

1 Einleitung

»[...] denn Yoga ist gerade das, wonach Europa den wildesten Hunger hat.«

— Hermann Hesse (1920: 782)¹

Genau 100 Jahre alt ist diese Feststellung des bekannten deutschen Schriftstellers Hermann Hesse, und sie klingt aktuell wie nie. Doch hätte Hesse eine heutige Yogaklasse besucht, er hätte wohl nicht verstanden, warum es sich dabei um ›Yoga‹ handle. Für ihn ist Yoga eine rein »psychische Technik« (ebd.), eine Änderung des Bewusstseinszustandes und keine Körperpraxis. Seine Quelle dafür war das *Yogasūtra*, ein altindischer, in Sanskrit überlieferter, ca. auf das 4. Jahrhundert n.u.Z. zu datierender Text, der einem Autor namens Patañjali zugeschrieben wird. Hesses Äußerung gehen bereits einige Jahrzehnte der Rezeption voraus, besonders auch in Deutschland, und das *Yogasūtra*, das damals meist mit einem ›höheren‹ Yoga namens Rājayoga assoziiert wurde, war der große ›Star‹ dieser frühen Yogarezeption. Theosophen, Indologen, Psychologen, Schriftsteller und andere tauschten sich intensiv darüber aus, wie der Mensch zu mehr Konzentration und ›höheren‹ Geisteszuständen gelangen könne.²

Als ich 2006/2007 meine erste Ausbildung zur Yogalehrerin im Yogastil Śivānanda Yoga absolvierte, war ich mir dieser historischen Dimension von Yoga nicht bewusst, mir schien es ein ziemlich neues Phänomen zu sein. Die Ausbildung begann ich, um die im 21. Jahrhundert vornehmlich mit Yoga assoziierten Körperpraktiken, die *āsana*-s ausführlicher zu üben und zu verstehen. Initiiert durch einen von meiner Krankenkasse bezuschussten Yogakurs praktizierte ich diese statischen Körperhaltungen mit eingängigen Namen wie »Dreieck«, »Schildkröte«, »Vorwärtsbeuge« oder »Schulterstand« seit zwei Jahren und hatte sie schätzen gelernt. Doch bald sollte ich erfahren, dass die Körperübungen, die mich manchmal an den Gymnastikunterricht in der Schule erinnerten, nur eine Vorbereitung für eine mentale, ›höhere‹ Arbeit waren. Schon am Anfang des Ausbildungshandbuches las ich:

Das Wort Yoga heißt Vereinigung. Vereinigung von Körper, Geist und Seele. Die Wiedervereinigung des individuellen mit dem universellen, reinen Bewusstsein. Yoga ist die älteste Wissenschaft vom Leben und lehrt, wie Sie Stress kontrollieren, abbauen und verhindern können. Yoga ist keine Theorie, sondern ein praktischer Lebensweg. (Löscher; 2006/2007: 2)

¹ Hesse war Teil der psychologischen Rezeptionslinie des *Yogasūtras* und bezog sich mit seinen Aussagen über Yoga auf den damals populären Philosophen Graf Hermann Keyserling, vgl. Kapitel II.2.

² Damals partizipierten so wenige Frauen an der Rezeption des Textes, dass lediglich die maskuline Form verwendet wird. Die einzige mir bekannte Frau, die schon früh Interesse am *Yogasūtra* zeigte, war die berühmte Theosophin Helena P. Blavatsky, vgl. Kapitel II.2.

Das Handbuch ging weiter mit dem »achtgliedrigen Pfad« (*aṣṭāṅga-s*) des *Yogasūtras*, der einen kleinen, aber vielbeachteten Teil des Textes ausmacht. Dieser von meiner Lehrerin als »Rājayoga« bezeichnete Yoga³ war durchzogen von monistisch-holistischen Vorstellungen des Advaita Vedānta, einer religiös-philosophischen Schule des alten Indiens, deren Weltanschauung im Zitat in der Vereinigung des »individuellen Bewusstseins« (*ātman*) mit dem »universellen Bewusstsein« (*brahman*) durchscheint. Im Einklang mit den vedāntischen Lehren des bekannten nordindischen Yogalehrers Swāmi Śivānanda (1887–1963) war der Körper in dieser Gleichung das »Fahrzeug für Geist und Seele«, das durch Haṭhayoga, also primär durch die Praxis von *āsana-s* gesund zu erhalten war, damit ein Zustand der Meditation (*dhyāna*) und letztendliche Befreiung (*kaivalya*) erreicht werden können. Ich erinnere mich genau an den Moment, als unsere Lehrerin uns die Prinzipien Karma und Wiedergeburt erläuterte und mit großer Überzeugung sagte, dass sie nicht noch einmal Windeln tragen wolle. Von dem Zeitpunkt an ließ mich diese Verbindung von Körperübungen und religiöser Erlösungsvorstellung, die mich so unvorbereitet ereilt hatte, nicht mehr los. Schon damals hätte es mich interessiert, meinen Mitauszubildenden, allesamt Frauen zwischen 30 und 50 Jahren, einen Fragebogen vorzulegen, der mir Auskunft darüber geben konnte, wie sie solche Inhalte tatsächlich aufnahmen und verstanden.

Diese zwei Szenen aus der deutschen Yogageschichte zeigen zwei unterschiedliche Arten der Aneignung des *Yogasūtras* auf: Die erste Lesart, die von der indologischen, psychologischen und populärwissenschaftlichen Umgebung des frühen 20. Jahrhunderts beeinflusst war, versteht den Text als Anleitung für konzentrierte und meditative Techniken, während der Körper in dieser Rezeptionslinie noch keine Rolle spielt. In der zweiten, den Lehren Swāmi Śivānandas entlehnten Lesart bildet das *Yogasūtra* dann bereits die weltanschauliche Rahmung für eine elaborierte *āsana*-Praxis (Haṭhayoga), die aber letztlich nur als Vorbereitung für die höheren, meditativen Techniken (Rājayoga) gesehen wird.

Im Jahr 2020, in dem diese Arbeit ihr Ende findet, hat nicht nur die Körperpraxis namens Yoga ihren bisherigen Höhepunkt erreicht – denn sie boomt seit einigen Jahrzehnten ohne Unterlass –,⁴ auch Yogaphilosophie, also die Beschäftigung mit »philosophischen« Inhalten und Texten, insbesondere mit dem *Yogasūtra*, genießt

3 Im Folgenden verwende ich das Wort »Yoga« im Maskulinum, wenn es sich um einen indologischen oder historischen Yogabegriff handelt, so basiert »der Rājayoga« auf einem maskulinen Sanskritterminus. Für heutige, körperzentrierte Yogastile wie das Ashtanga Yoga nutze ich hingegen das Wort »Yoga« im Neutrum, da sich dies im deutschen Sprachgebrauch eingebürgert hat und ich mit der von mir verwendeten Sprache nicht dazu beitragen möchte, das Phänomen des heutigen Positionsyogas als ein althergebrachtes darzustellen. Heutiges Positionsyoga und heutige Yogaphilosophie sind genuin in der Moderne entstandene Phänomene, die sich im 21. Jh. nochmals weiterentwickelt haben, wie im Laufe der Arbeit ausgeführt wird.

4 Die Studie »Yoga in Zahlen« des Berufsverbands der Yogalehrenden in Deutschland e.V. (BDY) von 2018 gibt an, dass 5 % der Deutschen, folglich ca. 4 Mio. Menschen Yoga praktizieren. Im Jahr 2014 waren es noch 3 % (Berufsverband der Yogalehrenden in Deutschland e.V., 2018: 5).

eine neue Popularität. Beide skizzierten Zugänge zum Text bestehen nach wie vor, doch hat im jungen 21. Jahrhundert eine weitere Lesart des *Yogasūtras* an Bedeutung gewonnen. In deutlichem Kontrast zum zweigeteilten Hatha- und Rājayoga, der die frühe Yogarezeption bestimmt hatte und der auch meine Ausbildung noch prägte, hat sich die heutige Auslegung des *Yogasūtras* zunehmend mit dem körperorientierten Yoga verwoben und ist gerade durch diesen Nexus *en vogue* wie nie zuvor. Diese Entwicklung ist unter anderem im Umfeld des zeitgenössischen Ashtanga Yogas (AY) zu beobachten, das vom südindischen Yogalehrer Pattabhi Jois begründet wurde. Jois' Schüler Ronald Steiner, der Gründer von Ashtanga Yoga Innovation® (AYI), bezeichnet auf seiner Homepage die Yogapraxis sogar als eine Art Erläuterung zum *Yogasūtra*:

Die physische Praxis des Ashtanga Yoga wird als Kommentar zu der darin enthaltenen Philosophie verstanden. Erst damit wird ein direkter, auf eigener Erfahrung beruhender Zugang zu den zunächst abstrakt erscheinenden philosophischen Konzepten möglich. Für jeden einzelnen Satz des Sūtra gibt es eine Entsprechung in der Praxis.⁵

AY ist im Gegensatz zu Śivānanda Yoga ein dynamischer, flüssig ausgeführter Yoga-stil, und im Laufe meiner Forschung ahnte ich, dass diese neue, praktische Yogaphilosophie mit den erst in den 1990er Jahren über Amerika nach Deutschland gelangten, dynamischen Yogarichtungen zusammenhängen musste. Zwar breitete sich dynamisches Yoga vergleichsweise spät, und zwar ab den 1970er Jahren, auf dem Globus aus, jedoch gehen die populären dynamischen Yogastile, insbesondere Jois' AY, schon auf die Arbeit des südindischen Brahmanen Śri Tirumalai Kṛṣṇamācārya (1888–1989) zurück. Am Königshof von Mysore entwickelte Kṛṣṇamācārya in den 1930er Jahren ein bis dahin ungekanntes und später sehr erfolgreiches Yogasystem,

⁵ Steiner, Ronald (2012). Die Essenz des Ashtanga Yoga. Verfügbar unter: <https://de.ashtangayoga.info/philosophie/philosophie-und-tradition/120101-die-essenz-des-ashtanga-yoga/>, Zugriff: 20.7.2020. Die körperliche »Transformation«, die sich durch die Yogapraxis einstellen soll, wird von Steiners Kollegen Andreas Ruthemann sogar derart direkt mit dem *Yogasūtra* zusammengedacht, dass der essenzielle Inhalt des Textes mithilfe der Praxis durchdrungen werden könne, auch ohne ihn studiert zu haben: »When I observe such a change in myself, I am not at all surprised that Ashtanga Yoga is often referred to as a transformative yoga practice. The most exciting thing about it is that it helps people to find their own clarity, open-mindedness and authenticity. This process takes place on a very personal level, within the individual and in secret, until the transformation becomes outwardly visible and starts to positively impact the people around us. And I believe that happens for each of us – even those who haven't gotten to work with the Yoga Sutra yet.« (<https://www.ashtangayoga.info/ashtangayoga/philosophy/170215-dont-fear-the-yoga-sutra/>, Zugriff: 16.2.2017.) Und der AY-Lehrer Andrew Eppler schreibt in ähnlicher Manier: »Ich sehe die Asana-Abfolgen als uralte Rezepte für den Weg zur Erleuchtung.« (<https://de.ashtangayoga.info/philosophie/philosophie-und-tradition/170419-tradition-vs-innovation/>, Zugriff: 1.8.2020.).

das, wie der Religionswissenschaftler Mark Singleton (2010) überzeugend argumentiert hat, auch von westlichen Übungssystemen beeinflusst war.⁶

Doch war auch Kṛṣṇamācārya der Meinung, dass die von ihm unterrichtete Yogapraxis ein Kommentar zum *Yogasūtra* sei? Oder hat sich diese Auffassung erst im Laufe der Zeit und durch Kulturtransfer entwickelt? Nur eine Analyse von Kṛṣṇamācāryas Veröffentlichungen und seines Unterrichts konnte mir Auskunft darüber geben, kontrastiert von einer präzisen ethnographischen Erforschung einer aktuellen, auf dem *Yogasūtra* aufbauenden Ausprägung von Yogaphilosophie, in einem Yogastil, der sich in Kṛṣṇamācāryas Traditionslinie einordnet – dem AY. Die Analyse dieser – wie ich argumentieren werde, für heutiges Yoga spezifischen – Zusammenführung von Praktiken und philosophisch-theoretischen Grundannahmen ist das Kernanliegen der folgenden Untersuchung.

Die empirische Untersuchung einer aktuellen, lebensweltlichen Ausprägung von Yogaphilosophie ist in der bisherigen Forschung ein Desiderat. Dies führt zu einem übergeordneten, noch allgemein gehaltenen Forschungsinteresse, wie sich das diskursive Ereignis »Yogaphilosophie« im Umfeld heutigen Positionsyogas tatsächlich inhaltlich ausformt. Dieses Forschungsdesiderat hat verschiedene Ursachen: Erstens kann es als ein rezentes Phänomen angesehen werden, dass sich Yogaphilosophie in der Umgebung des heutigen Positionsyogas tatsächlich stärker ausdifferenziert. So zeigte sich am Beispiel meiner ersten Yogaausbildung, dass dort nur die *aṣṭāṅga*-s besprochen wurden, während in der AYI Advanced-Ausbildung, die einen Teil meines Forschungsfelds ausmacht, drei von vier Kapiteln des *Yogasūtras* sukzessive durchgenommen wurden. Dies führt zur zweiten Ursache des Forschungsdesiderats, nämlich, dass das *Yogasūtra* häufig erst in höheren Ausbildungsstufen konkreter durchgesprochen wird, und dieser Feldzugang folglich allen Forscher*innen verwehrt bleibt, die noch keine Yogaausbildung absolviert haben.

Drittens nehmen sich auch in der rezenten Yogaforschung eher Indolog*innen der indischen Quellentexte an, um diese zu übersetzen, oder Historiker*innen, um sich zum Beispiel mit der Rezeptionsgeschichte eines Yogatextes zu beschäftigen. Ein aktuelles Beispiel dafür ist das Buch des Religionswissenschaftlers David G. White *The Yoga Sutra of Patanjali* (2014). Darin bezeichnet er die *Yogasūtra*-Rezeption der westlichen Spätmoderne⁷ als »Yoga Sutra 2.0« und zeigt eine in Wissenschaftskreisen gängige Sicht auf die heutige Rezeption des Textes auf, die er in wenigen Worten anreißt:

6 »Der Westen« wird in dieser Arbeit den Überlegungen des Kulturwissenschaftlers Andreas Reckwitz' folgend als symbolischer, nicht als geographischer Begriff verstanden. Reckwitz' Ausführungen nach mögen gewisse avancierte Milieus, die »Selbstverwirklichungssubjekte« und damit zusammenhängende Entwicklungen hervorgebracht haben, zwar historisch ihre Wurzeln in Europa und den Vereinigten Staaten haben, mittlerweile haben sie sich jedoch längst globalisiert (vgl. Reckwitz, 2017b: 9).

7 Der Begriff »Spätmoderne« soll im Folgenden vor allem als eine historisch ordnende Heuristik verwendet werden (vgl. Schmidt, 2020: 14, FN 5), um die moderne Yogaphilosophie von der spätmodernen Yogaphilosophie zu unterscheiden, die um die Jahrhundertwende zum 21. Jh. zu ihrer Blüte kommt. Synonym dazu wird der Begriff »heutige Yogaphilosophie« verwendet.

[...] Yoga Sutra 2.0 has little in common with the original version. Its readership is no longer restricted to those who know Sanskrit: at the time of this writing (summer 2013), the work has been translated into no fewer than forty-six languages. Its readership is not restricted to an intellectual elite, the persons who debated its teachings in their commentaries, but is rather open to anyone with what is called »a yoga practice.« Furthermore, as we have seen, many in the massive, vibrant yoga subculture have no use for translations or commentaries (to say nothing of the writings of critical scholars), preferring to read – or more properly speaking, recite – Patanjali’s work in the original Sanskrit. Its truth, and by extension the authenticity of their own yoga practice, lies in the simple fact that it exists and that its words are there, recoverable across space and time through the simple act of performance. For many of my friends in the yoga subculture, this is a source of solace and inspiration. (2014: 235)

Mit diesem Ausblick beendet White seine Rezeptionsgeschichte des altindischen Textes, die allerdings bei Kṛṣṇamācārya abbricht und die so bedeutsamen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts hin zu dem von White verkündeten Status quo »2.0« nicht mehr berücksichtigt. Ähnliche Beobachtungen kommen mir häufig in Gesprächen mit (indologischen) Fachkolleg*innen zu Ohren: In der rezenten, globalen Yogaszene sei das *Yogasūtra*, von seiner Kulturgeschichte, seiner langen Kommentarliteratur und oftmals auch seiner Weltanschauung befreit, zu einer Art Passepartout geworden.⁸

Wahrscheinlich auch als Reaktion auf diese Leerstelle hat in den letzten Jahren die Beforschung von Sanskrit-Yogatexten unter (meist englischsprachigen) Philolog*innen stark zugenommen. Das *Haṭha Yoga Project*, ein vom European Research Council finanziertes Forschungsprojekt, der Blog *The Luminescent* des Indologen Jason Birch und der freien Forscherin Jacqueline Hargreaves sowie das Onlineportal *Yogic Studies* des Indologen Seth Powell sind vielleicht die bekanntesten Beispiele dieser Entwicklung, die einen zunehmenden, vertikalen Wissenstransfer der Philologien in die populäre Yogaszene veranschaulichen. Diese Forscher*innen zeigen immer wieder sehr klar, dass jenes Yoga, wie es im *Yogasūtra* und seinem bekanntesten Kommentar, dem *Yogabhāṣya* entfaltet wird, in keiner Weise mit einer elaborierten Körperpraxis assoziiert war.⁹ Und obwohl historische und philologische Auslegungen immer wieder Deutungsmacht für sich beansprucht haben und es aktuell wieder verstärkt tun, waren die praxisorientierten Ansätze deutlich fol-

⁸ Vgl. z.B. Scholz (2017).

⁹ Seth Powells Vortrag über Patañjalis *Yogasūtra* am *International Day of Yoga* 2019, den er im Triyoga Camden hielt, ist ein eindrucksvolles Beispiel dafür sowie für den besagten vertikalen Transfer: <https://www.yogicstudies.com/what-would-patanjali-think>, Zugriff: 11.9.2020. Für ein Zwiegespräch zwischen Powell und Chase Bossart, Yogalehrer und Schüler von Kṛṣṇamācāryas Sohn Desikachar, das einerseits einen wissenschaftlichen Standpunkt und andererseits die Position eines Praktizierenden gut wiedergibt, s. z.B. <https://www.jbrowniyoga.com/yoga-talks-podcast/2020/1/seth-powell-chase-bossart>, Zugriff: 12.5.2020.

genreicher für die Geschichte modernen, populären Yogas und moderner Yogaphilosophie, also dafür, wie sie sich aktuell global ausformt, wie sie unterrichtet und gelebt wird.¹⁰ Wie ich in Kapitel II ausführen werde, waren es unter anderem die einflussreichen indischen Yogalehrer des 20. Jahrhunderts, die sich von einer intellektuellen Auslegung abwandten, um ein der physischen Praxis nahes, individuelles Verständnis des Textes zu popularisieren.

Die präzise Erforschung praxisorientierter Auslegungen ist möglicherweise auch aufgrund dieser Dichotomie zwischen den wissenschaftlichen (und damit Autorität beanspruchenden) Rekonstruktionen von Yogaphilosophie und den praxis- und erfahrungsorientierten Deutungen bisher nicht unternommen worden. Zudem verändert sich heutige Yogaphilosophie durch all diese Variablen und durch solch neues, kompetentes, diskursives Personal aus den Wissenschaften und den seit einigen Jahren wachsenden akademischen *Yoga Studies* – eine Entwicklung, die weiterhin zunehmen wird und die sich potenziell als eine Art Korrektur auf die individuellen Ausdeutungen, die oftmals nicht mit der *yogadarśana*-Tradition des alten Indiens zu begründen sind, auswirken kann.

Forschungsfragen, Zielstellung und Verortung der Arbeit

Das Selbstverständnis der vorliegenden Arbeit verpflichtet sich trotz eines indologischen Anspruches weniger dieser, wenngleich relevanten, Forschung. Die Studie möchte vielmehr mit soziologisch-religionswissenschaftlichem Fokus den lebensweltlichen Ausformungen von heutiger Yogaphilosophie nachgehen, die ebenfalls von neuem diskursivem Personal vorangetrieben werden. Diese Beobachtungen führen zur spezifischen Forschungsfrage: Woher stammt der im emischen Diskurs anzutreffende Nexus von Yogapraxis und *Yogasūtra* und wie wird er praktisch und theoretisch hergestellt? Wie also beeinflussen sich heutige Textdeutungs- und Körperpraktiken gegenseitig? Im Zusammenhang damit steht eine methodische Frage: Wie kann eine heutige Ausprägung von Yogaphilosophie, die mit der Körperpraxis diskursiv und inhaltlich zusammenhängt, kulturwissenschaftlich beforscht werden? Auf diesen Fragen aufbauend gestalten sich die Ziele der vorliegenden Arbeit wie folgt:

1. Zuerst möchte die Arbeit das diskursive Ereignis »Yogaphilosophie« historisch einordnen und empirisch erforschen und der These nachgehen, dass Yogaphilosophie, so wie sie sich heute in praxisorientierten Yogazirkeln ausprägt, ein rezentes Phänomen ist.
2. Um herauszufinden, wie der Diskurs »Yogaphilosophie praktizieren« seinen Anfang genommen hat, möchte ich in einem diachronen Längsschnitt die Rezeption des *Yogasūtras* im kolonialen Indien und in Deutschland ab Mitte

¹⁰ Diese beiden Gruppierungen werden in der rezenten Yogaforschung häufig als »scholar« und »practitioner« bezeichnet. Eine Mischform beider ist so verbreitet, dass die Yogaforscher Mark Singleton und Borayin Larios den Begriff »scholar-practitioner« geprägt haben (Singleton/Larios, 2021).

des 19. Jahrhunderts bis in die 1930er Jahre nachzeichnen. Das Ziel dabei ist einerseits, zu erfassen, welche Praktiken im Laufe der Rezeptionsgeschichte mit dem Text in Verbindung gebracht wurden, und andererseits, welchen kulturellen Quellen diese Praktiken entnommen sind, wenn sie nicht dem *Yogasūtra* selbst entstammen.

3. In einem synchronen Querschnitt sind in der Arbeit beide Anteile des rezenten, kulturellen Phänomens heutiger Yogaphilosophie am Fallbeispiel AY(I) gezielt zu analysieren, die Körperpraxis (3.a.) und die hermeneutische Praxis (3.b.), und dafür möchte ich eine spezielle methodologische Herangehensweise anbieten und testen.
 - 3a. Für die Analyse der Körperpraktiken ist anhand einer eingehenderen historischen Betrachtung zu hinterfragen, ob und inwiefern sich die physische Yogapraxis in der AY-Linie seit Kṛṣṇamācārya, das heißt seit den 1930er Jahren, gewandelt hat. Darauf aufbauend möchte ich das spezifische Körperwissen von AY(I) erforschen und zu diesem Zweck die Anwendbarkeit von Anne Kochs kulturwissenschaftlich-religionsästhetischen Körperwissenkategorien auf Yogapraktiken überprüfen.
 - 3b. Die lebensweltliche Ethnographie zu einer rezenten Vermittlung und Ausformulierung von Yogaphilosophie im Umfeld des AY(I) setzt sich zum Ziel, die emische Verwendung der Sanskritbegriffe des *Yogasūtras* und die damit einhergehenden Übersetzungs- und Bedeutungstransfers herauszuarbeiten. Diese empirische Arbeit möchte abfragen, ob sich auch abseits der philologisch und historisch informierten Auslegungen ein kollektives Deutungsarsenal ausmachen lässt, in dem eine gewisse Charakteristik heutiger Yogaphilosophie durchscheint.

Meine Studie ist von Grund auf interdisziplinär angelegt, da sie durch die Beschäftigung mit der Semantik des *Yogasūtras* auf einer indologischen Grundanalyse aufbaut, dann aber durch die Frage nach der Rezeption des Textes im aktuellen deutschen Kulturraum eine religionswissenschaftlich-interpretative Wendung bekommt und in der kulturwissenschaftlichen Yogaforschung verortet werden kann. Die Analyse der Daten geschieht zudem mit einer empirischen Ethnographie, wodurch die Untersuchung auch in der qualitativ-soziologischen Religionsforschung situiert werden kann.

Zudem ist diese Arbeit getragen von der Erkenntnis, dass die Yogaübenden aufgrund ihrer primär somatopsychischen Involvierung spezielles Körperwissen generieren, das es ebenfalls zu erforschen gilt. Nur so kann der leitenden These Rechnung getragen werden, dass dieses Körperwissen Einfluss auf das Verständnis philosophischer Konzepte hat und dass demzufolge die konkrete Modellierung heutiger Yogaphilosophie von der Körperpraxis- und den ihr entspringenden Erfahrungsräumen beeinflusst wird. Die Analyse der performativen Anteile des AYs bie-

tet somit weitere interdisziplinäre Anknüpfungspunkte, denn um diesen impliziten Wissensformen auf den Grund zu gehen, werden naturwissenschaftliche Studien hinzugezogen.¹¹ Durch die kulturwissenschaftlich theoretisierte Einbindung von Erkenntnissen aus der kognitiven Psychologie und den Sport-, Kognitions- und Neurowissenschaften ist eine zusätzliche interdisziplinäre Schnittstelle mit der Naturwissenschaft gegeben, für deren Etablierung das Forschungsgebiet Yoga ein denkbar fruchtbares Feld bietet. Somit möchte die vorliegende Arbeit auch zu diesem bisher viel zu seltenen interdisziplinären Austausch zwischen Kultur- und Naturwissenschaften einen Beitrag leisten.

Gliederung der Arbeit

In den noch folgenden Teilen der Einleitung wird zuerst ein Überblick über den Wissensstand heutiger Yogaforschung gegeben, mit besonderem Fokus auf dem Themenkomplex der Yogaphilosophie sowie auf Literatur, die für die Erforschung der heutigen Ausprägung relevant ist. Daran schließt eine Einführung in heutige Yogaphilosophie an, die von theoretischen Arbeiten aus dem Gebiet der Religionswissenschaft und der Orientalismusforschung gestützt wird. Als Einstieg in meine eigene Forschung lege ich meine methodische Herangehensweise offen und führe daran anschließend noch in das Weltbild des *Yogasūtras* ein, um dem/der Leser*in eine auf der indologischen Forschung aufbauende inhaltliche Grundlage für das Verständnis der verschiedenen Rezeptionen des Textes bereitzustellen.

Der auf die Einleitung folgende analytische Teil wird übergeordnet in die religionshistorische Forschung (Kapitel II) und die kulturanalytisch-empirische Forschung (Kapitel III) unterteilt. Aufbauend auf der Forschungsfrage nach praxiszentrierten Zugängen zum *Yogasūtra* diskutiert Kapitel II.1. unter Rückgriff auf aktuelle indologisch-historische Forschungsergebnisse die Rolle des Textes im literarischen und religiösen Kanon im indischen Kulturraum der frühen Neuzeit, bevor britische Forscher den Text in der Kolonialzeit wiederentdeckten. Dabei wird sich zeigen, dass das *Yogasūtra* schon vor dem verstärkten Kulturkontakt mit der britischen Kolonialmacht in gewissen religiösen Kreisen in Indien an Bedeutung gewann und sich im Zuge dessen sowohl mit vedantischen Lehren als auch mit Haṭhayoga-Techniken verband. Dies bildet eine Grundlage für die diachrone Einordnung der synthetischen Yogasysteme, die das frühe 20. Jahrhundert im Kulturkontakt hervorbrachte. Darauf aufbauend werden in Kapitel II.2. möglichst chronologisch Aneignungsprozesse sowohl in Britisch-Indien als auch im deutschsprachigen Raum

¹¹ Dieser Erkenntnis wurde im Bereich der Religionswissenschaft von der Religionsästhetik Vorschub geleistet: Die Religionsästhetik argumentiert überzeugend, dass die sinnlichen Aspekte von Religion viel stärker erforscht werden müssen, da sie es sind, die dazu beitragen, dass Religion nicht nur geglaubt wird, sondern dass religiöse Menschen ihre Welt religiös wahrnehmen. Die Miteinbeziehung neurowissenschaftlicher Studien zu diesem Zweck wird z.B. von Alexandra Grieser in ihrer Definition von Religionsästhetik hervorgehoben (Grieser, 2015).

um 1900 nachgezeichnet. Beide Kulturräume weisen Ähnlichkeiten in der Rezeption auf und in diesem Zeitraum vollzog sich langsam, gefördert von der Arbeit Swāmi Vivekānandas, ein Imagewechsel des *Yogasūtras* hin zu einem praktischen Lehrwerk. Diese gesamte Rezeptionslinie trennt allerdings das körperorientierte Haṭhayoga scharf vom »philosophischen Yoga« des *Yogasūtras* ab. Zu beiden historischen Räumen haben bereits andere Forscher*innen gearbeitet,¹² allerdings ohne spezifischen Fokus auf die mannigfaltigen Praktiken, die im Laufe seiner über 150-jährigen Erfolgsgeschichte mit dem *Yogasūtra*¹³ assoziiert wurden.

Der Praxisbezug ändert sich in der AY-Linie, die in den 1930er Jahren mit T. Kṛṣṇamācārya beginnt und Thema des Kapitels II.3. ist. Kapitel II.3.1. fokussiert sich auf das Leben und Wirken Kṛṣṇamācāryas – der südindische Sanskritgelehrte und Yogalehrer popularisierte körperorientiertes Haṭhayoga, jedoch gelang ihm das nur, indem er es von Grund auf reformierte, aber es gleichzeitig mithilfe alter Yogaschriften beglaubigte. Trotzdem gehen dadurch *āsanabasiertes* Yoga und Pātañjalayoga eine Verbindung ein. Ich werde entgegen der gängigen Forschungsmeinung zeigen, dass Kṛṣṇamācārya sein Yogasystem schon von Beginn an mit Patañjalis *Yogasūtra* anreicherte und seine Yogamethode durch diesen Konnex legitimierte. Dabei lege ich jedoch nahe, dass er trotz dieser Verknüpfung nicht davon ausging, dass die von ihm popularisierte Yogapraxis das *Yogasūtra* praktisch umsetzen würde. Ähnliches stelle ich in Kapitel II.3.2. auf Grundlage der Analyse von Jois' Unterricht, seinem Buch *Yoga Mālā* und seiner eigenen Weltanschauung fest. Es zeigt, dass Jois theoretische Inhalte beinahe vollständig aus seinem Unterricht ausschloss und daher heutige Interpretationen meist wenig von Kṛṣṇamācāryas vielfältigen Lehren geprägt sind. Auf diesen Daten aufbauend argumentiere ich, dass, obwohl viele seiner Schüler*innen es so deuteten, Jois nicht davon ausging, dass sein *āsana*-System das *Yogasūtra* praktisch wiedergebe und zu den Ergebnissen führe, die der Text beschreibt. Trotzdem definiere ich Jois' Unterricht in Mysore als einflussreichen Ort der Sinnbildung für die vielen westlichen Schüler*innen, die er empfing. Die kryptischen Aphorismen, für die Jois bekannt ist, ermöglichten die Genese eines Diskurses, der davon ausgeht, dass die vom *Yogasūtra* beschriebenen Zustände durch die Körperpraxis erfahrbar werden.

Der historische Exkurs in Kapitel II.4. untermauert auf dieser Vorarbeit aufbauend die These, dass einige der Inhalte, die sich in meinen Daten im Zusammenhang mit *Yogasūtra*-Auslegungen finden, nicht von Kṛṣṇamācārya oder Jois stammen können. Unter Bezugnahme auf Singletons Arbeit von 2010 wird auf dieser Beobachtung aufbauend argumentiert, dass manche Diskurssplitter, die sich in der von mir untersuchten Ausprägung von Yogaphilosophie finden, Diskursen und damit asso-

12 Vgl. u.a. Baier (1998), De Michelis (2004), Singleton (2008), Singleton (2010), White (2014).

13 Ich verwende in diesem Kapitel bewusst den Namen *Yogasūtra* und nicht *Pātañjalayogaśāstra*, wenn es um *Yogasūtra*-Rezeptionen geht, da schon in den untersuchten Zeiträumen die meisten Rezipient*innen Vyāsas Kommentar sowie andere Kommentarliteratur nicht in ihre Interpretationen miteinbezogen.

ziierten Praktiken der für modernes Positionsyoga einflussreichen Körperkulturbewegung ähneln. Neben konkreten Methoden (wie zum Beispiel Geneviève Stebbins »Spiralität«, die an Steiners spiralförmiges Alignment erinnert) oder Konzepten (wie zum Beispiel die »Eutonie«) aus der Umgebung der Körperkulturbewegung finden sich in heutiger Yogaphilosophie viele ähnliche Motive für Bewegung, wie körperzentrierte Spiritualität, Schönheit, Fitness, Gesundheit und andere. Dabei geht es mir eher darum, »Verwandtschaften« nahezulegen, als direkte Entlehnungen zu behaupten. Auf dieser historischen Analyse aufbauend kann heutige Yogaphilosophie als ein historisch gewachsenes und interkulturelles Phänomen verstanden werden. Dem gleichen Ziel dienen die kurzen Reflexionen über B.K.S. Iyengar, die aufzeigen, wie einflussreich Iyengars von Neo-Vedānta und New Age geprägte Auslegung des *Yogasūtras* auch für die Ausformulierung von heutiger Yogaphilosophie in anderen Yogastilen ist.

Die kulturanalytisch-empirische Forschung beginnt mit Kapitel III.1., das die Orthopraxie von AY(I) mithilfe von Anne Kochs religionsästhetischen Kategorien erforscht, die der Beschreibung und Analyse von Körperwissen dienen. Neben der Darstellung möglicher Wirkweisen der Praxis kann hier gezeigt werden, dass sich aus diesen Wirkweisen der Körperpraxis ein gewisses Deutungsarsenal ableitet. So führt zum Beispiel die dynamisch-fordernde Praxis häufig zu Flow-Zuständen, was sich auf das emische Verständnis von *samādhi*, einem im *Yogasūtra* beschriebenen Versenkungszustand, auswirkt. Da dies ein Forschungsdesiderat bildet, werden die verschiedenen Praktiken des AYs zudem jeweils in ihren historischen Kontext gestellt, um Unterschiede zwischen Kṛṣṇamācāryas, Jois' und Steiners Herangehensweise aufzuzeigen.

Das letzte große Kapitel III.2. betrachtet das Phänomen heutiger Yogaphilosophie schließlich von der anderen Seite und bietet eine Analyse seiner diskursiven Strukturen. Dabei werden auch die Handlungsanweisungen untersucht, die sowohl in Form von formellen als auch informellen Praktiken mit heutiger Yogaphilosophie einhergehen. Kapitel III.2.1. beginnt mit einer Reflexion über die im Untersuchungsfeld der Yogausbildung erkannten Deutungshoheiten und darauf aufbauend wird diskutiert, dass Expert*innen ein Deutungsarsenal bereitstellen müssen, nach dem sich Schüler*innen erst einmal orientieren. Kapitel III.2.2. widmet sich dann der ausführlichen Besprechung eines Kernphänomens heutiger Yogaphilosophie, und zwar dem Einsatz der altindischen Sprache Sanskrit als Praxiselement.

Kapitel III.2.3. geht in die inhaltliche Tiefe einflussreicher Konzepte des *Yogasūtras* und ihrer übungspraktischen Bedeutung. Daraus resultieren acht Schlüsselkategorien, die sich aus der Analyse des qualitativen Datenmaterials ergeben haben – »Veralltäglichung«, »Verachtsamung«, »Wiederverzauberung«, »Verwissenschaftlichung«, »Heilung«, »verkörperte Spiritualität«, »Selbstverwirklichung« und »Philosophieren als Welt und Selbsterkundung«. Mit deren Hilfe wird in Kapitel III.3. das Material abschließend diskutiert, mit Hinblick auf die Beantwortung der Forschungsfrage, ob und wie heutige Yogaphilosophie praktiziert werden kann.