichts solcher drückenden kolonialen Anfragen erstaunt es nicht, dass ähnlich wie bei Vivekanandas Umwertung von RELIGION<sup>HINDUISMUS</sup> durch Abgrenzung von IRRATIONALITÄT<sup>HATHAYOGA</sup> eine verwandte semantische Operation durch die Kopplung EUROPÄISCH-KOLONIALER ÜBERLEGENHEIT<sup>PHYSICAL CULTURE</sup> und INDISCHER KÖRPERPRAXIS<sup>HATHAYOGA</sup> stattfindet, um den drohenden Antagonismus zu verhindern und eine Option auf hegemoniale Umwertung herzustellen.<sup>354</sup> Singleton kommentiert:

It became vitally important to reverse the debility myth by representing Indian bodies not only as strong in themselves but also as capable of vanquishing the champions of Europe: physical fitness and strenght thus became a potent expression of cultural politics.<sup>355</sup>

Mit dieser mimetischen Artikulation, deren Anklänge wir auch in Vivekanandas Wertschätzung körperlicher Widerständigkeit gesehen haben, wird die Basis gelegt für eine systematisierte Konstruktion des HATHAYOGA, der als soteriologischer Signifikant in gewandelter Gestalt die diskursiv eingeforderten kulturellen Bedürfnisse sättigt.<sup>356</sup>

Konkrete Beiträge für die somatische Emphase auf YOGA leisten Akteure wie Swami Kuvalayananda (1883–1966), der sich der Entwicklung einer auf YOGA basierenden Körperkultur widmet, und durch Publikationen und Institutionalisierungen<sup>357</sup> den indischen und internationalen Diskurs um YOGAS physiologische Wirkungen im therapeutischen Kontext beeinflusst.<sup>358</sup> Alters Ausführungen zu Kuvalayanandas Rolle im YOGA-Diskurs lassen darauf schließen, dass er durch die Kopplung medizinischer Untersuchungsapparatur (unter anderem zur Messung des Blutdrucks, der Peristaltik von Magen und Darm, der Sauerstoffsättigung des Blutes) mit der Durchführung verschiedener Übungen aus dem Haṭhayoga bzw. posturaler Praxis, die Tür für einen vornehmlich therapeutisch *angewendeten* aber metaphysisch *verstandenen* YOGA öffnet:<sup>359</sup> »Kuvalayananda's research helped to make it possible for Yoga to contain within itself,

---

<sup>354</sup> Dies wird auch deutlich an der positiven Umwertung des HINDU ASKETEN, der als KÄMPFER GEGEN DIE KOLONIALE UNTERDRÜCKUNG von seiner früheren Anbindung an den YOGIN losgelöst wird. Vgl. Singleton 2010, S. 99.

<sup>355</sup> Ebd., S. 96.

<sup>356</sup> Vgl. ebd., S. 84.

<sup>357</sup> Kuvalayananda gründet unter anderem das Kaivalyadhama Institut, das sich seit 1924 mit der wissenschaftlichen Erforschung der psychophysiologischen Wirkmechanismen von YOGA auseinandersetzt. Vgl. ebd., S. 115f; vgl. auch <http://kdham.com> [Zugriff am 08.02.2014, 09:00]. Für eine ausführliche Bearbeitung vgl. Alter 2004, S. 73–108.

<sup>358</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 115.

<sup>359</sup> Vgl. Alter 2004, S. 73–108.



and within itself in relation to embodied practice, the dynamic ellipse of physical science and metaphysical experience.«<sup>360</sup>

Shri Yogendra (1897–1989), von Singleton ebenso wie Kuvalayananda als Pionier des modernen HATHAYOGA bezeichnet,<sup>361</sup> etabliert 1919 ein YOGA-Institut in der Nähe von New York und führt der westlich-medizinischen Avant-Garde die laut Singleton vermutlich ersten Āsana-Demonstrationen in den USA vor.<sup>362</sup> Wie Vivekananda legt Yogendra Wert auf die öffentliche Bekanntmachung von YOGA sowie einen dezidierten Anti-Mystizismus. In direktem Gegensatz zum diskursbegründenden Swami betont er allerdings die GESUNDHEITSFÖRDERLICHEN ASPEKTE des HATHAYOGA und bindet sie mit dem Verweis auf RATIONALITÄT<sup>HATHAYOGA</sup>, UTILITARISMUS<sup>HATHAYOGA</sup> und WISSENSCHAFTLICHKEIT<sup>HATHAYOGA</sup> an den medizinischen Diskurs an.<sup>363</sup> Yogendras Artikulation von HATHAYOGA in seiner 1931 publizierten Schrift *Hatha Yoga Simplified* gibt über eine Analyse der gebildeten Äquivalenzketten tiefe Einsicht in das sedimentierte Yoga 2, auf das zurückgegriffen wird:

The necessity for this system of Yoga must have been felt in the ancient past when the discipline and education of the physical became an essential form of discipline and control of the mental, the moral and the psychic. [...] Haṭhayoga thus accepts Man for what he really is and therefore does not neglect the physical. It recognizes the concept of the wholeness of Man and proposes to achieve psychosomatic sublimation through a system of physical culture which *inter alia* includes physical education, hygiene, therapy, and biologic control of the autonomous nervous system affecting the hygiene of the mind and moral behaviour.<sup>364</sup>

Die direkte Kopplung von HATHAYOGA mit PHYSICAL CULTURE wird von Yogendra weit in die Vergangenheit verschoben und auf diesem Wege naturalisiert und ihrer kolonialen und damit asymmetrischen Genese enthoben. Aus genealogischer Perspektive lässt sich die Herkunft einzelner Signifikanten wie EDUCATION, HYGIENE, BIOLOGIC CONTROL, AUTONOMOUS NERVOUS SYSTEM und MORAL BEHAVIOUR hingegen über den sich sedimentierenden Diskurs kollektiv relevanter Korporalität mit einem Imperativ zur WISSENSCHAFTLICHKEIT explizieren, in dem Yogendra sich befindet.

Wie im Falle tantrischer Physiologie verhilft eine kolonial etablierte Signifikationsmatrix auch dem Signifikanten ĀSANA zu Popularität. Für die Etablierung der Āsanas,

---

<sup>360</sup> Alter 2004, S. 103.

<sup>361</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 87.

<sup>362</sup> Vgl. Alter 2004, S. 116f.

<sup>363</sup> Vgl. ebd., S. 118.

<sup>364</sup> Yogendra, Shri. 2007. *Hatha Yoga Simplified*. Systems Mumbai, S. 7.

die zum bestimmenden Element des neuen HAṬHAYOGA werden sollen, spielen insbesondere die schwedischen Körperpraktiken nach Per Henrik Ling (1766–1839)<sup>365</sup> eine einflussreiche Rolle. Lings System setzt sich im 19. Jahrhundert im militärischen und edukativen Sektor Indiens durch und verdrängt das gerätebasierte Konzept von Archibald Maclaren, dessen ökonomischer Aufwand sich nicht rechnet.<sup>366</sup> LING bietet mit seinen gymnastischen Übungselementen eine flexible semiotische ›Syntax‹, die für ein Verständnis der nun immer stärker diskursivierten ĀSANAS aus dem Haṭhayoga herangezogen wird:

Gymnastics in the Lingian and post-Lingian paradigm provided a convenient and intelligible explanation of the function and form of *āsana*, which to some extent circumvented the need to engage with the complexities of *haṭha* yoga theory. Instead, *yogāsanas* were reconfigured as ancient forms of movement cure, with individual postures prescribed for specific diseases.<sup>367</sup>

Mit der Kopplung des Signifikanten YOGA an HAṬHA, der radikalen Reduktion von HAṬHA auf ĀSANA und der Äquivalentsetzung von ĀSANA<sup>GESUNDHEIT, NATIONALE STÄRKE</sup> und GYMNASTIK<sup>GESUNDHEIT, NATIONALE STÄRKE</sup> im Rahmen eines ebenso nationalistischen wie medizinisch-therapeutischen Kontextes ist laut Singleton auch eine Zurückstufung der bislang dämonisierten Spezifika des klassischen Haṭhayoga vollzogen. Anders als noch bei Vivekananda wird der vermeintlich IRRATIONALE HAṬHAYOGA nicht antagonistisch vom RATIONALEN (RĀJA)YOGA abgespalten, sondern als kuratives Gegenstück zu westlich-europäischen Modellen (re)konstruiert.<sup>368</sup>

Die Hervorhebung und Erfindung neuer Āsanas erfolgt dabei über die Amalgamierung verschiedener westlich-gymnastischer Elemente und dem kreativen Rückgriff auf indische Textquellen.<sup>369</sup> Der von Singleton als BODYBUILDING YOGI<sup>370</sup> bezeichnete Yogacharya Sundaram betont in seiner Publikation *The Secret of Happiness or Yogic Physical Culture* (1928) die Verbindung zwischen dem SOMATISCHEN und RELIGION bzw. SPIRITUALITÄT und bindet die Prävalenz des Körpers an die Signifikanten YOGA und

---

<sup>365</sup> Vgl. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/342315/Per-Henrik-Ling> [Zugriff am 08.02.2014, 10:00].

<sup>366</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 85f. Vgl. auch Singleton, Mark. 2013. »Transnational Exchange and the Genesis of Modern Postural Yoga.« In *Yoga Traveling. Bodily Practice in Transcultural Perspective*, Beatrix Hauser (Hg.), 37–56. Heidelberg et al.: Springer, S. 42.

<sup>367</sup> Singleton 2010, S. 87.

<sup>368</sup> Vgl. ebd., S. 87f.

<sup>369</sup> Vgl. ebd., S. 180f.

<sup>370</sup> Vgl. ebd., S. 108.

ĀSANA, freilich nicht ohne einen selbstorientalisierenden Seitenhieb auf den WESTEN auszuführen und die WAHRE RELIGION in Vivekanand'scher Manier über YOGA für den HINDUISMUS zu beanspruchen:

For, true religion has not lost its hold on the masses in spite of frauds in churches and temples. Man's makeshifts may mutilate the ›Purpose‹ but watchful. Divinity ever goes on setting it right. This is the difference-this between Yoga (Asan) and the purely physical strain advocated in so material a way by the West.<sup>371</sup>

Bevor wir uns einer konkreten Systematisierung moderner Posturalpraxis im 20. Jahrhundert zuwenden, die bis ins Präsent-Präsentische hinein eine stabile Artikulation aufweist, soll der Blick auf den sedimentierten Diskurs von YOGA einen weiteren Aspekt ausleuchten. Dieser deutet sich in Sundarams Buchtitel über den Signifikanten HAPPINESS an und leistet über die Signifikation mit NEW THOUGHT-Elementen einen Beitrag zur Artikulation von YOGA, der sowohl den transkulturellen Charakter des Diskurses exemplifiziert als auch den semantischen Sprung zwischen somatophober und somatophiler Signifikation von (HATHA)YOGA verdeutlicht und uns die sedimentierte Motivation der Fuchs'schen Kritik am LIFESTYLE-YOGA besser nachvollziehen lässt.

### **b. Das Somatische bei den ›New Thought-Yogis‹**

Laut Singleton beeinflusste die bereits mehrfach genannte New Thought-Bewegung wesentlich den präsent-präsentischen YOGA-Diskurs.<sup>372</sup> Während frühere do-it-yourself Anleitungen die Rolle von ĀSANAS herunterspielen und MEDITATION und ATEMTECHNIKEN hervorheben, bleiben die New Thought-Einflüsse auch nach zunehmender Fokussierung auf die Āsana-Praxis im 20. Jahrhundert erhalten. Der Grund dafür ist, wie Singleton bemerkt, die prinzipielle Vereinbarkeit und – wie sich zeigt – zwillingshafte Verwandtschaft beider Ideenstränge.<sup>373</sup>

Ein frühes Beispiel dieser Verbindung sieht Singleton in dem AMERIKANISCHEN YOGIN Ramacharaka (bürgerlich: William Walker Atkinson, 1862–1932) gegeben.

---

<sup>371</sup> Sundaram, Yogacharya. 2000. *The Secret of Happiness or Yogic Physical Culture*. Coimbatore: The Yoga Publishing House, S. 9.

<sup>372</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 114.

<sup>373</sup> Vgl. ebd., S. 129f.

Ramacharakas Publikation *Hatha Yoga, or the Yogi Philosophy*<sup>374</sup> *of Physical Well-Being*<sup>375</sup> aus dem Jahr 1904 exemplifiziert qua Titel die Äquivalenzierung von HATHAYOGA und NEW THOUGHT und weist durch den Signifikanten WELL-BEING bereits auf präsent-präsentische Signifikationen im modernen Postural yoga hin.<sup>376</sup> Auch Ramacharaka sieht sich aber genötigt, den Signifikanten über einen Antagonismus vor als problematisch antizipierten Zuschreibungen in Schutz zu nehmen: »This is largely due to the fact that in India there exists a horde of ignorant mendicants of the lower fakir class, who pose as Hatha Yogis, but who have not the slightest conception of the underlying principles of that branch of Yoga.«<sup>377</sup> Die protagonistische Signifikation enthält zusätzliche Informationen über einen Ausschluss, der dieses Mal jedoch nicht in Indien verortet ist, sondern auf die gesellschaftlichen Umstände zielt, die Ramacharaka als problematische Entwicklungen interpretiert:

Hatha Yoga preaches a sane, natural, normal manner of living and life, which, if followed will benefit any one. It keeps close to nature and advocates a return to natural methods in preference to those which have grown up around us in our artificial habits of living.<sup>378</sup>

Ramacharakas Einlassungen zeigen, dass ihm zumindest einige der in den Sanskrittexten beschriebenen, klassischen Übungen des HATHAYOGA bekannt sind, die er in der Regel jedoch dem negativ signifizierten MENDICANT YOGIN zuschreibt, der lediglich TRICKS zur Schau stelle. Stattdessen interpretiert Ramacharaka den eigentlichen Sinn des HATHAYOGA über die Erhaltung bzw. Wiederherstellung von GESUNDHEIT, die als Abwesenheit von Krankheit und als natürlicher, equilibraler Zustand erscheint.<sup>379</sup> Dieser Zustand gilt dem Yogin, so Ramacharaka aber *nicht* als *Ziel* der Yoga-Praxis; darin liegt eine weitere Abgrenzung zur WESTLICHEN KÖRPERKULTUR:

---

<sup>374</sup> Zu dieser Äquivalenzierung bemerkt Mallinson im Hinblick auf die klassischen Texte des HATHAYOGA: »To speak of ›yoga philosophy‹ is to miss the point: *yoga* is a practical discipline aimed at attaining liberation. If duly practiced, it will work, irrespective of the practitioner's beliefs.« (Mallinson 2011, S. 778).

<sup>375</sup> Vgl. Atkinson, William Walker. 1904. *Hatha Yoga or the Yogi Philosophy of Physical Wellbeing: With Numerous Exercises, etc.* Chicago: Yogi Publ. Soc.

<sup>376</sup> Gut sichtbar am obersten Google-Sucheintrag zu YOGA WELL-BEING, der auf die Website [www.yoga-well-being.net](http://www.yoga-well-being.net) mit dem Untertitel *Feel GOOD. Think BETTER. Be Your BEST* und einem breiten Angebot von HATHA YOGA, KUNDALINI YOGA, ASHTANGA YOGA über CAPOEIRA und CARDIO KICKBOXING. [Zugriff am 14.02.2014, 15:15]

<sup>377</sup> Atkinson 1904, S. 11.

<sup>378</sup> Ebd., S. 13f.

<sup>379</sup> Vgl. ebd., S. 14.

The Western Physical Culture enthusiast develops his body for his body's sake, often believing that the body is He. The Yogi develops the body knowing it to be but an instrument of the use of the real part of himself, and solely that he may perfect the instrument to the end that it be used in the work of Soul growth.<sup>380</sup>

An diesem Beispiel ist zu ersehen, wie viel rhetorische Mühe aufgebracht wird, um die orientalistische Ost/West-Dichotomie zugunsten eines URSPRÜNGLICHEN und ECHTEN YOGA aufrechtzuerhalten und den WESTEN in einem materialistischen, in aller Ausschließlichkeit auf den KÖRPER fixierten Narrativ zu porträtieren. Bemerkenswert ist der Umstand, dass Fuchs Ramacharaka neben einer Nähe zur MYSTISCHEN AUSRICHTUNG DES INDISCHEN YOGA eine GERINGE »Assimilierung an westliche Normen und Standards«<sup>381</sup> zuschreibt. Angesichts der überbordenden Beweislast für Ramacharakas aus dem Fundus des New Thought eklektisch imaginierten HATHAYOGA,<sup>382</sup> liegt die Vermutung nahe, dass Fuchs' ausbleibender Protest gegen Ramacharakas Artikulation<sup>383</sup> mit seiner *impliziten* Zustimmung der Signifikation zusammenhängt. Anders formuliert: In Ramacharakas Artikulation, die auf Vivekanandas Grundunterscheidung fußt,<sup>384</sup> manifestiert sich Yoga 2 auf eine Weise, die auch Fuchs teilt; HATHAYOGA führt zwar unausweichlich zu Gesundheit, letztere ist aber Nebenprodukt, nicht Ziel der Praxis.

Schließlich wird über einen weiteren prominenten Akteur im YOGA-Diskurs des 20. Jahrhunderts die Überleitung zum modernen Postural yoga verdeutlicht. Die Rede ist von Paramahansa Yogananda (1893–1952), dessen 1946 erschienene *Autobiography of a Yogi*<sup>385</sup> Singleton zufolge Generationen westlich-spirituelle Suchenden beeinflusst. Yoganandas Einfluss auf den YOGA-Diskurs resultiert laut Singleton aus seiner Nähe zu westlichen Auffassungen von New Thought und Körperkultur. Zum einen betont Yogananda fortwährend den WISSENSCHAFTLICHEN Status von YOGA,<sup>386</sup> zum anderen wird der New-Thought-Einfluss über die Kritik an einer *rein* wissenschaftlichen und in Yoganandas Verständnis dualistischen Auffassung des Universums deutlich:

---

<sup>380</sup> Atkinson 1904, S. 18.

<sup>381</sup> Fuchs 1990, S. 62.

<sup>382</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 130.

<sup>383</sup> Die in einem überspitzt-genealogischen Sinne als historische Fiktion zu bezeichnen ist, da hier Bezug auf eine Signifikation genommen wird, die in den entsprechenden Schriften nicht existiert.

<sup>384</sup> Vgl. Ebd., S. 131.

<sup>385</sup> Vgl. Yogananda, Paramahansa. 1994. *Autobiography of a Yogi*. New York: The Philosophical Library, Inc.

<sup>386</sup> Vgl. ebd., S. 169–174.

In science our relation with nature is one that exists between a man and his servant [...]. On the other hand, when the self is in communion with a higher power, nature automatically obeys, without stress or strain, the will of man. This effortless command over nature is called ›miraculous‹ by the uncomprehending materialist.<sup>387</sup>

Dass Yogananda das Somatische positiv signifiziert, zeigt sich beispielsweise in der Betonung gezielter Muskelkontrolle durch WILLENSKRAFT<sup>388</sup> und dem allgemein auf athletische Praxis ausgerichteten Ansatz, den Yogananda für die von ihm 1918 begründete Jungenschule *Yogoda Sat-Sangha Brahmacharya Vidyalaya* vorsieht.<sup>389</sup> Hier sollen die Schüler neben FUßBALL, JUJITSU und bengalischem STOCKSPIEL auch ĀSANAS praktizieren und lernen, ihre LEBENSENERGIE in jeden Teil des Körpers zu lenken.<sup>390</sup>

Sein eigenes Übungssystem bezeichnet Yogananda als KRIYA YOGA, dem er eine inhaltliche Beschreibung gibt, die außer der Äquivalenzierung von WISSENSCHAFT und NEW THOUGHT-ELEMENTEN eine weitreichende transreligiöse Inklusion anbietet:

Kriya Yoga is a simple, psychophysiological method by which the human blood is decarbonized and recharged with oxygen. The atoms of this extra oxygen are transmuted into life current to rejuvenate the brain and spinal centers. [...] Elijah, Jesus, Kabir and other prophets were past masters in the use of Kriya or a similar technique [...].<sup>391</sup>

Wir haben hier eine kondensierte Artikulation, die den wissenschaftlich-medizinischen Aspekt durch Erklärung des entsprechenden Vorgangs und Verwendung von Fachterminologie performativ inszeniert. Die ATOME des SAUERSTOFFS werden dabei zum LEBENSSTROM, der SPINALE ZENTREN, mit denen Yogananda vermutlich die CAKRAS aus den tantrischen Texten meint, beleben soll. Selbst in dieser zusammengesetzten Artikulation, die sich mit Erwähnung feinstofflicher Physiologie indirekt auf klassische Texte des HATHAYOGA bezieht, bleibt bei Yogananda das Bedürfnis, eine ausschließende Unterscheidung über ebendiesen Signifikanten zu treffen. Paradoxerweise kommentiert er in einer Fußnote den zuvor lobend hervorgehobenen C.G. Jung, der YOGA WISSENSCHAFTLICHKEIT und GRENZENLOSE ERMÖGLICHUNG IN JEDER LEBENSPHASE zuschreibt: »Dr. Jung is here referring to *Hatha Yoga*, a specialized branch of bodily postures and techniques for health

---

<sup>387</sup> Yogananda 1994, S. 231.

<sup>388</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 132.

<sup>389</sup> Vgl. <http://www.yoganandavidyalaya.org> [Zugriff am 06.02.2014, 20:00].

<sup>390</sup> Yogananda 1994, S. 261.

<sup>391</sup> Ebd., S. 169.

and longevity. *Hatha* is useful, and produces spectacular physical results, but this branch of yoga is little used by yogis bent on spiritual liberation.«<sup>392</sup> Natürlich ist dieser Ausschluss relativ schwach, nur an dieser einzigen Stelle in der Autobiographie taucht der Signifikant überhaupt auf. Zudem verwendet Yoganandas KRIYA-System Elemente, die über New Thought aus klassischen Haṭhayoga-Texten gefiltert und mit dem Muskel- und Krafttraining europäischer Gymnastik – Singleton spricht dezidiert von BODYBUILDING – kombiniert werden.<sup>393</sup>

Dass Singleton an dieser Stelle nicht übertreibt, legt die Untersuchung von Yoganandas jüngerem Bruder, B.C. Ghosh, nahe. Dieser fusioniert in seiner 1930 erschienenen Monographie *Muscle Control* klassische Elemente des Haṭhayoga mit Āsanas, Körperkultur und Muskeltraining und sorgt, wie Singleton bemerkt, für eine ›semiotische Porosität‹ zwischen HATHAYOGA und BODYBUILDING.<sup>394</sup> Seinen Bezug zu Yogananda macht er dabei selbst deutlich:

I learnt muscle-controlling before all this, when I was very young, from my beloved elder brother, Swami Yogananda Giri B.A., the founder of the Yogoda System of physical culture. He is now in America and is helping the people there by his system for the last twelve years.<sup>395</sup>

Ghosh stellt hier also fest, dass es sich bei dem von Yogananda in den USA verbreiteten KRIYA YOGA um PHYSICAL CULTURE handelt. Zu einer etwas anderen, das Pendel des flottierenden Signifikanten in größere Nähe zu Vivekananda schwingen lassenden Deutung kommt die Self-Realization Fellowship, die von Yogananda begründete Organisation zur Verbreitung des KRIYA YOGA,<sup>396</sup> auf ihrer Website:

Kriya is an advanced Raja yoga technique of pranayama (life-energy control). Kriya reinforces and revitalizes subtle currents of life energy (prana) in the spine and brain. The ancient seers of India (rishis) perceived the brain and spine as the tree of life. Out of the subtle cerebrospinal centers of life and consciousness (chakras) flow the energies that enliven all the nerves and every organ and tissue of the body.<sup>397</sup>

---

<sup>392</sup> Yogananda 1994, S. 163.

<sup>393</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 131f.

<sup>394</sup> Vgl. ebd., S. 134.

<sup>395</sup> Ghosh, Bishnu Charan, and Keshub Sen Gupta. 1930. *Muscle Control and Barbel Exercise*. Calcutta, S. 52.

<sup>396</sup> Vgl. Yogananda 1994, S. 251.

<sup>397</sup> Vgl. [http://www.yogananda-srf.org/Kriya\\_Yoga\\_path\\_of\\_meditation.aspx#.UvVNrBaN\\_nc](http://www.yogananda-srf.org/Kriya_Yoga_path_of_meditation.aspx#.UvVNrBaN_nc) [Zugriff am 07.02.2014, 22:30].

Ghoshs und damit Yoganandas Einfluss auf spätere Artikulationen des Signifikanten YOGA lässt sich direkt in die Gegenwart verfolgen. Ghoshs berühmter Schüler – Bikram Choudhury (\*1946)<sup>398</sup> – der, wie Singleton hervorhebt, das vermutlich profitabelste YOGA-Imperium der Gegenwart leitet, dient als paradigmatisches Beispiel für die Verschmelzung transkultureller Dynamiken unter dem Signifikanten YOGA.<sup>399</sup> Bikrams Website informiert darüber, dass Bikram mit vier Jahren eine Ausbildung bei Ghosh aufnimmt und führt den YOGA *ohne* jede Antagonisierung mit PHYSICAL CULTURE zusammen:

Bikram practiced Yoga at least four to six hours every day at Ghosh's College of Physical Education in Calcutta. [...] Ghosh was a celebrated physical culturist and the first to scientifically document Yoga's ability to cure chronic physical ailments and heal the body. Bikram later on devised the 26 postures sequence, which work irrespective of age groups. These posture series has a profound healing power on your body and mind.<sup>400</sup>

Die Körperhaltungen werden auf der Website als HATHA YOGA POSTURES bezeichnet. Die Sanskritnamen, die neben Fotografien von Bikram die jeweilige Körperhaltung bezeichnen, beinhalten stets den Signifikanten ĀSANA. Es gibt also keinen Zweifel, dass hier eine präsent-präsentische Signifikation vorliegt, die YOGA als Knotenpunkt artikuliert und den gesundheitlichen Aspekt über HATHAYOGA und ĀSANAS ins Zentrum rückt. Die verwendeten Semantiken erinnern dabei stark an Yoganandas und Ramacharakas Artikulationen – die Einflüsse des New Thought bleiben enthalten:

Bikram Yoga's twenty-six posture exercises systematically move fresh, oxygenated blood to one hundred percent of your body, to each organ and fiber, restoring all systems to healthy working order, just as Nature intended. Proper weight, muscle tone, vibrant good health, and a sense of well being will automatically follow.<sup>401</sup>

An genau diesem Punkt schließt der YOGA-Diskurs des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts direkt zum präsent-präsentischen Ende der Spur auf. Bikram, der, mit seiner patentierten Übungsreihe, dem exzentrisch-luxuriösen Lebensstil und medial artikulier-

---

<sup>398</sup> Vgl. <http://www.bikramyoga.com/Bikram/bikram.php> [Zugriff am 07.02.2014, 01:00].

<sup>399</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 134f.

<sup>400</sup> Vgl. <http://www.bikramyoga.com/Bikram/bikram.php> [Zugriff am 09.02.2014, 21:15].

<sup>401</sup> <http://www.bikramyoga.com/BikramYoga/TwentySixPostures.php> [Zugriff am 09.02.2014, 21:30].



ten Skandalen im Zentrum des Fuchs'schen LIFESTYLE-YOGA steht,<sup>402</sup> ist Teil einer Genealogie, die bis Vivekananda nachgezeichnet werden kann.

Der entscheidende Unterschied zu Ghosh, Yogananda und Vivekananda ist das Ausbleiben der kritischen Distanzierung unter Bezugnahme auf HAṬHAYOGA und die affirmative Nutzung des Signifikanten. Zugleich unterscheidet sich Bikrams somatischer Fokus von Fuchs' Ideal eines intrinsisch spirituellen, und damit nicht korporal zentrierten (HAṬHA)YOGA. Mit anderen Worten weist das Yoga 2-Verständnis, indem Bikram sich bewegt, eine neue Qualität auf. Dieser *affirmative* Gebrauch von HAṬHAYOGA als fitnessorientierter Praxis unter Beibehaltung der New Thought-Elemente ist trotz plausibler Erklärung einer prinzipiellen Aufwertung des Somatischen und der Annäherung an athletische Körperpraktiken über die Fusion diverser gymnastischer Elemente aus dem britisch-kolonialen Bildungssystem noch nicht ausreichend expliziert; es fehlt ein genaues Verständnis der Entstehung der systematisierten und über ihre Sanskritnamen als transzendente Signifikate ausgegebenen ĀSANAS. Ein letzter genealogischer Kraftakt ist vonnöten, um nachzuvollziehen, wie die Āsana-Systeme, die heute praktisch synonym zu YOGA verwendet werden, sich im 20. Jahrhundert unter dem Zusammenwirken verschiedener Einflüsse herausbilden und über den (konstruierten)<sup>403</sup> Bezug zu sanskritischen Quellen in der vormodernen Geschichte verankern. Hierfür ist eine weitere Rückkehr an die Schwelle der Jahrhunderte und den kolonialen Kontext Indiens ange-dacht.

### c. Die Geburt des modernen Posturalalyoga

Die angeführten Beispiele verdeutlichen: Die gegenwärtigen Fixierungen des YOGA-Diskurses gehen weder auf ein ursprüngliches noch ein missverstandenes Konzept von YOGA zurück, sondern generieren sich aus komplexen transkulturellen sozio-historischen Interaktionen, die anhand verschiedener kulturwissenschaftlicher Quellen in der skripturalen Umkehrung tentativ nachgezeichnet wurden.

Die Entstehung zahlreicher neuer,<sup>404</sup> den indischen Schriften praktisch unbekannter Āsanas, die den heutigen Posturalalyoga bestimmen, führt Singleton auch auf die

---

<sup>402</sup> Vgl. <http://www.vanityfair.com/online/daily/2013/12/bikram-yoga-sexual-harassment-claims> [Zugriff am 07.02.2014, 00:30].

<sup>403</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 3.

<sup>404</sup> Vgl. ebd., S. 152. Singleton bezieht sich hier unter anderem auf die Aussage des YOGA-Lehrers Dharma Mittra: »There are an infinite number of poses – this is what makes yoga a living tradition. [...] Even today dozens of new poses are created each year by true yogis all over the world.«

innovativen (über die Fotografie vorwiegend visuellen) Repräsentationsmöglichkeiten zurück, die den gestählten indischen Körper zu Beginn des 20. Jahrhunderts als ebenso sichtbare wie offensichtliche<sup>405</sup> Widerlegung kolonialer Degenerationsthesen einsetzen.<sup>406</sup> Aus dem rituellen Organismus des tantrischen Haṭhayoga generiert sich ein naturalistischer Körper eines dem Wissenschaftsdiskurs nahestehenden anglophonen YOGA mit einem unbedingten Fokus auf ĀSANAS, die als Homonym aus klassischen indischen Schriften entnommen werden, allerdings erst in der Kombination mit transkulturellen Einflüssen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ihre präsent-präsentische Signifikation erlangen.<sup>407</sup>

Dabei sind die Amalgamierungen zwischen klassischem Haṭhayoga, europäischen Gymnastikformen, dem euro-kolonialen Bodybuilding und den Einflüssen von New Thought kaum überschaubar. Am Beispiel des präsent-präsentisch bekannten SCHULTERSTANDES<sup>408</sup> argumentiert Singleton, dass dieses Āsana im Kontext tantrischer Schriften eine Umkehrung der Körperachse zum Zwecke der Bewahrung des ELIXIERS DER UNSTERBLICHKEIT (Amṛta) bewirken soll; die identische Körperstellung ist über die Ling-Gymnastik bis heute als KERZE bekannt, impliziert jedoch keine tantrischen Energietransfers, sondern stellt den physiologisch-therapeutischen Nutzen heraus.<sup>409</sup> Das analytische Problem liegt in dem Umstand, dass das beschriebene Āsana im Sanskrittext Gheraṇḍasaṃhitā (18. Jahrhundert),<sup>410</sup> auf den Singleton sich bezieht, nirgendwo namentlich auftaucht. Die Beschreibung der später über den Signifikanten SARVĀNGĀSANA fixierten Körperhaltung erfolgt im Gheraṇḍasaṃhitā auch nicht im Kapitel zu ĀSANAS

---

([http://www.dharmayogacenter.com/library/article.php?name=excerpts\\_asanas](http://www.dharmayogacenter.com/library/article.php?name=excerpts_asanas) [Zugriff am 08.02.2014, 01:00]).

<sup>405</sup> Mit der Kunsthistorikerin Kaja Silverman kann argumentiert werden, dass das Foto mit dem Körper keine rein ikonische, sondern indexikalische Verbindung eingeht und so eine enge Bindung an den Referenten herstellt. Das wiederholte Zeigen des muskulösen Körpers eines anderen schafft so eine sedimentierte Verbindung zum eigenen Körperbild: »Durch Darstellungen eingefangen zu werden, ist zwar nichts für die Fotografie typisches, die Selbstwahrnehmung in Bildgestalt hat hier jedoch eine stärker entfremdende Wirkung als in anderen Medien. Das liegt daran, daß ein Foto mit dem Körper, den es abbildet, nicht nur ikonisch, sondern auch indexikalisch verbunden und dadurch mit dem Referenten noch enger verknüpft ist.« (Silverman, Kaja. 1997. »Dem Blickregime begegnen.« In *Privileg Blick. Kritik der visuellen Kultur*, Christian Kravagna (Hg.), 41–64. Berlin: ID Verlag, S. 43).

<sup>406</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 165.

<sup>407</sup> Vgl. ebd., S. 167.

<sup>408</sup> Dieser wird verschiedentlich als »Mother of yoga postures« bezeichnet. Vgl.

<http://www.elephantjournal.com/2012/08/ten-reasons-to-do-a-shoulder-stand-every-day-marcus-julian-felicetti/> [Zugriff am 08.02.2014, 02:00].

<sup>409</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 161f. Vgl. auch die Beschreibung auf [www.mondyoga.de](http://www.mondyoga.de), wo DIE KERZE mit den Signifikanten ENTSPANNUNG, KRÄFTIGUNG DES NERVENSYSTEMS usw. verbunden wird: <http://www.mondyoga.de/alle-asanas/kerze/> [Zugriff am 14.02.2014, 15:30].

<sup>410</sup> Vgl. Mallinson, James. 2004. *The Gheranda Samhita. The Original Sanskrit and an English Translation*. Woodstock NY: YogaVidya, S. xiii.

(von denen 32 angeführt sind), sondern taucht unter der Kategorie der MUDRAS (wörtl.: Siegel)<sup>411</sup> unter dem Namen VIPARĪTAKARAṆĪ auf.<sup>412</sup> In der präsent-präsentischen Signifikation erscheint dieser Signifikant aber immer wieder als ĀSANA; eine Rückbindung an Gheraṇḍasaṃhitā findet in der Regel nicht statt.<sup>413</sup> Das Beispiel verallgemeinernd greift Singleton selbst auf einen semiotischen Erklärungsansatz zurück:

In this way corporal postures become ›floating signifiers‹ whose meaning is determined according to context. When the same posture is re-presented in Western postural yoga, the traces of both contexts remain, although typically the *haṭha* context is but vaguely understood (if at all).<sup>414</sup>

Singletons Beobachtung ist treffend. Mehr als eine Spur zum klassischen Text Gheraṇḍasaṃhitā ist nicht vorhanden; es scheint, als genüge dem sedimentierte Yoga 2 Verständnis, indem ĀSANA die Hauptrolle spielt, der einfache Verweis auf die als HAṬHAYOGA benannte Tradition, um sich zu legitimieren, ganz so, wie wir es bei der Fuchs'schen Artikulation gesehen haben.<sup>415</sup>

Dabei zeigt der sorgfältige Blick auf die intratextuelle Signifikation von VIPARĪTAKARAṆĪ, dass sich die disparaten Auffassungen der vermeintlich identischen Körperhaltung als VIPARĪTAKARAṆĪ und SARVĀṄGĀSANA bzw. KERZE auf genau diejenigen Mechanismen stützen, die YOGA seit Vivekanandas diskursmächtiger Artikulation über antagonistische Dynamiken als Knotenpunkt fixieren. Der Sanskritist James Mallinson stellt fest, dass der asketische Imperativ in den tantrischen Beschreibungen des HAṬHAYOGA einen großen Wert auf die Bewahrung und Transformation des männlichen Samens legt, der sich im Kopf akkumulieren soll (deshalb erfolgt die Ausführung von VIPARĪTAKARAṆĪ durch Anpassung an die Gravitation), um der KÖRPERLICHEN Unsterblichkeit näher zu kommen.<sup>416</sup> Mallinson fasst zusammen: »In keeping with the physical orientation of Haṭha Yoga practices, its *siddhis*<sup>417</sup> are predominantly physical, ranging from the loss of wrinkles and grey hair to divine sight or the ability to levitate.«<sup>418</sup> Daraus

---

<sup>411</sup> Vgl. <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/indexcaller.php> [Zugriff am 10.02.2014, 02:45].

<sup>412</sup> Hier heißt es: »Place the head on the ground, with hands spread, raise the legs up, and thus remain steady.« (Vasu, Srisa Chandra (Übers.). 1979. *The Gheranda Samhita. Sanskrit – English*. Delhi: Sri Satguru Publications, 3:33–35).

<sup>413</sup> Vgl. exemplarisch [http://en.wikipedia.org/wiki/Viparita\\_Karani](http://en.wikipedia.org/wiki/Viparita_Karani) [Zugriff am 10.02.2014, 02:45].

<sup>414</sup> Singleton 2010, S. 161.

<sup>415</sup> Vgl. Fuchs 2006, S. 166.

<sup>416</sup> Vgl. Mallinson 2011, S. 770.

<sup>417</sup> *Übernatürliche Fähigkeiten*. Vgl. <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/> [Zugriff am 10.02.2014, 16:30].

<sup>418</sup> Mallinson 2011, S. 770.

ergibt sich eine Signifikation von HATHAYOGA, die aus Fuchs'scher Sicht für kognitive Dissonanzen sorgen muss, da sie einerseits der ›authentischen‹ Sanskritquelle entstammt, andererseits genau diejenigen Semantiken bedient, die Fuchs als europäisch-theosophische Missverständnisse auffasst.

Die Geburt moderner Āsana-Praxis, in welcher der flottierende Signifikant ĀSANA allmählich seine Oszillation einstellt und als transzendentes Signifikat zum festen Bestandteil einer PSYCHOPHYSIOLOGISCHEN PRAXIS mit SPIRITUELLEN WURZELN wird ist eng verbunden mit dem Wirken von Tirumalai Krishnamacharya (1888–1989) und einigen seiner Schüler, wie Pattabhi Jois (1915–2009)<sup>419</sup> und B.K.S. Iyengar (\*1918)<sup>420</sup>, welche die Entwicklungen seiner Lehren weltweit popularisieren.<sup>421</sup> Krishnamacharyas Synthetisierung und Sequenzierung aerober Āsanas, die durch repetitive Verbindungsabläufe gesteuert werden, sind Singleton zufolge nur vor der bereits skizzierten Kulisse der weltweiten Bewegung der Körperkultur nachvollziehbar. Die Pointe an Singletons Argument ist, dass die von Krishnamacharya entwickelten und vermittelten Übungen, die als Basis zahlreicher heutiger YOGA-Stile gelten,<sup>422</sup> noch vor Krishnamacharyas Zeit aufgrund ihres eklektischen und in diesem Sinne tatsächlich *neuen* Charakters nicht unter YOGA firmiert hätten.<sup>423</sup>

Der Umstand, dass der Maharaja Krishnaraja Wodiyar (1884–1940) aus dem südindischen Mysore<sup>424</sup> als ebenso begeisterter Förderer der Körperkultur und indischer Identität wie einflussreicher Politiker den Diskurs mitprägt, trägt laut Singleton zu den spezifischen Entwicklungsmöglichkeiten von Krishnamacharyas Posturalyoga bei:<sup>425</sup>

The vital point here is that physical culture in Mysore during the 1920s and 1930s was based on a spirit of radical fusion and innovation promulgated by the Maharaja [...] and in which *yogāsana*

---

<sup>419</sup> Vgl. <http://kpjayi.org/biographies/k-pattabhi-jois> [Zugriff am 05.10.2014, 17:30].

<sup>420</sup> Vgl. <http://www.bksiyengar.com/modules/Guruji/guru.htm> [Zugriff am 14.02.2014, 15:30].

<sup>421</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 175ff. Vgl. auch Jain, Andrea. 2012. »Branding Yoga: The Case of Iyengar Yoga, Siddha Yoga and Anusara Yoga.« *Approaching Religion* 2 (2): 3–17.

<sup>422</sup> Singleton führt hier YOGA-Formen wie POWER YOGA, VINYASA FLOW und POWER VINYASA an. Vgl. Singleton 2010, S. 176. Bemerkenswert an dieser Rezeptionslinie ist der Umstand, dass sie vorwiegend über den amerikanischen Markt verläuft. Durch die Fuchs'sche Brille gesehen handelt es sich also um den Kern des LIFESTYLE-YOGA. Vgl. Fuchs 2006, S. 183. Dieser hat seinen ›Ursprung‹ allerdings nicht in den USA, sondern ist ein transkulturelles Produkt par excellence, an dem indische Akteure, die sich auf alte sanskritische Traditionen beziehen einen wesentlichen Anteil haben.

<sup>423</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 177.

<sup>424</sup> De Michelis betont, dass die fürstliche Familie einen großen Einfluss innerhalb des wachsenden nationalistischen Millieus spielt und eine Patronage für den sich daraus formenden Posturalyoga übernimmt. Mehrere prominente Akteure des YOGA-Diskurses – darunter Vivekananda und Yogananda – werden auf diese Weise gefördert. Vgl. De Michelis 2005, S. 196.

<sup>425</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 178f.

played a major role. [...] It was within this milieu that another of the Maharaja's donees, Krishnamacharya, would develop his own system of *haṭhayoga*, rooted in brahminical tradition but modeled by the eclectic physical culture zeitgeist.<sup>426</sup>

Krishnamacharyas Yogaschule eröffnet am 11. August 1933; gymnastischer Drill und militärische Körperertüchtigung sind Teil der Ausbildung der königlichen Garden in Mysore am Jaganmohan-Palast; Krishnamacharya wird in den Archiven selbst als Lehrer der Palastjugend erwähnt und seine Methode als *PHYSICAL CULTURE* bezeichnet.<sup>427</sup> Biographische Informationen zu Krishnamacharya und seiner *YOGA*-Formation liegen vor allem über hagiographisch strukturierte Texte seiner Schüler vor.<sup>428</sup> In *The Heart of Yoga. Developing a Personal Practice* beschreibt Krishnamacharyas Sohn T.K.V. Desikachar, wie der in Sanskrit und Logik geschulte Krishnamacharya sieben Jahre im Himalaya in Tibet verbringt, um von seinem Meister Rammohan Brachmachari *YOGA* zu lernen und diesen schließlich unter Schirmherrschaft seines Schülers Wodiyar in Mysore zu unterrichten. Eine für die diskursiven Forderungen von Krishnamacharyas Umfeld markante Episode in Desikachars Narration<sup>429</sup> kennzeichnet dabei sein Bericht über als *LÄSTIG* signifizierte westlich-medizinische Versuchsreihen, für die Krishnamacharya sich zur Verfügung stellt, um *YOGA* vor den Augen der *SKEPTISCHEN WISSENSCHAFTLICHEN WELT* zu validieren.<sup>430</sup>

Im *YOGA*-Diskurs Krishnamacharyas sind sich widersprechende Dynamiken ineinander verschränkt: Einerseits legt Desikachar Wert auf die Bedeutung der *Yogasūtras* für die Lehre seines Vaters: »A text like the *Haṭha Yoga Pradīpikā* contains a lot of good information, yet the essential text is still Patañjalis *Yogasūtras*.«<sup>431</sup> Andererseits legt Krishnamacharya in seinem eigenen Werk *Yoga Makaranda* (1934) einen starken Schwerpunkt auf Praktiken aus dem klassischen *Haṭhayoga* und bemerkt über diesen:

---

<sup>426</sup> Singleton 2010, S. 179. Dieser Zeitgeist ist auch bei Yoganandas Beschreibung von Mysore spürbar, wo er der Einladung des Maharajas folgend mehrere Vorträge hält: »Whether the eager listeners had been able to credit the glowing picture I drew of America, I know not; but the applause had always been loudest when I spoke of the mutual benefits that could flow from exchange of the best features in East and West.« (Yogananda 1994, S. 263).

<sup>427</sup> Vgl. ebd., S. 179f.

<sup>428</sup> Vgl. ebd., S. 175f.

<sup>429</sup> Da die Beschreibung direkt einem Interview mit Desikachar vorausgeht und sein Name in der dritten Person verwendet wird, ist nicht klar, ob es sich bei dem Vorwort um Desikachar oder einen ungenannten Kommentator handelt.

<sup>430</sup> Vgl. Desikachar, T.K.V. 1999. *The Heart of Yoga. Developing a Personal Practice*. Rochester, Vermont: Inner Traditions International, S. XVI.

<sup>431</sup> Desikachar 1994, S. XXI.

»Hatha yoga focusses mainly on descriptions of the methods for doing *asanas*.«<sup>432</sup> Mit Singleton kann argumentiert werden, dass diese Diskrepanz den diskursiven Anforderungen geschuldet ist, die zum einen von Vivekanandas Emphase auf Patañjali, zum anderen von der gymnastischen Kultur am Hofe des Maharajas und im weiteren Sinne dem somatischen Imperativ herrührt.<sup>433</sup>

Der Pragmatismus Krishnamacharyas zeigt sich, wie Singleton über Aussagen von Zeitzeugen rekonstruiert, in seiner Bereitschaft, die *Āsanas* immer wieder an die Bedürfnisse bzw. Fähigkeiten seiner Schüler anzupassen und selbst neue Körperhaltungen aus dem Lern- und Übungsprozess hervorgehen zu lassen, ohne die Abläufe festzulegen.<sup>434</sup> Diese Flexibilität wird auch von Desikachar angesprochen: »The essence of my father's teachings is this: it is not that the person needs to accommodate him- or herself to yoga, but rather the yoga practice must be tailored to fit each person.«<sup>435</sup> Die von Krishnamacharya geleiteten öffentlichen *Āsana*-Vorführungen, die er offenbar auch unabhängig vom Beweisdruck medizinischer Studien ausführte, beinhalten laut Singleton auch eine performative Dimension mit Taktung und Koordination von Körperhaltung und Atemzügen: »[...] this would not only allow the models to perfectly synchronize their entry and exit from a pose but would also provide enough time for Krishnamacharya to explain the significance of a posture without taxing the attention of the audience.«<sup>436</sup> «

Ob diese performative Ebene vordergründig dem Erreichen von BHAKTI oder GOTT dient, wie es Desikachar für die YOGA-Praxis seines Vaters in Anspruch nimmt, oder in einem potentiellen Widerspruch dazu steht, wie kritische Äußerungen von Zeigenossen Krishnamacharyas implizieren,<sup>437</sup> kann aus kulturwissenschaftlicher Sicht nicht bewertend geklärt werden. Es liegt aber nahe, den Eklektizismus Krishnamacharyas zu thematisieren, um das transzendente Signifikat, das sich auch hier durch YOGA zu manifestieren versucht, als historisch kontingentes Sediment zu dechiffrieren. White geht davon aus, dass Krishnamacharya seine Informationen über HATHAYOGA vornehmlich aus Publi-

---

<sup>432</sup> Krishnamacharya, Tirumalai. 2006. *Yoga Makaranda or Yoga Saram (The Essence of Yoga) First Part*. Lakshmi Ranganathan und Nandini Ranganathan (Übers.). Madurai: Madurai C.M.V. Press, 21.

<sup>433</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 186.

<sup>434</sup> Vgl. ebd., S. 187f.

<sup>435</sup> Desikachar 1994, XIX

<sup>436</sup> Singleton 2010, S. 195.

<sup>437</sup> Singleton merkt hierzu an: »A common refrain among the first- and second-generation students of Krishnamacharya whom I interviewed, as well as others who knew him during his Mysore days, is the association of his teachings with the circus. For example, the bodybuilding and gymnastics teacher Anant Rao, who for several years shared a wing of the Jaganmohan Palace with Krishnamacharya, feels that the latter was »teaching circus tricks and calling it yoga.« (Ebd., S. 194).

kationen der Theosophischen Gesellschaft bezog und diese mit britisch-militärischem Körperdrill und indischem Ringen synthetisierte.<sup>438</sup> Dafür bedient er sich, wie Sjoman beschreibt, auch aus dem reichen Fundus an Gymnastik-Texten, die in Mysore zur Verfügung stehen, nicht zuletzt aufgrund des Wirkens des Maharajas, dessen Interessen am YOGA durch den athletischen Imperativ motiviert sind. Selbst gymnastisches Übungsgerät und Seile werden von Krishnamacharya übernommen und für die Posturalpraxis nutzbar gemacht:<sup>439</sup> »It is quite clear that the yoga system of the Mysore Palace from Krishnamachariar is another syncretism drawing heavily on the gymnastic text, but presenting it under the name of yoga.«<sup>440</sup> Krishnamacharyas Yogaschule fungiert so als Katalysator für den sich zu einer stabilen Identität formierenden Posturalyoga, der sich mit zunehmendem Selbstverständnis als authentische, weit in die Geschichte Indiens zurückreichende Praxis artikuliert.

Dass trotz klarer Ausrichtung auf die körperliche Praxis eine apotheotische Darstellung von Meister und Technik innerhalb eines orientalistischen Narrativs als notwendig erachtet werden, zeigt, dass die diskursive Wirkung Vivekanandas mit der Aufwertung des Somatischen nicht aufgelöst wird.<sup>441</sup> Whites Ausführungen verdeutlichen, dass Krishnamacharya ausgerechnet durch Yoganandas Einfluss dem Druck ausgesetzt wird, den physiologischen Fokus seines YOGA mit einer religiösen Narration zu versehen. White betont hier die historische Verbindung zwischen Yogananda und Krishnamacharya, der – zu einem Zeitpunkt als Yoganandas Charisma und Ruhm bereits verbreitet sind – seinen Lehrling Iyengar vor Yogananda eine komplizierte Hāṭhayoga-Demonstration durchführen lässt. Yogananda lädt den jungen Iyengar daraufhin ein, ihn in die USA zu begleiten; dieser kann jedoch aufgrund Krishnamacharyas Intervention das Angebot nicht annehmen:<sup>442</sup>

---

<sup>438</sup> Vgl. White 2009, S. 246.

<sup>439</sup> Vgl. Sjoman 1996, S. 53

<sup>440</sup> Ebd., S. 55.

<sup>441</sup> Gut ersichtlich ist dieser Umstand an der Artikulation auf der Website [ashtangayoga.info](http://de.ashtangayoga.info), wo es heißt: »Wie am Beginn vieler Mythen aus der Tradition des Yoga, war auch in der Zeit, in die Krishnamacharya geboren wurde, das Yoga in Indien in Vergessenheit geraten.«

(<http://de.ashtangayoga.info/ashtangayoga/tradition/krishnamacharya/> [Zugriff am 14.02.2014, 15:30]).

<sup>442</sup> Iyengar wird später durch prominente Schüler, wie den Violinisten Yehudi Menuhin einen eigenen Zugang zu Europa finden, welches er 1954 zum ersten Mal bereist. Ausgerechnet Jiddu Krishnamurti, der von der Theosophischen Gesellschaft zum Messias erklärt und zurückgetretene Dekonstrukteur jeder paternalistischen Autorität wird den befreundeten Iyengar von der Kritik exkulpieren, einen REINPHYSISCHEN YOGA zu popularisieren. De Michelis geht soweit, den Einfluss Krishnamurtis für Iyengars weitgehende Distanzierung seines vormalig orthodox-vishnuitischen Milieus verantwortlich zu zeichnen. Vgl. De Michelis 2005, S. 198 und 203f.

Krishnamacharya would not permit his pupil to depart; however, shortly after Yogananda's departure – and perhaps inspired by Yogananda's example – the master demonstrated the ›Tibetan‹ techniques that he had theretofore hidden from even his own disciples to two foreigners. Two French doctors placed electrodes on the body of Krishnamacharya, who proceeded to stop his heartbeat, change the rhythm of his pulse, and hold his breath for as many as five minutes.<sup>443</sup>

Wir sehen in dieser Beschreibung des Ereignisses, das zuvor über Desikachar angeführt wurde, eine erweiterte Deutung für die Motive Krishnamacharyas aufscheinen. Hier geht es allerdings weniger um die lästige Überzeugung ZWEIFELNDER WESTLICHER WISSENSCHAFTLER von der WAHRHEIT ÖSTLICHER TECHNIKEN; eher scheint Krishnamacharya seine eigene Artikulation dem diskursiven Markt anzupassen. Diese Rezeptions- und Inventionsbereitschaft ist laut White auch seinen drei einflussreichsten Schülern, Iyengar, Jois und Desikachar zu eigen, die die YOGA-Rezeption bis in die Gegenwart dominieren.<sup>444</sup>

In other words, the bedrock of the West's modern-day, billion yoga industry, with its celebrity gurus (most of whom claim one of Krishnamacharya's three disciples as their master), glossy journals, fashion accessories, trademarks, franchises, and lawsuits, is Indian yoga, but reinvented Indian yoga that dates from no earlier than the 1930s.<sup>445</sup>

Schließlich sei, um die Engführung auf den Postural yoga mit einem noch lebenden Akteur zu personalisieren, die Figur Iyengars exemplarisch hervorgehoben, dessen Schule De Michelis für weltweit dominierend hält.<sup>446</sup> De Michelis argumentiert, dass Iyengars Erfolgsrezept mit dessen weltbekannter Buchveröffentlichung *Light on Yoga* (1966)<sup>447</sup> schriftlich fixiert wird. Die Schrittweise Erklärung der Āsanas sowie ein praktisch und medizinisch-therapeutisch orientierter Ansatz verhelfen zu einem identifizierbaren Stil, der in Kombination mit öffentlichkeitswirksamen Auftritten und charismatischen Performances den Signifikanten IYENGAR in eine klare Äquivalenzbeziehung zu YOGA bringt.<sup>448</sup> Die in den 60ern und 70ern einsetzende Globalisierung von Iyengars YOGA fällt zeitlich zusammen mit der von Fuchs konstatierten und im LIFESTYLE-YOGA verorteten Entwicklung hin zu einer pragmatischen und an den Bedürfnissen des sozialen Akteurs

---

<sup>443</sup> White 2009, S. 247.

<sup>444</sup> Vgl. ebd., S. 247.

<sup>445</sup> Ebd., S. 247.

<sup>446</sup> Vgl. De Michelis 2005, S. 194. Hinzu kommt, dass Sjoman in Iyengar die deutlichste Spur sieht, die von Krishnamacharyas Wirken ausgeht, vgl. Sjoman 1996, S. 41. Auch Alter interpretiert Iyengars präsent-präsentische Diskurspräsenz als Alleinstellungsmerkmal; vgl. Alter 2004, S. 17.

<sup>447</sup> Vgl. Iyengar, B. K. S. 1979. *Light on Yoga: Yoga Dipika*. New York: Schocken Books.

<sup>448</sup> De Michelis 2005, S. 198ff.



orientierten Flexibilisierung.<sup>449</sup> Alter bemerkt, dass Iyengar die in Sanskritquellen lediglich cursorisch skizzierten Āsanas minutiös beschreibt und in ein modernes Narrativ setzt:

In Iyengar Yoga, as in medieval Haṭha Yoga, the body becomes the materialization of magic. But whereas Haṭha Yoga of the fourteenth century was alchemical – and also purely allegorical and metaphoric since it, too, shifted out of situated practice and into texts – Iyengar Yoga is dependent on the magical transmutation of quantum physics: the real possibility of the impossible. To manipulate the body is not to reflect reality, but to transform it.<sup>450</sup>

So erscheint ŚAVĀSANA (Leichenstellung)<sup>451</sup> im Haṭhayogapradīpikā, auf das Iyengar sich bezieht, lediglich mit der Aufforderung, sich wie eine Leiche auf den Boden zu legen und der Aussicht auf mentale Entspannung.<sup>452</sup> Iyengar hingegen gibt eine 9-stufige Anleitung mit genauer Angabe zur Körperhaltung und zeitlicher Ausführung und erhebt ŚAVĀSANA zum besten GEGENGIFT gegen den STRESS MODERNER ZIVILISATION.<sup>453</sup>

Hier wird klar, dass Fuchs' dekonstruierte Argumentation aufgrund ihres linearen Verständnisses die historischen Perspektiven übersieht, die einen so prominenten indischen Akteur wie Iyengar an die sozio-kulturellen Austauschprozesse seiner Zeit und seines Standortes bindet und den Rückgriff auf das ALTE, SAKRALE und WAHRE ebenso bedingt, wie die Anpassung an den globalisierten YOGA-Diskurs. Mit anderen Worten: Iyengar ist aufgrund der Vivekanand'schen Inauguration des YOGA nicht in der Lage, diesen antagonistisch als ein SÄKULARES und damit eher WESTLICHES Modell zu artikulieren und ›muss‹ diskursbedingt auf den RELIGIÖSEN und SPIRITUELLEN Aspekt hinweisen. Aber er kann genausowenig die gymnastischen Elemente eines auf physische Fitness ausgerichteten Systems negieren, welches POLSTER, SEILE und GURTE als Hilfsmittel zur orthopädischen Stabilisierung und Dehnung einsetzt und eine überdeutliche Verbindung zum

---

<sup>449</sup> Vgl. Michelis 2005, S. 198–207. Diese präsent-präsentische Wirkung zeigt auch der Google-Sucheintrag zur Signifikation von YOGA in Kapitel II.

<sup>450</sup> Vgl. Alter 2004, S. 25.

<sup>451</sup> Vgl. <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/> [Zugriff am 09.02.2014, 16:30].

<sup>452</sup> Vgl. Merz 2011, S. 17.

<sup>453</sup> Vgl. Iyengar 1979, S. 592f. Das gleiche Āsana taucht als 13. Figur in der Serie Bikrams auf. Hier ist der physiologische Fokus noch ausgeprägter: Neben allgemeiner Entspannung werden die REDUKTION EINES HOHEN BLUTDRUCKS UND DER HERZFREQUENZ sowie eine BALANCIERUNG VON GEHIRNWELLEN und die STÄRKUNG DES IMMUNSYSTEMS in Aussicht gestellt. Vgl. <http://www.bikramyogaposesguide.com> [Zugriff am 09.02.2014, 17:00].

gymnastischen Fokus zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufweist.<sup>454</sup> Auch Iyengar bedient sich zur Artikulation dieser Ambivalenz einer orientalistischen Abgrenzung, doch fällt sie deutlich milder aus als die bisherigen Beispiele und wirkt wie eine Rechtfertigung für den kulturell bedingten Verbleib religiöser Semantiken in einer ansonsten praktischen Übungsanleitung:

The Western reader may be surprised at the recurring reference to the Universal Spirit, to mythology and even to philosophical and moral principles. He must not forget that in ancient times all the higher achievements of man, in knowledge, art and power, were part of religion and were assumed to belong to God and to His priestly servants on earth. [...] It is only very recently in India that these arts and sciences have begun to be emancipated from the Divine – but with due respect, for the emancipation of man's will, as distinct from the Divine will, we in India continue to value the purity of purpose, the humility of discipline and the selflessness that are the legacy of our long bondage to God.<sup>455</sup>

Wir stellen fest, dass der YOGA-Diskurs zwischen Vivekananda und Iyengar einer Transformation unterliegt, die als Aufwertung des Somatischen unter Beibehaltung religiöser Semantiken und der Reduktion antagonistischer Artikulationen zusammengefasst werden kann. Dieser sich wandelnde Diskurs, indem die Signifikanten wie KÖRPER, STRESS, BLOCKADE und PSYCHE<sup>456</sup> gleichermaßen positiv über YOGA und d.h. ĀSANA affiziert werden, artikuliert sich auch in Iyengars autobiographischem Narrativ, das ihn durch den Einfluss von YOGA aus einem KRÄNKLICHEN JUNGEN MANN<sup>457</sup> zu einem GESUNDEN, STARKEN UND ÜBERAUS ERFOLGREICHEN UNTERNEHMER transformiert.<sup>458</sup> Mit Iyengar manifestiert sich die transkulturelle Fusion, die durch Vivekananda katalysiert wird; De Michelis bemerkt: »The marriage of hāthayoga and Harmonial thinking that Vivekananda had tentatively initiated now becomes an accomplished fact, and the standard form of MPY [d.i. Modern Postural Yoga, Anm. D.O.]«<sup>459</sup>

Die von Fuchs in einem Dekadenznarrativ kritisierte, individualistische Subjektivierung, die im heutigen Posturalyoga ihren Fokus auf attraktives Aussehen und

---

<sup>454</sup> Vgl. <http://www.iyengar-yoga-berlin.de/laden.php?hse=0f16278afb9aae65284b6839d4e8a658> [Zugriff am 14.02.2014, 16:30].

<sup>455</sup> Iyengar 1979, S. 14

<sup>456</sup> Vgl. ebd., S. 49.

<sup>457</sup> Der erst *nach* Erlangung körperlicher Gesundheit in der Lage war, die philosophischen Inhalte des YOGA aufzunehmen. Vgl. hierzu das Interview mit Iyengar in *Enlighten Up*: <http://www.youtube.com/watch?v=1FYtX7xsXxw> [Zugriff am 10.02.2014, 21:00].

<sup>458</sup> Vgl. ebd.

<sup>459</sup> De Michelis 2005, S. 209.

psychophysiologische Funktionalität legt, wird in Iyengars Rückgriff mit dem von Vivekananda den Upaniṣaden entlehnten Konzept der SELBSTVERWIRKLICHUNG gekoppelt.<sup>460</sup> Der Signifikant SELBSTVERWIRKLICHUNG – von De Michelis analytisch korrekt als ›chamäleonisch‹ prädiziert<sup>461</sup> – eignet sich aufgrund seiner Entleerung von partikularen Semantiken, wie sie im sanskritischen Gebrauch noch vorzufinden sind, besonders gut für eine maximal dehnbare, d.h. flottierende Signifikation: »[...] [T]he term ›realization‹ works. Indeed, it can even be made to accommodate non-theistic, materialistic, sceptical or gnostic convictions if instead of ›self‹ and ›God‹ one uses terms such as ›living‹ spirit and ›divine‹ spirit.«<sup>462</sup>

Die Elastizität von Iyengars Artikulation beweist sich auch in dem Umstand, dass sowohl die Yogasūtras, als auch die Bhagavadgītā und klassische Texte des Haṭhayoga als autoritativ angesehen werden.<sup>463</sup> Wir haben es hier also mit einem fast die gesamte diachrone Bandbreite des Signifikanten YOGA in Anspruch nehmenden Eklektizismus zu tun, der paradoxerweise nicht als solcher wahrgenommen wird: YOGA verweist aus Akteursperspektive durch die Konstruktion eines linearen Narrativs stets auf ein transzendentes Signifikat.<sup>464</sup> Dieser Umstand generiert sich aus einer Selbstverständlichkeit, die, wie wir in Kapitel I und II gesehen haben, für eine auf Yoga 2 rekurrierende Artikulation üblich ist, die in einem Zusammenhang mit dem Diskurs um RELIGION steht. Dieses neue ›Yoga-Ethos‹ trägt deutliche Spuren des Vivekanand'schen Inklusivismus,<sup>465</sup> sieht allerdings zugunsten maximaler Distribuierung<sup>466</sup> von einer Antagonisierung ab.<sup>467</sup> Deutlich versöhnlich artikuliert Iyengar:

It is generally believed that Rāja Yoga and Haṭha Yoga are entirely distinct, different and opposed to each other, that the *Yoga Sūtras* of Patañjali deal with Spiritual discipline and that the *Haṭha*

---

<sup>460</sup> Vgl. De Michelis 2005, S. 223f.

<sup>461</sup> Vgl. ebd., S. 223.

<sup>462</sup> Ebd., S. 224.

<sup>463</sup> Vgl. Iyengar 1979, S. 19–22. Ein Indiz für eine diese Schriften umfassende Signifikation von YOGA findet sich in dem von De Michelis konstatierten Fokus auf EHRENAMTLICHE bzw. SELBSTLOSE HANDLUNGEN UND SELBSTVERVOLLKOMMUNG, die neo-advaitische Bezüge zum KARMAYOGA der Bhagavadgītā einerseits und ein psychologisiertes Verständnis von YOGA andererseits andeuten. Vgl. De Michelis 2005, S. 219.

<sup>464</sup> Vgl. ebd., S. 244f.

<sup>465</sup> So definiert Iyengar YOGA in einem Interview als »subjective way of eradicating the instinctive weaknesses of human being.« Vgl. <http://www.youtube.com/watch?v=1FYtX7xsXxw> [Zugriff am 10.02.2014, 21:00].

<sup>466</sup> Diese Bemerkung macht De Michelis: »He [Iyengar, Anm. D.O.] knows very well that he is talking to globalized, multifaith, multicultural audiences. This is part and parcel of the Modern Yoga ethos, at least insofar as most of its international MPsY ramifications are concerned.« (Michelis 2005, S. 245f).

<sup>467</sup> Vgl. ebd., S. 209 und 245.

*Yoga Pradīpikā* of Swātmārāma deals solely with physical discipline. It is not so, for Haṭha Yoga and Rāja Yoga complement each other and form a single approach towards Liberation.<sup>468</sup>

Wir sehen an dieser Stelle, dass die Fuchs'sche Position deutlich näher an Iyengar als an Vivekananda ist, weil bei Vivekananda HAṬHA von YOGA abgespalten sind, während über die somatische Aufwertung im 20. Jahrhundert eine affirmative Äquivalenzierung beider Signifikanten stattfindet, die über ĀSANA fixiert werden. Genau wie Iyengar steht aber auch Fuchs im sedimentierten Diskurs Vivekanandas, dessen wirkmächtige Inauguration seit 1896 die Deutungsmöglichkeiten von YOGA restringiert.

Genaugenommen besteht Fuchs' Dilemma in der von ihm antizipierten Notwendigkeit einer Kritik am präsent-präsentischen YOGA, dessen soziale Realität nicht der Vivekanand'schen Manifestation eines transzendentalen Signifikats entspricht. Statt den eigenen Anspruch (Yoga 2) von der sozio-historischen Wirklichkeit zu unterscheiden, gibt Fuchs dem von ihm idealisierten YOGA eine Geschichte, in der die einzigen Makel von Außenstehenden, die Tradition missverstehenden Akteuren stammen. Die Betrachtungen der vorliegenden Arbeit haben sowohl die ideologischen Bewegungen aufgezeigt, die Fuchs als präsent-präsentischen Akteur des YOGA-Diskurses ausweisen als auch eine notwendige Verkomplizierung der Geschichte von YOGA durch die genealogische Perspektive vorgenommen.

Fuchs grundsätzlich korrekte Diagnose eines dominierenden Posturalyoga zu Beginn des 21. Jahrhunderts kann mit Michelis in eine entnormativierte Paraphrase gebracht werden:

Flexible in its suitability to varied applications secular and sacred, MPY propagates polyvalent teachings which may similarly be ›read‹ and adapted at various levels. The lack of pressure to commit to any one teaching or practice, the cultivation of ›Self‹ and privatized forms of religiosity make MPY highly suitable to the demands of contemporary developed societies.<sup>469</sup>

Damit beschreibt De Michelis nichts anderes als den semiotisch antizipierten Normalfall für diskursiv besonders erfolgreiche Knotenpunkte; YOGA erscheint als flottierender Signifikant. De Michelis Hinweis auf die ›zwangfreie‹<sup>470</sup> Mehrdeutigkeit des Signifikanten

---

<sup>468</sup> Iyengar 1979, S. 22.

<sup>469</sup> Ebd., S.260.

<sup>470</sup> Vgl. hierzu Alters Aussage: »By no stretch of the imagination can Yoga be considered dangerous. If its practice does not in fact bring about enlightenment or relief from stress and ill health, it most certainly

zeigt aber auch, dass YOGA im 21. Jahrhundert gerade durch die Inkorporierung von Polyvalenz stabilisiert wird; jeder Lebensstil, jede politische, religiöse oder intellektuelle Habitation ist prinzipiell mit YOGA vereinbar,<sup>471</sup> YOGA produziert damit praktisch keine antagonistischen Ausschlüsse mehr und macht diesen Umstand zum Alleinstellungsmerkmal, dem eine Geschichte gegeben wird, die ihr Zustandekommen verbergen muss.

So kann argumentiert werden, dass die von Vivekananda begründete orientalistische Umwertung durch hegemoniale Inklusion sich im modernen Postural yoga kaum antagonistischer Dynamiken bedienen muss. Im präsent-präsentischen Kontext einer Verselbstverständlichung von YOGA in Fitnessstudios verlieren orientalistische Artikulationen ihren hegemonialen Charakter und verschieben sich durch Räucherstäbchen, Götterstatuen und Mantra-CDs auf eine ästhetische Signifikationsebene.<sup>472</sup> Andererseits ist dies, der Laclau'schen Logik der Signifikation folgend, genau der Grund für Artikulationen, wie Fuchs sie vorlegt. Sobald die von YOGA kontrollierte Signifikationskette potentiell alles äquivalenzieren kann, wird die Frage nach den Grenzen der Identität laut und der notwendige Ausschluss, der bis zum Antagonismus reicht, kündigt sich erneut an.<sup>473</sup> Fuchs, der bestrebt zu sein scheint, die Signifikation von YOGA zu konservieren, artikuliert so über den Anspruch der WISSENSCHAFTLICHKEIT eine historische Tatsache, deren Existenz aus kulturwissenschaftlicher Sicht lediglich eine hegemoniale Fixierung darstellt.

Damit ist der Leitfrage A »Was ist YOGA?« neben der historischen Dimension eine präsent-präsentische Antwort gegeben worden, deren notwendig komplexer Charakter freilich nur über die genealogische Perspektive in aller Tiefe begreifbar wird.

---

does not threaten the well-being of those who practice it. As a cultural system Yoga does not present a threat to the integrity of any other cultural system.« (Alter 2004, S. 211f).

<sup>471</sup> Ein Beispiel ist der *Spirituelle Wanderer*, den Christoph Bochinger, Martin Engelbrecht und Winfried Gebhardt als Idealtypus spätmoderner Gesellschaften artikulieren: »Der eigene Körper ist wohl die wichtigste Zone der Berührung des Göttlichen für den Wanderer. Die überwiegende Mehrheit der Angebote, die von den Interviewten genutzt wurden, ist entweder zentral körperorientiert (z.B. Yoga, Tai Chi, Shiatsu, aber auch sakraler Tanz), oder Körperarbeit ist zumindest ein wichtiger Bestandteil [...]« (Bochinger et. al. 2009, S. 52).

<sup>472</sup> Vgl. beispielsweise <http://www.yoga-shop.org> [Zugriff am 11.02.2014, 23:00].

<sup>473</sup> Vgl. Laclau 2002, S. 67ff.

## Schlussbetrachtung

Während diese Zeilen geschrieben werden, herrscht weit über den akademischen Diskurs von Religionswissenschaft und Indologie hinaus Bestürzung über die Entscheidung des Verlags Penguin Books, Wendy Donigers Monographie *The Hindus. An Alternative History* vom indischen Buchmarkt zu nehmen und unverkaufte Kopien zu vernichten.<sup>474</sup> Doniger ist Mircea Eliades<sup>475</sup> Nachfolgerin auf dem Lehrstuhl für Religionsgeschichte der Universität Chicago, doch ist der Signifikant MIRCEA ELIADE PROFESSOR in Donigers Fall lediglich ein Homonym. Im Unterschied zu Eliade ist Donigers Werk von einer – wenn auch zuweilen stark interpretativen –<sup>476</sup> kulturwissenschaftlichen und philologischen Perspektive informiert, die eine ALTERNATIVE GESCHICHTE DER HINDUS anbietet und so den hegemonialen Diskurs destabilisiert. Penguin Books beugt sich nach mehreren Jahren Rechtsstreit, in welchem Doniger von nationalistischen Akteuren die Verletzung religiöser Gefühle von Millionen Hindus vorgeworfen wird, der indischen Gesetzgebung.<sup>477</sup> Eine Phrase aus dem Gerichtsverfahren demonstriert eindrücklich den Vorwurf an Doniger: »Placing the Ramayan in its historical contexts demonstrates that it is a work of fiction, created by human authors, who lived at various times [...]«. <sup>478</sup> Mit anderen Worten: Die Sichtbarmachung der sich verschleiernenden Sedimentation soll unterbunden werden, eine Untersuchung verschiedener sozio-historischer Bühnen und Podien, die zu einem differenzierten historischen Bild führt, ist unerwünscht und wird antagonistisch

---

<sup>474</sup> Vgl. <http://www.bbc.co.uk/news/world-asia-india-26133291> [Zugriff am 12.02.2014, 13:30].

<sup>475</sup> Es ist aufgrund der engen Verbindung zwischen RELIGION und YOGA wohl kein Zufall, dass Mircea Eliade, der vielleicht einflussreichste Religionswissenschaftler des 20. Jahrhunderts, den HATHAYOGA in seiner Monographie von Verbindungen zu Gymnastik freispricht. Vgl. Singleton 2010, S. 88. Vgl. auch Eliade, Mircea. 1973. *Yoga. Immortality and Freedom*. New York: Princeton University Press, S. 228. Als Exponent eines späten akademischen Orientalismus ist Eliade von Vivekanandas Artikulation so stark affiziert, dass, wie Alter nahelegt, der offensichtlich korporale Fokus der klassischen YOGA-Literatur (ganz zu schweigen von der sozialen Realität des 20. Jahrhunderts, die Eliade zu ignorieren scheint) wegrationalisiert wird. Vgl. Alter 2004, S. 7.

<sup>476</sup> Donigers Verwendung psychoanalytischer Theorien zur Interpretation indischer Texte mag auch aus der hier verwendeten kulturwissenschaftlichen Perspektive kritisch betrachtet werden, als logisches Ausschlusskriterium eignet sie sich aber kaum. Zum einen bildet sie nicht die Grundlage von Donigers historisch-kritischer Perspektive; zum anderen bieten verschiedene psychoanalytische Theorien im 20. Jahrhundert eine orientalistisch-affirmative Deutung von ASIEN, INDIEN, HINDUISMUS und YOGA an, denen Donigers Kritiker vermutlich keinen Widerstand entgegensetzen würden. Vgl. hierzu C.G. Jungs Seminar zur Psychologie des Kuṇḍalinīyoga: Jung, Carl Gustav. 1996. *The Psychology of Kundalini Yoga. Notes of the Seminar Given in 1932 by C. G. Jung*. Sonu Shamdasani (Hg.), Bollingen Series XCIX. Princeton: Princeton University Press. Vgl. auch Otto Rank, der begeistert von der therapeutischen Praxis der »mystischen Versenkungslehre Altindiens« spricht: Rank, Otto. 1924. *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, S. 115.

<sup>477</sup> Vgl. <http://timesofindia.indiatimes.com/india/In-the-age-of-internet-its-not-possible-to-suppress-a-book-Doniger/articleshow/30237449.cms> [Zugriff am 12.02.2014, 13:30].

<sup>478</sup> Ebd.

blockiert damit die heroischen Gestalten epischer Schriften ausschließlich als transzendente Signifikate aufgefasst werden.

Donigers Beispiel führt uns zweierlei Umstände vor Augen: Erstens handelt es sich bei der kulturwissenschaftlichen Kritik um eine ebenso ethische, wie etische Perspektive. Aus diesem Grund wurde der Argumentationsgang des vorliegenden Textes langsam entfaltet und stets an den Standort des Forschenden zurückgebunden. Zweitens zeigt sich die richtungsweisende Differenz zwischen dem Untersuchungsgegenstand und dem Untersuchungswerkzeug im Modus der permanenten Kritik, die nur in einer (selbst)reflektierten Perspektive zum Einsatz kommt.

Die historische Spur der um den Signifikanten YOGA gravitierenden Artikulationen sichtbar zu machen war Aufgabe dieser Arbeit. Mit der Einführung der kulturwissenschaftlichen Perspektive mit ihrem zeichentheoretischen Gerüst wurde über die Leitfrage A »Was impliziert der kulturwissenschaftliche Zugang?« der Fokus auf die Geschichtlichkeit des sich stets transformierenden Signifikats von YOGA gelenkt. Am Beispiel der Bergunder'schen Untersuchung des Diskurses um RELIGION konnte gezeigt werden, wie ein stets implizites Verständnis (Religion 2) des Gegenstandes diesen bereits hervorbringt und zu tautologischen Ergebnissen (Religion 1 = Religion 2) beiträgt. Die Übertragung auf YOGA, ermöglichte durch die Explikation des semiotischen Instrumentariums die konkrete genealogische Untersuchung von Bedeutungsfixierungen und damit die Beantwortung der Leitfrage B »Wie stellt sich YOGA als historischer Gegenstand der Religionswissenschaft dar?« An der Dekonstruktion zentraler Thesen von Fuchs wurde ersichtlich, dass die einleitende Grundfrage »Was ist YOGA?« in direkter Verbindung mit der religionswissenschaftlichen Disziplin steht und auf unreflektierten Vorannahmen beruht, deren Historisierung notwendig ist, um die Antinomie zwischen Anspruch und Quellenlage aufzulösen. Der Eintritt in die genealogische Rekonstruktion zeigte, dass Äquivalenzierungen zwischen RELIGION, WISSENSCHAFT und YOGA sich seit dem späten 19. Jahrhundert stabilisieren. Der Entstehungskontext beinhaltet eine deutliche koloniale Dominanz, die in ihren orientalistischen Ausprägungen gleichsam eine repressive wie ermöglichende Wirkung auf die Selbstartikulation der kolonialen Subjekte hat. Am Beispiel Swami Vivekanandas wurde exemplifiziert, wie eine positiv konnotierte Umwertung des orientalistischen Schemas genutzt wird, um eine kohärente religiöse, kulturelle und nationale Identität zu formulieren, die durch Konstruktion eines historischen Narrativs von HINDUISMUS und YOGA transzendente Signifikate erzeugt. Der Umstand, dass

der Diskurs um RELIGION die inter- und transkulturellen Kontakte des 19. Jahrhunderts ebenso dominiert wie die Frage nach RATIONALITÄT und WISSENSCHAFTLICHKEIT, plausibilisiert in der Retrospektive die Entstehung des Knotenpunktes YOGA, der zunächst aus seinen pejorativen, mit MAGIE, ABERGLAUBE und RÜCKSTÄNDIGKEIT assoziierten Zuschreibungen herausgelöst wird, um dann mit WISSENSCHAFT, RATIONALITÄT und FORTSCHRITT verbunden zu werden. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts setzt sich im Rahmen eines transkulturellen somatischen Imperativs eine positiv signifizierte Kopplung zwischen YOGA und KORPORALITÄT durch. Diese kontrolliert bis in den präsent-präsentischen Diskurs über den Signifikanten ĀSANA das allgemeine Verständnis von YOGA.

Wie sich schon der allgemeinen Argumentation angedeutet hat, scheint die flotierende Bewegung von YOGA zum Beginn des 21. Jahrhunderts einen vorläufigen Höhepunkt zu erreichen, ohne sich durch (wie wir an Fuchs gesehen haben) zweifellos existierende antagonisierende Semantiken auffallend zu verändern. Mit der Umformung des Signifikanten SELBSTVERWIRKLICHUNG wird die Entscheidung über die ›eigentliche‹ Bedeutung von YOGA in den Rezipienten hineinverlegt; dem Subjekt wird der Eindruck vermittelt, Individuum zu sein. Eine Entscheidungshilfe gibt der diskursive Erfolg präsent-präsentischer Übungssysteme, wie Bikram Yoga. In seinem kompetitiven, in Wettkämpfen präsentierten Fokus auf körperliche Ästhetik, Performanz und Präsentation kombiniert mit der historisch nicht haltbaren Behauptung, der Postural yoga gehe auf Patañjali zurück, gelingt Bikram der Spagat zwischen (konstruierter) Tradition und den (realen?) Anforderungen des Neoliberalismus im 20. und 21. Jahrhundert.<sup>479</sup> Für den präsent-präsentischen Diskurs konstatiert Singleton:

The yoga body has become the centerpiece of a transnational tableau of personalized well-being and quotidian redemption, relentlessly embellished on the pages of glossy publications like Yoga journal. The locus of yoga is no longer at the center of an invisible ground of being, hidden from the gaze of all but the elite initiate or the mystic; instead, the lucent skin of the yoga model becomes the ubiquitous signifier of spiritual possibility, the specular projection screen of characteristically modern and democratic religious aspirations.<sup>480</sup>

Hier kann nun auch Singletons Perspektive, die ansonsten als Metatext die Analyse begleitet hat, auf ihre eigenen Vorannahmen befragt und so wieder eingeholt werden.

---

<sup>479</sup> Vgl. Singleton 2010, S. 209.

<sup>480</sup> Ebd., S. 174.



Wenn YOGA zu *dem* schillernden Signifikanten MODERNER und DEMOKRATISCHER RELIGIÖSER BESTREBUNGEN geworden ist, so stellt sich die Frage, welche Vorstellung über RELIGION hier impliziert wird. Sollte mit den Qualifizierungen MODERN und DEMOKRATISCH eine zeitdiagnostische Bewertung verbunden sein, wäre zu fragen, wo UNMODERNE und UNDEMOKRATISCHE religiöse Bestrebungen identifiziert werden können. Wie im Fall von YOGA stellt sich dabei das 19. Jahrhundert als genealogische ›Geburtsstunde‹ des Knotenpunktes RELIGION dar;<sup>481</sup> die Dichotomien, die bei Singleton (und in noch größerem Maße bei De Michelis) aufscheinen, eignen sich aber nicht als analytische Kategorien; sie sind selbst historische Produkte hegemonialer Kämpfe um Deutungshoheit.

Anders als bei YOGA entfalten die Antagonismen, die den präsent-präsentischen Diskurs um RELIGION bilden eine konflikthafte Dynamik, die den gesamten politischen Raum durchdringt. Vielleicht ist YOGA also auch derjenige Signifikant, der den präsent-präsentischen Mangel sogenannter moderner Gesellschaften inkarniert und durch seine maximale Elastizität die problematischen Antagonismen des Alltags absorbiert; so betrachtet mag die Verschleierung der eigenen Spur auch einen Effekt haben, der von HEGEMONIE ZU SICHERHEIT umbenannt werden kann und Foucaults Forderung bestätigt:

Man muß aufhören, die Wirkungen der Macht immer negativ zu beschreiben, als ob sie nur ›ausschließen‹, ›unterdrücken‹, ›verdrängen‹, ›zensieren‹, ›abstrahieren‹, ›maskieren‹, ›verschleiern‹ würde. In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion<sup>482</sup>

In diesem Sinne ist die Untersuchung der Signifikation von YOGA zu einem produktiven Abschluss gekommen; auch die Macht der Genealogie produziert Wahrheit, indem sie auf die sozio-historische Genese der Wirklichkeit in ihrer beständigen Sedimentation deutet.

---

<sup>481</sup> Vgl. Bergunder 2011.

<sup>482</sup> Foucault, Michel. 1977. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 250.

## Ausblick

Wo liegen die Stärken und Grenzen des vorgestellten kulturwissenschaftlichen Zugangs und welche thematischen Schwerpunkte in der Signifikation von YOGA sollten zukünftig größere Beachtung finden? Zunächst sei festgehalten: Die semiotisch fundierte Diskurstheorie eignet sich in erster Linie für die ideologiekritische Analyse von Artikulationen. Sie zeigt deren kontextuelle Genese auf und ermöglicht die Historisierung von Bedeutungsfixierungen sowie die Kenntlichmachung ihres kontingenten Charakters in der komplexen Interaktion von sozialen Akteuren und Akteurskollektiven. Dieser dekonstruktive Modus stellt allerdings einen potenziellen Mangel dar – diskursive Gravitation wird reduziert auf die Frage der Hegemonie, die auf besonders erfolgreichen Artikulationen, der Bildung von Knotenpunkten und leeren Signifikanten basiert. Aus alledem geht nicht hervor, welches Gewicht demjenigen zukommt, das wir als Materialität bezeichnen und das sich beständig in der binären Signifikation von YOGA angezeigt hat.

Judith Butler setzt sich in *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts* gegen den Vorwurf zur Wehr, der Poststrukturalismus reduziere Materie und Körperlichkeit auf linguistische Artikulationen, indem sie die prinzipielle Sedimentiertheit und Nützlichkeit der Kategorie bejaht, aber eine vordiskursive Existenz durch den Aufweis der sozio-historischen Konstruktionen bezweifelt – die Berufung auf ein Eigentliches, der Wirkung des Diskursiven Entzogenes wird so verunmöglicht.<sup>483</sup>

Wir haben die Renaissance des Haṭhayoga als diskursives Phänomen nachvollzogen; der KÖRPER, das SOMATISCHE, das KORPORALE usw. wurden zwar thematisiert, der Gedanke an ein intrinsisches Potenzial des Somatischen, Knotenpunkte auszubilden, war jedoch aufgrund der poststrukturalistischen Vorannahmen (die man vielleicht als *Diskurs 2* bezeichnen könnte) blockiert.

Neuere Ansätze aus den Kulturwissenschaften (z.B. die schon genannte *Materiale Religion*) versuchen aus unterschiedlichen Perspektiven, neue Blickwinkel auf Materialität zu erarbeiten, die die Effektivität des Materialen jenseits oder zumindest abseits von Akteurszuschreibungen zu erfassen vermögen. Eine vertiefende Applikation dieser Zugänge auf den YOGA-Diskurs scheint vielversprechend, denn Körper und Sinne *sind* die zentralen Medien dieser präsent-präsentischen Manifestation.<sup>484</sup>

---

<sup>483</sup> Vgl. Butler 1997.

<sup>484</sup> Vgl. Prohl 2012 und Hauser, Beatrix, (Hg.) 2013. *Yoga Traveling. Bodily Practice in Transcultural Perspective*. Cham et al.: Springer.

## Bibliographie

- Alter, Joseph 2004. *Yoga in Modern India. The Body Between Science and Philosophy*. Princeton und Oxford: Princeton University Press.
- Atkinson, William Walker. 1904. *Hatha Yoga or the Yogi Philosophy of Physical Wellbeing: With Numerous Exercises, etc.* Chicago: Yogi Publ. Soc.
- Bayly, Christopher 2004. *The Birth of the Modern World, 1780–1914: Global Connections and Comparisons*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Bergunder, Michael. 2005. »Östliche« Religionen und Gewalt.« In: *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie 18.–22. September 2005 in Berlin*, Friedrich Schweitzer (Hg.), 136–157. Sonderdruck. Berlin: Gütersloher Verlags- haus.
- Bergunder, Michael. 2011. »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft«. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 (1): 3–55.
- Bergunder, Michael. 2012. »Indischer Swami und deutscher Professor: ‚Religion‘ jenseits des Eurozentrismus.« In *Religionswissenschaft*, Michael Stausberg (Hg.), 95–107. Berlin und Boston: De Gruyter.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- Blavatsky, Helena Petrovna. 1966. *Collected Writings 1874–1878*. Wheaton: The Theosophical Publ. House.
- Blavatsky, Helena Petrovna. 1967. *Collected Writings 1879–1880*. Wheaton: The Theosophical Publ. House.
- Bochinger, Christoph, Martin Engelbrecht, und Winfried Gebhardt. 2009. *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*. Religionswissenschaft heute 3. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bondegger, Harry Winfield. 1965. *In zwei Stunden nicht mehr nervös!* Dresden: Rudolph’sche Buchhandlung.
- Bose, Ram Chandra. 1884. *Hindu Philosophy Popularly Explained: The Orthodox Systems*. New York: Funk & Wagnalls.
- Bowker, John, (Hg.). 1997. *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Butler, Judith. 1997. *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- De Certeau, Michel. 1991. *Das Schreiben der Geschichte*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.
- De Michelis, Elizabeth. 2005. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*. London: Continuum.
- Derrida, Jacques. 1997. *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques. 2000. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- De Saussure, Ferdinand. 1959. *Course in General Linguistics*. New York: Philosophical Library.
- Desikachar, T.K.V. 1999. *The Heart of Yoga. Developing a Personal Practice*. Rochester, Vermont: Inner Traditions International.
- Doniger, Wendy. 2009. *The Hindus: An Alternative History*. New York: Penguin Press.
- Eliade, Mircea. 1973. *Yoga. Immortality and Freedom*. New York: Princeton University Press.
- Foucault, Michel. 1971. »Nietzsche, die Genealogie, die Historie.« In: Daniel Defert (Hg.), Bd. 2:166–91. *Schriften: in vier Bänden*. Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel. 1977. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1992. *Was Ist Kritik?* Berlin: Merve Verlag.

- Foucault, Michel. 1998. *Der Wille zum Wissen*. Band 1. Sexualität und Wahrheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fuchs, Christian. 1990. *Yoga in Deutschland: Rezeption, Organisation, Typologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fuchs, Christian. 2000. »Yoga im Spiegel der Wissenschaft«. BDY.
- Fuchs, Christian. 2006. »Yoga in Deutschland.« In *Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Übersicht*, Michael Bergunder (Hg.), 163–86. Halle: Franckesche Stiftung zu Halle.
- Ghosh, Bishnu Charan, and Keshub Sen Gupta. 1930. *Muscle Control and Barbel Exercise*. Calcutta.
- Gladigow, Burkhard. 1995. »Europäische Religionsgeschichte.« In *Lokale Religionsgeschichte*, Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi (Hg.), 21–42. Marburg: Diagonal Verlag.
- Griffith, Marie. 2001. »Body Salvation: New Thought, Father Divine, and the Feast of Material Pleasures.« *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 11 (2): 119–53.
- Hall, Donald E., (Hg.). 1994. *Muscular Christianity. Embodying the Victorian Age*. Cambridge University Press.
- Hanegraaff, Wouter. 1996. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Hanegraaff, Wouter. 2006. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill.
- Hauser, Beatrix, (Hg.) 2013. *Yoga Traveling. Bodily Practice in Transcultural Perspective*. Cham et al.: Springer.
- Hewson, Claire. 2003. *Internet Research Methods. A Practical Guide for the Social and Behavioral Sciences*. London: Sage Publications
- Illouz, Eva. 2008. *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Iyengar, B. K. S. 1979. *Light on Yoga: Yoga Dipika*. New York: Schocken Books.
- Iyengar, B. K. S. 1981. *Light on Prāṇāyāma: The Yogic Art of Breathing*. New York: Crossroad.
- Jain, Andrea. 2012. »Branding Yoga: The Case of Iyengar Yoga, Siddha Yoga and Anusara Yoga.« *Approaching Religion* 2 (2): 3–17.
- James, William. 1987. *Writings 1902–1910*. Kuklick, Bruce (Hg.). New York: Literary Classics of the United States.
- Jung, Carl Gustav. 1996. *The Psychology of Kundalini Yoga. Notes of the Seminar Given in 1932 by C. G. Jung*. Sonu Shamdasani (Hg.), Bollingen Series XCIX. Princeton: Princeton University Press.
- Keller, Rudi. 1994. *On Language Change. The Invisible Hand in Language*. London: Routledge.
- Keller, Rudi. 2003. *Bedeutungswandel: eine Einführung*. Berlin: De Gruyter.
- King, Richard. 1999. *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and ›The Mystic East‹*. London, New York: Routledge.
- Kippenberg, Hans G. und Kocku von Stuckrad. 2003. *Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe*. München: C.H. Beck.
- Klimkeit, Hans-Joachim. 2004. »Friedrich Max Müller (1823–1900).« In *Klassiker Der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, Axel Michaels (Hg.), 29–40. München: C.H. Beck.
- Koselleck, Reinhart. 1995. *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krishnamacharya, Tirumalai. 2006. *Yoga Makaranda or Yoga Saram (The Essence of Yoga) First Part*. Lakshmi Ranganathan und Nandini Ranganathan (Übers.). Madurai: Madurai C.M.V. Press.
- Lacan, Jacques. 1991. *Schriften 2*. Norbert Haas (Hg.). Weinheim: Quadriga.

- Lacan, Jacques. 1996. *Schriften 4*. Norbert Haas (Hg.). Weinheim: Quadriga.
- Lacan, Jacques. 1997. *Das Seminar*. Norbert Haas (Hg.). Weinheim: Quadriga.
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London und New York: Verso.
- Laclau, Ernesto. 2002. *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia und Kant.
- Langville, Amy und C. D. Meyer. 2006. *Google's PageRank and Beyond: The Science of Search Engine Rankings*. Princeton: Princeton University Press.
- Lavoie, Jeffrey D. 2012. *The Theosophical Society: The History of a Spiritualist Movement*. Boca Raton: Brown Walker Press.
- Leadbeater, C.W. 1927. *The Chakras*. Adyar, Madras: The Theosophical Publ. House.
- Lehmann, Thomas. 2007. *Sanskrit für Anfänger: ein Lehr- und Übungsbuch*. Heidelberg: Abteilung für Klassische Indologie, Südasiens-Institut der Universität Heidelberg.
- Mallinson, James. 2004. *The Gheranda Samhita. The Original Sanskrit and an English Translation*. Woodstock NY: YogaVidya.
- Mallinson, James. 2011. »Haṭha Yoga.« In *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, 3:770–81. Leiden et al.: Brill.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Merz, Martin, (Übers.). 2011. *Haṭhayogapradīpikā. Die Leuchte des Haṭhayoga vom Svātmārāma*. Lotus Schriftenreihe 1. Basel: Stiftung Yoga und Gesundheit.
- Müller, Friedrich Max. 1899. *The Six Systems of Indian Philosophy*. New York: Longmans, Green, and Co.
- Narayan, Kirin. 1993. »Refractions of the Field at Home: American Representations of Hindu Holy Men in the 19th and 20th Centuries.« *Cultural Anthropology* 8 (4): 476–509.
- Nonhoff, Martin. 2007. *Diskurs, Radikale Demokratie, Hegemonie: zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Bielefeld: Transcript.
- Okropiridze, Dimitry. 2011. »Religion« und »Gewalt« als leere Signifikanten. Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Diskurslogik der Hegemonietheorie.« Bacherlorarbeit an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (unveröffentlicht).
- Philp, John. 2009. *Yoga Inc.: a Journey through the Big Business of Yoga*. Toronto: Viking Canada.
- Prohl, Inken. 2012. »Materiale Religion.« In *Religionswissenschaft*, Michael Stausberg (Hg.), 379–92. Studium. Berlin und Boston: De Gruyter.
- Rakow, Katja. 2013. »Therapeutic Culture and Religion in America.« *Religion Compass* 7 (11): 485–97.
- Rank, Otto. 1924. *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Riesebrodt, Martin. 2007. *Cultus und Heilsversprechen: eine Theorie der Religionen*. München: C.H. Beck.
- Rüpke, Jörg. 2007. *Historische Religionswissenschaft: eine Einführung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Saler, Benson. 2009. *Understanding Religion. Selected Essays*. Berlin: De Gruyter.
- Silverman, Kaja. 1997. »Dem Blickregime begegnen.« In *Privileg Blick. Kritik der visuellen Kultur*, Christian Kravagna (Hg.), 41–64. Berlin: ID Verlag.
- Singleton, Mark. 2010. *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Singleton, Mark. 2013. »Transnational Exchange and the Genesis of Modern Postural Yoga.« In *Yoga Traveling. Bodily Practice in Transcultural Perspective*, Beatrix Hauser (Hg.), 37–56. Heidelberg et al.: Springer.

- Sjoman, N.E. 1999. *The Yoga Tradition of the Mysore Palace*. New Delhi: Shakti Malik Abhinav Publications.
- Srinivasa, Iyengar, trans. 1975. *The Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma. With the Commentary Jyotsnā of Brahmānanda and English Translation*. Adyar, Madras: The Adyar Library and Research Centre.
- Stebbing, Genevieve. 1892. *Dynamic Breathing and Harmonic Gymnastics. A Complete System of Psychical, Aesthetic and Physical Culture*. New York: Edgar S. Werner & Company.
- Sundaram, Yogacharya. 2000. *The Secret of Happiness or Yogic Physical Culture*. Coimbatore: The Yoga Publishing House.
- Svātmārāmā, Swami. 2009. *Hatha-Yoga Pradīpikā. Die Leuchte des Hatha-Yoga*. Walter Hermann (Übers.). Hamburg: Phänomen-Verlag.
- Vasu, Srisa Chandra (Übers.). 1979. *The Gheranda Samhita. Sanskrit – English*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Vasquez, Manuel. 2011. *More Than Belief: a Materialist Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Verluis, Arthur. 1993. *American Transcendentalism and Asian Religions*. New York: Oxford University Press.
- Vivekananda, Swami. 1920. *Rāja Yoga. Being Lectures by the Swāmi Vivekānanda. With Patanjali's Aphorisms, Commentaries and a Glossary of Terms*. Vedanta Philosophy. New York: Brentano's.
- Vivekananda, Swami. 1935. *Hinduismus*. Leipzig: Rascher.
- Vivekananda, Swami. 1979. *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Swami Ananyananda (Hg.). Vol. 3. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Vivekananda, Swami. 1979b. *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Swami Ananyananda (Hg.). Vol. 5. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Vivekananda, Swami. 1979c. *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Swami Ananyananda (Hg.). Vol. 7. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Weber, Max. 1958. *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- White, David, Gordon. 2009. *Sinister Yogis*. Chicago: University of Chicago Press.
- White, David, Gordon. 2011. »Yoga, Brief History of an Idea.« In *Yoga in Practice*, David, Gordon White (Hg.), 1–23. Princeton und Oxford: Princeton University Press.
- Yogananda, Paramahansa. 1994. *Autobiography of a Yogi*. New York: The Philosophical Library, Inc.
- Yogendra, Shri. 2007. *Haṭha Yoga Simplified*. Systems Mumbai.