



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Yoga und Islam: Analyse einer Publikation der muslimischen
Unterorganisation des hindunationalistischen RSS“

verfasst von / submitted by

Marion Valentin, BA BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 685

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Interdisziplinäres Masterstudium
Kultur und Gesellschaft des modernen Südasiens

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Martin Gaenszle, M.A.

Danksagung

Mein Dank gebührt Herrn Univ.-Prof. Dr. Martin Gaenszle, M.A., welcher mich im gesamten Prozess sowohl fachlich auch als persönlich unterstützt hat. Ich danke ihm für Anregungen, Motivation am Thema dranzubleiben sowie seine Geduld.

Außerdem danke ich Herrn Dr. Borayin Larios für die Hilfe bei der Themenfindung, für die persönliche Unterstützung und Motivation im gesamten Arbeitsprozess, sowie für fachlichen Input.

Ich möchte mich an dieser Stelle auch bei Frau Dr. Alaka Chudal, M.A., bedanken, welche mit ihrem Unterricht den Grundstein für meine Faszination und Liebe für südasiatische Sprachen, insbesondere Hindi und Nepali, gelegt hat.

Abschließend möchte ich mich bei meinen Eltern, Maria Christine Greco und Robert Valentin, sowie meinem Partner Manfred Radl jun. bedanken, ohne deren Unterstützung diese Arbeit nie entstanden wäre.

Inhalt

Danksagung	2
Transliteration	7
1 Einleitung.....	8
1.1 Themenfindung	8
1.2 Fragestellung und Hypothesen.....	9
1.3 Aufbau	10
1.4 Forschungsstand.....	11
2 Kultureller Austausch – Konzepte und Begriffe	13
2.1 Kultureller Austausch in Indien	13
2.2 Hybridität.....	14
2.3 Synkretismus.....	14
2.4 Assimilation	15
2.5 Transkulturation	15
2.6 Cultural translation.....	16
2.6.1 Kulturelle Übersetzung im Hinduismus.....	18
2.6.2 Inklusivismus	19
2.7 Zusammenfassung.....	19
3 Kurze Rezeptionsgeschichte des Yoga im Islam	21
3.1 Al-Bīrūnī – Die Rezeption des Yoga Sutra in der islamischen Welt	21
3.2 Die Mogulherrscher und Yoga	22
3.3 Yoga im Sufi-Kontext	23
4 Verortung der <i>muslim rāṣṭrīya manch</i>	26
4.1 Entstehung und Entwicklung des <i>rāṣṭrīya svayamsevak sangh</i>	26
4.2 Hindu, Hindi, Hindustan-ideologischer Hintergrund.....	28
4.3 Netzwerk hindu-nationalistischer Akteur:innen – <i>sangh parivār</i>	30
4.4 Sangh Parivar in der Politik: Die BJP	30

4.5	<i>Hindutva</i> und Islam: Darstellung einer komplexen Beziehung	31
4.5.1	Der Islam als Bedrohung von außen	32
4.5.2	Einordnung von Muslim:innen	33
4.5.3	Zwischen <i>Ghar vapsi</i> und <i>soft hindutva</i> – aktuelle Tendenzen in der <i>sangh parivar</i>	35
4.6	Die <i>muslim rāṣṭrīyā man</i>	40
4.7	Struktur und Aufbau	41
4.8	Funktionen der MRM.....	43
4.9	Das Verhältnis des RSS zur MRM.....	46
4.10	Warum Muslim:innen einer Safran-Organisation beitreten	46
5	Yoga im Kontext von „ <i>yog aur islām</i> “	49
5.1	Die Wieder-Aneignung des Yoga und die Etablierung eines neuen Nationalismus..	49
5.2	Yoga politics: Der Yoga als <i>soft hindutva</i> -Ressource	49
5.3	Zentrale AkteurInnen der <i>yoga politics</i>	50
5.4	Yogaverständnis.....	51
5.4.1	Medikalisierung und Institutionalisierung	51
5.4.2	Yoga als universelle Praxis.....	54
6	„ <i>Yog aur islām</i> “	58
6.1	Hintergrund und Entstehung von „ <i>yog aur islām</i> “	58
6.2	Aufbau und Inhalt	61
6.2.1	योग और इस्लाम – <i>yog aur islām</i>	61
6.2.2	योग गैर-इस्लामिक नहीं है – <i>yog gair-islāmik nahī hai</i>	61
6.2.3	योग का उद्देश्य - हिन्दू धर्म का प्रचार नहीं – <i>yog kā uddeśya – hindū dharm kā prachār nahī</i>	62
6.2.4	नमाज भी एक तरह का योगासन है – <i>namāz bhī ek tarah kā yogāsan hai</i>	62
6.2.5	मुसलमानों के लिए योग पराया नहीं है – <i>musalmānō ke lie yog parāyā nahī hai</i> .	62

6.2.6	महान योगी भी थे मुहम्मद (सल्ल०) – mahān yogī bhī the muhammad (sall.)....	62
6.2.7	जैन धर्म में ॐ – jain dharm mẽ aum	63
6.2.8	सिख धर्म में ओंकार – sikh dharm mẽ omkār	63
6.2.9	यहूदी और ईसाई मजहब में ॐ – yahūdī aur īsāī majhab mẽ aum	63
6.2.10	इस्लाम धर्म में ॐ – islām dharm mẽ aum.....	63
6.2.11	योग का संदेश: खुश रहना और खुशियाँ बांटना – yog kā sandeś: khuś rahnā aur khuśiyā bāṭṭnā	63
7	Analyse	65
7.1	Themenfelder der Analyse	65
7.2	Themenfeld Körper.....	65
7.2.1	<i>Yogāsanas</i> und <i>namāz</i>	65
7.2.2	Die Himmelfahrt des Propheten Mohammed und das Erwecken der <i>kuṇḍalinī śakti</i>	69
7.2.3	Die Kontrolle des Atems.....	73
7.2.4	Der medizinische Nutzen von Yoga.....	75
7.3	Themenfeld Sprache und Text.....	81
7.3.1	Yoga, namāz, salāt – verschiedene Begriffe, eine Sache?.....	81
7.3.2	<i>aum</i> – ein Mantra, das das Universum durchzieht	83
7.3.3	Der Koran, das <i>yogasūtra</i> und Mohammed als Yogi und Autor	88
7.4	Themenfeld Universalität und das Supremat des Yoga	90
7.4.1	Wohlbefinden und Freude für die Welt	90
7.4.2	Ohne Yoga keine Religion.....	92
8	Conclusio	97
8.1	Kulturelle Übersetzung in „yog aur islām“	97
8.2	Übersetzung hindu-nationalistischer Inhalte in einen islamischen Kontext.....	98

8.3	Kulturelle Übersetzung als Mittel zur Unterordnung.....	101
8.4	Ausblick.....	103
Quellenverzeichnis		104
Literaturverzeichnis.....		104
Internetquellen.....		109
Abbildungsverzeichnis.....		112
Anhang.....		112
Abstract		112

Transliteration

Aus dem Hindi stammende Begriffe werden in der vorliegenden Arbeit nach Snell und Weightman (2003) transliteriert.

Häufig wiederkehrende Begriffe sowie Namen von Personen, Organisation, Parteien etc. werden in anglisierter Form wiedergegeben.

1 Einleitung

1.1 Themenfindung

Der im Jahr 2014 von Premierminister Narendra Modi initiierte Yoga-Tag ließ die Popularität von Yoga nicht nur in seinem Ursprungsland Indien steigen, sondern fand auch international Anklang, unabhängig von Konfessionen. Die Inszenierung des Yoga-Tages mit festgelegtem Ablauf ist Teil des politischen Programms des amtierenden Premierministers, das in der Soft-Power-Politik zu verorten ist. Im Juni 2015, kurz vor dem ersten Internationalen Yoga-Tag, veröffentlichte die indisch-muslimische Organisation *muslim rāṣṭrīya manc*¹, auch Muslim Rashtriya Manch oder kurz MRM, ein Heft mit dem Titel „Yoga und Islam“ (2015). Darin werden Vergleiche zwischen den beiden (Glaubens-)Systemen gezogen, die zeigen, dass es sich nicht um widersprüchliche Praktiken handelt, sondern sich im Islam Elemente yogischer Praxis finden lassen. Demnach lassen sich beide Praktiken miteinander kombinieren. Als Beispiele werden Koranstellen zitiert, und die Haltungen des *namāz*, dem islamischen Gebet, werden mit *āsana*-s, körperlichen Yogaübungen, gleichgestellt.

Das Heft „Yoga und Islam“ (2015) wurde von der MRM in Zusammenarbeit mit dem indischen AYUSH² Ministerium als Antwort auf eine anhaltende Debatte über die Vereinbarkeit von Yoga und Islam veröffentlicht. Islamische Gelehrte auf der ganzen Welt kritisierten, dass insbesondere das Singen des Mantras *aum* und das Ausführen von *sūrya namaskar*, beide im Programm des Internationalen Yoga-Tages vorgesehen, den Regeln der islamischen Glaubenslehre widersprechen, da es sich um hinduistische Praktiken handle.

Anders als andere muslimische Organisationen, die sich gegen die zuvor genannten Praktiken beim Internationalen Yoga-Tag aussprachen, ist die MRM als muslimischer Unterflügel des rechtsgerichteten *rāṣṭrīya svayamsevak sangh*³, auch Rashtriya Swayamsevak Sangh oder kurz RSS, im hindunationalistischen Setting zu verankern. Die offenbar widersprüchliche Verortung einer hindu-nationalistischen und gleichzeitig muslimischen Organisation zeigt zum einen eine neuere, inklusivere Tendenz von *hindutva*⁴-Bewegungen gegenüber marginalisierten Gruppen und Minderheiten im indischen Staat. Zum anderen zeigt dieses Beispiel eine Strategie einer

¹ H. „Muslimisches Nationalforum“.

² Abkürzung für: Ayurveda, Yoga und Naturopathie, Unani, Siddha und Homöopathie. Gleichzeitig Skt. „langes Leben“.

³ H. „Nationale Freiwilligenorganisation“.

⁴ H. „Hindutum“.

religiösen Minderheit, in einem zunehmend politischen und religiösen dominanten Glaubenssystem ihren Platz zu finden.

Nach langer Suche und Kontaktaufnahme zu MRM-Funktionären wurde der Zugang zur Publikation „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) ausnahmsweise gewährt. In dieser Masterarbeit wird die Publikation zum ersten Mal analysiert.

1.2 Fragestellung und Hypothesen

Die Publikation „Yoga und Islam“ ist in einem Spannungsfeld zwischen Islam und Hindu-Nationalismus zu verorten. Daraus ergibt sich für die Untersuchung folgende Forschungsfrage:

Wie wird der Zusammenhang von Yoga und Islam in einer Publikation einer muslimischen Organisation in einem hindu-nationalistischen Kontext diskutiert?

In dieser Untersuchung wird mit den folgenden Hypothesen gearbeitet:

In der Publikation werden die Themen des öffentlichen Diskurses über Yoga und die Frage nach religiösen Praktiken im Yoga aufgefasst und relativiert.

Die Publikation antwortet damit auf öffentliche Debatten zur religiösen Symbolik im offiziellen Yogaprogramm des AYUSH Ministeriums, das im Zuge des Internationalen Yoga-Tages weltweit geübt wird. Konkret geht es um das Mantra *aum* und das Üben des sogenannten Sonnengrußes⁵, was von internationaler muslimischer Seite als problematisch diskutiert wurde. Die Publikation gibt Antwort auf diese Diskussion, indem Elemente islamischer Praxis den genannten Praktiken gleichgestellt bzw. Beweise angestellt werden, die zeigen sollen, dass sich Elemente yogischer Praktiken auch in der islamischen Lehre finden lassen.

In der Publikation werden Inhalte aus dem hindu-nationalistischen Kontext so umgeschrieben, dass sie mit muslimischer religiöser Praxis vereinbar sind.

Hindu-nationalistische Inhalte werden durch Vergleiche und Äquivalente aus dem Islam einer muslimischen Leserschaft zugänglich gemacht.

In der Publikation wird Yoga als Praxis zur Erhaltung psychischer und physischer Gesundheit dargestellt. Damit unterliegt der Yogabegriff der Publikation den Prozessen zur Medikalisierung des Yoga, die durch die Regierung Modi gefördert werden.

⁵ H. *sūrya namaskar*. Eine Abfolge von Körperhaltungen, die meist fließend geübt werden.

Damit geht auch eine scheinbare Säkularisierung des Yoga einher, wonach es sich offenbar um keine religiöse Praxis per se handelt, sondern um ein System zur Selbstfürsorge, das mit religiösen Praktiken verschiedener Herkunft kombiniert werden kann.

1.3 Aufbau

Zunächst soll der theoretische Zugang der Untersuchung näher erläutert werden. Danach erfolgt eine kurze historische Verortung der Thematik in einem Kapitel zur Rezeptionsgeschichte des Yoga im Islam von al-Bīrūnīs Auseinandersetzung mit dem *Pātañjalayogaśāstra*, über die Übersetzungen yogischer Texte unter der Mogulherrschaft bis zur Adaption yogischer Praktiken im Sufismus. Hier wird die lange Geschichte der Auseinandersetzung mit Yoga in islamischen Kontexten gezeigt, inklusive der jeweils dahinterstehenden Motivation der Akteur:innen.

Das vierte Kapitel soll der Verortung der Akteur:innen im zu untersuchenden Feld dienen. Konkret werden die Gründerorganisation der Muslim Rashtriya Manch, der Rashtriya Swayamsevak Sangh und dessen Aufgaben, Ziele und Weltanschauungen, insbesondere gegenüber dem Islam, vorgestellt. Außerdem soll eine historische Rekonstruktion der Organisation Erklärungsansätze zur Entstehung von Haltungen und Positionen innerhalb des RSS deutlich machen. Dann werden der historische Hintergrund, Aufgaben, Ziele und Tätigkeiten der Muslim Rashtriya Manch aufgezeigt, um die zentrale Organisation dieser Analyse einordnen zu können.

Im darauffolgenden Kapitel soll der moderne Yoga im heutigen Indien verortet werden. Konkret soll gezeigt werden, welchen politischen Prozessen er unterliegt, hier sei vor allem die sogenannte Soft-Power-Politik der Regierung Modi zu nennen. Im Zuge dessen werden auch Prozesse vorgestellt, die der moderne Yoga unterläuft. Dazu zählen beispielsweise die Medikalisierung, aber auch Säkularisierungsprozesse, die später in der Publikation zu finden sein werden.

Anschließend soll eine Analyse der Publikation „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) vorgenommen werden, deren Ergebnisse im vorletzten Kapitel präsentiert werden. Hier sollen die dominanten Diskurse, die in der Schrift zu finden sind, beleuchtet und in einen theoretischen Kontext eingebettet werden. Damit einhergehend sollen Machtstrukturen zwischen den Akteur:innen im Feld beleuchtet werden.

Abschließend sollen die Ergebnisse dieser Untersuchung zusammengefasst und ein Ausblick gegeben werden.

1.4 Forschungsstand

Zu den Hauptakteuren der zu untersuchenden Publikation zählt die RSS-nahe und muslimische Organisation MRM. Seit der Gründung im Jahr 2002 gibt es nur wenig wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit der Organisation.

Andersen und Damle (2006) widmen sich in „Messengers of Hindu Nationalism: How the RSS Reshaped India“ in einem Kapitel dem RSS und seinem teils widersprüchlichen Verhältnis zur MRM. Die beiden Autoren setzen sich vor allem mit politischen Interessen beider Organisationen, Haltungen gegenüber Muslim:innen innerhalb des RSS und der Bedeutung der Wählerstimmen aus der MRM für die BJP auseinander.

Felix Pal (2020) setzt sich in seinem Artikel „Why Muslims join the Muslim wing of the RSS“ mit den Motiven auseinander, warum indische Muslim:innen einer *hindutva*-nahen Organisation beitreten, und kommt zum Schluss, dass es hierbei eher um praktische Gründe, wie sozialen Aufstieg, Sicherheit geht, als um religiöse oder nationalistische Motive.

In seiner Dissertation mit dem Titel „Weaponised Pluralism: Why Hindu nationalists need Muslim friends“ (2021) kommt Pal zum Schluss, dass der RSS über Unterorganisationen, wie z. B. die MRM, Hierarchien v. A. in Bezug auf (religiöse) Minderheiten aufrechterhält. Dabei gibt sich der RSS nach außen hin als pluralistisch, agiert aber nicht so. Der Autor spricht von „weaponised pluralism“ (Pal 2021: 4), einer politischen Strategie, bei der über „pluralist performances“ (ebd.), wie z. B. das Feiern des Yoga-Tages mit der MRM, die Veröffentlichung von „Yoga und Islam“ etc., „ethnische und soziale Hierarchien verstärkt statt aufgehoben werden“ (ebd.).

In „Syncretism in the Hindu Right as Intentionally Incomplete Proximity“ (2022) greift Pal diese Thematik nochmals auf und beschreibt, wie der RSS über die MRM zwar nach außen hin das Narrativ einer Nähe der beiden reproduzieren will, nach innen aber klar ist, dass es sich nicht um Nähe, sondern um Unterordnung der muslimischen Minderheit handelt.

Ein weiterer wichtiger Terminus in diesem Kontext ist „*soft hindutva*“ bzw. „*neo-hindutva*“. Anderson (2015: 47) definiert diese neue Erscheinungsform des Hindu-Nationalismus innerhalb und außerhalb Indiens als:

Idiosyncratic expressions of Hindu nationalism which operate outside of the institutional and ideological framework of the Sangh Parivar. Neo-Hindutva is a global dynamic, often expressed in online spaces, as well as in India itself [...] Neo-Hindutva can further be subdivided into two separate forms: 'soft' neo-Hindutva [...] and whilst this can be very similar in tone and topic to that of the RSS family, it lacks the militancy and unambiguity of the second subcategory – 'hard' neo-Hindutva.

Longkumer (2018) greift diesen Begriff auf, wenn er von Yoga als Ressource für eine *soft-hindutva*-Politik im Nordosten Indiens spricht, die weg von militanten Elementen hin zu einer unterschwelligen hindu-nationalistischen Politik führt, die über Themen wie Gesundheit oder *public health* reproduziert wird.

2 Kultureller Austausch – Konzepte und Begriffe

2.1 Kultureller Austausch in Indien

Die Stellung der muslimischen Bevölkerung Indiens ist seit der Teilung und Herausbildung der Nationalstaaten Indien und Pakistan im Jahr 1947 prekär.

Obwohl Säkularismus in Indiens Verfassung festgehalten ist, müssen religiöse Minderheiten ihren Platz in einem mehrheitlich hinduistisch gedachten Staat verteidigen. Dies hat sich seit der Machtübernahme der Regierung Modi und seiner hindu-nationalistischen Partei BJP im Jahr 2014 deutlich verschärft. Teils subtil und teils sehr offensiv versucht Premierminister Narendra Modi, seine Version eines Hindu-Staates entsprechend der *hindutva*-Ideologie Schritt für Schritt umzusetzen. In diesem Weltbild ist nur sehr begrenzt Platz für Muslim:innen vorhanden:

In Modi's India, Muslims face a stark choice: either to remain marginalised from the political mainstream and to accept their status as second-class citizens; or to assimilate to it by embracing Hindutva and cease to be Muslims with a distinct cultural and religious identity in a Hindu Rashtra (Shani 2021: 275).

Entweder anpassen oder untergehen – ist die Devise der politischen Agenda der rechtsgerichteten BJP.

Dabei steht nicht die Religion per se im Vordergrund, sondern es handelt sich bei dieser Ideologie vielmehr um einen religiös begründeten, völkischen Nationalismus (vgl. Baumann 2016: 61), was auch die BJP in ihrer Definition von *hindutva* als „nationalist, and not a religious or theocratic, concept“ (BJP 2014) auf den Punkt bringt.

Die muslimische Bevölkerung könne sich demnach in den Hindu-Staat einordnen bzw. unterordnen, indem sie die kulturellen Werte sowie sozialen Praktiken der *hindutva*-Anhänger:innen übernimmt (vgl. Shani 2021: 271), ohne die eigene Konfession aufzugeben. Die Einordnung von Muslim:innen in ein hindu-nationalistisches Weltbild wird in Kapitel 3 ausführlicher diskutiert.

Wie funktioniert diese Ein- bzw. Unterordnung der muslimischen Bevölkerung Indiens? Wer sind die Akteur:innen im Feld? Welche Strategien verfolgen sie? Mit diesen Fragen setzt sich diese Arbeit auseinander. Für ein näheres Verständnis ist es aber zunächst wichtig, die theoretischen Konzepte zu kulturellem Austausch und die diversen Begrifflichkeiten im Kontext zu erläutern.

2.2 Hybridität

Der Begriff Hybridität leitet sich vom lateinischen „hybrida“ ab und bedeutet so viel wie „die Kombination von Elementen zweierlei Herkunft“ (Krefft; Pichler 2011: 141).

Es handelt sich hierbei um einen äußerst umstrittenen Begriff, der im rassistischen Narrativ der britischen Kolonialzeit zu verorten ist. Aus „Angst vor einer Auflösung der [eigenen] Identität“ (Krefft; Pichler 2011: 141) lehnte man engere Beziehungen zwischen Kolonisator:innen und Kolonisierten strikt ab und propagierte, dass Nachkommen aus gemischten Beziehungen unfruchtbare und degenerierte Hybriden seien.

Auch ist bei diesem Begriff kritisch anzumerken, dass er davon ausgeht, dass es sich bei den ursprünglichen soziokulturellen Elementen, die dann später kombiniert werden, um reine, „ursprüngliche“ (Krefft; Pichler 2011: 141) handelt. Es wird außer Acht gelassen, dass höchstwahrscheinlich auch diese Elemente bereits Ergebnisse eines Austauschs sind.

Auch Homi Bhabha (2000) hat den Begriff Hybridität stark geprägt. Bei Bhabha steht aber vor allem das Entstehen neuer Räume als Ergebnis des Prozesses im Vordergrund. “ (Krefft; Pichler 2011: 142).

2.3 Synkretismus

Der Begriff Synkretismus leitet sich vom griechischen „sygkrētismós“ ab. Zunächst stand der Begriff für einen Zusammenschluss von diversen Gemeinden gegen einen gemeinsamen Feind und wurde erst später auch in religiösen Kontexten verwendet. Bei Vermittlungsversuchen zwischen den christlichen Konfessionen wurde „Synkretismus“ von orthodoxen Protestant:innen abwertend verwendet: „Synkretismus wurde eine pejorative Bezeichnung für einen als wenig schöpferisch charakterisierten Mischmasch, der mit Degeneration assoziiert und mit dem Reinen, Authentischen kontrastiert wurde“ (Hazod 2011: 368).

Heute ist der Begriff neutraler und steht für ein Ergebnis einer kulturellen Interaktion, die „zwangsläufig zur Verknüpfung und Synthese heterogener Elemente“ (Hazod 2011: 368) führt:

Synkretismus bezeichnet die Vermischung von religiösen Elementen aus verschiedenen Kulturen, aus der eine neue Religion hervorgeht. Als Merkmal ‚klassischer‘ Synkretismen gilt, daß [sic!] die einzelnen religiös-kulturellen Teilaspekte ethnisch und/oder inhaltlich klar zuordenbar scheinen, doch gemeinsam eine neue Form bilden (Hazod 2011: 367).

2.4 Assimilation

Hat man früher unter dem Begriff Assimilation vor allem einen einseitigen Prozess der Angleichung verstanden, so geht man heute von einem reziproken Assimilationsbegriff aus. Unter Assimilation wird ein Prozess verstanden, der sich über mehrere Generationen erstrecken kann und häufig auch widersprüchlich ist: „Assimilation wird nicht länger als individueller Übertritt von einer homogenen Kultur zur anderen verstanden, sondern als Wandlungsprozess, der mit und zwischen sozio-kulturellen Heterogenitäten stattfindet“ (Kilcher; Lindner 2019: 5).

Kilcher und Lindner (2019) brechen den Assimilationsbegriff auf und unterteilen ihn in drei verschiedene Konzepte. Während unter dem ersten Assimilationsbegriff ein „individueller Grenzübertritt“ (Kilcher; Lindner 2019: 8) verstanden wird, geht es bei den anderen beiden Begriffen um größere sozio-kulturelle Einheiten. Assimilation kann demnach ein „wechselseitiges Sich-Ähnlich-Werden im Sinn einer Verwischung sozio-kultureller Grenzen“ sein oder eine „Inkorporierung als bereichernde Grenzerweiterung, in der Differenz innerhalb der ‚eigenen‘ Funktionseinheit erhalten bleibt“ (Kilcher; Lindner 2019: 8).

In der vorliegenden Arbeit wollen wir den Fokus v. a. auf die zweite Definition lenken, denn auch hier ist die Entstehung von etwas Neuem als Resultat der Interaktion von zwei nicht in sich abgeschlossenen Einheiten im Fokus. Die zweite Definition von Assimilation „fasst das genuin Neue, das in kulturellen Kontakten entsteht: Es geht um Vermischungen, Fusionen und ein Überschreiten von kulturellen Grenzbefestigungen [...] Stichworte hierfür sind Synkretismus, Hybridität und Kreolisierung“ (Kilcher; Lindner 2019: 9).

Zum einen handelt es sich bei Assimilationsprozessen um politische Prozesse, zum anderen um sprachliche Prozesse:

Assimilation ist ein genuin politisches Geschehen, das immer schon umstritten und umkämpft ist. Sie wird gefordert und verweigert, Grenzen werden bekräftigt und verschoben bzw. verwischt. Assimilationspolitiken sind dabei nicht nur untrennbar mit polemischen Äußerungsformen verbunden, sie fokussieren auch zentral auf sprachliche Phänomene bzw. werden an diesen verhandelt. Assimilation erscheint auf diese Weise zugleich als sprachlicher und sprachbildender Prozess. Sie verändert und produziert Sprachen (Kilcher; Lindner 2019: 26).

2.5 Transkulturation

Der Begriff Transkulturation steht in starker Verbindung zu Fernando Ortiz. Ortiz beschreibt in „Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar“ (1995) die Geschichte Kubas in Bezug auf die vielen

verschiedenen Einwander:innen mit diversen sozialen und kulturellen Hintergründen: „And each of them torn from his native moorings, faced with the problem of disadjustment and readjustment, of deculturation and acculturation – in a word, of transculturation” (Ortiz 1995: 98).

Er schlägt den Neologismus Transkulturation als Ersatz für den vorher gebräuchlichen Begriff Akkulturation vor. Auch Ortiz lenkt den Fokus auf den Prozess selbst und betont, dass als Ergebnis der Transkulturation etwas völlig Neues entsteht, aber weiterhin Elemente des Vorherigen darin zu finden seien:

I am of the opinion that the word transculturation better expresses the different phases of the process of transition from one culture to another because this does not consist merely in acquiring another culture, which is what the English word acculturation really implies, but the process also necessarily involves the loss or uprooting of a previous culture, which could be defined as a deculturation. In addition it carries the idea of the consequent creation of new cultural phenomena, which could be called neoculturation. In the end [...] the result of every union of cultures is similar to that of the reproductive process between individuals: the offspring always has something of both parents but is always different from each of them (Ortiz 1995: 102 f.).

Damit kritisiert er auch die Annahme, dass das Aufeinandertreffen von verschiedenen sozio-kulturellen Einheiten zu einem linearen und einseitigen Prozess der Übernahme bzw. Übergabe von einer Kultur zur anderen führt.

Malinowski, der das Vorwort für „Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar“ (1995) verfasst hat, unterstreicht dies nochmals, indem er betont, dass beide Seiten, also alle Akteur:innen, im Feld aktiv zum Prozess der Transkulturation beitragen:

The word trans-culturation, stemming from Latin roots, provides us with a term that does not contain the implication of one certain culture toward which the other must tend, but an exchange between two cultures, both of them active both contributing their share, and both co-operating to bring about a new reality of civilization (Malinowski 1995: Ivix).

Das Ergebnis dieses Prozesses muss also als etwas vollkommen Eigenständiges betrachtet werden, Transkulturation schafft neue Realitäten (Malinowski 1995: lx).

2.6 Cultural translation

Bisher zeigt sich, dass es viele verschiedene Begriffe für das Phänomen „kultureller Austausch“ gibt. Laut Burke (2000: 14) liegt dies unter anderem an einem Mangel an Interdisziplinarität. Die bisher eingeführten Begriffe überschneiden sich aber dahingehend, dass alle einen

Prozess der Wandlung beschreiben, der in den wenigsten Fällen nur einseitig verläuft. Die diversen Begrifflichkeiten beziehen sich entweder eher auf die Perspektive der Empfangenden oder auch auf die Perspektive der Gebenden (vgl. Burke 2000: 17 ff.). Für Burke reicht dies aber noch nicht, denn laut ihm lassen viele Begriffe zu wenig bzw. keinen Spielraum für das menschliche Handeln selbst. Deshalb schlägt er den Begriff *kultureller Austausch*, auch *kulturelle Übersetzung* bzw. *cultural translation* vor, ein Terminus, der ursprünglich von Evans-Pritchard stammt. Hiermit wird dem menschlichen Handeln genügend Raum gegeben (vgl. Burke 2000: 23).

Der Begriff der Übersetzung wird hier im weitesten Sinne verstanden und nicht nur als wörtliche Übersetzung: „There is also a broader sense of word ‚translation‘, however, in which it can refer to not only linguistic but also cultural and inter- and intrasemiotic systems“ (Maranhão 2003: xi).

Burke (2007: 133) definiert den Begriff folgendermaßen: „cultural translation [...] [is] an adaptation to the needs, interests, prejudices and ways of reading of the target culture, or at least of some groups within it“.

Die kulturelle Übersetzung ist ein Prozess, an dem alle Akteur:innen aktiv beteiligt sind:

Man sollte sich jedenfalls stets vor Augen halten, dass die Aufnahme kultureller Güter durch ihre neue Umgebung nicht von selbst erfolgt [...]. Wenn eine Übernahme erfolgt, muss man sie als Resultat einer beträchtlichen Anstrengung seitens der kulturellen Übersetzer verstehen, mag es sich nun um Übersetzer im wortwörtlichen Sinne oder etwa um Missionare handeln, die ihre Botschaft an die Kultur ihrer Zuhörerschaft anzugleichen versuchen (Burke 2000: 23f.).

Nun existiert nicht nur eine Vielzahl an aktiv handelnden Akteur:innen im Prozess des kulturellen Austauschs, sondern auch eine Vielzahl an Situationen, in denen die eben genannten Akteur:innen handeln. Zunächst können wir uns die Frage stellen, wie die Machtverhältnisse im Feld verlagert sind. Liegt die Macht eher bei den Aneignenden oder beim Gegenüber? Als Beispiel seien hier katholische Missionierende zu nennen, die im 16. und 17. Jh. in China sowie in Lateinamerika missionierten. Der Ort des Geschehens und damit verbunden die Machtstrukturen hatten nennenswerte Folgen für die Missionierenden wie auch für die Missionierten. Da der Anteil der Missionare in China gemessen an der Gesamtbevölkerung verschwindend gering war, mussten die Missionierenden in diesem Kontext stark auf die gegebenen Werte und Normen eingehen und einen Schritt auf die

sogenannten Aneignenden zugehen. Dahingegen war es den Missionierenden in Lateinamerika jederzeit möglich, Gewalt anzuwenden, was sie auch taten (vgl. ebd. 24 f.).

Demnach sind nicht nur die Machtverhältnisse, sondern auch der Ort des Austausches von Bedeutung. Es gibt Orte, in denen historisch betrachtet mehr kultureller Austausch stattfand, z. B. Städte wie Istanbul oder Venedig, als in anderen. Auch Grenzregionen sind vermehrt Schauplätze kulturellen Austauschs (vgl. ebd. 27). Außerdem ist es von Bedeutung, ob die im Feld beteiligten Akteur:innen einem soziokulturellen Gefüge mit starker oder schwacher Aneignungstradition angehören (vgl. ebd. 26).

Wenn es nun zu einem kulturellen Austausch kommt, gibt es laut Burke (ebd. 28 ff.) drei Szenarien der Reaktion: Akzeptanz bis hin zu freundlichem Empfang, Widerstand oder Segregation, wobei unter Segregation das Wechseln von Kleidung, Sprache etc. je nach Situation verstanden wird und nicht die Trennung zwischen dem „Selbst und dem Anderen“ (ebd. 33).

Neben der Vielfalt der Situationen kulturellen Austauschs und den möglichen Reaktionen hierzu wollen wir nochmals den Fokus auf das Ergebnis eines solchen Prozesses legen. Wie schon beschrieben, entsteht aus Austausch etwas völlig Neues, ein neuer, „dritter Raum“ (Bhabha 2000) oder „neue Realitäten“ (Malinowski 1995: lx). Burke (2000: 28) veranschaulicht die Konsequenz kulturellen Austauschs mit Aggregatzuständen:

[I]m Prozess kultureller Begegnungen und kulturellen Austauschs folgt auf eine Phase relativer Flüssigkeit [...] rasch eine Zeit, in der das Flüssige sich verfestigt, gerinnt, zur Routine und dem Wandel gegenüber unangreifbar wird. Bausteine des Alten sind dann in ein neues Muster eingefügt worden.

Die kulturelle Übersetzung ist in der Auseinandersetzung mit „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) von zentraler Bedeutung. Die Tradition kultureller Übersetzung im südasiatischen Raum soll deshalb im Folgenden thematisiert werden.

2.6.1 Kulturelle Übersetzung im Hinduismus

Wenn wir uns mit Hinduismus im weitesten Sinne befassen, ist die Auseinandersetzung mit (kultureller) Übersetzung unumgänglich, denn diese fungiert in gewisser Weise als Referenzrahmen. Sie ist „common ground on which to view the theoretical practices of those who speak both for and about Hinduism“ (Burghart 1989: 325).

Diese kulturelle Übersetzung erfüllt die Funktion, andere (Glaubens-)Systeme einzuordnen: „religious translation enables Hindu ritual spokesman – its Brahmins and ascetics – to bring into relation other systems of belief and practice as successive or variant instances of an everpresent or central ontic source“ (Burghart 1989: 328).

Hinduismus ist geprägt von kultureller Übersetzung. Wesentliches Merkmal ist die Relation zu anderen, so ist beispielsweise der Neo-Hinduismus durch die Beziehung zur westlichen Welt entstanden:

In the same way that ‘modern Hinduism’ has defined itself in relations to the West so also did previous Hinduism take their form in the meta-relations constituted by Brahmanical and ascetic spokesman in response to other faiths. Fundamental to this encounter has been the practice of translation whereby rival religions are rendered equivalent to Hinduism in their being manifestations of the same universal source of authority and yet different from Hinduism, and inherently inferior to it, in their ontic and historical derivation (Burghart 1989: 341).

Die kulturelle Übersetzung ermöglicht es demnach, andere Konfessionen der eigenen ein- bzw. unterzuordnen, indem behauptet wird, man teile denselben Ursprung. Dieses Konzept wurde von Paul Hacker (1983) unter dem Begriff „Inklusivismus“ beschrieben.

2.6.2 Inklusivismus

Der Indologe Paul Hacker hat den Inklusivismus-Begriff maßgeblich geprägt und als Alternative zum Konzept der religiösen Toleranz eingeführt. Ein wichtiges Detail, das bis dahin übersehen wurde, ist die Unterordnung des „Anderen“, die häufig auf sehr subtile Weise zum Ausdruck gebracht wird:

Inklusivismus bedeutet, dass man erklärt, eine zentrale Vorstellung einer fremden religiösen oder weltanschaulichen Gruppe sei identisch mit dieser oder jenen zentralen Vorstellung einer Gruppe, zu der man selber gehört. Meistens gehört zum Inklusivismus ausgesprochen oder unausgesprochen die Behauptung, dass das Fremde, das mit dem Eigenen als identisch erklärt wird, in irgendeiner Weise ihm untergeordnet oder unterlegen sei. Ferner wird ein Beweis dafür, dass das Fremde mit dem eigenen identisch sei, meist nicht unternommen (Hacker 1983: 12).

Diese Haltung ist geprägt von der Akzeptanz bzw. Anerkennung der zentralen Denkweisen bzw. Begriffe des „Anderen“ und deren gleichzeitiger Unterordnung (vgl. Hacker 1983: 14).

2.7 Zusammenfassung

In dieser Arbeit arbeite ich vordergründig mit dem Begriff der kulturellen Übersetzung, da hier alle beteiligten Akteur:innen und ihr Handlungsraum in den Vordergrund gestellt werden.

Außerdem wird der breitere Kontext der Situation beleuchtet, und im Zuge dessen werden Machtverhältnisse im Feld diskutiert.

Darüber hinaus findet der Inklusivismus-Begriff immer wieder Platz in dieser Arbeit. Vor allem in der Analyse wird anhand von konkreten Beispielen gezeigt, wie Inhalte, Praktiken, Glaubenssätze in- und untergeordnet werden.

Wie dieses Kapitel gezeigt hat, stehen in der Auseinandersetzung mit kulturellem Austausch bzw. Übersetzung immer die Akteur:innen im Zentrum. Bevor die zentralen Organisationen und Personen im Kontext dieser Analyse beleuchtet werden, widmet sich das folgende Kapitel der Rezeptionsgeschichte des Yoga im Islam. Die kulturelle Übersetzung im Kontext von Yoga und Islam blickt auf eine lange Tradition zurück, die im Folgenden umrissen wird. Dabei stehen ebenfalls die Akteur:innen mit ihren Handlungsabsichten im Vordergrund. So können später die Aussagen in „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) auch in einen historischen Kontext der kulturellen Übersetzung von Yoga und Islam gestellt werden.

3 Kurze Rezeptionsgeschichte des Yoga im Islam

3.1 Al-Bīrūnī – Die Rezeption des Yoga Sutra in der islamischen Welt

Der Austausch zwischen Yoga und Islam sowie kultureller Übersetzung in diesem Kontext blickt auf eine lange Tradition zurück. Die gegenseitige Rezeptionsgeschichte der beiden ist also per se nicht neu. Es folgt ein kurzer Überblick über die drei wichtigsten Kontexte, innerhalb derer ein Austausch stattfand: die Faszination der Mogul-Herrscher für den Yoga, Yoga und Sufismus sowie die Auseinandersetzung mit dem Yoga Sutra bzw. Pātañjalayogaśāstra durch den persischen Gelehrten al-Bīrūnī.

In seiner Auseinandersetzung „Taḥqīq mā li-l Hind“ bezieht sich der Universalgelehrte Abu l-Rayḥān Muḥammad bin Aḥmad al-Bīrūnī (973–1048), im Westen auch unter der Kurzform Alberuni oder al-Bīrūnī bekannt, unter anderem auf ein Werk namens „Kitāb Pātangal“. Dabei handelt es sich um eine von ihm selbst verfasste Übersetzung ins Arabische bzw. einen von ihm verfassten Kommentar des *Pātañjalayogaśāstra* (vgl. Maas; Verdon 2018: 286; White 2014: 154). Das Werk unterscheidet sich vom Original insofern, als es als Dialog zwischen Patañjali und einem Wanderasketen aufgebaut ist, wobei der Asket Patañjali Fragen stellt, die dieser beantwortet und so der Leserschaft den Yoga erklärt (vgl. Maas; Verdon 2018: 287). Al-Bīrūnī hat den Text also maßgeblich verändert, wobei er auch eigene Kommentare einfügte und Passagen, die nur mit Sanskrit-Kenntnissen verstanden werden können, ausgeklammert bzw. umgeschrieben hat (vgl. Maas; Verdon 2018: 316). Um den Text seiner vorwiegend muslimischen Leserschaft zugänglich zu machen, hat er beispielsweise Sanskrit-Begriffe, wie *buddhi* (Skt. „Intellekt“) als „Herz“ oder *deva* (Skt. „Gott“) mit den arabischen Begriffen *mala'ika* (Arab. „Engel“) oder *ruhaniyyat* (Arab. „spirituelle Wesen“) übersetzt (vgl. White 2014: 156; Ernst 2003: 219). Anderswo verwendet er Begriffe und Konzepte aus dem Sufismus:

He translates the title of the Yoga Sutra's first chapter ('On pure contemplation') as 'Making the Heart Steadfastly Fixed'. Posture (asana) is translated as 'quietude', ether is either 'air' or 'sky', and the Hindu deities (devas) become 'angels' (White 2014: 156).

Außerdem fügt er dem Text völlig neue Passagen über Alchemie⁶ bei, was zu seiner Zeit ein Modethema war. Der Text wurde somit passend für das Zielpublikum umgeschrieben: „Al-

⁶ Skt. Rasāyana.

Bīrūnī's aspiration was not only to provide a translation that is faithful to its source, but also to make the spiritual dimension of yoga accessible to his Muslim readership" (Maas; Verdon 2018: 329). Al-Bīrūnī hat den Text also nicht nur sprachlich, vom Sanskrit ins Arabische, übersetzt, sondern auch eine kulturelle Übersetzung vorgenommen: „*the scholar substituted unfamiliar South Asian concepts with ideas that he directly drew from his Islamic background [...] it transferred a Sanskrit yoga work of approximately the fourth century into the culture of medieval Islam*" (Maas; Verdon 2018: 329).

3.2 Die Mogulherrscher und Yoga

Mehrere Mogulherrscher teilten die-Faszination für Yoga und seine Anhänger:

The emperors [...] called for systematic studies of yoga and of its enigmatic and esoteric practitioners. They would spend time with yogis and sadhus, and documented these encounters, along with Persian translations of Sanskrit yoga works, verbally and visually as learning devices (Parikh 2015: 216).

Dara Shukuh beispielsweise führte in seiner Abhandlung mit dem Titel „Risalah-i ḥaqq numā“ muslimische Sufi-Praktiken und die hinduistischen Praktiken der Nāth Yogis der damaligen Zeit auf denselben Ursprung zurück (vgl. Davis 2005: 303). Er war selbst ein Sufi-Gelehrter, dem die Praxis des *zikr*, auch *dhikr* (Arab. „Gedenken Gottes“) genannt, Atemübungen, Körperübungen und Konzentrationsübungen nicht unbekannt waren: „*Postures and breath control were not the sole areas of overlap between Sufi and Hindu theory and practice, and Dara Shukuh also drew explicit links between Sufi accounts of the spiritual centers and the chakras of Tantric Yoga*" (vgl. White 2014: 151). Er geht einen Schritt weiter als seine Vorgänger und behauptet in seinem Werk „Risalah-i ḥaqq numā“, einem Handbuch für meditative Sufi-Praktiken, gespickt mit damals üblichen Übungen aus dem Haṭhayoga, dass diese Übungen auf den Propheten Mohammed zurückgingen (vgl. Davis 2005: 303; 315). Dieser soll seine Offenbarung erfahren haben, während er Yoga praktizierte: „*The Prophet Muhammad, according to Dara, received revelation from Allah while undergoing this [yogic] practice. The Qu'ran itself descended upon the prophet [...] while sitting in a yoga position, controlling his breath, and meditating, all of which are unknown to the ulema*“ (Davis 2005: 313). Aus dieser Perspektive gründet die Entstehung des Islam auf dem Yoga: „*The Mughal prince had inextricably interwoven South Asian lore into Islamic tradition in such a way that laid the very foundation of Islamic revelation upon those yogic exercises*" (Davis 2005: 303 f.).

⁷ Muslimische Religionsgelehrte.

In „Majma' al-baḥraïn“ (um 1654), einem komparatistischen Werk zu Sufismus und Hinduismus, geht Dara Shukuh noch einen Schritt weiter und unterlegt seine Argumentation zum Verhältnis von Praktiken der Nāth-Yoga-Tradition zur Sufi-Praxis mit Zitaten aus dem Koran (vgl. Davis 2005: 315).

Das Versprechen von der Erlangung okkultur Kräfte, magischer Fähigkeiten und die Aussicht auf Erlösung oder gar ewiges Leben mithilfe des Yoga ließen die Mogulherrscher auch aus politischen Gründen aufhorchen:

Somewhat surprisingly, the most knowledgeable Muslim observers of yoga tended to be the kings, not because they were particularly interested in esoteric spirituality, but because they found the occult powers of jogis to be useful adjuncts to their political ambitions (Ernst 2007: 422).

Die Auseinandersetzung mit lokalen Schriften verhalf den Regenten auch zur Legitimierung ihrer Herrschaft, insbesondere die Faszination für Sanskrit kann folgendermaßen gelesen werden: „as an attempt to establish local Indian credentials and legitimacy for the dynasty, on the one hand, and to develop new models of practical governance that drew on indigenous Sanskrit theories of rulership, on the other“ (Nair 2014: 392).

3.3 Yoga im Sufi-Kontext

Der Sufismus hält im 11. und 12. Jh. n. Chr. Einzug auf den indischen Subkontinent und fällt damit zeitlich mit dem Aufkommen der Haṭhayoga-Traditionen zusammen (vgl. Parikh 2015: 217; Baier 1998: 31), die sich inhaltlich und praktisch teils mit dem Sufismus überschneiden:

The yogis were perhaps the only Indian religious group with whom Sufis had much in common. This was also an encounter between two movements that shared overlapping interests in psycho-physical techniques of meditation, and which competed to some extent for popular recognition as wonder-workers, healers, and possessors of sanctity (Ernst 2016: 274).

Darauf folgte eine Geschichte der Integration yogischer Praktiken in den Sufismus (vgl. Ernst 2016: 150), wobei es sich um einen sukzessiven Prozess handelte, bei dem im höchsten Maße selektiert wurde. Die ausgewählten Lehren des Yoga wurden dann in einem zweiten Schritt für den islamischen Kontext passend gemacht (vgl. Ernst 2003: 210; 221).

Viele Sufis der damaligen Zeit waren interessiert an den yogischen Übungen, die sich teilweise mit ihrer eigenen Praxis überschneiden (vgl. Ernst 2003: 203 ff.). Die Übersetzer der *Amṛtakunḍa* bedienten sich an diversen Strategien, um den Inhalt des Textes möglichst wenig fremd für die muslimische Leserschaft erscheinen zu lassen. Ernst (2003: 207) spricht bei

diesem Prozess von „familiarisation“, einer Übersetzungsstrategie mit folgender Absicht: „*no trace of otherness remains, and readers see only what their training and education have prepared them to see*“ (ebd.). Der Text wurde „islamisiert“, was sich schon an der Anrufung Gottes und des Propheten Mohammeds zu Beginn des Textes erkennen lässt (vgl. ebd. 205). Außerdem wurden Zitate aus dem Koran eingebaut, wobei eine solche Islamisierung der Texte durch Passagen aus dem Koran auch in anderen Übersetzungen, z. B. der *Bhagavadgītā*, üblich war (vgl. Sakaki 2005: 137). Auch hier wurden Begriffe und Konzepte zugunsten arabisch-muslimischer Begriffe und Konzepte ausgetauscht. So wurde aus dem Sanskritwort *alakh* („der Bedingungslose“) das arabische *Allāh* („Gott“) und *Brahmā* und *Viṣṇu* wurden zu „Abraham“ und „Moses“ (vgl. ebd. 211). Auch das Konzept der Chakren wird abgewandelt. Im hinduistischen Kontext sind die sieben Energiezentren des Körpers jeweils einer Gottheit, einem Diagramm und einem sogenannten *bija*-Mantra (einsilbige Formel) zugeordnet. In Übersetzungen in den islamischen Kontext sind die Chakren allerdings Planeten zugeordnet, und die Anzahl der Energiezentren im menschlichen Körper variiert in den verschiedenen Übersetzungen (vgl. Ernst 2003: 218; Ernst 2009: 197). Außerdem wurden die einsilbigen Mantras als Namen Gottes deklariert (vgl. Ernst 2003: 218; Shaman 2007: 356). Ein ähnliches Phänomen lässt sich in einem anderen Kontext erkennen, und zwar in mittelalterlichen Sufi-Strömungen aus Bengalen. Hier werden Sanskrit-Mantras durch arabische *dhikr*-Formeln ersetzt (vgl. Shaman 2007: 358).

Die Übersetzer der *Amṛtakunḍa* haben selektiv gearbeitet und Passagen, Konzepte sowie Begriffe entfernt, hinzugefügt oder ergänzt und den Text somit auch kulturell in einen muslimischen Kontext übersetzt:

Despite the translators' claims regarding the scriptural authority of their texts, the representation of yogic practices that they provided was arbitrary and selective, and it was heavily coloured both in context and in interpretation by a strongly established set of Islamic conventions (Ernst 2003: 221).

Yogisch-tantrische Praktiken wurden als „natürliche“ Elemente des Sufismus angenommen, deren Gültigkeit nicht geprüft oder bewiesen werden musste:

*Thus the Sufis incorporated yogico-tantric culture in their own religio-philosophical system through the translations and paraphrases of the HH [Ḥawḍ al-Ḥayāt] and the [Baḥr al-Ḥayāt] [Anm. Titel von unterschiedlichen Übersetzungen der *Amṛtakunḍa*] (Sakaki 2005: 136).*

Den Sufi-Meistern ging es nicht um einen interreligiösen Dialog (vgl. Ernst 2009: 204), denn eine Gleichrangigkeit mit den hinduistischen Asketen war für die islamischen Gelehrten unvorstellbar:

Indian Sufis and Nath jogis regarded each other as distinguishable groups, with overlapping interests in psycho-physical discipline and with often competing roles as spiritual leaders.[...] Different Indian Sufi groups [...] incorporated certain yogic practices into their repertory of techniques, but this addition did not fundamentally alter the character of existing Sufi practices; Hindi mantras, for instance, were infrequent in Sufi texts and clearly subordinate to Arabic formulas of Qu'ranic origin (Ernst 2016: 301).

Auch in den Übersetzungen der Amṛtakunḍa werden Konzepte der eigenen Lehre untergeordnet:

The extremely important technical terms mantra, yantra (diagram), and cakra are never spelled out, although they are described at length and in detail with numerous examples. All these critical terms for yogic practice are completely subordinated to Islamicate categories and represented by Arabic terms: mantra is replaced by dhikr, yantra by shakl (shape), cakra by mawḍa (place), and yoga itself by riyada (asceticism) (Ernst 2016: 302f.).

Das Beispiel der Amṛtakunḍa zeigt, wie einfach yogisches Wissen inklusive Praxis mithilfe eines „islamischen Gerüsts“ in die Sufi-Praxis übernommen werden konnte (vgl. Ernst 2016: 160). Shaman (2007) spricht von einer „ongoing Islamic domestication of yoga, which makes it integral to Sufi discipline without displacing it“ (Shaman 2007: 361).

Durch die sogenannte „Islamisierung“ und „familiarisation“ (Ernst 2003: 207), die im Zuge der Übersetzungen angewandt wurden, konnte man die yogischen Inhalte frei von Widersprüchen in die eigene Praxis übersetzen, also die für wichtig erachteten Aspekte eines Textes sprachlich und kulturell übersetzen.

Dieses Kapitel hat verschiedene historische Kontexte aufgezeigt, in denen Yoga und Islam kulturell übersetzt wurden. Um „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) nicht nur historisch einordnen zu können, sondern auch alle beteiligten Akteur:innen sowie deren Handlungsabsichten in den Vordergrund zu rücken, werden im Folgenden die Muslim Rashtriya Manch sowie deren Gründungsorganisation beleuchtet.

4 Verortung der *muslim rāṣṭrīya manch*

4.1 Entstehung und Entwicklung des *rāṣṭrīya svayamsevak sangh*

Um die Muslim Rashtriya Manch, ihre Entstehung und Ansichten verstehen zu können, ist zunächst ein Exkurs zu ihrer Gründerorganisation und deren Entwicklung sowie Anschauungen notwendig.

Woher kommt die MRM? Was sind die ideologischen Hintergründe ihrer Entstehung?

Der *rāṣṭrīya svayamsevak sangh*, auch Rashtriya Swayamsevak Sangh, ist eine paramilitärische Organisation, die sich selbst als „soziale Organisation, die sich der Wiederauferstehung Indiens sowie dem globalen Frieden widmet“⁸ (RSS O. D.) beschreibt. Die Organisation selbst grenzt sich in der Öffentlichkeit von der Zuschreibung, paramilitärisch zu sein, deutlich ab und schreibt sich die Eigenschaften einer sozio-kulturellen Bewegung zu (vgl. Baumann 2016: 63).

Die „Nationale Freiwilligenorganisation“ wurde 1925 von Dr. Keshav Baliram Hedgewar, einem Brahmanen aus Nagpur, Maharashtra, gegründet. Ihm ging es zunächst darum, eine Bewegung zu schaffen, die alle Hindus vereinigt, um schließlich gemeinsam die Unabhängigkeit von der britischen Krone zu erkämpfen und in einem zweiten Schritt charakterstarke Individuen herauszubilden, die geschlossen hinter der (unabhängigen) Nation stehen (Kelkar 2011: 3 f.; 12). Der RSS wurde von Hedgewar mit der Absicht gegründet, eine Bottom-up-Organisation zu werden und damit die Gesellschaft von unten, von der breiten Masse ausgehend zu verändern (Jaffrelot 2006: 2). Dies steht im Gegensatz zu Top-down-Maßnahmen, die von politischen Akteur:innen initiiert werden.

In den frühen 1920er-Jahren nahmen Spannungen zwischen Hindus und Muslimen drastisch zu, was in einer Reihe von Aufständen endete. Für Hedgewar war dies die Folge von Uneinigkeit innerhalb der hinduistischen Bevölkerung inklusive einer historisch gewachsenen Schwäche aufgrund anhaltender Fremdherrschaft. Daraus ergab sich für Hedgewar nur eine einzige Lösung des Problems: die hinduistische Bevölkerung muss wiedervereinigt werden, um zurück zu ihrer ursprünglichen Stärke zu gelangen (Bala 2017: 912 f.):

Freedom could not be won by the Hindus without the physical strength and strong Hindu culture [...]. The weakness of the Hindu community could be overcome by

⁸ Original „A unique social organisation dedicated to India's resurgence and global peace“.

strengthening the community bonds by adopting an assertive Kshatriya (warrior) outlook (ebd.).

Durch Einheitsgefühl und Krieger-Mentalität sollte die vorherrschende Schwäche beseitigt werden. Dafür war es nötig, die Gesellschaft bzw. die hinduistische Community einem Wandel zu unterziehen:

The fundamental problem was psychological and an inner transformation was required to reawaken a sense of national consciousness and social cohesion. 'Once having created a cadre of persons committed to national reconstruction, he believed there would be little difficulty in sustaining a movement of revitalization, which, of course, would include independence as one of its objectives' (Andersen; Damle 1987 zit. nach Bala 2017: 913.).

So gründete Hedgewar im September 1925 den RSS in einer Zeit, in der verschiedene Hindu-Organisationen gegründet wurden, als Reaktion auf anhaltende Unzufriedenheit insbesondere bedingt durch folgende Faktoren: „growing communal violence, the increasing political articulation of Muslims, the cultural 'Islamization' of the Muslim community and the failure to achieve independence“ (Andersen; Damle 1987 zit. nach Bala 2017: 912 f.). Was den RSS von anderen Organisationen deutlich abgrenzt, ist die Tendenz zur Etablierung eines aggressiven Hinduismus, im Gegensatz zu Gandhis Interpretation von Religion, die auf Gewaltlosigkeit basierte:

They [Hedgewar und Golwalkar] feared the growing appeal of Gandhi's brand of Hinduism which emphasized non-violence. They aspired, on the contrary, to restore – and even create – a martial brand of Hinduism and to reshape the mind and the body of the Hindus in order to make them warrior-like (Jaffrelot 2006: 2).

Als Hedgewar 1940 stirbt, übernimmt der von ihm ernannte Nachfolger Madhav Sadashiv Golwalkar, mit dessen Übernahme die Mitgliederzahlen rasant steigen. Vor allem in den Hindi-sprachigen Bundesstaaten wurden immer mehr *śākhā-s*⁹ gegründet, während der dravidisch-geprägte Süden des Landes hinterherhinkte. In den 1940er-Jahren zählte man etwa 100.000 *svayamsevak-s*¹⁰, in den 1950er- und 1960er-Jahren bewegte sich die Zahl der Mitglieder um die 800.000, und in den 1970er-Jahren wurde bereits die Million überschritten (vgl. Bala 2017: 914 f.). Doch die Entwicklung der Nationalen Freiwilligenorganisation verlief nicht immer linear und reibungslos. Als Gandhi am 30. Jänner 1948 von Nathuram Godse, einem ehemaligen RSS-Mitglied, ermordet wird, wirft das kein gutes Licht auf die

⁹ H. „Zweig“. Bezeichnung der Lokalgruppen des RSS. Auch „Shaka“ oder „Shakha“ geschrieben.

¹⁰ H. „Freiwillige“. Bezeichnung für Mitglieder des RSS. Auch „Swayamsevak“ geschrieben.

Organisation. Die Regierung löst den RSS auf, und Golwalkar wird inhaftiert. Ein weiterer Rückschlag war die Aufhebung der Organisation während des Ausnahmezustandes¹¹ von 1975 bis 1976 unter der Regierung Indira Gandhis. Allerdings konnte sich der RSS immer wieder fangen und unter diversen Oberhäuptern weiterwachsen. Heute schätzt man, dass 2,5 bis 6 Millionen Menschen der Organisation angehören. Offizielle Zahlen sind nicht auffindbar, da von Seiten der Organisation, die momentan von Mohan Madhukar Bhagwat geleitet wird, angeblich keine Aufzeichnungen über Mitgliedschaften geführt werden (vgl. Bala 2017: 915 f.).

4.2 Hindu, Hindi, Hindustan-ideologischer Hintergrund

Hedgewar, der sich schon während seines Studiums mit Nationalismus auseinandersetzte, ließ sich hauptsächlich von Vinayak Damodar Savarkars Werk „Hindutva: Who is a Hindu?“ beeinflussen, das 1923 erschien:

Savarkar considers that the Indian national identity is embodied in the Hindu culture, which encompasses not only Hinduism – as a religion – but also a language, Sanskrit (and its main vernacular derivate, Hindi), the worship of Hindustan as a sacred land and the cult of the Vedic Golden Age. His motto was ‘Hindu, Hindi, Hindusthan!’ In Savarkar’s views the religious minorities are requested to pay allegiance to this dominant identity and to hold back the manifestations of their faith within the private sphere (Jaffrelot 2006: 1).

Diese Schrift bildet die Basis der Ideologie des RSS. Für Hedgewar war klar, dass die in Savarkars Werk formulierte Ideologie die Antwort auf seine Fragen sei:

What were the reasons for the downfall of this society that had a glorious past and had produced a string of national heroes, philosophers and saints? Its soul. He realised, lay in Hindutva, and the answer to the problems posed by him lay in welding the Hindus together in the bond of Hindu Nationalism (Kelkar 2011: 9).

In diesem Kontext wird immer wieder von einem goldenen vedischen Zeitalter gesprochen, dessen Ideale wiederbelebt werden sollen, und auch in den Unterweisungen in den *śākhā*-s ist das vergangene Zeitalter ein Dauerthema (vgl. Jaffrelot 2006: 2). Unter anderem war in besagter Vergangenheit die nach *hindutva*-Ideologie richtige Ordnung der Gesellschaft gegeben. Das Weltbild der Gesellschaftsordnung im RSS basiert auf einer Ausführung im *ṛgveda*, einer der ältesten heiligen Schriften des Hinduismus, wonach aus den Körperteilen von *puruṣa*, dem Urmenschen, die Welt und die Gesellschaftsordnung, bestehend aus vier *varṇas*¹², entstehen. Eine geregelte, als „natürlich gegeben“ verstandene Weltordnung ist in

¹¹ Sog. „emergency“.

¹² Skt. „Farbe, Kaste“.

diesem Weltbild besonders wichtig. Diese Welt- bzw. Gesellschaftsordnung ist Garant für die nationale Integrität:

The concept of an organic society was a particularly persuasive argument for the purposes of social unity and nationalism; the revivalists employed it to emphasize the interdependence of all members of society and to suggest the necessity of a single political system (Andersen; Damle 2006: 24).

Demnach stellen alle, die außerhalb dieser Gesellschaftsordnung stehen, eine Gefahr für die Integrität der Nation dar, so z. B. Christ:innen, Muslim:innen oder Kommunist:innen.

Die Nation wird in diesem Kontext oft personifiziert dargestellt. *Bhārat mātā*¹³ („Mutter Indien“) bezeichnet gleichermaßen die Nation selbst und den Raum, über den sich die Nation erstreckt:

The metaphor of the Divine Mother is used to describe both the nation and the 'sacred' geography where the nation resides [...]. The mother image informs feelings for the homeland, that piece of earth which has nourished and sustained the people through history and is the true setting for the life of the people today (Andersen; Damle 2006: 29).

Es gilt, die Nation als lebendige Göttin zu verehren, sich loyal, hingebungsvoll und selbstlos um sie zu kümmern (vgl. Andersen; Damle 2006: 28): „Hedgewar wanted people who would live all their lives sacrificing their energy for the welfare of society, who would merge their individual egos in the large consciousness of the society with Mother Bharat as its symbol“ (Kelkar 2011: 12).

Die Nation ist in diesem Weltbild eine untrennbare Einheit: „Dr Hedgewar was clear about his stand on Muslims. He was of the firm belief that the nation is a single indivisible entity“ (Kelkar 2011: 6). Demnach ist die Teilung in Indien und Pakistan 1947 im Zuge der Unabhängigkeit als einschneidendes Ereignis zu nennen. Die Gründung zweier Staaten war für die Organisation verwerflich, weil die nationale Integrität somit nicht mehr gewährleistet war. *Bhārat mātā*, deren Grenzen sich weit über das heutige Indien hinausstrecken und große Teile des südasiatischen Subkontinents beinhalten, wurde durch die Teilung zerschlagen (vgl. Andersen; Damle 2006: 29) und in der Mitte auseinandergerissen: „The independence on August 15, 1947, brought a day of mourning for the destruction of the 'sacred indivisibility of Bharatmata““ (Bala 2017: 915).

¹³ Auch „Bharat Mata“ geschrieben.

4.3 Netzwerk hindu-nationalistischer Akteur:innen – *sangh parivār*

Unter *sangh parivār*¹⁴, was wörtlich „Familie der Organisationen“ bedeutet, versteht man den Zusammenschluss verschiedener hindu-nationalistischer Organisationen, in deren Zentrum der Rashtriya Swayamsevak Sangh steht:

The ‘Sangh Parivar’ means the family of the Sangh, that is the family of the Rashtriya Swayamsevak Sangh, the Association of the National Volunteers (Jaffrelot: 2006: 1).

Mit der Co-Gründung einer politischen Partei, um die es im nächsten Abschnitt gehen soll, entstand in der RSS-Spitze die Idee, Flügel des Rashtriya Swayamsevak Sangh zu gründen, die sich verschiedenen Bereichen widmen sollten, die durch den RSS allein nicht abgedeckt werden konnten (Jaffrelot 2006: 7). Zur Sangh Parivar zählen z. B. die *rāṣṭrasevikā samiti*¹⁵ für Frauen, die *akhil bhāratīya vidhyārthī pariṣad*¹⁶ für Studierende oder das *vanavāsī kalyāṇ āśram*¹⁷ für *ādivāsī*¹⁸ (vgl. Jaffrelot 2006: 17). Der Sangh beheimatet Organisationen, Parteien etc. mit verschiedenen Abstufungen des hindu-nationalistischen Spektrums, wobei von Akteur:innen aus dem Milieu der sogenannten Hardliner bis zu weniger Radikalen zusammenkommen.

Allerdings wird von offizieller Seite das Netzwerk der Sangh Parivar nicht bestätigt, insbesondere wenn es um Verbindungen zur Politik geht (Jaffrelot 2006: 10 f.).

4.4 Sangh Parivar in der Politik: Die BJP

Die *bhāratīya janatā pārtī* (BJP) ist von zentraler Bedeutung für „Yoga und Islam“ (Chaudhury; Singh 2015). Das Ministerium für Ayurveda, Yoga und Naturopathie, Unani, Siddha und Homöopathie (AYUSH¹⁹ Ministerium), das stark von der Regierung Modi gefördert wird, hat gemeinsam mit dem Muslimischen Nationalforum die Publikation veröffentlicht.

In der Gründungsphase des RSS distanzierte man sich bewusst von der Politik und hatte keine Absicht, in diese Richtung aktiv zu werden, um die Swayamsevak von Korruption fernzuhalten. Anfänglich ging es darum, eine Veränderung in der Gesellschaft hervorzurufen,

¹⁴ Auch „Sangh Parivar“ geschrieben.

¹⁵ H. „Frauenkomitee der nationalen Freiwilligen“. Auch „Rashtra Sevika Samiti“ geschrieben.

¹⁶ H. „Gesamtindischer Studierendenrat“. Auch „Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad“ geschrieben.

¹⁷ H. „Wohlfahrtskonvent für Indigene“ (wörtl. „die aus dem Wald kommenden“). Auch „Vanavasi Kalyan Ashram“ oder „All-India Centre for Tribal Welfare“ vorzufinden.

¹⁸ Eigenbezeichnung der indigenen Bevölkerung Indiens.

¹⁹ Skt. „langes Leben“ fungiert hier gleichzeitig als Akronym für Yoga und Naturopathie, Unani, Siddha und Homöopathie.

und nicht um politische Macht. Nach Gandhis Ermordung und dem daraus resultierenden Verbot des RSS inklusive Verhaftungen von Mitgliedern entstand in der Nationalen Freiwilligenorganisation aber das Bedürfnis nach der Involvierung in die Politik, vornehmlich aus Gründen des Selbstschutzes. Im Jahr 1951 wurde also mit Shyama Prasad Mookerjee, dem Präsidenten der *hindū mahāsabha*²⁰, die *bhāratīya jana sangh* gegründet, um sich im Falle einer Wiederholung dieser einschneidenden Erfahrung verteidigen zu können. Der RSS übernahm bald das Machtmonopol innerhalb der Partei, und Swayamsevaks wurden zu Funktionären ernannt (Jaffrelot 2006: 6 f.). In den 1970er-Jahren verschmolz die *jana sangh* mit anderen Oppositionsparteien zur Janata Party und wurde 1980 schließlich zur *bhāratīya janatā pāṭī*²¹ (Jaffrelot 2006: 11), kurz BJP, die momentan den Ministerpräsidenten stellt.

Offiziell agieren alle der Sangh Parivar zugeordneten Institutionen unabhängig und stehen in keinem Verhältnis zueinander. De facto koordiniert aber der RSS die Mitglieder der „Familie“, und obwohl es in der Geschichte immer wieder interne Spannungen gab, ist das Netzwerk aus Organisationen, Parteien und Vereinen stark wie eh und je:

These tensions, however, must not be over-emphasized. The Sangh Parivar has never broken. The bond between its components is very strong, largely because it comes from below: not only the RSS seconds swayamsevaks to its affiliates, but these swayamsevaks are easily transferred from one affiliate to another, so much so that they help to keep the network together (Jaffrelot 2006: 16).

Das Netzwerk ermöglicht also einen internen Austausch von Personen und bildet somit eine starke Front mit dem RSS an der Spitze.

4.5 *Hindutva* und Islam: Darstellung einer komplexen Beziehung

Hindu-nationalistisches Gedankengut wird häufig mit Islamfeindlichkeit in Verbindung gebracht. Seit der Teilung 1947 sind in Indien etwa vier Millionen Muslim:innen als Opfer kommunalistischer Gewalt²², sogenannter „communal violence“ (vgl. Baumann 2016: 64), zu verzeichnen, wobei häufig RSS-nahe Akteur:innen involviert sind und waren.

Wie schon diskutiert, geht es in der *hindutva*-Ideologie stark um die Zuschreibung und die Dichotomie zwischen „Wir“ und die „Anderen“. Der Islam gilt aus hindu-nationalistischer

²⁰ H. „Gesamtindische Hindu-Großversammlung“ – Hindu-Nationalistische Partei in Indien.

²¹ H. „Indische Volkspartei“. Auch „Bharatiya Janata Party“ geschrieben.

²² Unter Kommunalismus versteht man „das starke Zugehörigkeitsgefühl zur eigenen religiösen Gruppe, das verbunden ist mit einer Abgrenzung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften. In Indien wird der Begriff besonders häufig zur Beschreibung von Hindu-Muslim-Konflikten verwendet. Kommunalismus kann aber auch im weiteren Sinne die Abgrenzung zwischen Sprachgruppen oder Kasten benennen“ (Rao 2003: 2).

Perspektive nicht als Teil der als natürlich gedachten Ordnung einer Hindu-Nation und wurde immer als Bedrohung von außen wahrgenommen (vgl. Waikar 2018: 162).

Um das komplexe Verhältnis von *hindutva*-Anhänger:innen zum Islam deutlich zu machen, möchte ich zunächst auf die Wahrnehmung des Islam als von außen einfallender Gefahr eingehen. Im zweiten Teil soll gezeigt werden, mit welcher Argumentation Muslim:innen in ein hindu-nationalistisches Weltbild integriert bzw. diesem untergeordnet werden.

4.5.1 Der Islam als Bedrohung von außen

Im Spannungsverhältnis von *hindutva* und Islam spielt das Narrativ eines (vergangenen) goldenen Zeitalters in vormuslimischer Zeit eine wichtige Rolle. Die Vorstellung von *akhaṇḍ bhārat*, also dem ungeteilten Indien, worunter der gesamte südasiatische Raum verstanden wird, wird hierbei idealisiert. Dieses goldene Zeitalter des ungeteilten Landes wird mit Einheitlichkeit, Macht und Stärke in Verbindung gebracht. Es wird als Zeitalter der natürlichen Ordnung gedacht, wobei mit „natürlich“ eine Gesellschaftsordnung nach hindu-nationalistischer Vorstellung gemeint ist. Das bedeutet, ein Zeitalter des großen Hindustan mit dem Hinduismus als vorherrschende Religion und Sanskrit als „natürliche“ Sprache (vgl. Waikar 2018: 166 ff.) – die Herkunftssprache des heute vor allem in Nordindien gesprochenen Hindi. Somit geht es um eine Weltordnung nach dem vielzitierten Slogan Savarkars „*Hindu, Hindi, Hindusthan*“ (Jaffrelot 2006: 1), eine Gesellschaftsordnung und politische Ordnung, die den Idealen von *hindutva*-AnhängerInnen entspricht.

In diesem Narrativ kam das goldene Zeitalter von Reichtum und Harmonie, die mit der „natürlichen“ Gesellschaftsordnung einhergingen, mit dem Machtgewinn von MuslimInnen auf den indischen Subkontinent zu Fall, wodurch sich alles ändern sollte. Aus hindu-nationalistischer Perspektive handelt es sich bei der muslimischen Machtübernahme um einen plötzlichen und hinterlistigen Einfall, der durch Brutalität und Barbarei gekennzeichnet war. Damit einhergehend wird der Zerfall des idealisierten Hindu-Reiches beschrieben (vgl. Waikar 2018: 167). De facto handelte es sich aber nicht um einen plötzlichen Überfall, wie vielfach dargestellt, vielmehr fand eine sukzessive Machtübernahme in einem Zeitraum von über 400 Jahren statt (vgl. Eaton 1985).

Mit dem Narrativ des überraschenden Überfalls werden Muslim:innen als Invasor:innen stereotypisiert, denen Eigenschaften wie Gewaltbereitschaft, Grausamkeit und Erbarmungslosigkeit zugeschrieben werden. Damit einhergehend ist zu erwähnen, dass bei

der Zuschreibung der Rolle der Invasor:innen eine Konnotation der Fremdartigkeit mitschwingt.

Neben der gewaltsamen Zerstörung eines vermeintlich harmonischen Hindureichs in vormuslimischer Zeit auf dem südasiatischen Subkontinent wird Muslim:innen die Entstehung Indiens und Pakistans im Zuge der Unabhängigkeit von den britischen Besatzungsmächten zum Vorwurf gemacht. Wie bereits beschrieben, wurde mit der Teilung 1947 die Einheit von *bhārat mātā* und somit die Souveränität einer Hindu-Nation nach *hindutva*-Vorstellung zunichte gemacht, und die Errichtung Pakistans wurde als Landraub empfunden (vgl. Waikar 2018: 168). Alle, die gegen die Integrität dieser gedachten Nation agieren bzw. agierten, sind nicht willkommen. So war die Teilung in Indien und Pakistan 1947 im Zuge der Unabhängigkeit eine tiefe Zäsur für Hindu-Nationalist:innen im Streben nach einer Hindu-Nation. Mit der Teilung wuchs der Hass des RSS auf Muslim:innen. Den RSS-Mitgliedern der damaligen Zeit wird vorgeworfen, gezielt gegen die muslimische Community vorgegangen zu sein. So hat man versucht, die muslimische Mehrheitsbevölkerung aus der Stadt Jammu zu vertreiben (vgl. Bala 2017: 915). Während sie bedürftige Personen aus der hinduistischen Community unterstützten, die etwa auf der Flucht waren, wurden zahlreiche Mitglieder der muslimischen Community willkürlich gewaltsam attackiert, auch Frauen und Kinder (vgl. Bala 2017: 915).

4.5.2 Einordnung von Muslim:innen

Wie schon diskutiert, handelt es sich bei der *hindutva*-Ideologie auch um ein Wertesystem, an dem man sich als Bürger:in des indischen Staates orientieren sollte, um die Integrität der Nation zu wahren. Der Begriff „Hinduismus“ wird in diesem Kontext also nicht religiös gelesen, sondern umfasst bestimmte Werte bzw. eine innere Haltung, die stark patriotisch ausgerichtet ist (Andersen; Damle 2019: 78).

Da Haltungen bzw. eine patriotische Einstellung konfessionsunabhängig sind, können auch Nichthindus Teil der Nation sein, egal ob Buddhist:innen, Sikhs oder Muslim:innen. Wer der Nation treu ist, ist aus dieser Perspektive Hindu, auch wenn er/sie kein/e praktizierende/r Hindu ist. Man versteht Anhänger:innen anderer Konfessionen, die die vom RSS definierten Hindu-Werte teilen, als Brüder und Schwestern, die *bhārat mātā*, also Mutter Indien, als gemeinsamen Ursprung teilen (Andersen; Damle 2019: 91 ff.).

Neben dem Argument der inneren Haltung, also einer Werteübernahme, wird dieser gemeinsame Ursprung als Argument herangezogen, um Muslim:innen einen Platz in der

hindu-nationalistischen Gesellschaftsordnung zu geben. Man argumentiert damit, dass die Vorfahren der Muslim:innen, die heute in Indien leben, Opfer einer Zwangskonvertierung durch die Mogulherrscher waren und somit die heutige muslimische Community in Indien keine „Schuld“ an ihrer Religion trägt. Die muslimische Bevölkerung Indiens bzw. ganz Südasiens teilt immer noch dieselben Werte und dieselbe Kultur aufgrund der gemeinsamen ursprünglichen Heimat:

The historical narrative the RSS portrays is that the 1000 years of Muslim domination in the subcontinent were the result of external invasions; likewise, the Muslim ruling classes are always portrayed as foreign imperialists, though not the Muslim masses, who are acknowledged to be converts. That distinction enables the RSS to claim that Muslims are in fact 'sons of the soil', a definition that eventually justified opening membership to them (Andersen; Damle 2019: 96).

Demnach wird bei dieser Argumentationslinie zwischen den ehemaligen muslimischen Machthaber:innen und der allgemeinen muslimischen Bevölkerung unterschieden. Während die einen als Invasor:innen und somit als Täter:innen gelten, ist die breite Masse der muslimischen Bevölkerung Opfer einer Zwangskonvertierung. Um dies rückgängig zu machen eine Wertübernahme der *hindutva*-Ideologie unter Muslim:innen voranzutreiben und Muslim:innen zu ihrem „ursprünglichen“ Glauben und ihren Werten zurückzuführen, gibt es für Hindu-Nationalist:innen eine Lösung in Form der Re-Konvertierung:

The logic of Hindutva dictates that (1) Muslims only became Muslims out of fear, (2) all Muslims in the region were originally Hindu, and thus (3) Muslims today can and should be reconverted to Hinduism since their Hindu ancestors only became Muslim as the alternative was death (Eshwar 2009; Kim 2017; Singh 2015 zit. nach Waikar 2018: 168).

Mit den diskutierten Argumentationslinien werden Muslim:innen des südasiatischen Subkontinents dem Weltbild und dem Ideal der Hindu-Nation, wie es von Hindu-Nationalist:innen gefordert wird, ein- und vor allem untergeordnet. In diesem Kontext stellen Hindus die dominante soziale, aber auch religiöse Mehrheit des Landes. Aus dieser Perspektive finden alle anderen Gruppen ihren Platz in der Gesellschaftsordnung, indem sie sich unterordnen oder gar konvertieren. „Hindu“ wird hier weniger als religiöser Begriff gelesen, sondern vielmehr als eine territorial und ethnisch orientierte nationalistische Ausrichtung, wie schon diskutiert wurde. Die Übernahme aller damit einhergehenden Werte durch Nicht-Hindus wird mit dem gemeinsamen Ursprung und der Reproduktion des Narratives des Islams als brutale, von außen einfallende Religion und des Hinduismus als natürliche Religion und Gesellschaftsordnung des Subkontinents gerechtfertigt.

4.5.3 Zwischen *Ghar vapsi* und *soft hintuva* – aktuelle Tendenzen in der *sangh parivar*

Wie genau stehen nun politische Akteur:innen aus dem hindu-nationalistischen Lager zur muslimischen Bevölkerung in Indien? Welche Grundsätze werden vertreten und welche politische Agenda wird gefahren? Zur Beantwortung dieser Fragen muss zunächst in nichtparlamentarische und parlamentarische Akteur:innen unterschieden werden. Während letztere einen „milderer“ Weg wählen, sind im Kontext nichtparlamentarischer Hindu-Nationalist:innen besonders die angesprochenen Konvertierungen Thema.

Das Argument, dass die Vorfahren von Christ:innen, Pars:innen und insbesondere Muslim:innen in Indien ursprünglich Hindus waren, die aufgrund von Zwangskonvertierung oder Mission ihren Glauben änderten, wird von RSS und VHP herangezogen, um Konvertierungsprogramme zu rechtfertigen. Genauer gesagt werden die Bestrebungen als Re-Konvertierungen betitelt, da die betreffenden Personen zu ihrem „eigentlichen“ Glauben zurückgeführt werden sollten (vgl. Baumann 2016: 58; Vandavelde 2011: 32). RSS-Oberhaupt Mohan Bhagwat äußerte sich folgendermaßen zu den „Rückholbestrebungen“:

They went away (to other religion) because of some allurements and thus there is nothing wrong in bringing them back to original fold [...]. If conversion is wrong, then why not pass a law in the Parliament against it stopping all religious conversions (Bhagwat in The Hindu 2014).

Diese sogenannten Re-Konvertierungsprojekte finden unter diversen Namen statt, wie *dharm parivartan*²³ oder *paravartan*²⁴. Am bekanntesten ist der Begriff des *ghar vapsi*²⁵, also der Rückkehr ins Haus oder der Heimkehr (vgl. Vandavelde 2011: 40), was nochmals den gemeinsamen Ursprung unterstreichen soll. Unter welchem Label diese Bestrebungen auch laufen, handelt es sich um symbolische Aktionen mit dem Zweck, das hindu-nationalistische Überlegenheitsgefühl zu stärken (vgl. Baumann 2016: 60). Ursachen dieses Bedürfnisses sind das Empfinden, dass die indisch-muslimische Community rasant wächst, und die daraus resultierende Furcht, irgendwann in der Unterzahl zu sein. Die muslimische Bevölkerung Indiens wird aus hindu-nationalistischer Perspektive häufig als abgrenzbare, in sich geschlossene Einheit mit starkem Zusammenhalt wahrgenommen (vgl. ebd. 2018: 62). Demgegenüber steht das Empfinden der eigenen Uneinigkeit:

²³ H. „Austausch des Glaubens“.

²⁴ H. „Rückkehr“.

²⁵ Auch als *ghar vapsi* vorzufinden.

Das einzige deutliche und gemeinsame Kennzeichen der Hindu-Nationalisten ist das Gefühl der strategisch-spirituellen Unterlegenheit. Es gibt keine theologische, religiöse oder spirituelle Einheit, sondern eine Zersplitterung (Baumann 2016: 62).

Vandeveld (2011: 40) beschreibt zwei Formen von Konvertierungsstrategien. Zum einen gibt es medial inszenierte Massenkonzertierungen in Form großer Events, die immer wieder Aufmerksamkeit erregen. Zum anderen, und von größerer Bedeutung, gibt es Konvertierungsprogramme, die auf Langfristigkeit ausgelegt und weniger sichtbar sind. So betreiben beispielsweise die Beauftragten der VHP für diese Langzeitprogramme Vorbereitungsarbeit, oder regelrechte Forschungsarbeit zu lokalen Sagen etc., um möglichst vorbereitet ins „Feld“ zu gehen (vgl. ebd. 2011: 43). Die Zielgruppe sind meist Christ:innen, Adivasi und Muslim:innen. Bei dieser Missionsarbeit wird immer wieder die nationale Einheit betont und in den Fokus gerückt. Auch über Pamphlete und andere Drucke versuchen die Akteur:innen aus dem hindu-nationalistischen Spektrum, Einfluss auf ihre Zielgruppe zu nehmen. Die RSS-nahe Organisation für Adivasi, die *Akhil bhāratīya vanavāsī kalyāṇ āśram*, publiziert beispielsweise ein Magazin in Lokalsprachen mit informativem kulturellem Inhalt, mit dessen Hilfe das eigene Gedankengut transportiert wird (vgl. ebd. 2011: 45). Diese Konvertierungen finden nicht immer auf freiwilliger Basis statt. Häufig werden „Zwang, Erpressung oder finanzielle Anreize“ (Baumann 2016: 58) zum Einsatz gebracht. Außerdem finden diese Konvertierungsbestrebungen häufig auf subtile Art und Weise statt und werden nicht explizit als solche benannt, sodass die Betroffenen gar nicht merken, welchen Strategien sie zum Opfer fallen.

Neben diesen Konvertierungsstrategien ist die politische Agenda der aktuellen Regierung von Premierminister Narendra Modi von Bedeutung. Wie vorher beschrieben, liegt der Ursprung der BJP im RSS-nahen Umfeld. Zwangsläufig bedeutet dies, dass die Politik der BJP auf *hindutva*-Gedankengut beruht, auch wenn es immer wieder zu Uneinigkeiten mit der Nationalen Freiwilligenorganisation kommt. Im Unterschied zum RSS bedient sich die politische Linie der Sangh aber subtilerer nationalistischer Narrative. Im Gegensatz zum „harten“, exklusivistischen Nationalismus, der in hindu-nationalistischen, rechten Kreisen lange Zeit vorherrschend war, und zum eher demokratisch orientierten, kulturellen Nationalismus, der mit der linksgerichteten Kongresspartei in Verbindung gebracht wird, hat Premierminister Modi im Zuge seiner sogenannten *Soft-Power*-Politik (vgl. Nye 1990) beide Nationalismen zusammengeführt und etwas Neues kreiert. Aus *hindutva* und kulturellem Nationalismus ist eine „milde“ Form des *hindutva*-Nationalismus entstanden, der auch als

„soft hindutva“ (Gautam; Droogan 2018: 19) bezeichnet wird. Diese neue Form des indischen Nationalismus ist nicht nur eine abgeschwächte Form eines harten Hindu-Nationalismus, sondern zeichnet sich vor allem durch ihre Flexibilität und Anpassungsfähigkeit an verschiedene Kontexte aus (vgl. ebd.). Longkumer (2018: 417) beschreibt diesen unterschwelligen Nationalismus als „new kind of Hindutva (neo-Hindutva) that is increasingly mobile, flexible, and diffuse. It moves spaces, forged not by its steely traditional militancy, but by its liquidity according to the nature of its host“. Es handelt sich also um einen anpassungsfähigen Nationalismus, der nicht unmittelbar erkennbar sein mag und gerade deshalb so gefährlich ist.

Als „Transportmittel“ versteckter hindu-nationalistischer Ideologie bedient sich Premierminister Narendra Modi an populären Motiven und Praktiken. Insbesondere Yoga, der in den letzten Jahrzehnten einen regelrechten Boom erlebte, wird von der aktuellen Regierung als Mittel genutzt, um einen Ethno-Nationalismus zu etablieren, der auf *hindutva*-Ideologien beruht. McCartney (2019: 148) geht so weit zu behaupten, dass die BJP mit ihrer „Yoga-Politik“ beabsichtigt, die säkulare Verfassung zugunsten der Errichtung eines theokratischen Hindustaaates zu schwächen:

The Indian state and other non-state actors seek explicitly to use the global popularity of yoga to create a Hindu nation and world, and seek to privilege one group above others and provide this group with benefits (i. e. an ethno-religious Brahminical, patriarchal, chauvinistic hegemony) at the expense of others, within a proposed Hindu theocracy (McCartney 2019: 164).

Eine detaillierte Ausführung zur Wichtigkeit des Yoga für die BJP und für die Muslim Rashtriya Manch wird später vorgenommen, wenn die Frage beantwortet werden soll, warum gerade Yoga für das Muslimische Nationalforum eine Rolle spielt.

Zunächst soll auf die Gefahr eingegangen werden, die von solch einer versteckten Rhetorik ausgeht. Problematisch wird diese Agenda spätestens dann, wenn es um Minderheiten geht, denen dieser weiche Nationalismus unterschwellig aufgedrängt wird, zum Beispiel durch etwas auf den ersten Blick Unscheinbares und apolitisch Wirkendes wie den Yoga. So sehen sich beispielweise einige Priester im christlich dominierten Nagaland durch die Promotion des Yoga durch staatliche und nichtstaatliche Akteur:innen in ihrem Bundesstaat in die Ecke gedrängt, wie Longkumer (2018) schildert:

The problem with yoga, Alem a church pastor of a prominent Dimapur congregation, tells me, is that it is trying to enter Nagaland as a 'physical exercise'. He argues that this is a tactic to infiltrate Naga Christianity slowly – yoga is actually Hinduism, especially when they touch the 'spiritual' aspects, he says. [...] Nagas will start developing a 'soft corner' for the Hindus'. This is how, Alem says, hinduising starts (Longkumer 2018: 412).

Religiöse Minderheiten befürchten, über positiv besetzte kulturelle Praktiken, wie es der Yoga ist, missioniert zu werden, ohne es zu merken. Sie fürchten, dass ihre Religion mit Absicht einem schleichenden Synkretismus unterzogen wird:

The appropriation of yoga as part of a soft Hindutva political agenda has led to questions in some communities about the appropriateness of this political cooption of yoga by Hindu nationalism, and by Hinduism more generally, as well as claims that the practice of yoga is religiously as well as politically laden act. Indeed, there is a fear that yoga practice can covertly lead to a form of blended and diluted religious syncretism among some more conservative Christian and Muslim groups (Gautam; Droogan 2018: 19).

Worin liegen nun die Vorteile einer solchen Ausrichtung? Warum ist es für die BJP ungünstig, einen harten Nationalismus zu fahren? Die Etablierung einer *soft hindutva*-Politik ist aus zwei Gründen wichtig für die politische Agenda der Regierung Modi geworden: die entwicklungspolitische Agenda und die Bedeutung der muslimischen Wählerschaft.

Modis Wahlkampf war geprägt durch die Aussicht auf (wirtschaftlichen) Aufschwung und eine Wirtschaftsreform (vgl. Baumann 2016: 60). Bewusst wollte die BJP nicht nach Hardlinern klingen und ein mildes Image pflegen – mit der Absicht, eine neue Wählerschaft anzusprechen, die sich vom Narrativ der wirtschaftlichen Entwicklung angesprochen fühlt. Ein politisches Umdenken in der Partei zeichnet sich de facto aber kaum ab. Vielmehr wird nur die Rhetorik an die Gegebenheiten angepasst. Baumann (2016: 69) beobachtet eine:

Kodierte Sprache Modis und keinen wirklichen Politikwechsel hin zu einer moderaten Grundhaltung. ‚Entwicklung‘ und andere Begriffe seien demnach kodierte Aussagen, die für Christen und Muslime positiv und beruhigend klingen; diese Sprache werde jedoch im hindu-nationalistischen Lager ‚verstanden‘.

Die BJP, insbesondere Ministerpräsident Narendra Modi, unternimmt mit dieser neuen moderaten Rhetorik den Versuch eines Interessenausgleichs (vgl. Baumann 2016: 72). So wird auch bewusst auf offene anti-muslimische Rhetorik verzichtet (vgl. ebd. 2016: 66) – nicht zuletzt wegen der im Mehrheitswahlsystem ausschlaggebenden Kraft muslimischer Wähler:innen für einen Wahlsieg:

Die muslimischen Stimmen können in Wahlkreisen mit knappen Wahlergebnissen das Zünglein an der Waage sein. In circa 70 bis 80 Wahlkreisen stellen Muslime circa 20 Prozent der Wahlberechtigten und in weiteren 120 bis 130 Wahlkreisen sind zwischen 10 und 20 Prozent der Wahlberechtigten Muslime. Im indischen Wahlsystem reichen einem Kandidaten 30 bis 35 Prozent der Stimmen, um den Wahlkreis zu gewinnen, sodass das muslimische Wahlverhalten in diesen circa 210 von 543 Wahlkreisen insgesamt von kritischer Bedeutung sein kann (Baumann 2016: 66).

Im Wahlkampf war immer wieder die Rede von einer „neuen Agenda“ (Baumann 2016: 66) für die muslimische Community, doch wie diese aussehen würde, wurde nie genauer definiert. Mit dieser Rhetorik geht man einen Schritt auf die Wählerschaft zu, ohne die eigenen politischen Interessen, die sich gegen eben diese Wählerschaft richten, zu vernachlässigen. Inwieweit die Muslim Rashtriya Manch und ihre Publikationen eine solche Intention verfolgen, wird später in der Analyse aufgegriffen.

Bei genauerer Betrachtung von Modis Reden kann dieser versteckte Nationalismus ausgemacht werden: „While Modi’s speeches rely on and reproduce the cultural common sense of BJP’s vision of a Hindutva India, his use of Islamophobia is subtle and implicit“ (Waikar 2018: 165). Die Islamophobie ist latent und erst auf den zweiten Blick erkennbar.

Prinzipiell nimmt Modi in seinen Reden nur auf die Erfahrungswelt von Hindus Bezug. Positive Beiträge jeglicher Art, seien sie politisch, gesellschaftlich, künstlerisch oder vor allem wirtschaftlich, werden kategorisch aus hinduistisch gedachten Kontexten herangezogen. Relevante Beiträge aus muslimischen Kontexten, beispielsweise aus den muslimischen Herrschaftsperioden, finden keinen Platz. Die muslimische Erfahrungswelt wird entweder gar nicht erwähnt oder negiert, wodurch das Narrativ einer Hindu-Dominanz und -Überlegenheit auch aus historischer Perspektive (re-)produziert wird (vgl. Waikar 2018: 170 f.). In diesem Narrativ gibt es keinen Platz für positive Beeinflussung von muslimischer Seite für das heutige Indien:

The silence on the economic, philosophical, governance, and military innovations that Muslim rulers brought to the subcontinent through inter-civilizational encounter is problematic because it effectively negates these contributions and thus entrenches the impossibility of imagining Muslims as having had a positive influence on modern-day India (Waikar 2018: 171).

Die Analyse einer Rede zum Thema Sufismus aus dem Jahr 2016 (Waikar 2018: 171 ff.) soll zeigen, wie Narrative auf subtile Art umgeschrieben werden. In dieser Rede erklärt Modi (2016), dass Hinduismus und Sufismus dieselben Grundwerte teilen, so z. B. „Humanismus“,

die „Liebe zur Natur“ und die „Liebe zu Gott“ (Modi 2016). Es sei allein der Offenheit Indiens zu verdanken, dass der Sufismus auf indischem Boden entstehen und sich so in der Welt verbreiten konnte. Da in diesem Kontext „indisch“ mit „Hindu“ gleichzusetzen ist, ist der Sufismus eine hinduisierte Form des Islam:

The logic of Hindutva dictates that India's body of cultural knowledge – the totality of norms, values, and beliefs that purport to weave Indians into a unified cultural fabric – is by definition Hindu as well. Any distinction between Indian and Hindu effectively collapses. Consequently, just as Buddhism and Jainism are treated as peaceful offshoots of Hinduism, every other religion can only become one of peace because it has been sufficiently made to fit into the workings of Hinduism. In other words, there are no Islamic values of peace, love, and humanity outside of Hinduism. The very idea, the very possibility of plurality and co-existence in Islamic thought can only exist when it is mediated and filtered through Hinduism. Deemed to be 'the face of Islam in India', Sufism becomes the Hinduization of Islam. Not syncretic, but fundamentally Hindu in its orientation (Waikar 2018: 173).

Aus dieser Perspektive gelten indische Muslim:innen als friedfertig, da sie eine hinduisierte Form des Islam praktizieren – im Gegenteil zu gewaltbereiten Muslim:innen im Rest der Welt:

Indian Muslims are peaceful because they are believers of a Hinduized Islam. Given that Hindutva otherwise frames Islam and Muslims as violent, the implication of Modi's narrative is that it is Hinduism that has made the Indian brand of Islam nonviolent and humanitarian. A peaceful Islam would have been impossible without its contact with Hinduism. In other words, Indian Muslims have not joined terrorist outfits because their violent Islamic inclinations have been tamed by Hinduism (Waikar 2018: 173).

Die Einordnung von Muslim:innen in ein *hindutva*-Weltbild ist von Unterordnung geprägt. Wie also positioniert sich eine muslimische Organisation, die Teil der Sangh Parivar ist? Im Folgenden soll diese Frage genauer untersucht werden.

4.6 Die *muslim rāṣṭrīyā manc*

Die Muslim Rashtriya Manch, kurz MRM, ist eine muslimisch-nationalistische Organisation, die indirekt dem Rashtriya Swayamsevak Sangh untersteht und somit Teil der Sangh Parivar ist. Die Organisation wurde 2002 von muslimischen Funktionären des RSS unter dem Namen *rāṣṭravādī muslim āndolan-ek nayī rāh*²⁶ gegründet und 2005 in *muslim rāṣṭrīyā manc* umbenannt (vgl. Muslim Rashtriya Manch 2016). Anlass der Gründung war laut MRM ein Treffen muslimischer Nationalisten mit Mitgliedern des RSS in Delhi, die eine Institution

²⁶ H. „Nationalistische Muslimbewegung – Ein neuer Weg“.

gründen wollten, die die Annäherung von Hindus und Muslim:innen fördert (vgl. Muslim Rashtriya Manch 2016). Dies soll somit als Symbol der Annäherung zwischen den beiden Konfessionen, deren Anhänger:innen sich teils feindlich gegenüberstehen, gelten. Die Gründung der Organisation wird auf der Homepage als Kehrtwende beschrieben:

Thus, began the new process of understanding and dialogue between Muslims and Hindus at the initiative of RSS leaders. The new movement was initially called 'Rashtravadi Muslim Andolan-Ek Nayi Raah' which was re-christened as 'Muslim Rashtriya Manch' in 2005. Since then there was no going back. The Muslim Rashtriya Manch ushered in a new era among the Indian Muslims. A new thinking has emerged amongst them who now link up their future with the future of this country (Muslim Rashtriya Manch 2016).

In diesem Kapitel soll gezeigt werden, inwieweit eine Annäherung auf Augenhöhe zwischen den Parteien gewünscht ist, ob und wie die Muslim Rashtriya Manch in einem *soft hindutva*-Setting zu verankern ist und mit welchen Strategien im Muslimischen Nationalforum gearbeitet wird. Des Weiteren soll gezeigt werden, wer sich dieser Organisation anschließt und ob sich die Absichten dieser Personen mit den Interessen der Organisationsleitung decken. Zu Beginn erfolgt eine Darstellung der Struktur der MRM.

4.7 Struktur und Aufbau

In Aufbau und Struktur orientiert sich die MRM stark am Rashtriya Swayamsevak Sangh:

„Morphologically, the Manch resembles the RSS, retaining many of the same titles, tradition of unrecorded, ambiguous membership and deputed labour and authority“ (Pal 2020: 277).

Treibende Kraft bei der Organisationsgründung war Indresh Kumar, ein aus dem Punjab stammender Funktionär des RSS, der neben der MRM auch dem tibetischen Äquivalent, der *bhārat tibbat sahayog manc*²⁷, vorsteht (vgl. Sengupta 2018). Er war Regionalvorsteher des RSS in Jammu und Kaschmir und setzt sich laut MRM seither mit der Spaltung von Muslim:innen und Hindus in Indien auseinander, wobei er eine klare Lösung für das Aufheben der Diskrepanzen zwischen den beiden Communitys präsentiert:

Applying his mind to the problem of Hindu-Muslim divide, Indresh Kumar arrived at the conclusion that earlier two approaches adopted by Mahatma Gandhi and Hindu Mahasabha failed to bridge the gap because they were lopsided. Gandhi left no stone unturned to placate Muslims and the Hindu Mahasabha stretched the issue of hatred and separatism resulting in failure of both the approaches. So

²⁷ H. „Indo-tibetisches Kooperationsforum“, auch „Bharat Tibet Sehyog Manch“ geschrieben.

the third way was needed and that third way was the path of nationalism devised by Indresh Kumar (vgl. Muslim Rashtriya Manch 2016).

Laut der MRM und Indresh Kumar kann nur eine nationalistische Haltung die Spaltung aufheben. Gleichzeitig distanziert sich die MRM mit dieser Aussage von Gandhi und der rechtsgerichteten Partei *akhil bhāratīya hindū mahāsabhā*²⁸, die die „wahre“ Lösung des Problems verkannten bzw. die Spaltung der beiden Gruppen vorantrieben. Würden alle erkennen, dass sie ein Mutterland, *bhārat mātā*, und somit dieselbe Kultur und Zugehörigkeit verbindet, würden laut MRM alle Konflikte und Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen religiösen Gemeinschaften in Indien verschwinden. Die Organisation spricht von einer „neuen Ära“, die die MRM für MuslimInnen in Indien einläutet, und bezeichnet Indresh Kumar als den „Messias“ (Muslim Rashtriya Manch 2016).

Indresh Kumar tritt als Kopf der Muslim Rashtriya Manch auf. Er ist maßgeblich an den Publikationen der Organisation beteiligt und der zentrale Entscheidungsträger. Außerdem ist er der Organisator zahlreicher Events der MRM, die medial aufbereitet und inszeniert werden. Bei den angesprochenen Publikationen handelt es sich meist um kurze Pamphlete auf Hindi, die von einem RSS-nahen Verlag gedruckt werden, der sich in Pahadganj, Neu-Delhi, in der Nähe des RSS-Hauptquartiers befindet (vgl. Pal 2020: 277).

Eine genaue Anzahl an Mitgliedern der Organisation lässt sich schwer ausmachen, wobei die MRM die hohe Anzahl an Mitgliedern betont. Bei der Aussage, die MRM habe über drei Millionen Mitglieder, dürfte es sich um eine Übertreibung handeln, wie Pal (2020: 277 f.) anhand der Erfahrungen seiner Feldforschung bei der MRM schreibt:

Manch membership claims vary wildly, largely because the idea of membership (unrecorded, deniable, casual, sessional) is so amorphous. Nevertheless, mass membership claims are an important part of the Manch's search for a representative legitimacy. During my time with the Manch I was told that membership was as high as three million, and as low as 10,000. The latter is much more likely than the former, and it became increasingly clear as I spent more time with the Manch that their membership claims were significantly exaggerated and in some cases simply fabricated.

Neben Struktur und Aufbau der MRM sind vor Allem auch die Aufgaben und Funktionen von zentraler Bedeutung für die Analyse von „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015), welche im Folgenden näher beleuchtet werden.

²⁸ H. „Gesamtindische Hindu-Großversammlung“.

4.8 Funktionen der MRM

Im Hinblick auf den Hintergrund der Muslim Rashtriya Manch erfüllt die Organisation mehrere Funktionen, vor allem zum Vorteil der Agenda des RSS.

Die MRM fungiert als Zugang für den RSS zur muslimischen Bevölkerung Indiens. Die Gründung der MRM war ein strategischer Schachzug, um indische Muslim:innen unmittelbar zu erreichen, um damit die eigenen Ansichten und Dogmen innerhalb dieser Community zu verbreiten – mit dem Ziel, eine breite Anhängerschaft zu generieren. So gesehen betreibt der RSS über die MRM in der muslimischen Bevölkerung „Missionsarbeit“ im kulturell-politischen Sinne, wobei es um die Inklusion von Muslim:innen in eine *soft hindutva*-Agenda geht. Das muslimische Nationalforum scheint ein geeignetes Mittel zu sein, um möglichst authentisch und nachhaltig innerhalb der muslimischen Community agieren zu können.

Durch Vergleiche und herangezogene Beweise wird hindu-nationalistisches Gedankengut der Zielgruppe entsprechend verpackt. Die Inhalte werden immer so gedreht, dass sie nicht gegen Dogmen der islamischen Lehre verstoßen. Um die Inhalte adäquat zu verpacken, nutzt die Organisation diverse Kanäle und Settings. Zum Beispiel spricht sie sich öffentlich für die Abschaffung oder Einführung bestimmter Gesetze aus, die vom hindu-nationalistischen Lager gefordert werden. Dazu zählen die Forderung eines vollständigen Verbots der Schlachtung von Kühen oder die Aufhebung des Artikels 370²⁹, um die Integrität des (Hindu-)Nationalstaates zu wahren (Vgl. Andersen; Damle 2019: 83; 99). Außerdem gehört zu dieser Strategie das Verfassen von Pamphleten, die der Bevölkerung kostenlos zur Verfügung gestellt werden. Eines dieser Hefte setzt sich mit Rindfleischkonsum im Islam auseinander und sendet die klare Botschaft, dass weder der Prophet Mohammed noch der Koran eine explizite Empfehlung für den Konsum von Rindfleisch aussprechen. Außerdem werden Beispiele aus den heiligen islamischen Schriften herangezogen, um die Bedeutung der Kuh im Islam zu unterstreichen (vgl. ebd. 103 f.). Ähnliche Vergleiche und Beweise, aber zum Thema Yoga, werden in der Publikation herangezogen, die in dieser Arbeit analysiert werden soll. Auch werden, wie schon angesprochen, mediale Events von der Organisation inszeniert. Diese haben symbolischen Charakter und sind vollkommen durchdacht. Die Absicht dahinter beschreibt Pal (2020: 277)

²⁹ Artikel 370 der indischen Verfassung sicherte der muslimischen Mehrheitsbevölkerung im Bundesstaat Jammu und Kaschmir bestimmte Autonomierechte. De facto wurde der Artikel als Konsequenz von Unruhen am 6. August 2019 abgeschafft.

als Versuch, das militante Image und das Image von Intoleranz des RSS, der im Hintergrund der MRM agiert, abzuwerfen:

Most of the Manch's organisational energy is spent in the assembly of highly publicised, symbolic events that seemed designed to mark the RSS as not really that communal. Releasing pigeons, and planting trees swiftly melt into marches against triple talaaq (instant divorce), which merge into Manch-run gaushalas (cow refuges) and Manch Muslims congregating to pray for the construction of ramjanmabhumi mandir (temple to the birthplace of Ram). These symbolic performances, invoking bhaichaara (brotherhood) and samrasta (harmony), are designed to be seen, consumed, and proffered as evidence of the catholicity of the Hindu right.

Insgesamt sind die MRM und ihre Arbeit im kulturellen Bereich ein „Vorzeigeobjekt“ bzw. eine Art Beweismittel des RSS, dass er keine Intoleranz propagiere und nicht anti-muslimisch agiere, sondern einen Lösungsweg für ein friedliches Zusammenleben in Indien verbreiten will. In gewisser Weise kann sich der RSS mithilfe der MRM gegen Vorwürfe rechtfertigen (vgl. Pal 2020: 279). Man möchte durch diese neu geschaffenen Beziehungen zu Muslim:innen zeigen, dass das Image des RSS als militante, fundamentalistische Organisation nicht der Wahrheit entspreche, wie auch auf der Homepage der MRM zu lesen ist:

The image of RSS as diehard, communal, fundamentalist Hindu organization began to fade and Muslim intellectuals and religious leaders started coming openly in embracing RSS as their 'true friend' and Indresh Kumar as their messiah (Muslim Rashtriya Manch 2016).

Dass die von ihnen initiierte MRM aber hindu-nationalistisches Gedankengut in „islamischer Verpackung“ propagiert, muss an dieser Stelle deutlich betont werden:

Given the limited success in attracting Muslims to the RSS or its affiliates, the RSS leadership turned its focus to the creation of an independent Muslim activist organization, one that would interact directly with Indian Muslims. This was the genesis of the MRM as an organization tailored to propagate Hindutva ideology directly among Muslims (Andersen; Damle 2019: 99).

Die Organisation wurde also klar mit dem Hintergedanken gegründet, mithilfe von *soft hindutva*-Strategien Einfluss in der muslimischen Community zu generieren. Daraus ist zu schließen, dass der RSS in einer Linie mit Modis BJP und dessen *soft hindutva*-Agenda agiert.

Wenn es um die Inklusion von Muslim:innen in ein (hindu-)nationalistisches Weltbild geht, bedient sich das Muslimische Nationalforum derselben Argumentation wie RSS-Funktionäre. Muslim:innen auf dem indischen Subkontinent sind nach dieser Ansicht durch den Geburtsort Söhne und Töchter von Mutter Indien. Ihre Religion ist bloß ein „Überbleibsel“ des

barbarischen Einfalls durch die islamischen Eroberer in der Vergangenheit, die mit gewaltsamen Zwangskonvertierungen einherging, wofür die heutige muslimische Bevölkerung nichts kann:

Indian Muslims share the same ancestors, culture, traditions, language and customs with their Hindu brothers. Only they have changed their way of worship some time ago due to certain historical and social compulsions. But changing way of worship did not make them give up their past and detach them completely from their ancestral history and heritage (Pachpore 2016).

Auch hier sind das Narrativ eines gemeinsamen Ursprungs und die Andeutung eines vergangenen goldenen Zeitalters präsent. Demnach sind die indischen Muslim:innen, von denen im Zitat die Rede ist, eigentlich Hindus.

Es ist anzunehmen, dass die BJP von der Arbeit der MRM profitiert. Wenn wir den Fokus nochmals auf die Bedeutung der muslimischen Wählerschaft in Indien legen, wird der Grund dafür deutlich. Wie schon beschrieben, kann durch das Mehrheitswahlsystem die Stimme der muslimischen Community als Minderheit ausschlaggebend für das Ergebnis in einem Wahlbezirk sein (vgl. Baumann 2016: 66). Die BJP profitiert also, wenn das Muslimische Nationalforum die Sangh Parivar in ein gutes Licht rückt und die politischen Inhalte der BJP der Zielgruppe entsprechend vermittelt.

Die MRM erfüllt mit den aufgezeigten Strategien noch eine dritte, wenn auch weniger bedeutende Funktion: Sie leistet bei RSS-Mitgliedern, die dem Islam und dessen Anhänger:innen nach wie vor kritisch gegenüberstehen, Überzeugungsarbeit durch die Publikation diverser Schriften, durch Hilfe für die regierende hindu-nationalistische BJP bei der Parlamentswahl 2014 oder durch Aufklärungsarbeit zu Irrglauben über den Islam (Vgl. Andersen; Damle 2019: 94; 103 f.) Die MRM versucht laut Andersen und Damle (vgl. ebd. 2019: 103 f.), das Bild des illoyalen Muslims aufzuheben – ein Stereotyp, der seit der Teilung 1947 bis heute (re-)produziert wird:

The MRM has been engaged not only in reaching out to Muslims, but also in clearing up presumed misconceptions about Indian Muslims within the RSS itself. To address the widespread belief among RSS members that all Muslims eat beef, for example, the MRM published a pamphlet arguing that neither the Prophet nor the Holy Quran directs Muslims to engage in cow slaughter or beef consumption.

Das ambivalente Verhältnis der muslimischen Unterorganisation des hindu-nationalistischen RSS zur Mutterorganisation wird im nächsten Abschnitt genauer diskutiert.

4.9 Das Verhältnis des RSS zur MRM

Obwohl die MRM durch die Gründung stark mit dem RSS verwoben ist, ist das Verhältnis der Nationalen Freiwilligenorganisation zum Muslimischen Nationalforum nicht eindeutig und teilweise widersprüchlich.

Die MRM ist offiziell nirgends als Partner- bzw. Unterorganisation des RSS gelistet, obwohl ihre Gründung auf RSS-Funktionäre zurückzuführen ist. Das scheint verwunderlich, hat aber einen Grund: Die Ansichten über den Islam, die bereits diskutiert wurden, insbesondere eine *soft hindutva*-Agenda, werden nicht von allen RSS-Mitgliedern unterstützt. Nach wie vor gibt es Hardliner, die in der muslimischen Bevölkerung eine Bedrohung sehen. Manche dieser Mitglieder haben wichtige Positionen inne und verfügen über Macht innerhalb der Organisation. Der RSS ist deshalb im Umgang mit der MRM sehr unsicher:

The RSS has faced a recurring dilemma regarding how far it should go in supporting the MRM, and how openly it should acknowledge its association. On the one hand, the sangh does not want to offend those of its many Hindu members who have negative views of Indian Muslims and Islam. On the other hand, it genuinely wants to bring Muslims closer to what it considers the national mainstream, both for reasons of political stability and to help the BJP garner political support among Muslims (Andersen; Damle 2019: 93).

Der RSS befindet sich also in einer Art Zwiespalt, wenn es um die Muslim Rashtriya Manch geht.

4.10 Warum Muslim:innen einer Safran-Organisation beitreten

Beim Großteil der Mitglieder des Muslimischen Nationalforums handelt es sich um männliche Muslime aus der wohlhabenden Mittelschicht. Dabei ist eine hohe Diversität an islamischen Konfessionen anzutreffen, während Personen aus der Unterschicht bzw. der sogenannten *pasmanda* unterrepräsentiert sind:

Within the Manch there were both Shi'as and Sunnis, Deobandis and Barelvis, Tablighis and Ahl-e-Hadith Muslims etc. However, despite this relative diversity, there is very limited pasmanda (oppressed caste, lit. backwards) representation in the organisation (Pal 2020: 278).

Dies ist eine Verteilung, die vorher in dieser Form in den traditionellen muslimischen Machtzentren Nordindiens anzutreffen war. Warum gibt es eine Verschiebung hin zur MRM? Die Mitgliedschaft bei der Muslim Rashtriya Manch müsste doch Konsens über hindu-nationalistische Grundwerte implizieren und somit nicht im Interesse der muslimischen Bevölkerung sein. Die Beweggründe einer Mitgliedschaft bei der MRM sind vielfältig.

Zum einen sind Mitglieder der MRM frustriert von Institutionen, die traditionell als Unterstützer:innen der muslimischen Minderheit in Indien galten. Dazu zählen die Kongresspartei, All India Muslim Personal Law Board (AIMPLB), und der muslimische Klerus (vgl. Pal 2020: 278). Die Mitglieder der MRM fühlen sich von ihren ehemaligen Unterstützer:innen zurückgelassen, was als „continued impoverishment of Muslim communities“ (ebd. 2020: 278) verstanden wurde. Die Führung der MRM erkannte diese Unzufriedenheit und präsentiert sich seither als „natürliche“ Lösung für „erwachte“ bzw. „erleuchtete“ Muslim:innen, und der Beitritt zur MRM wird für frustrierte Mitglieder der muslimischen Community als natürliche bzw. logische Konsequenz dargestellt (vgl. ebd. 2020: 278): „The latent nationalism of ‘enlightened’ Muslims inevitably and irrevocably pulls them into the Manch’s magnetic orbit“.

Auch Indresh Kumar scheint neue Mitglieder anzuziehen. Wie schon beschrieben, ist Kumar die Person, die für die MRM in der Öffentlichkeit steht. Sein Charisma wird immer wieder betont, viele der Mitglieder suchen seine Nähe und behaupten, deshalb der MRM beigetreten zu sein (vgl. Pal 2020: 283).

Der dritte Grund für einen Beitritt bei der Organisation ist die Sicherheit, die sie bietet. Die Organisationsführung ist großzügig bei der Vergabe von Titeln und Funktionen, fast schon willkürlich. Pal (2020: 282) merkt an, dass die Organisationsstruktur so unüberschaubar sei, da fast jedes Mitglied einen Titel trägt. Die MRM fungiert durch Vergabe von Titeln auch als Karriereleiter und bedeutet somit materiellen Wohlstand und Entwicklung (vgl. ebd. 2020: 279).

Somit treten Mitglieder weniger aus ideologischen Gründen dem Muslimischen Nationalforum bei, wie vom RSS behauptet (vgl. ebd. 2020: 85), sondern um traditionellen muslimischen Machtzentren aus Frustration den Rücken zu kehren, aufgrund von Aufstiegschancen, wegen der Sicherheit, die die Organisation bietet, sowie aufgrund des Charismas von Indresh Kumar (vgl. ebd. 2020: 175).

Dieses Kapitel hat die zentralen Akteur:innen vorgestellt und verortet, die für die Analyse von „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) essenziell sind. Damit auch das Thema Yoga in der Analyse der Publikation verortet werden kann, ist es zunächst wichtig Yoga als eine Ressource der neo-hindutva Politik zu definieren. Das folgende Kapitel zeigt von welchem

Yogaverständnis in „yog aur islām“ (ebd. 2015) ausgegangen wird und warum sich Yoga für kulturelle Übersetzung eignet.

5 Yoga im Kontext von „*yog aur islām*“

5.1 Die Wieder-Aneignung des Yoga und die Etablierung eines neuen Nationalismus

In Indien erlebt der Yoga in den letzten Jahren ein Revival. Dazu trägt vor allem die Regierung Modi bei, wobei die Etablierung eines Internationalen Yoga-Tages die international bekannteste Maßnahme ist. Bald nach der Wahl 2014 und dem Sieg der BJP startete Premierminister Narendra Modi seine Soft-Power-Politik (vgl. Nye 1990) im In- und Ausland sowie eine Politik, die als „cultural diplomacy“ (vgl. Gautam; Droogan 2018: 18) bezeichnet wird. Mit einer Rede vor den Vereinten Nationen konnte der indische Premierminister den 21. Juni als Internationalen Yoga-Tag etablieren (vgl. Newcombe 2017: 19), der seither in verschiedenen Ländern der Welt, aber vor allem in Indien mit medial aufbereiteten Massenveranstaltungen zelebriert wird (vgl. Gautam; Droogan 2018: 26 f.).

Diese „cultural diplomacy“ zeigt sich nicht nur in der Außenpolitik wirksam, sondern generiert vor allem in Indien selbst immer mehr Anhänger:innen des Yoga. Dieser Trend resultiert aus einer Rezeption des Yoga in der westlichen Welt. Die Beliebtheit dieser Praxis, vornehmlich in Nordamerika und Europa, die auf unterschiedliche Weise ausgelegt wird, hat die Begeisterung im Ursprungsland neuentfacht. Aeskegaard und Eckhardt (2012) sprechen bei diesem Prozess von „re-appropriation“, also von der Wieder-Aneignung einer kulturellen Praxis im ursprünglichen Kontext, in diesem Fall bedingt durch die Beliebtheit dieser Praxis im globalen Norden: „Indians are proudly re-appropriating yoga as a contemporary sign of national and cultural identity“ (Aeskegaard; Eckhardt 2012: 54).

Demnach spielt der Yoga eine wesentliche Rolle in der Bildung einer kulturellen Identität, denn er gilt als kulturell authentische Praxis. Dies macht ihn im Kontext einer „cultural diplomacy“ für die hindu-nationalistisch beeinflusste BJP zur Ressource ihrer politischen Praxis. Die dahinterliegenden Prozesse sollen im Folgenden verdeutlicht werden.

5.2 Yoga politics: Der Yoga als *soft hindutva*-Ressource

Der Yoga steht gleichermaßen für Tradition und Moderne sowie für Authentizität, und ihm wird eine historische Tiefe verliehen, ohne dabei aggressiv zu wirken. Das macht ihn zu einer Ressource zur Etablierung eines kulturell-religiösen Nationalismus der BJP (vgl. Gautam; Droogan 2018: 24; 28). Gautam und Droogan (2018: 20) zeigen, dass sich der Yoga mit seinem

international positiv besetzten Image als Soft-Power- und *soft hindutva*-Ressource eignet, die sich sowohl im In- als auch im Ausland anwenden lässt:

The BJP government under Narendra Modi has been active in moulding an innovative and new form of religious cultural nationalism that can be mobilised both domestically and internationally, particularly through the promotion of popular and 'friendly' cultural touchstones such as yoga (Gautam; Droogan 2018: 20).

Der Yoga und seine aktuelle Popularität werden von der Regierung als Mittel genutzt, um einen Ethno-Nationalismus zu etablieren, der auf der *hindutva*-Ideologie beruht (vgl. McCartney 2019: 148). In der politischen Praxis lassen sich Elemente einer Soft-Power-Politik finden. Nye (1990), der den Begriff wesentlich geprägt hat gibt folgende Definition; „aspect of power – which occurs when one country gets other countries to want what it wants – might be called co-optive or soft power in contrast with the hard or command power of ordering others to do what it wants” (Nye 1990: 166). Medial inszenierte Events, wie der Internationale Yoga-Tag, sind Teil dieser Politik, in der sich Premierminister Modi immer wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, beispielsweise indem er am Yoga-Tag in erster Reihe auf einer Bühne umgeben von tausenden Menschen Yoga übt (vgl. Gautam; Droogan 2018: 26 f.).

5.3 Zentrale AkteurInnen der *yoga politics*

Essenziell in Premierminister Modis Etablierung und Verbreitung eines weichen Nationalismus in Indien, insbesondere im Kontext des Yoga, sind Gurus. Unterstützung erhält Modi von spirituellen Lehrenden aus dem ganzen Land, mit deren Hilfe hindu-nationalistische Inhalte neu präsentiert und somit einem breiteren Publikum zugänglich gemacht werden können:

Regardless of their styles, the prominent gurus [...] have one thing in common: their soft Hindutva. While using the language of universalism, tolerance, good health, and peace, they very clearly propagate a world view of India as a Hindu nation, Hinduism as a superior religion, and the need to make India (indeed the whole world) more Hindu. Given their underlying Hindu nationalism, it is not a surprise that the Sangh Parivar counts on them to use their charisma to bring moderate Hindus into the Hindutva camp (Nanda 2011: 99).

Diese modernen Gurus tragen durch ihre Popularität maßgeblich zur Revitalisierung des Yoga in Indien bei. Allen voran ist Swami Ramdev, auch Baba Ramdev genannt, anzuführen. Er ist das Gesicht einer neuen Generation von Swamis, die sich mit massiver medialer Präsenz für einen *neo-hindutva*-Nationalismus bzw. *soft hindutva*-Nationalismus stark machen. Er propagiert Yoga als Essenz, um Veränderung im Individuum und daraus folgend in der Gesellschaft hervorzurufen. In diesem Kontext ist immer wieder von nationaler Einheit die

Rede, die über die Rückbesinnung zur vedischen Kultur, zu der Yoga gezählt wird, hervorgerufen werden soll (vgl. Gupta; Copeman 2019: 318, 321). Vor allem das physische Training beim Yoga wird in diesem Diskurs als wichtiges Element für die Etablierung einer starken Gesellschaft betrachtet:

The yoga that Ramdev offers to one and all [...] is also an 'ultra nationalist disciplinary aesthetic', the holism of which – including both 'bodily discipline such as breathing and dietary practices, as well as moral discipline such as hard work and truthfulness' – amounts to the putting into practice of a certain 'Hindu cultural nationalism', producing thereby a patriotic individual who is 'performatively non-western in thought and habit' (Bhatia zit. nach Gupta; Copeman 2019: 321 f.; Gupta; Copeman 2019: 321 f.).

Der Yoga dient somit der Herausbildung nationalistischer Bürger:innen (vgl. Gupta; Copeman 2019: 325). Wer Yoga übt, ist demnach ein wichtiger Baustein bei der Umsetzung nationalistischer Ziele. Wie Premierminister Modi bedienen sich Yoga-Gurus, wie Baba Ramdev, einer unterschwellig nationalistischen Rhetorik, die einen schleichenden und „weichen“ Nationalismus in der Bevölkerung erreichen soll (vgl. Longkumer 2018: 410).

5.4 Yogaverständnis

Im Zuge der Etablierung eines weichen Kulturnationalismus und einer *soft hindutva*-Politik nutzen die indische Regierung und die dazugehörigen Akteur:innen, beispielsweise Gurus, diverse Narrative rund um das Thema Yoga. Dazu gehören zum einen ein medizinisch-wissenschaftlicher Blick und die Reduktion des Yoga auf eine körperliche Praxis. Zum anderen zählt dazu die Institutionalisierung des Yoga, um diesen innerhalb der indischen Gesellschaft gezielt verbreiten zu können. Davon ausgehend wird ein Verständnis von einem säkularen Yoga etabliert. Dies bedeutet, dass der Yoga scheinbar von hinduistischen Kontexten losgelöst betrachtet wird und somit allen Nicht-Hindus in Indien, aber auch im Rest der Welt, zugänglich gemacht werden kann.

5.4.1 Medikalisierung und Institutionalisierung

Der Beginn des modernen Yoga im Kontext des „secularised spiritualism“ (Alter 2005: 120) wird auf das Jahr 1893 datiert. In diesem Jahr hielt Swami Vivekananda seine berühmte Rede vor dem Weltparlament der Religionen und brachte, inspiriert von US-amerikanischen Gesundheits-Reformbewegungen, einen neuen Denkansatz nach Indien (vgl. Alter 2005: 135). Seither gelten Yoga und Gesundheit als untrennbar. Dieser moderne Yoga ist von einem vorher nicht dagewesenen sogenannten Medikalisierungsprozess geprägt. Seit Vivekananda

wird der Yoga unter dem Gesichtspunkt der Gesundheit und des Wohlbefindens diskutiert, erforscht und geübt. Yoga, hier als vordergründig physische Praxis verstanden, gilt als gesundheitsfördernd und kann demnach mit wissenschaftlichen Methoden untersucht und rationalisiert werden (vgl. Alter 2005 120).

Swami Vivekananda hat zwei junge indische Gelehrte maßgeblich geprägt, die Anfang des 20. Jahrhunderts zur Verbreitung eines wissenschaftlich orientierten, rationalen, gesundheitsbezogenen Yoga beitragen sollten. Beide wollten den Yoga als körperliches Training zur Gesundheitsvorsorge für die breite Masse etablieren und waren die ersten, die Techniken aus dem Yoga zur Heilung von Krankheiten ausprobierten (vgl. Alter 2005: 136). J. G. Gune, besser bekannt als Swami Kuvalyananda, ging in seinem Kaivalyadhama Institut der wissenschaftlichen Erforschung des Yoga nach. Sein Gegenspieler Haribhai Desai, auch bekannt als Sri Yogendra, gründete ebenfalls eine Klinik, in der der Yoga unter Laborbedingungen erforscht wurde.

Beide betonten die körperlichen Aspekte des Yoga, *āsana*, *kriyā* und *prāṇāyāma*,³⁰ und brachen die Praxis auf körperbetonte Übungen herunter. Alter (1997: 314) schreibt dazu: „Yoga has been ‚re-tooled‘ and elaborated to provide guidelines for living a distinctly healthy life-style“.

Mit der Gründung und Etablierung ihrer Kliniken und Institute erhielten die beiden Gelehrten Zuspruch von der Regierung, nicht zuletzt da beide Yoga als *public health*-Ressource propagierten: „Both have played a central role in the Government of India’s support for the development of yoga as an indigenous system of physical education and as an indigenous system of alternative medicine“ (Alter 2005: 136). Auch sollten diese Institute und Kliniken dem Fortschritt der Nation dienen (vgl. Alter 1997: 313).

Mit der Medikalisierung des Yoga fügte sich auch ein nationalistischer Diskurs ein (vgl. Alter 1997: 312). Themen wie *public health*, Gesunderhaltung der Bevölkerung und körperliche Ertüchtigung, auf die der Yoga seither meist heruntergebrochen wurde, fanden auch in nationalistischen Settings Anklang, weswegen Yoga als Praxis zur Gesunderhaltung des Individuums und daraus resultierend der Gesunderhaltung der Gesellschaft Bedeutung erlangte (vgl. Alter 1997 313). Wie anhand des Beispiels von Baba Ramdev gezeigt, hat sich

³⁰ H. „Körperhaltungen“, „Reinigungstechniken“ und „Atemübungen“.

dieses Paradigma des gesunden, trainierten Körpers, der zur gesunden, starken Nation beiträgt, bis heute gehalten. Auch das Verständnis von Yoga, das von der indischen Regierung beispielsweise über das AYUSH Ministerium und den Internationalen Yoga-Tag vermittelt wird, beruht auf dieser Ansicht, da die gesundheitlichen Vorteile der körperlichen Yogapraxis in den Vordergrund gestellt werden. So ist im Protokoll des Internationalen Yoga-Tages 2019 nachzulesen, dass eine regelmäßige Praxis bei Diabetes, Herz-Kreislauferkrankungen, Depressionen etc. hilfreich sei und für allgemeine körperliche Fitness sowie ein generelles psycho-physisches Wohlbefinden Sorge (vgl. Ministry of Ayush 2019).

Mit der Medikalisierung des Yoga Anfang des 20. Jahrhunderts ging auch eine Institutionalisierung einher. Der Yoga wurde nicht nur in Kliniken und Labore verlagert, es wurden auch staatliche und nichtstaatliche Institute zur Erforschung und Verbreitung etabliert, wo es vorher üblich war, im informellen Setting von den Lehrenden zu lernen. Insbesondere Kuvalyananda trug dazu bei, dass der Yoga Einzug in das indische Gesundheitssystem und in staatliche *public health*-Initiativen fand (vgl. Newcombe 2017: 14). Seit den 1970er-Jahren wurde der Yoga als indigenes Medizinsystem im „Central Council for Research in Indian Medicine and Homeopathy“ erforscht. Daraus ging die Gründung eines eigenen „Central Council of Research for Yoga and Naturopathy (CCRYN)“ hervor. Auch im AYUSH Department, das 2003 als Teil des „Ministry of Health and Family Welfare“ gegründet wurde, wurde der Yoga gemeinsam mit Ayurveda und anderen Gesundheitssystemen als indigene Medizin erforscht.

Mit Antritt seiner ersten Regierungsperiode hat Premierminister Modi das AYUSH Department 2014 zu einem eigenständigen Ministerium erhoben. Seither widmet sich dieses folgenden Themen: „optimal development and propagation of AYUSH systems of health care [...] with focused attention for development of Education and Research in Ayurveda, Yoga and Naturopathy, Unani, Siddha and Homoeopathy“ (vgl. AYUSH Ministry O.D. – About the Ministry). Das Hauptaugenmerk liegt auf der Promotion des Yoga und der genannten Medizinsysteme über diverse Kanäle und Settings, beispielsweise in Form des Internationalen Yoga-Tags. Neben der Erforschung der Medizinsysteme publiziert das AYUSH-Ministerium Informationsmaterial wie Folder und E-Books. Auch „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) wurde von der MRM in Zusammenarbeit mit dem AYUSH-Ministerium veröffentlicht (Press

Information Bureau 2015), wobei das Ministerium in der vorliegenden Publikation in keiner Weise erscheint.

In diesem Kontext wird Yoga, wie schon beschrieben, als physische Praxis verstanden, die sich hauptsächlich als Übungsabfolge verschiedener Körperhaltungen versteht. Diese *āsana*-s gelten als kultur-historische Ressource, weswegen sie nach Ansicht der indischen Regierung vor der Patentierung geschützt werden müssen:

yoga-āsanas, which are considered a uniquely Indian cultural resource [...] and other Indian medical knowledge have been included in the Traditional Knowledge Digital Library (TKDL), established in 2001 to prevent the patenting of knowledge that belongs to Indian cultural traditions (Newcombe 2017: 18).

Neben dem AYUSH-Ministerium zeigt auch diese Institution den Versuch, Yoga durch staatliche Akteur:innen als etwas eindeutig „Indisches“ zu promoten (vgl. McCartney 2017: 6).

Die Promotion von Yoga wird also maßgeblich von staatlichen Institutionen mitgetragen. Der Yoga wird als indigenes Medizinsystem bzw. als *public health*-Ressource vermittelt und in diesem Kontext stets als spirituelle, aber nicht als religiöse Praxis diskutiert.

5.4.2 Yoga als universelle Praxis

Im Zuge des Reformismus der hinduistischen Traditionen in der Moderne wurde Religion von sogenanntem Aberglauben „bereinigt“. Damit einhergehend fingen neo-hinduistische Reformator:innen an, religiöse und spirituelle Praktiken unter dem Gesichtspunkt der Wissenschaft zu betrachten:

In India, modernity is also understood under the label of science. However, the Indian discussions already in the 19th century emphasized the scientific nature of indigenous traditions. [...] Attempts to purify religion from so-called superstition and show the scientific foundations of religion were taken up by reformers in a number of proto-nationalist and nationalist movements (Van der Veer 2007: 323).

Am Beispiel des Yoga gelang diese „Verwissenschaftlichung“ religiöser und spiritueller Praktiken über die Medikalisierung. Mit dem Beginn der Erforschung des Yoga als Therapie bzw. als indigene Medizin konnte er mit den Mitteln der rationalen Wissenschaft untersucht und gemessen werden, und er wurde dadurch gleichzeitig von den als Aberglauben gedachten Praktiken bereinigt. Die Medikalisierung und der rationalen Blickwinkel auf Yoga sind die Bestrebung, die wissenschaftliche Grundlage des Yoga zu beweisen. Der Yoga wurde zum Objekt des sogenannten „secularised spiritualism“ (Alter 2005: 119). Mit der Medikalisierung

und dem damit einhergehenden rationalen Blickwinkel konnte er als säkulare Praxis verstanden und geübt werden. Der Yoga kann demnach eine spirituelle Praxis sein, die frei von konkreten religiösen Inhalten ist.

Außerdem wird dem Yoga im hindunationalistischen Kontext eine historische Tiefe verliehen, indem er als kulturelle Ressource und als kulturelles Erbe deklariert wird. Ein Beispiel dafür ist Premierminister Modis Rede vor den Vereinten Nationen zur Etablierung eines Internationalen Yoga-Tages, in der er über Yoga als „invaluable gift of our ancient tradition“ (Modi 2014) spricht. Diese historische Tiefe soll nochmals die Wirksamkeit des Yoga als spirituelle Praxis unterstreichen, ohne religiöse Inhalte weiter zu transportieren: „Presenting yoga as ‘ancient wisdom’ allows for it to emerge as ‘the core of Hindu spirituality’ whilst remaining ‘devoid’ of any specific devotional content“ (Van der Veer zit. nach Gupta; Copeman 2019: 316; Gupta; Copeman 2019: 316).

Auch die Vorreiter des medizinischen orientierten Yoga, Gune und Desai, präsentierten sich selbst als *svāmīs*, also als religiöse Gelehrte, und propagierten gleichzeitig den Yoga als säkulare Technik, die ausschließlich der Gesunderhaltung des Körpers dient:

Although styling themselves unambiguously according to the worldly practice of a kind of yoga that was secularised and rationalised on scientific terms, early in their careers Desai and Gune defined themselves, paradoxically, as swamis. [...] Beneath their lab coats, they also affected the appearance of yogis with long hair and, in Yogendra’s case, a long flowing beard (Alter 2005: 137 f.).

Desai und Gune legten somit den Grundstein für ein offenbar säkulares, rationales Verständnis des Yoga, ohne ihn vollständig dem religiösen Kontext, in dem er eingebettet ist, zu entziehen. Dies ist ein Diskurs, der sich bis in die heutige Zeit gezogen hat. Gurus wie Swami Ramdev bedienen sich immer noch am Narrativ eines neutralen Yoga. So spricht der mediengewandte Guru in einer Rede zu seinem Publikum:

Does anyone need to go to the gym after all this exercise? You don’t need any machines or trainers! Self-exercise, self-healing, self-discipline, self-realization, self-wisdom, self-victory. This is yoga! Should this happen or not? Is yoga a dharm [religion]? I made you do yoga for so long, did someone’s dharm change? Did someone get converted? (Ramdev zit. nach Longkumer 2018: 410).

Von der Repräsentation des Yoga als neutrale, universelle Praxis profitiert auch die BJP im Kontext ihrer kultur-nationalistischen Politik. Statt aggressiver *hindutva*-Politik erzielt ein als neutral deklartierter und diskutierter Yoga, der mit positiven Eigenschaften assoziiert wird, eine weitaus größere Reichweite:

The adoption of yoga as a symbol of a politically motivated 'Hindu' India is perhaps useful as it counteracts more aggressive and parochial elements of Hinduism (such as casteism and a devotion to the motherland) with a more amiable and benevolent national narrative where Indian Hindu tradition represents timelessness, holism, harmony, health, cooperation, and well-being. Yoga can be presented as authentic and ancient, but is also perceived as 'friendly' and contemporary in the West (Gautam; Droogan 2018: 28).

Der Yoga wird von Akteur:innen aus dem *hindutva*-Setting als universelle Praxis dargestellt, von der alle profitieren können. Mit dem Verständnis von Yoga als scheinbar säkulare Praxis kann er, aus hindu-nationalistischer Perspektive, unabhängig von Konfessionen in religiöse Systeme integriert werden, so beispielsweise auch in die von indischen Muslim:innen. Demnach könnten beispielsweise Nicht-Hindus am Internationalen Yoga-Tag teilnehmen, ohne einen Verstoß gegen die Vorschriften der persönlichen Konfession fürchten zu müssen. So wurde das Programm des Internationalen Yoga-Tages dahingehend verändert, den Yoga möglichst neutral, aber dennoch als etwas Spirituelles zu präsentieren:

Attempts have been made to make yoga appear more secular, such as through removing the surya namaskar (sun salutation) from the yoga routine at International Yoga Day, and making the chanting of the sacred Hindu-Buddhist syllable 'Om' optional (Gautam; Droogan 2018: 29).

Auch die Rede des Außenministers am Internationalen Yoga-Tag 2015 sollte das Narrativ von spirituell, aber nicht religiös unterstreichen: „Yoga is neither a religion, nor should it be seen as belonging to any particular religion” (Ministry of External Affairs, Government of India 2015).

Mit dieser Auslegung eignet sich der Yoga als *soft hindutva*-Ressource in der politischen Agenda der BJP. Alter (1997: 327) spricht in diesem Kontext von Yoga als „universalized Hindu Culture“, also von kulturellen Elementen, die statt exklusiv möglichst inklusiv definiert werden und somit generalisiert werden können. Dabei handelt es sich um „the assimilationist processes of an expansionist, Hindu agenda, which directly incorporates the soft power of yoga into broadening the sphere of cultural, political and economic influence of the Indian state” (McCartney 2017: 12). Der scheinbar säkulare bzw. neutrale Yoga bleibt dabei in einen Hindu(-nationalistischen)-Kontext eingebettet, wie das Beispiel Ramdev zeigt:

Ramdev is also keen to present yoga as a neutral activity, one that does not propagate any 'religion' over another [...] However careful he is at presenting yoga and Ayurveda as not 'Hindu', the language and cultural references in the numerous publications, as well as in meetings [...] are clearly informed by Hindu nationalist narratives (Longkumer 2018: 410).

An dieser Stelle muss erwähnt werden, dass diese kulturnationalistische Politik der BJP, bei der Yoga eine zentrale *soft hindutva*-Ressource darstellt, auf Kosten von (religiösen) Minderheiten im Land betrieben wird (vgl. Gatuam; Droogan 2018: 28). Das ultimative Ziel des Yoga sei der Weltfrieden, der über die Yogapraxis erlangt werden kann. Allerdings werden die Rahmenbedingungen dafür aus einer Hindu(-nationalistischen)-Perspektive festgelegt:

In the vision of the leadership in particular, there is never any question but that brotherhood and world peace are inherently Hindu constructs and that 'everyone' should be Hindu, or at least develop a sense of self which is embodied through Hindu categories (Alter 1997: 327).

Dabei kann die Frage gestellt werden, inwiefern Yoga als hinduistisch gilt, denn seit Jahrhunderten haben auch andere Religionsgemeinschaften Yoga geübt und adaptiert, so zum Beispiel Buddhist:innen und Jainas (vgl. Jain 2014: 459). Außerdem weisen etwa Patanjalis Schriften eine Absenz an Hindu Gottheiten etc. auf, allerdings wird Patanjali heute von vielen Hindus als wichtigster hinduistischer Yogi betrachtet (vgl. Nicholson 2013: 492). Altglas (2014: 181) definiert den Yoga als „part of a wider system of religious values and practices“, ein System, das nicht isoliert vom Hinduismus betrachtet werden kann (vgl. Gautam; Droogan 2018: 30f.). Der Yoga wird im *hindutva*-Kontext und somit im Kontext der Publikation „yog aur islām“ (Chadhury; Singh 2015) als eine eindeutig hinduistische Praxis gedacht: „There is a rising Hindutva discourse that seeks to reclaim all things yogic into an homogenized vision of Indian heritage“ (Singleton in Remski 2015).

Die letzten drei Kapitel haben, vorbereitend für die Analyse, gezeigt, wie kulturelle Übersetzung im Kontext von Yoga und Islam historisch zu verorten ist, wer die zentralen Figuren im Kontext der Muslim Rashtriya Manch und der Publikation „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) sind und warum Yoga ein bedeutendes Thema für die Akteur:innen im Feld ist. Es folgt nun die Analyse von „yog aur islām“ (ebd. 2015).

6 „Yog aur islām“

6.1 Hintergrund und Entstehung von „yog aur islām“

Die kultur-nationalistische Politik der indischen Regierung unter Modi mit Fokus auf Yoga als *soft hindutva*-Ressource hat unter AnhängerInnen nicht-hinduistischer Religionsgemeinschaften zu Unmut geführt. Manche fürchteten eine unterschwellige Assimilierung durch das „Hindu cultural product“ (Gautam; Droogan 2018: 28) Yoga. Insbesondere in der muslimischen Welt haben sich Proteste gehäuft. Auf internationaler Ebene sei zum einen eine *fatwa*³¹ von 2008 aus Malaysia zu nennen, die den Yoga und seine Praxis als *ḥarām*³² deklarierte. Die malaysischen Religionsgelehrten des „National Fatwa Council of Malaysia“ störten sich nicht an den Körperhaltungen per se, sondern an der Kombination aus „physical movements, worshipping and chanting“ (Lee 2013: 147) sowie hinduistischen Gebeten, die häufig in die Praxis integriert werden (vgl. ebd.). Diese Elemente sind in dieser Form auch im „common yoga protocol“ zum Internationalen Yoga-Tag 2019 zu finden (vgl. Ministry of Ayush. O. D. International Day of Yoga: Common Yoga Protocol). Insbesondere das Üben von *sūrya namaskar*, dem Sonnengruß, einer fließenden Abfolge von Körperübungen, ist laut der malaysischen *fatwa* von 2008 zu vermeiden, da es eine Verehrung der Sonne als göttliche Gestalt impliziere (vgl. Lee 2013: 147). Außerdem wurde Muslim:innen vom Singen der Silbe *aum* abgeraten, da es sich um ein Mantra aus hinduistischem Kontext handelt. Auf Malaysia folgte Indonesien mit einer *fatwa* gegen Yoga im Jahr 2009 (vgl. Gautam; Droogan 2018: 29).

Die BJP antwortete über das AYUSH Ministerium auf diese „yogaphobia“ (Jain 2014) unter anderem mit einer Kampagne mit der Absicht, den Yoga in einem säkularen Licht darzustellen, indem der Sonnengruß und das Mantra *aum* aus dem „common yoga protocol“ und dem offiziellen Programm des Internationalen Yoga-Tages gestrichen wurden (vgl. Vishnoi 2015; Gautam; Droogan 2018: 29). Außerdem veröffentlichte das AYUSH Ministerium kurz vor dem Internationalen Yoga-Tag 2015 gemeinsam mit der MRM „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015).

„Yog aur islām“ (ebd. 2015) ist eine Schrift über die Verbindung von Yoga und Islam und ihre Zusammenhänge. Das 32-seitige Heft wurde zunächst auf Hindi publiziert, wobei es zu einem

³¹ Arab. „Rechtsgutachten“. Ein Rechtsurteil einer muslimischen Autorität zu religiösen Fragen.

³² Arab. „nach islamischem Glauben verboten“.

späteren Zeitpunkt in andere Sprachen wie Urdu und Englisch übersetzt werden sollte (vgl. DNA India 2015).

Laut dem Staatsminister des AYUSH, Shripad Yesso Naik, sind in der indischen Gesellschaft, insbesondere in der muslimischen Community, Irrglauben über Yoga und dessen Vereinbarkeit mit der islamischen religiösen Praxis zu finden. Diese falschen Ansichten sollten durch die Publikation bereinigt werden:

This is a good step taken at the right time. Whatever controversy had arisen, the organisation [MRM] has tried to cool it down. I am thankful to them. The controversy had arisen unnecessarily without any reason. Their effort to bring out the truth is appreciable (Naik zit. nach DNA India 2015).

Somit ist die Publikation auch als Antwort auf den Aufschrei aus der muslimischen Welt zu lesen. Daraus ist zu schließen, dass es sich bei der adressierten Leserschaft um eine indisch-muslimische handelt. Das Vorhaben, den Text auch ins Urdu zu übersetzen, zeigt, dass die Autoren einen weiteren Schritt auf die muslimische Community zugehen wollten. Denkbar wäre auch, dass die Autoren mit der englischen Übersetzung die Intention hatten, die Publikation auch im außerindischen Kontext, wahrscheinlich in muslimisch geprägten Settings, zu verbreiten. Die Publikation in Hindi adressiert demnach liberale indische Muslim:innen, die gegenüber Themen wie dem Yoga nicht abgeneigt sind. Da es sich um ein Printmedium handelt, wurde „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) vermutlich für die muslimische Mittelschicht des nordindischen Raumes geschrieben. Somit entspricht die Zielgruppe dem Großteil der Mitglieder der MRM: Muslime aus der wohlhabenden Mittelschicht, die meisten davon männlich – so wie es vorher in den traditionellen nordindischen muslimischen Machtzentren der Fall war – und mit diversen Konfessionen (Shi’a, Sunni, Deobandi, Barelvi, Tablighi und Ahl-e-Hadith), aber nur wenige Mitglieder der sogenannten *pasmānda*, der muslimischen Unterschicht Indiens (vgl. Pal 2020: 278).

Das Heft sollte laut Plan der Herausgeber im Rahmen des Internationalen Yoga-Tages und der geplanten Events in verschiedenen indischen Städten verteilt werden. Um welche Städte es sich genau handelt und wie die Verteilung aussehen sollte, lässt sich nicht vollständig eruieren. Laut Homepage der MRM lässt sich aber festhalten, dass das Heft zum Internationalen Yoga-Tag zumindest in Jabalpur, Madhya Pradesh, und in Nagpur, Maharashtra, im Rahmen von Yoga-Events ausgeteilt wurde. Auf Fotos zu den Veranstaltungen sind je eine Gruppe von Yoga-übenden Muslim:innen und eine Gruppe von Menschen, die mit der Publikation

posieren, zu sehen. Von den Fotos ist abzuleiten, dass es sich um geplante und womöglich inszenierte Veranstaltungen mit festgelegten Programmpunkten handelte, da eigens dafür Bühnen aufgestellt wurden (vgl. Muslim Rashtriya Manch 2015). Immer wieder macht die Organisation mit medial inszenierten Events auf sich aufmerksam, die neue Mitglieder anwerben und das negative Image der Hindu-Rechten abwerfen sollen (vgl. Pal 2020: 277).



Abbildung 1- Frauen bei der Veröffentlichung der Publikation in Nagpur

Die Publikation sollte einerseits verkauft werden, andererseits wurde sie im Rahmen des Internationalen Yoga-Tags 2015 kostenlos an Interessierte verteilt (vgl. Hindustan 2015.)

Heute ist die gedruckte Publikation nicht mehr im Umlauf. Im Laufe der Arbeit mit dem Text habe ich festgestellt, dass eine weitere Version auf der Nachrichtenplattform (Aaryaavart 2015) im Juli 2015 veröffentlicht wurde. Der online erschienene Artikel enthält zusätzliche Paragraphen, die in der Printversion nicht zu finden sind. Die Online-Nachrichtenplattform *Live Aaryaavart* gehört zum Medien- und Nachrichtenunternehmen *The Aaryaavart* und ist ebenfalls im *hindutva*-Setting zu verankern.

Als Autor der Onlineversion ist der Name „Abhijeet“ angeführt. Es liegt nahe, dass es sich hierbei um Abhijeet Singh handelt. Mehr zu den Autoren folgt im nächsten Abschnitt.

6.2 Aufbau und Inhalt

„Yog aur islām“ (2015) wurde von Imran Chaudhury³³, laut Homepage der MRM ein „National Co- Convener“ der Organisation (Muslim Rashtriya Manch 2016b), gemeinsam mit Abhijeet Singh verfasst. Der zweite Autor erscheint in keiner Funktion der MRM. Bei Chaudhury und Singh (2015) tritt das AYUSH Ministerium an keiner Stelle als Unterstützer, Co-Autor, Finanzierer oder dergleichen auf. Es sind aber Medienberichte (vgl. India TV 2015) und die Presseaussendung des „Press Information Bureau“ (2015) auffindbar, die das AYUSH Ministerium und den Minister Naik als Co-Herausgeber anführen. In der Publikation (Chaudhury; Singh 2015) werden als Autoren lediglich die beiden genannten angeführt. Ein Autorenporträt ist nicht zu finden, jedoch wird eine Reihe von Beratern für diese Schrift angeführt, darunter islamische Gelehrte und Universitätsprofessoren für Urdu (Chaudhury; Singh 2015: 2). Im Folgenden wird ein kurzer Überblick über den Inhalt der zehn Kapitel der Publikation gegeben, bevor die Schlüsselpassagen übersetzt und einer Analyse unterzogen werden.

6.2.1 योग और इस्लाम – yog aur islām

„Yoga und Islam“

In der Einleitung wird festgehalten, dass durch Premierminister Modis Bemühungen bei den Vereinten Nationen der Internationale Yoga-Tag ausgerufen wurde und dies Anklang bei anderen Nationen gefunden hat. Sogar der Großteil muslimisch geprägter Länder hätte dem zugestimmt. Nur vereinzelte Länder wie Malaysia haben eine *fatwa* gegen Yoga erhoben, und in dieser Publikation soll mit solchen, aus Sicht der Autoren, Missverständnissen aufgeräumt und das „wahre“ Verhältnis von Yoga und Islam aufgezeigt werden. Außerdem soll bewiesen werden, dass Yoga unabhängig der Konfession geübt werden kann (vgl. Chaudury; Singh 2015: 11).

6.2.2 योग गैर-इस्लामिक नहीं है – yog gair-islāmik nahī hai

„Yoga ist nicht anti-muslimisch“

In diesem Kapitel erläutern die beiden Autoren, dass der Ursprung aller Missverständnisse bezüglich Yoga in dem Glauben liege, dass es sich um eine im Hinduismus verankerte Tradition

³³ In manchen Quellen auch als Imran Chaudhary bzw. Chaudhry angegeben.

handle. Auf Patanjali bezugnehmend zeigen die beiden Autoren, dass Yoga nichts mit Gottesverehrung zu tun hat, und zitieren Baba Ramdev, der Alternativen zum Mantra *aum* für alle Nichthindus präsentiert hat. Das primäre Ziel, das durch Yoga erreicht werden soll, besteht in Gesundheit und Wohlbefinden (ebd. 12 ff.)

6.2.3 योग का उद्देश्य - हिन्दू धर्म का प्रचार नहीं – yog kā uddēśya – hindū dharm kā prachār nahī

„Das Ziel des Yoga – keine Propaganda des Hinduismus“

Auch in diesem Kapitel wird betont, dass die einzige Bestrebung im Yoga die Gesunderhaltung und das Wohlbefinden seien und auch Patanjalis *yogasūtra* den Yoga als universelle Praxis darstelle (ebd. 14).

6.2.4 नमाज भी एक तरह का योगासन है – namāz bhī ek tarah kā yogāsan hai

„Namāz ist auch eine Form von Yoga āsana-s“

In diesem Abschnitt der Publikation möchten die Autoren mittels verschiedener Argumentationslinien zeigen, dass es sich bei der körperlichen Ausübung von *yogāśana-s* und dem islamischen Gebet um dieselbe Tätigkeit handle. Beispielsweise werden Wortwurzeln oder die Ähnlichkeit bzw. Gleichheit der somatischen Ausführungen als Beweise herangezogen. Um dies zu unterstreichen, sind an dieser Stelle Illustrationen des *namāz* zu finden, die mit den Namen des „Äquivalents“ aus dem Repertoire der Yogahaltungen versehen sind. Zudem wird wieder der medizinische Aspekt beider Handlungen betont (ebd. 14 ff.).

6.2.5 मुसलमानों के लिए योग पराया नहीं है – musalmānō ke lie yog parāyā nahī hai

„Yoga ist für Muslime nichts Fremdes“

Die Gesunderhaltung, die laut Text das Hauptziel eines Yogaübenden sei, ist auch im Islam bekannt, so schreiben es Chaudhury und Singh (2015: 18). Die beiden Autoren zeigen in diesem Kapitel auch, wie Heilpflanzen und das dazugehörige Wissen, wie es schon bei Prophet Mohammed zu finden ist, aus Indien in die arabische Welt gelangten (vgl. Chaudhury; Singh 2015: 18 f.).

6.2.6 महान योगी भी थे मुहम्मद (सल्ल०) – mahān yogī bhī the muhammad (sall.)

„Mohammed war auch ein großer Yogi“

Zunächst behaupten die Autoren in diesem Kapitel, dass alle Propheten und Religionsstifter der sogenannten Weltreligionen auf verschiedene Weise yogische Praktiken durchgeführt haben, um erleuchtet zu werden. Anschließend wird der achtfache Yoga-Pfad nach Patañjali Schritt für Schritt erläutert und mit Beispielen aus dem Islam, vor allem Koranpassagen, untermauert (vgl. ebd. 2015: 19 ff.).

6.2.7 जैन धर्म में ॐ – jain dharm mẽ auṃ

„Auṃ im Jainismus“

Hier wird in nur einem Satz gezeigt, wie und wo die Silbe *auṃ* im Jainismus vorkommt (vgl. ebd. 2015: 29 f.).

6.2.8 सिख धर्म में ओंकार – sikh dharm mẽ omkār

„Auṃ im Sikhismus“

Dasselbe wie im vorherigen Kapitel wird hier mit dem Sikhismus unternommen. Die Autoren zeigen in welcher Form *auṃ* im Sikhismus vorkommt. Obwohl es als Kapitel aufscheint, besteht diese Passage ebenfalls aus nur einem Satz. (vgl. ebd. 2015: 30).

6.2.9 यहूदी और ईसाई मजहब में ॐ – yahūdī aur īsāī majhab mẽ auṃ

„Auṃ im Judentum und Christentum“

Hier wird die Verbindung des Mantra *auṃ* zum jüdischen und christlichen Glauben über Wortvergleiche hergestellt (vgl. ebd. 2015: 30).

6.2.10 इस्लाम धर्म में ॐ – islām dharm mẽ auṃ

„Auṃ im Islam“

Durch vorwiegend sprachliche Vergleiche wird gezeigt, dass es sich bei der Rezitation des Mantra *auṃ* nicht um eine anti-muslimische Praxis handle. Wer trotzdem kein *auṃ* rezitieren möchte, dem wird eine „muslimische“ Alternative angeboten (vgl. ebd. 2015: 31).

6.2.11 योग का संदेश: खुश रहना और खुशियाँ बांटना – yog kā sandeś: khuś rahnā aur khuśiyā bāṇṭnā

„Die Botschaft des Yoga: glücklich leben und Freude verbreiten“

Im Abschlusskapitel wird noch einmal die Grundbotschaft des Yoga aus Sicht der Autoren vermittelt: ein gesteigertes Wohlbefinden und daraus resultierende Lebensfreude. Diese Glückseligkeit wird am Ende des Kapitels mit der Freude gleichgesetzt, die das muslimische Fastenbrechen zum Ausdruck bringt (vgl. ebd. 2015: 31).

Die Publikation erstreckt sich über 32 Seiten, mit drei zusätzlichen Vorworten von Vertretern indischer muslimischer Institutionen und Universitäten und einem Schlusswort der Autoren.

Nach dieser Einführung in das Material, folgt nun die Analyse von „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015).

7 Analyse

7.1 Themenfelder der Analyse

Die Analyse des Textes beinhaltet die Einteilung in Sinneinheiten, die hier die drei großen Themenbereiche darstellen.

Der erste Themenblock beinhaltet den Bereich Körper, wozu Körperübungen, Atemübungen und das Narrativ des medizinischen Nutzens des Yoga gehören. Anschließend wird der Themenbereich Sprache und Text diskutiert, wobei der Fokus auf sprachlichen und textbasierten Vergleichen und Gleichsetzungen in der Publikation liegt. Zuletzt werden Aussagen zur Universalität des Yoga bzw. zu Yoga als nichtreligiöse Praxis betrachtet und die Darstellung der Suprematie des Yoga in der Publikation diskutiert.

7.2 Themenfeld Körper

7.2.1 *Yogāsanas* und *namāz*

Der markanteste Vergleich zwischen Yoga und Islam in der Publikation ist der zwischen dem islamischen Gebet *namāz* und *yogāsana*-s, also Körperhaltungen aus dem Yoga. Dabei werden einzelne Haltungen des islamischen Gebets mit spezifischen *āsana*-s gleichgesetzt. Außerdem wird das Konzept von sieben Energiezentren im Körper, den sogenannten Chakras, mit den sieben Himmeln im Islam verglichen. Ein weiterer Fokus dieses Kapitels ist die Diskussion der Atemkontrolle im Yoga und im Sufismus, die in der Publikation vorzufinden ist. Anschließend wird der Medikalisierungsdiskurs des Yoga in „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) analysiert. Zunächst wird aber die Gleichsetzung der rein körperlichen Praktiken in den Fokus dieser Analyse gestellt. Dabei handelt es sich um die Gleichsetzung zweier Praktiken, denen in der Publikation am meisten Gewicht beigemessen wird. Der Thematik wird ein vollständiges Kapitel gewidmet, dessen Titel ich kurz diskutieren möchte: „*namāz bhī ek tarah kā yogāsan hai*“, was so viel bedeutet wie „Auch das islamische Gebet ist eine Form von Yogahaltungen“. Daraus ließe sich schließen, dass der Yoga in verschiedenen Formen auftritt und dass die Haltungen des islamischen Gebets ein Teil dieser facettenreichen Praxis sind.

In der Kapitelüberschrift wird das islamische Gebet als Teil des Yoga definiert. Dies impliziert, dass nach Hackers Inklusivismus-Definition *namāz* als fremde religiöse Praxis dem Eigenen – und der Yoga wird in diesem Kontext als eigene (hinduistische) Praxis definiert – unterliegt und somit untergeordnet wird. In der Publikation werden zahlreiche vermeintliche Beweise

angeführt, die zeigen sollen, dass Yoga und Islam, insbesondere *namāz*, dasselbe seien. Allerdings handelt es sich bei diesen Beweisen um reine Behauptungen, die meist nicht unterlegt werden bzw. nicht nachvollziehbar sind, wie noch erläutert wird.

Wenn wir davon ausgehen, dass im Kontext der Muslim Rashtriya Manch – den *hindutva*-Hintergrund der Organisation im Hinterkopf behaltend – der Yoga als *soft hindutva*-Ressource dient, steht der Yoga für alles Indische und somit alles Hinduistische (vgl. Singleton in Remski 2015). *Namāz* steht im Titel symbolisch für alles Muslimische, und „*bhī*“, also „auch“ im Titel deutet an, dass das islamische Gebet nur ein Teil von Yoga ist und Yoga eigentlich ein viel weiteres Feld sei. Damit wird *namāz*, stellvertretend für alles Muslimische, dem Yoga, stellvertretend für alles Indische im Sinne der *hindutva*-Ideologie, untergeordnet. Im Fließtext werden dann verschiedene Versuche des Beweises dieser Aussage unternommen, die ich nun genauer diskutieren möchte.

Nach der Darlegung der Etymologie des Wortes Yoga und der Verbindung zum Persischen – mehr dazu bei den sprach- und textbasierten Vergleichen – gehen die beiden Autoren auf die Verbindung von *namāz* und Yoga ein. Zunächst erklären sie, dass laut vielen „*dharmguru-s*“, spirituellen bzw. religiöse LehrerInnen, *yogāsana-s* islamische körperliche Übungen seien und dass die beiden Begriffe gegenseitig austauschbar seien:

उन्होंने [धर्मगुरुओं] नमाज को योग और योग को नमाज बताया था (Chaudhury; Singh 2015: 14)

Unhōne [dharmguruō] namāj ko yog aur yog ko namāj batāyā thā.

Sie [dharmguru-s] bezeichneten *namāz* als Yoga und Yoga als *namāz*.

Die beiden Autoren gehen inhaltlich nicht genauer auf diese Aussage ein und erklären nicht, um welche LehrerInnen es sich konkret handelt. Sie sprechen an dieser Stelle von Yoga als „*islāmī vyāyām*“ (ebd.), was so viel wie „islamische Gymnastik“ oder „islamisches Workout“ bedeutet. Daraus lässt sich ableiten, dass in der Publikation von Yoga als einer körperbetonten Praxis ausgegangen wird und es sich bei diesem Verständnis um einen sogenannten „modern postural Yoga“ (vgl. Singleton 2010) handelt. Auch sprechen die Autoren in der Vergangenheit von den *dharmguru-s*, ohne eine Erklärung darzubringen. Nach dieser unkommentierten These kommen Chaudhury und Singh zurück zu etymologisch basierter Vergleichsarbeit, bevor sie wieder auf den Vergleich der Körperhaltungen eingehen:

योग और इस्लाम के बीच की कई समानताओं में सबसे स्पष्ट समानता नमाज़ के आसनों और यौगिक क्रियाओं में प्रयुक्त शारीरिक व्यायामों में है (Chaudhury; Singh 2015: 15).

Yog aur islām ke bīc kī kaī samāntāō mẽ sabse spaṣṭ samāntā namāz ke āsanō aur yaugik kriyāō mẽ prayukt śārīrik vyāyāmō mẽ hai.

Von den vielen Gemeinsamkeiten zwischen Yoga und Islam bilden die bedeutendste Gemeinsamkeit die gemeinsamen körperlichen Übungen der Haltungen des islamischen Gebets und der yogischen Übungen.

Auffallend an dieser Textpassage ist im Vergleich zur vorigen, dass nun von *samāntā*, also „Ähnlichkeit“, die Rede ist und nicht von Gleichheit, während *yog* und *namāz* vorher als austauschbare Begriffe diskutiert wurden.

Die Ähnlichkeit der körperlichen Praxis wird an dieser Stelle als wichtigste Gemeinsamkeit diskutiert, was impliziert, dass es zwischen Yoga und Islam mehrere Bezüge geben muss. Das simple Herunterbrechen auf die Form der Haltungen ist für die Autoren Beweis einer Ähnlichkeit. Eine Begründung für diese These geben sie nicht. Erst später im Kapitel führen sie konkrete Beispiele an, welche Haltung aus dem Yoga der in der islamischen Gebetsabfolge entspreche:

सजदा वस्तुतः शशंक³⁴ आसन है [...] नमाज़ का रुकू और योग का पश्चिमोत्तासन³⁵ एक समान है (Chaudhury; Singh 2015: 15).

Sajdā vastutaḥ śaśank āsan hai [...] namāz kā rukū aur yog kā paścimottāsan ek samān hai.

Sajdā³⁶ ist de facto śaśank āsana³⁷ [...] Das rukū³⁸ des islamischen Gebets und paścimottāsana³⁹ des Yoga sind ein und dieselbe Sache.

Um ihr Argument zu veranschaulichen, haben die Autoren die Abfolge des *namāz* illustriert und das ihrer Meinung nach gültige Äquivalent aus dem Repertoire der *yogāsana*-s schriftlich angemerkt. Die folgenden Abbildungen 2+3 zeigen verschiedene Haltungen aus dem islamischen Gebet in illustrierter Form. Einige Abbildungen sind mit dem Namen der Gebetshaltung, sowie dem Namen der jeweiligen *yogāsana* versehen:

³⁴ Auch शशंक – *śaśank*.

³⁵ Auch पश्चिमोत्तानासन – *paścimottānāsana*.

³⁶ Kniefall (vgl. Mazhar et al. 2020: 38).

³⁷ Skt. शशंक आसन – „die Hasenstellung“.

³⁸ Stehende Vorwärtsbeuge (vgl. Mazhar et al. 2020: 38).

³⁹ Skt. *paścimottāsana* – „Haltung der Dehnung der Rückseite“.



Abbildung 2 + 3 – Bildliche Darstellung des namāz mit schriftlicher Ergänzung der yogāsana-s

Nicht nur diese Grafik soll deutlich machen, dass es sich um dieselben Haltungen handle. Auch das Vorwort von Mohammed Hanif Khan Shastri soll dies unterstreichen. Der 2020 verstorbene Professor Shastri, ein renommierter Sanskritist, der an der Rashtriya Sanskrit Sansthan lehrte (vgl. Dikshit 2019), schrieb eines der Vorworte für „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) und behauptet darin, dass insbesondere der Anfang des islamischen Gebets Yoga sei:

वास्तव में नमाज के सारे अरकान योग से ही आरम्भ होते हैं (Shastri in Chaudhury; Singh 2015).

Vāstav mẽ namāj ke sāre arkān yog se hī ārambh hote hai.

Tatsächlich beginnen alle Säulen des namāz mit Yoga.

Shastri führt weiter aus, dass die Standhaltung zu Beginn des Gebets mit einer bestimmten āsana gleichgesetzt werden kann:

जैसे एक नमाजी जब नमाज के लिए खड़ा होता है तो उसको योग की भाषा में ताड़ासन कहा जाता है (Shastri in Chaudhury; Singh 2015: 7).

Jaise ek namājī jab namāj ke lie kharā hotā hai to usko yog kī bhāṣā mẽ tāṣāsan kahā jātā hai

Wenn sich ein Betender für namāz hinstellt, dann wird dies in der Sprache des Yoga tāṣāśana⁴⁰ genannt.

Erneut ist erkennbar, dass in diesem Kontext das islamische Gebet als Teil des Yoga verstanden und reproduziert wird und nicht umgekehrt: Die Standhaltung des Gebets wird als *tāṣāśana* bezeichnet, wohingegen in der Publikation nie erwähnt wird, dass eine bestimmte Yohahaltung eine Haltung aus dem *namāz* sei. Erwähnenswert ist, dass kein Argument vorgebracht wird, warum die beiden Standhaltungen dasselbe sein sollen, als Beweis reicht die äußere Form.

7.2.2 Die Himmelfahrt des Propheten Mohammed und das Erwecken der *kuṇḍalinī śakti*

Nicht nur Körperhaltungen spielen in der Publikation eine Rolle, sondern auch somatische Konzepte aus dem Yoga, wie das der sieben *cakra*-s bzw. Energiezentren, werden in der Publikation aufgefasst und mit islamischen Glaubensinhalten verwoben. In diesem Fall beziehen sich die Autoren auf eine Publikation des indischen Profisportlers Javed Khan. Der Taekwondo-Meister ist Anhänger der Sahaja-Yoga-Bewegung und hat im hauseigenen Verlag der international tätigen Organisation ein Buch mit dem Titel „Islam Enlightened“ (Khan 1998) veröffentlicht, das ähnlich wie die hier analysierte Publikation Vergleichslinien zwischen Yoga und Islam zieht. Auf „Islam Enlightened“ beziehend schreiben die Autoren:

इस किताब में उन्होंने रसूल (सल्ल०) के मेराज को उनकी आध्यात्मिक ऊँचाई से जोड़ा है और सात आसमानों के उनकी सैर की तुलना शरीर में मौजूद सात चक्रों से की है (Chaudhury; Singh 2015: 28).

is kitāb mẽ unhōne rasūl (sall.) ke merāj ko unkī ādhyātmik ūchāi se joṛā hai aur sāt āsmānō ke unkī sair kī tulnā śarīr mẽ maujūd sāt chakrō se kī hai.

In diesem Buch verbindet er [Javed Khan] die Himmelfahrt des Propheten (sall.) mit dessen spiritueller Größe und vergleicht seine Fahrt durch die sieben Himmel mit den sieben im Körper vorhandenen cakra-s.

Als bekannter Profisportler stellt Khan in gewisser Weise eine Autorität dar, umso mehr als Mitglied einer bekannten und weltweit agierenden Yoga-Organisation. Die Bezugnahme auf sein Werk soll die Argumente der beiden Autoren von „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) nochmals unterstreichen.

⁴⁰ *tāṣāśana*, Skt. „Berghaltung“, Haltung des aufrechten Standes.

Wendungen wie „*ādhyātmik ūchāī*“ sollen die Bedeutung des Propheten Mohammed für die Autoren unterstreichen, und auch das Kürzel „*sall.*“ hinter dem Namen des Propheten soll suggerieren, dass es sich bei den Autoren um fromme Muslime handelt. Das Kürzel steht für einen Segensspruch, der von gläubigen MuslimInnen verwendet wird, wenn über den Propheten Mohammed gesprochen oder geschrieben wird, und der so viel wie „Muhammad, Gott segne ihn und schenke ihm Heil“⁴¹ bedeutet. Es handelt sich bei beiden Beispielen um eine Strategie der Autoren, um religiöse bzw. kulturelle Anschauungen der Leserschaft den eigenen Anschauungen unterzuordnen, ohne dabei die Glaubhaftigkeit zu verlieren. Hacker hat diese zentrale Strategie des Inklusivismus folgendermaßen beschrieben:

Man polemisiert nicht direkt gegen die gegnerische Weltanschauung, sondern man anerkennt ihre wichtigen Begriffe, vielleicht sogar ihren wichtigsten Begriff [...], aber man ordnet die Zentralbegriffe gleichzeitig der eigenen Weltanschauung unter (Hacker 1983: 14).

In der Publikation lassen sich immer wieder Stellen finden, an denen zentrale Begriffe der Leserschaft anerkannt werden, wie auch die beiden bereits aufgeführten Beispiele zeigen, und die gleichzeitig dem eigenen, in diesem Fall allem Indischen, untergeordnet werden. An dieser Stelle muss aber angemerkt werden, dass es im Kontext der Publikation „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) keine eindeutig gegnerische Anschauung gibt. Die Situation ist komplexer, als es Hacker darstellt, denn zumindest der Autor Imran Chaudhury bekennt sich öffentlich zum Islam. Gleichzeitig vertritt er hindu-nationalistische Werte und ist im Kontext des paramilitärischen RSS anzusiedeln (vgl. Raza 2014). Nichtsdestotrotz erweckt die Publikation den Anschein, dass das Religionsbekenntnis der Autoren nur als Vorwand dient, um hindu-nationalistische Inhalte möglichst unauffällig verpackt der muslimischen Leserschaft zu präsentieren.

Nach einer längeren Passage, in der die sieben Chakras und ihre Bedeutungen einzeln erläutert werden, schreiben die Autoren weiter:

रसूल साहब के मेराज को देखिये तो ठीक वहां भी ऐसा ही घटित हुआ था, पहले आसमान से लेकर हर आसमान पर ज़िब्रील की मार्फत खुदा ने आपको स्वास्थ्य, देह-शुद्धि, सदाचार, यम-नियम, आहार-विहार इन बातों को समझाया और जब आपने सातवें आसमान यानि सहस्रसार चक्र को साधित कर लिया तो वहाँ आपको कुर्बे-इलाही नसीब हुई, जावेद खान साहब ने तो अपनी किताब में ये तक लिखा है

⁴¹ Arab. „Muḥammad, ṣallā ‘alāihī wa-sallam“ – Muhammad, Gott segne ihn (wörtlich: bete über ihm) und schenke ihm Heil (freie Übersetzung von Dr. Stephan Popp).

कि जिस बुर्राक से रसूल का 7वें आसमान पर जाना हुआ था बुर्राक दरअसल कुंडलिनी है (Chaudhury; Singh 2015: 29).

Rasūl sāhab ke merāj ko dekhiye to thīk vahā bhī aisā hī ghaṭit huā thā, pahale āsmān se lekar har āsmān par jibrīl kī mārphat khudā ne āpko svāsthy^a, deh-śuddhi, sadāchār, yam-niyam, āhār-vihār in bātō ko samjhāyā aur jab āpne sātve āsmān yāni sahasrār cakr^a ko sādhit kar liyā to vahā āpko kurbe-ilāhī nasīb huī, jāved khān sāhabne to apnī kitāb mẽ ye tak likhā hai ki jis burrāk se rasūl ka 7vẽ āsmān par jānā huā thā burrāk darasal kuṇḍalinī hai.

Betrachten Sie die Himmelfahrt des Herrn Propheten, hier passierte genau dasselbe; vom ersten Himmel zu jedem Himmel, lehrte Gott ihm [dem Propheten] mittels Erzengel Gabriel diese Dinge: Gesundheit, körperliche Reinheit, Rechtschaffenheit, Selbstbeherrschung und religiöse Vorschriften, Nahrung und Erholung, und als er den siebten Himmel also sahasrāra cakr^a erreicht hat, war er dazu bestimmt gottesgleich zu sein, Herr Javed Khan hat in seinem Buch sogar geschrieben, dass jene Beförderung, durch die der Prophet in den siebten Himmel gelangt war, außer Frage kuṇḍalinī⁴³ ist.

Demnach sind die sieben Etagen des Himmels im Islam und die sieben Chakras im Yoga dasselbe. Es wird dabei außer Acht gelassen, dass es sich bei ersterem um eine Jenseitsvorstellung handelt und bei zweiteren um ein somatisches Energiekonzept:

The chakras are conceived of as focal points where psychic forces and bodily functions merge with and interact with each other. Among the supposed 88,000 chakras in the human body, six major ones located roughly along the spinal cord and another one located just above the crown of the skull are of principal importance [...] The most important of these are the lowest chakra (mūlādhāra), located at the base of the spine, and the highest (sahasrāra), at the top of the head. The mūlādhāra encircles a mysterious divine potency (kuṇḍalinī) that the individual attempts, by kuṇḍalinī Yogic techniques, to raise from chakra to chakra until it reaches the sahasrāra and self-illumination results (Encyclopædia Britannica Online 1998).

Das Aufsteigen der kuṇḍalinī durch die sieben cakr-s im menschlichen Körper führt zum Zustand der Erleuchtung. Im Gegensatz dazu wird Prophet Mohammed bei seiner merāj von Erzengel Gabriel durch die sieben Himmel geführt:

The angel Gabriel then takes Muhammad up through the heavens. At each level an angelic gatekeeper interrogates Gabriel before allowing entrance. In each Muhammad encounters one or more Abrahamic prophets, offers his greeting, and then departs for the next level (Colby; Sells 2016: 727).

Gewiss gibt es Ähnlichkeiten, zum Beispiel die sieben Orte, die durchwandert werden. Allerdings kann die Offenbarung, die Mohammed im siebten Himmel erhielt, nicht mit dem

⁴² Skt. wörtl. „Tausend Speichen“ – gemeint ist das siebte Chakra, auch Kronenchakra genannt.

⁴³ Skt. „die eingerollte bzw. schlafende Schlange“ – eine Kraft, die häufig in Schlangengestalt dargestellt wird und die bei Erwecken über die sieben Chakras zum Erwachen führt.

Zustand der Erleuchtung durch das Aufsteigen der *kuṇḍalinī* gleichgesetzt werden. Mohammed wird geführt und erhält die Offenbarung, ist also in diesem Prozess als passiv einzuordnen, während die Aktivierung der *kuṇḍalinī* aktiv durch bestimmte yogische Techniken hervorgerufen werden kann. Außerdem handelt es sich bei Mohammed um einen von Gott auserwählten Propheten, während durch yogische Praktiken theoretisch jede/r einen Zustand des Erwachens erreichen kann. Es werden also wieder zwei Bereiche aus unterschiedlichen Kontexten willkürlich zusammengeführt. Die Autoren bestärken den Vergleich mit Referenz zu Javed Khans Werk.

इस मेराज की घटना और योग शास्त्र का अध्ययन स्पष्ट कर देता है कि जावेद साहब द्वारा की गई मेराज की यह व्याख्या ही वैज्ञानिकता के धरातल खड़ा है और अहले-इल्म के हर एतराज का माकूल जबाव [sic!] भी है। महर्षि पतंजलि ने अपने 'योग दर्शन' शास्त्र में शरीर में मौजूद 7 चक्रों का वर्णन किया है, योग में इन चक्रों को सूक्ष्म शरीर का सप्तचक्र कहते हैं। इन सातों चक्रों पर ध्यान करने अर्थात् मन को लगाने से आध्यात्मिक व अलौकिक ज्ञान की प्राप्ति होती है (Chaudhury; Singh 2015: 28).

Is merāj kī ghaṭnā aur yog śāstr^a kā adhyayan spaṣṭ kar detā hai ki jāved sāhab dvārā kī gāī merāj kī yah vyaākhyā hī vaigyāniktā ke dharātal khaḍā hai aur ahale-ilm ke har etrāj kā mākūl jabāv bhī hai. maharṣi patañjali ne apne ,yog darśan' śāstr^a mẽ śarīr mẽ maujūd 7 cakrō kā varṇan kiyā hai, yog mẽ in cakrō ko suksm^a śarīr kā saptacakr^a kahte hāī. In sātō cakrō par dhyān karne arthāt man ko lagāne se ādhyātmik va alaukik gyān kī prāpti hotī hai.

Das Vorkommen dieser Himmelfahrt [Mohammeds Himmelfahrt durch die sieben Himmel] und die Lektüre des yogaśāstra zeigen klar, dass diese Erklärung der Himmelfahrt, die von Herrn Javed vorgebracht wurde, auf wissenschaftlichem Standard beruht, und es gibt eine begründete (gerechtfertigte) Antwort auf Hemmungen von Wissenschaftlern. Maharṣi Patañjali hat in seiner Schrift „Yoga Philosophie“ sieben im Körper existierende cakra-s beschrieben, im Yoga werden diese cakra-s saptacakra⁴⁴ des Energiekörpers genannt. Spirituelles und transzendentes Wissen wird darüber erlangt, über diese sieben cakra-s zu meditieren, also dadurch die Aufmerksamkeit darauf zu lenken.

Hier ist besonders auffällig, dass die Himmelfahrt des Propheten auf „*vaigyāniktā ke dharātal*“ (vgl. ebd.), also auf wissenschaftlichem Standard beruhe, ohne dass von den Autoren ein wissenschaftlicher Beweis getätigt oder eine Referenz zu einer wissenschaftlichen Quelle angeführt wird. Einzig wird das *pātañjalayogaśāstra* erwähnt, das von den beiden Autoren augenscheinlich als wissenschaftliche Quelle eingeordnet wird.

⁴⁴ Skt. „sieben Chakras“.

Auch in dieser Passage wiederholt sich das Narrativ, dass die Himmelfahrt des Propheten die Erweckung der *kuṇḍalinī* gewesen sei, die durch die sieben *cakra*-s an der Wirbelsäule entlang hinaufgeströmt ist und zum Zustand des Erwachens geführt hat. Die sieben Himmel werden hierbei mit den sieben Energiezentren gleichgesetzt, und somit wird die muslimische Glaubensvorstellung in einen yogisch-hinduistischen Kontext eingeordnet und das Narrativ reproduziert, dass Islam dasselbe wie Yoga sei. Hier werden religiöse Glaubensinhalte derart umgeschrieben, dass sie mit *hindutva*-inspirierter Ideologie kompatibel sind. Dies geschieht so subtil, dass ohne kritisches Hinterfragen dieser Vergleiche Gläubige kaum merken, dass ihr Glaube „umgeschrieben“ wird.

7.2.3 Die Kontrolle des Atems

Die Autoren schreiben das Kapitel „*mahān yogī bhī the muhammad (sall.)*“ nach der Abfolge des von Patañjali verfassten achtfachen Yogapfades, dessen achte Stufe und gleichzeitig Ziel *samādhi*⁴⁵, die Befreiung, ist. Zu jeder Stufe dieses Pfades suchen sie einen Vergleich aus der islamischen Religionspraxis. Die Vergleiche finden auf verschiedenen Ebenen statt und können von einer Koranpassage zur Diskussion über die Atmung bei der Rezitation führen, wie das folgende Beispiel zeigt. In der folgenden Passage wird *prāṇāyāma*⁴⁶, die Lenkung des Atems, als vierte Stufe auf dem achtfachen Yoga-Pfad diskutiert und mit der Atmung bei der Koranrezitation gleichgesetzt:

योग की यथेष्ट भूमिका के लिए नाड़ी साधन और उसके जागरण के लिए किया जाने वाला श्वास और प्रश्वास का नियमन प्राणायाम है। प्राणायाम मन की चंचलता और विक्षुब्धता पर विजय प्राप्त करने के लिए बहुत सहायक है। इस्लाम में कुरान शरीफ की सुंदर आवाज़ में तिलावत करने की बड़ी अहमियत है। हकीम जी० एम० चिश्ती ने अपनी पुस्तक 'द बुक ऑफ सूफी हीलिंग' में लिखा है, 'आरंभ से अंत तक हमारा जीवन सतत साँसों का समुच्चय है और सूफी परम्परा में सांस लेने का तरीका योग की तरह ही है।' कुरान की तिलावत करने वाले कई कारी साँसों के अभ्यास के जरिये ही कुरान की बेहतरीन तिलावत करते हैं। आप (सल्ल०) स्वयं भी बेहतरीन आवाज़ में साँसों के समन्वय के साथ तिलावत करते थे और ऐसा करने वालों को प्रोत्साहित भी करते थे (Chaudhury; Singh 2015: 25 f.).

Yog ki yatheṣṭ bhūmikā ke lie nārī sādhan aur uske jāgraṇ ke lie kiyā jāne vālā śvās aur praśvās kā niyaman prāṇāyām hai. prāṇāyām man kī cañcaltā aur vikṣubdhatā par vijay prāpt karne ke lie bahut sahāyak hai. Islām mẽ kurān śarīph kī sundar āvāz mẽ tilāvat karne kī baṛī ahimayat hai. Hakīm ji. em. cīstī ne apnī

⁴⁵ Skt. „Versenkung“.

⁴⁶ Skt. „Kontrolle“ bzw. „Lenkung des Atems“ oder „Lebensenergie“.

pustak ‘da buk āf sūphī hīling’ mẽ likhā hai, ‘ārambh se ant tak hamārā jīvan satat sāsō kā samuccay^a hai aur sūphī paramparā mẽ sāns lene kā tarīkā yog kī tarah hī hai. ‘kurān kī tilāvat karne vāle kāī kārī sānsō ke abhyās ke jariye hī kurān kī behtarīn tilāvat karte hāī. Āp⁴⁷ (sall.) svayam bhī behtarīn āvāz mẽ sānsō ke samanvay^a ke sāth tilāvat karte the aur aisā karne vālō ko protsāhit bhī karte the.

Wesentlich für die Rolle des Yoga ist nārī sādhanā⁴⁸ und die für das Erwachen praktizierte Regulierung von Ein- und Ausatmung ist prāṇāyāma. Prāṇāyāma ist sehr hilfreich, um Überhand über die Rastlosigkeit und die Erregung des Geistes zu erlangen. Im Islam hat das Rezitieren des heiligen Koran einen hohen Stellenwert. Hakim G. M. Chishti schrieb in seinem Buch „The Book of Sufi Healing“: „Vom Anfang bis zum Ende ist unser Leben die kontinuierliche Verbindung von Atem und in der Sufi-Tradition ist die Atemtechnik genau wie im Yoga.“ Die, die den Koran rezitieren, rezitieren den Koran besser durch die Übung von vielen effektiven Atemzügen. Der Prophet (sall.) hat auch selbst mit der Koordination des Atems mit einer besseren Stimme rezitiert und so die, die es ihm gleichtaten, ebenfalls ermutigt.

Die Atemkontrolle bzw. -regulierung des *prāṇāyāma* wird hier mit einer Atemtechnik aus dem Sufi-Kontext gleichgesetzt. Diese Technik ermöglicht es, den Koran effizienter zu rezitieren, allerdings nicht, um die Regungen des menschlichen Geistes zu beruhigen, wie *nadi sadhana*. Trotzdem ist die bloße Existenz einer ähnlichen Technik, wie beim Gebet gesehen, ein Beweis dafür, dass der Islam eine Form des Yoga sei. Dass der Prophet Mohammed selbst diese Atemtechnik genutzt hat, soll nochmals verdeutlichen, dass er, wie der Titel des Kapitels bereits zum Ausdruck bringen sollte, ein Yogi war. Die Information, dass der Prophet auch andere ermutigt haben soll, den Koran mit einer bestimmten Atemtechnik zu rezitieren, bei der es sich laut der Publikation um yogisches *prāṇāyāma* handelt, bringt zum Ausdruck, dass Mohammed höchstpersönlich die Lehren des Yoga verbreitet haben soll. Des Weiteren lässt sich aus dieser Passage herauslesen, dass diejenigen, die ihre Atmung kontrollieren, also *prāṇāyāma* praktizieren, ihrer religiösen Praxis besser nachkommen können als andere, da sie so im Stande sind, den Koran besser zu rezitieren. Dies könnte man so formulieren, dass laut „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) Menschen, die den Koran mithilfe der yogischen Atemkontrolle rezitieren, bessere Muslimen seien. Aus dieser Passage lässt sich die hindu-suprematistische Haltung der MRM und infolgedessen des RSS ablesen. McCartney (2017: 2) spricht von einer „Hindu supremacist agenda“, die auf politischer Ebene von der BJP umgesetzt wird und durch positiv besetzte Praktiken wie Yoga versteckt kommuniziert wird.

⁴⁷ Über den Propheten wird ursprünglich in der 2. Person Plural, in der Höflichkeitsform, geschrieben.

⁴⁸ Hier ist die sogenannte Wechselatmung gemeint: eine Atemtechnik, bei der abwechselnd durch ein Nasenloch geatmet wird.

Bei Betrachten des Originals auf Hindi des letzten Zitats fällt auf, dass in der 2. Person Plural, in der Höflichkeitsform, über den Propheten geschrieben wird. Die *āp*⁴⁹ Form soll abermals die Frömmigkeit der beiden Autoren zum Ausdruck bringen. Wie bereits diskutiert, wird auch an dieser Stelle eine zentrale Weltanschauung der Leserschaft anerkannt. Gleichzeitig wird diese den eigenen Anschauungen untergeordnet (vgl. Hacker 1983: 14), indem die eigene Überlegenheit zum Ausdruck gebracht wird.

7.2.4 Der medizinische Nutzen von Yoga

Die Gleichsetzung von Yoga und Islam wird in der Publikation auch über das Narrativ der medizinischen Vorteile beider Praktiken vorgenommen. Nachdem das islamische Gebet *namāz* mit einer Abfolge von *yogāsana* gleichgesetzt wurde, werden die gesundheitlichen Aspekte und Vorteile einzelner Haltungen beschrieben. An dieser Stelle beziehen sich die Autoren von „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) auf den ägyptischen Autor Ashraf F. Nizami, der 1981 das Buch „Namaz: The Yoga of Islam“ veröffentlichte und ebenfalls das muslimische Gebet mit Körperhaltungen aus dem Yoga gleichsetzte. Um dies genauer diskutieren zu können, kehren wir zurück zu einer Passage, die vorher als Beispiel für die Gleichsetzung von islamischen Gebetshaltungen mit Haltungen aus dem Yoga diente:

निजामी साहब ने नमाज़ की अवस्थाओं और विभिन्न योगासनों को भी संबद्ध करते हुए अपनी किताब में लिखा है कि सजदा वस्तुतः शशंक आसन है, जिससे दिल की बीमारियाँ और रक्तचाप ठीक रहते हैं, इसी प्रकार नमाज़ का रुकू और योग का पश्चिमोत्तासन एक समान है। यह योगासन हमारे घुटनों के दर्द और पीठ की मांसपेशियों को ठीक रखते हैं (Chaudhury; Singh 2015: 15).

Nijāmī sāhab ne namāz kī avasthāō aur vibhinn^a yogāsanō ko bhī sambaddh karte hue apnī kitāb mē likhā hai ki sajdā vastutaḥ śaśaṅk āsan hai, jisse dil kī bīmāriyāō aur raktcāp ṭhīk rahte haī, isī prakār namāz kā rukū aur yog kā paścimottāsan ek samān hai. Yah yogāsan hamāre ghuṭnō ke dard aur pīṭh kī māṣpeśiyo ko ṭhīk rakhte haī.

Herr Nizami, der die Haltungen des *namāz* mit verschiedenen *yogāsana*-s in Verbindung brachte, schrieb in seinem Buch, dass das *sajdā*⁵⁰ de facto *śaśaṅk āsana*⁵¹ sei, was Herzkrankheiten und Blutdruck in Ordnung hält, genauso sind das

⁴⁹ H. „आप“.

⁵⁰ Gebetshaltung, bei der kniend Gesicht und Oberkörper nach vorne gebeugt werden.

⁵¹ Skt. „Stellung des Hasen“. Vorwärtsbeugende Bewegung im Knien (vgl. Yoga im täglichen Leben o. D.).

rukū⁵² des namāz und paścimottānāsana⁵³ ein und dasselbe. Dieses yogāsana bewahrt uns vor Knieschmerz und hält die Rückenmuskulatur in Ordnung.

Demnach handelt es sich weder bei Yogahaltungen noch bei Gebetshaltungen des *namāz* um rein religiöse Handlungen. Vielmehr sind die beschriebenen Haltungen laut Text auch zur Gesunderhaltung des Körpers nützlich und können ernsthaften Krankheiten vorbeugen. Der religiöse Akt des muslimischen Gebets und das Üben von *yogāsana*-s werden in dieser Textpassage auf ihren medizinischen Nutzen heruntergebrochen. Das Narrativ des medikalisierten *Modern Postural Yoga* (Singleton 2010), das in der Soft-Power-Politik der Regierung Modi (re-)produziert wird⁵⁴, wird im Kontext von Yoga und Islam weitergeführt. Generell spielt der Körper in der Publikation eine zentrale Rolle, wie die folgende Passage deutlich macht:

योग हम सबके लिए है इसलिए वो लोग जो योग और इस्लाम दोनों ही की तालीम से अवगत हैं, मानते हैं कि योग जाहिर और बातिन दोनों को परिशुद्ध करने का रास्ता है। वो मानते हैं कि अगर सही मनोभाव के साथ इस्लाम का अध्ययन किया जाए तो योग के गैर-इस्लामिक होने लायक कोई बात ही नहीं है क्योंकि इस्लाम की तो यह मान्यता है कि मानव-शरीर खुदा की नेअमत है जिसे ठीक रखना मानव की अपनी जिम्मेदारी है और इसलिए योग इसका एक बेहतर माध्यम हो सकता है (Chaudhury; Singh 2015: 32).

Yog ham sabke lie hai islie vo log jo yog aur islām donō hī kī tālīm se avgat hai, māntē hai ki yog jāhir aur bātin donō ko pariśuddh^a karne kā rāstā hai. Vo māntē hai ki agar sahī manobhāv ke sāth islām kā adhyayan kiyā jāe to yog ke gair-islāmik hone lāyak koī bāt hī nahī hai kyōki islām kī to yah mānyatā hai ki mānav-śarīr khudā kī neamat hai jise ṭhīk rakhnā mānav kī apnī jimmedārī hai aur islie yog iskā ek behtar mādhyam ho saktā hai.

Yoga ist für uns alle, deswegen sind die Leute, die mit den Lehren des Yoga und des Islam vertraut sind, der Meinung, dass Yoga der Weg ist, das Äußere und Innere zu reinigen. Sie meinen, wenn der Islam mit der richtigen Geisteshaltung studiert wird, kann Yoga gar nicht anti-islamisch sein, denn der Islam ist der Ansicht, dass der menschliche Körper ein Geschenk Gottes ist, und diesen in Ordnung zu halten, ist die eigene Verantwortung des Menschen und deswegen kann Yoga ein anspruchsvolles Mittel dafür sein.

Zum einen stellt sich beim Lesen dieser Passage die Frage, wen die Autoren unter „*ham sab*“ verstehen, zum anderen könnte nachgefragt werden, was „*sahī manobhāv*“ sei. Ist die

⁵² Gebetshaltung, bei der im Stehen der Oberkörper nach vorn gebeugt wird.

⁵³ Sitzende Vorwärtsbeuge im Yoga.

⁵⁴ Siehe dazu Abschnitt 5.2 „Yoga politics: Der Yoga als *soft Hindutva*-Ressource“.

„richtige Geisteshaltung“ ein *hindutva*-konformer Islam, der sich Praktiken wie dem Yoga unterordnet?

Erneut wird über das Thema Körper der Yoga in islamischen Kontexten nicht nur gerechtfertigt, sondern als Notwendigkeit dargestellt. Wer der islamischen Religionslehre folgt, hat den eigenen Körper als Geschenk Gottes zu pflegen und gesund zu halten. Deshalb ist in dieser Argumentation der Yoga, nach wie vor als *Postural Yoga* gedacht, essenziell, um ein guter Muslim oder eine gute Muslima zu sein. Um einen Schritt weiterzugehen, könnte von dieser Passage ausgehend angenommen werden, dass Yoga von Allah selbst gewollt sei, denn der Yoga hält den Körper in Ordnung und rein, und das ist Gottes Wille.

Abgesehen davon reproduzieren Ausdrücke wie „*parisuddh^a karnā*“ oder die Aussage, dass Yoga ein geeignetes Mittel sei, den Körper in Ordnung zu halten, abermals einen körperlich betonten und auf medizinische Aspekte heruntergebrochenen Yoga.

Das Herunterbrechen des Yoga auf seine körperlichen bzw. medizinischen Aspekte hat den Vorteil, ihn als flexibel und universell präsentieren zu können, weil er in einen scheinbar neutralen wissenschaftlichen Diskurs eingebettet werden kann.⁵⁵

Die folgende Passage aus dem Kapitel „*yog gair-islāmik nahī hai*“, was „Yoga ist nicht anti-islamisch“ bedeutet, zeigt, wie über den medizinischen Nutzen des Yoga das Narrativ eines neutralen und demnach Islam-konformen Yoga (re-)produziert wird:

योग के गैर-इस्लामिक होने जैसी कोई बात नहीं है [...] सेहतमंद रहने का मूलमंत्र है (Chaudhury; Singh 2015: 12).

yog ke gair-islāmik hone jaisī bāt nahī hain [...] sehatmand rahane kā mūlmantr^a hai.

Es gibt nichts, dass Yoga unislamisch macht [...]. Gesund zu bleiben ist das Credo [des Yoga].

Hier wird ausgedrückt, dass Yoga neutral ist, da es der Gesundheit förderlich ist. Von diesem Standpunkt aus argumentieren die Autoren, dass Yoga keinesfalls unislamisch sein könne. Das Üben diverser Yogatechniken ist zwar gesundheitsfördernd, allerdings lassen die Autoren außer Acht, dass Yoga keine neutrale, von jeglicher Ideologie freie Praxis ist, sondern im

⁵⁵ Siehe hierfür Kapitel „Yoga im Kontext von ‚*yog aur islām*‘“.

Kontext und Wirkungsbereich der *muslim rāṣṭrīya man* als Ressource hindu-nationalistischer Politik verstanden werden muss.

Nicht nur die Autoren Chaudhury und Singh sind in die Reproduktion dieses Narratives involviert. Auch andere Akteur:innen aus muslimischen Kontexten kommen in der Publikation zu Wort, die den Standpunkt der Autoren nochmals unterstreichen sollen. Im selben Kapitel, aus dem die vorherige Passage stammt, zitieren die beiden Autoren den ehemaligen Pressesprecher der Dar ul-Ulum Deoband⁵⁶, Adil Siddiqui:

नमाज और योग में बस नाम का ही अंतर है और जब हम 'कयाम' में बैठकर नमाज पढ़ते हैं तो योग में उसे वज्रासन कहा जाता है और इससे हाजमा ठीक रहता है (Siddiqui zit. nach Chaudhury; Singh 2015: 13 f.).

Namāj aur yog mẽ bas nām kā hī antar hai aur jab ham ‚kayām‘ mẽ baiṭhkar namāj paṛhte hai [sic] to yog mẽ use vajrāsana kahā jātā hai aur isse hājmā ṭhīk rahtā hai.

Im Gebet und im Yoga gibt es reichlich Varietäten bei den Namen, und wenn wir in ‚kayām‘⁵⁷ verweilend beten, dann wird dies im Yoga vajrāsana⁵⁸ genannt, und dies hält die Verdauung in Ordnung.

Die muslimische Perspektive soll den Standpunkt für die Leserschaft authentifizieren. Aus diesem Grund enthält die Publikation drei Vorworte von Gelehrten aus muslimischen Settings, die die Argumentation der beiden Autoren rechtfertigen und bestärken sollen. So kommt eines dieser Vorworte von Maruf R. Rahman, einem Assistenz-Professor am Zakir Husain Delhi College. Er behauptet ebenfalls, dass die Haltungen aus dem islamischen Gebet bestimmten *yogāsana*-s entsprechen und schreibt zu den Körperhaltungen:

इन तमाम आसनों से रक्त प्रवाह, हृदय, घुटने, माँसपेशियाँ, मस्तिष्क आदि सुचारु रूप से कार्य करते हैं। स्पष्ट है कि योग मनुष्य के मानसिक और शारीरिक विकास में सहायक है। अतः इस स्वास्थ्यवर्द्धक क्रिया को किसी जाति, धर्म और देश से जोड़ना नहीं चाहिए (Rahman in Chaudhury; Singh 2015: 4).

In tamām āsanō se rakt, pravāh, hṛdaya, ghuṭne, māṣpeśiyā, mastiṣk ādi sucāru rūp se kārya karte haĩ. spaṣṭ hai ki yog manuṣya ke mānsik aur śārīrik vikās mẽ sahāyak hai. ataḥ is svāsthyavarddhak kriyā ko kisī jāti, dharm aur deś se joṛnā nahĩ cāhie.

Durch all diese āsana-s funktionieren Blutzirkulation, Herz, Knie, Muskeln, Hirn usw. reibungslos. Es ist klar, dass Yoga für den geistigen und körperlichen

⁵⁶ Islamische Hochschule in Deoband.

⁵⁷ Standposition des islamischen Gebets (vgl. Mazhar et al. 2020: 38).

⁵⁸ Skt. „Donnerhaltung“ – hier ist ein aufrechter Stand gemeint.

Fortschritt des Menschen hilfreich ist. Infolgedessen sollte diese Gesundheitspraxis mit keiner Gemeinschaft, Religion oder Land in Verbindung gebracht werden.

Rahman arbeitet mit derselben Argumentation wie Chaudhury und Singh später in der Publikation. Demnach ist der Yoga aus einem gesundheitlichen Blickwinkel derart gewinnbringend für den Menschen, dass er losgelöst vom Entstehungs- und Bedeutungskontext betrachtet werden soll. Rahman spricht von „*vikās*“, der Entwicklung bzw. dem Fortschritt. An dieser Stelle sollte gefragt werden, in welche Richtung diese Entwicklung gedacht wird. Anzunehmen ist, dass es sich um eine Entwicklung im hindu-nationalistischen Sinne handelt, mit dem Ziel der Herausbildung nationalistischer Subjekte, die zur Stärkung der Nation beitragen sollen (vgl. Gupta; Copeman 2019: 325), wie aus dem Diskurs zu Yoga und *hindutva*-Politik ableitbar ist.⁵⁹ Auch bei Swami Ramdev ist dieses Narrativ zu finden. Gupta und Copeman (2019: 314) schreiben dazu: „Nationalism is produced in the subject of the yogic health regime as a matter of health understood as a restoration of the body to its natural proclivities“.

Zum Thema Medizin und medizinischer Nutzen des Yoga möchte ich zum Abschluss dieses Abschnitts ein weiteres Kapitel aus der Publikation „*yog aur islām*“ (Chaudhury; Singh 2015) diskutieren. In „*musalmānō ke lie yog parāyā nahī hai*“⁶⁰ schreiben Chaudhury und Singh abermals, dass die Gesunderhaltung ein zentraler Aspekt und ein zentrales Ziel des Yoga sei. Auch im Islam sei das Konzept der Gesunderhaltung des menschlichen Körpers von Bedeutung. Demnach ist insbesondere die Gesunderhaltung ein grundlegendes und gemeinsames Thema von Yoga und Islam, woraus sie wiederum ableiten, dass Islam Yoga sei (vgl. Chaudhury; Singh 2015: 18). Besonders an dieser Passage ist, dass die Autoren behaupten, Kräuter und Arzneien, die Prophet Mohammed seinen AnhängerInnen vertraut machte, kämen aus Indien:

आप (सल्ल०) ने अरब वालों को किस्तुलबहरी, जंजबील, मुश्क तथा सफ़रज़ल के इस्तेमाल की ताकीद की। चिकित्सीय गुणों से भरपूर किस्तुलबहरी का पौधा खुसूसन हिंदुस्तान में ही पाया जाता है। व्यापारियों के माध्यम से यह पौधा अरब पहुंचा था। रसूल (सल्ल०) ने अपनी कई हदीसों में [...] इसका जिक्र किया है (Chaudhury; Singh 2015: 18).

Āp (sall.) ne arab vālō kō kistulbaharī, jañjbīl, muśk tatha safarzal ke istemāl kī tākīd kī. Cikitsīy^a guṇō se bharpūr kistulbaharī kā paudhā khusūsan hindustān mē

⁵⁹ Siehe dazu Abschnitt 1.2.1.

⁶⁰ H. „Yoga ist für Muslime nichts Fremdes“.

hī pāyā jātā hai. Vyāpāriyō ke mādhyam se yah paudha arab pahuñcā thā. Rasūl (sall.) ne apnī kaī hadīsō mẽ [...] iskā jikr^a kiyā hai.

Er (sall.) hat die AraberInnen angewiesen, Indische Kostuswurzel⁶¹, Ingwer, Moschus als auch Quitte zu verwenden. Die an medizinischen Eigenschaften reiche Ingwerpflanze ist vorzugsweise in Indien zu finden. Durch Händler hat die Pflanze Arabien erreicht. Der Prophet (sall.) hat dies in seinen vielen Hadithen [...] erwähnt.

Die Gesunderhaltung des Körpers und das Wissen darüber sind demnach ein Beitrag aus dem südasiatischen Kontext, der mittels HändlerInnen seinen Weg in die islamische Welt fand. Der indische Ursprung der Arzneien und Kräuter scheint eine Referenz dafür zu sein, dass die Wichtigkeit der Gesunderhaltung im Islam dem südasiatischen Raum entspringe, was wiederum zeigen soll, dass auch diese Facette des Islam in *akhaṇḍ bhārat* gründet und demnach der Kultur dieses Raumes, aus *hindutva*-Perspektive, unterzuordnen ist.

An dieser Passage ist auffällig, dass sich die Autoren bei den Bezeichnungen der Heilmittel an arabischen bzw. im Urdu gebräuchlichen Begriffen bedienen und nicht die im Hindi gängigen Ausdrücke verwenden. Dies kann als Beispiel gelesen werden, dass in der Publikation die Zentralbegriffe der Leserschaft akzeptiert und angewandt, aber gleichzeitig den eigenen Anschauungen untergeordnet werden (vgl. Hacker 1983: 14).

⁶¹ Auch Königswurz genannt.

7.3 Themenfeld Sprache und Text

In diesem Kapitel rücken sprach- und textbasierte Vergleiche in den Fokus, die in der Publikation „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) zu finden sind. Sie bilden die zweite prominente Säule der Vergleichsarbeit in der Publikation. Zu Beginn werden etymologische Vergleiche unter die Lupe genommen. Anschließend geht es um die Rezitation des Mantra *aum* und um Erklärungs- und Lösungsvorschläge für die umstrittene Silbe, die Chaudhury und Singh (2015) in ihrer Publikation geben. Zum Schluss wird auf die Bedeutung des Koran im Text hingewiesen.

7.3.1 Yoga, namāz, salāt – verschiedene Begriffe, eine Sache?

Im Kapitel „*Namāz* ist auch eine Form von Yoga āsana-s“ möchten die Autoren auf einen gemeinsamen Ursprung von Yoga und Islam hindeuten, was sie über einen Vergleich der Wortherkunft zum Ausdruck bringen:

नमाज फारसी भाषा का शब्द है, इस शब्द की व्युत्पत्ति संस्कृत के शब्द नम (अर्थात् झुकना) और यूज (अर्थात् जोड़ना) से हुई है यानि इसका अर्थ योग शब्द के अर्थ के लगभग समानार्थी है। नमाज के लिए पवित्र कुरान और हदीसों में प्रयुक्त अरबी शब्द है , 'सलात' जिसका शब्दिक अर्थ है, निचली पीठ को झुकाना। इन सबका अर्थ ये है कि सलात ,नमाज और योग ये अलग-अलग भाषाओं में प्रयुक्त एकार्थी शब्द और एक ऐसा माध्यम है जो हमें हमारे रब के करीब पहुँचने में हमारी मदद करता है (Chaudhury; Singh 2015: 15).

Namāj phārsī bhāṣā kā śabd hai, is śabd kī vyutpatti saṃskṛt ke śabd nam (arthāt jhuknā) aur yūj (arthāt joṛnā) se huī hai yāni iskā arth yog śabd ke arth ke lagbhag samānārthī hai. Namāj ke lie pavitra kurān aur hadīsō mẽ prayukt arbī śabd hai, ,salāt' jiskā śabdik arth hai, nichlī pīṭh ko jhukānā. in sabkā arth ye hai ki salāt, namāj aur yog se alag-alag bhāṣāō mẽ prayukt ekārthī śabd aur ek aisā mādhyam hai jo hamẽ hamāre rab ke karīb pahūchne mẽ hamārī madad kartā hai.

Namāz ist ein persisches Wort, dieses Wort leitet sich von den Sanskrit-Wörtern nam (beugen) und yuj (vereinen) ab, das heißt seine Bedeutung ist beinahe ein Synonym der Bedeutung des Wortes Yoga. Das arabische Wort, das im heiligen Koran und in den Hadithen für Gebet verwendet wird, ist salāt, dessen wörtliche Bedeutung „den unteren Rücken beugen“ ist. Die Bedeutung all dessen ist, dass salāt, namāj und Yoga ein in verschiedenen Sprachen verwendetes synonymes Wort ist und es ein Mittel ist, das uns hilft, nahe an unseren Gott heranzukommen.

Salāt ist das im arabischsprachigen Raum gebräuchliche Wort für das islamische Gebet, was so viel wie „den unteren Rücken beugen“ (Mazhar et al 2020:38) bedeutet. Mit der Ausbreitung des Islam im persisch geprägten Kulturraum wurde *salāt* später als *namāz*

übersetzt, was „sich beugen“ (ebd.) bedeutet. Das Wort *namāz* hat einen Ursprung im Sanskrit, aber bei der Interpretation von Chaudhury und Singh (2015: 15) wird außer Acht gelassen, dass es sich bei dem Begriff um eine Übersetzung des arabischen *salāt* handelt. Die Etymologie des Begriffs dürfte hier keine große Rolle gespielt haben.

Auch kann nicht davon ausgegangen werden, dass Yoga ein Synonym für *salāt* und *namāz* sei. Dazu sollten Herkunft und Definition des Begriffs *yoga* betrachtet werden:

Etymologisch kommt er von der Wurzel yuj ‚zusammenbinden‘, ‚fest zusammenhalten‘, ‚anschirren‘, ‚ins Joch spannen‘, welche auch in lat. iungere, iungum, engl. yoke usw. enthalten ist. Das Wort yoga bezeichnet allgemein jede Askesetechnik, jede Methode der Meditation (Eliade 2004: 12).

Demnach ist Yoga keine religiöse Praxis per se und auch keine Gebetsform, sondern eine Technik, die sich in diverse spirituelle bzw. religiöse Kontexte einbetten lässt. Chaudhury und Singh (2015: 15) sprechen in der Publikation von „*rab ke karīb*“, von der Nähe zu Gott, die angeblich durch das islamische Gebet und durch Yoga erreicht werden soll, und erklären, dass *salāt*, *namāz* und *Yoga* als Synonyme gebräuchlich wären. Dies würde bedeuten, dass *namāz* eine Askese-Technik ist. De facto wird die Bedeutung des islamischen Gebets im Gegensatz dazu folgendermaßen beschrieben:

The prayer in Islam is considered to be the most important embodied practice, for it serves as a comprehensive ‚call‘ to come back to a God-centered awareness at several key points in the day: predawn, noon, midafternoon, sunset, and night (Gianotti 2016: 886).

Der gemeinsame (etymologische) Ursprung, so wie er von den Autoren dargestellt wird, dient dazu aufzuzeigen, dass der Islam dem Yoga untergeordnet werden kann. Womöglich soll mit dem gemeinsamen Ursprung der Begriffe auch auf einen gemeinsamen historischen Ursprung hingedeutet und an das goldene Zeitalter des *akhaṇḍ bhārat* erinnert werden, das laut AnhängerInnen der *hindutva*-Ideologie vor der Fremdherrschaft den südasiatischen Subkontinent geprägt hatte und in dem die „natürliche“ (aus *hindutva*-Perspektive) Gesellschaftsordnung vorherrschte, während die späteren muslimischen Fremdherrschaften den gesellschaftlichen, religiösen und sozialen Verfall mit sich brachten (vgl. Waikar 2018: 166 ff.).

In der angeführten Passage wird ein persisches Wort mit indischem Ursprung angeführt, was nochmals unterstreichen soll, dass der Ursprung des Islam im indischen Kontext zu verankern

ist und nicht umgekehrt, wobei hier indisch mit hinduistisch im Sinne der *hindutva*-Ideologie gleichzusetzen ist.

Betrachtet man den letzten Satz der angeführten Passage, wonach Yoga und das islamische Gebet, wie auch immer es benannt wird, ein Hilfsmittel seien, um Gott näherzukommen („*hamāre rab ke karīb pahūchne*“), dann wird Yoga als etwas Religiöses gedacht. Dies ist ein Widerspruch, wenn man bedenkt, dass der Großteil der Publikation darauf abzielt, Yoga als eine säkulare Technik zu konstruieren, die dem allgemeinen Wohlbefinden dient und deshalb problemlos in die muslimische religiöse Praxis integriert werden kann. Auffällig an dieser Textpassage ist auch, dass einmal von Synonymen und einmal von „*lagbhag*“, also beinahe Synonymen, die Rede ist.

Die Aussage „*hamāre rab*“ soll den Leser:innen das Gefühl geben, dass aus ihrer Erfahrungswelt heraus gesprochen wird, wie auch schon in vorherigen Passagen gezeigt wurde.

7.3.2 *aum* – ein Mantra, das das Universum durchzieht

Nicht nur malaysische MuslimInnen argumentierten gegen den Internationalen Yoga-Tag (vgl. Lee 2013: 147) und die damit einhergehende Vermarktung der *soft power* und *soft hindutva* Ressource Yoga. Auch indische MuslimInnen äußerten Kritik, allen voran das All India Muslim Personal Law Board (AIMPLB), das sich bereits vor dem Yoga-Tag 2015 gegen die Einführung verpflichtender Yogastunden im Schulunterricht einsetzte, aus Furcht vor dem Zwang, hinduistische religiöse Praktiken auszuüben (vgl. Dey 2015). Aus demselben Grund wurde gegen die Rezitation des Mantra *aum* und das Ausführen des Sonnengrußes protestiert. Daraufhin erklärte das AYUSH Ministerium die beiden Praktiken, die im Common Yoga Protocol für den Yoga-Tag 2015 verankert waren, für fakultativ und wandte sich gezielt an muslimische Teilnehmer:innen: „Muslims who do not want to chant Shlokas can take the name of Allah instead“ (Joshua 2015).

Als Antwort auf diese Debatte greifen die beiden Autoren die vermeintliche Universalität der Silbe *aum* auf und zeigen die Vorteile der Rezitation dieser Silbe auf. Sie schreiben in dieser Passage über Swami Rama Tirtha, einen spirituellen Meister, der die Lehren des *sanātana dharma*⁶² verbreitete, dessen Ziel die Einheit mit Gott ist. Swami Rama Tirtha ist der

⁶² Skt. „Ewige Ordnung“.

reformhinduistischen Bewegung zuzuordnen (vgl. Rinehart 1996: 237 ff.). Laut Chaudhury und Singh (2015: 30) war Swami 1905 in Lucknow, um Maulvis zu unterrichten:

राम ने उन मौलवियों से ॐ का उच्चारण करने को कहा और इसके उच्चारण से मिलने वाले शांति और सकारात्मक ऊर्जा का अहसास कराया)Chaudhury und Singh 2015: 30).

rām ne un maulviyō se auṃ kā uccāraṇ karne ko kahā aur iske uccāraṇ se milne vāle śānti aur sakārātmak ūrjā kā ahsās karāyā.

Ram forderte die Maulvis auf, auṃ zu rezitieren, und ließ sie den Frieden und die positive Energie, die durch die Rezitation erreicht werden, spüren.

Hier werden zunächst die positiven Eigenschaften zum Ausdruck gebracht, nämlich *śānti* und *sakārātmak ūrjā*, die neutral erscheinen. Berücksichtigen wir, dass Swami Rama Tirtha als Hindu-Gelehrter die muslimischen Maulvis unterrichtete und sie aufforderte, die Silbe *auṃ* zu rezitieren, muss auf das eindeutige Machtverhältnis hingewiesen werden, das die Autoren unterstreichen. Der hinduistische Swami fungiert als Wissensträger, der seine Lehren an Angehörige anderer Konfessionen weitergibt und sie auffordert, fremde religiöse Praktiken zu integrieren. Außerdem schreibt der Swami islamische religiöse Inhalte in einen hinduistisch-yogischen Kontext um. In der darauffolgenden Passage der Publikation zeigt sich, wie Swami Rama Tirtha den Maulvis die Bedeutung des ersten Verses der Bakara Sure des Koran erklärt, die mit den arabischen Buchstaben *alif*, *lām* und *mīm* beginnt. Der hinduistische Swami hat wieder die Position des Wissenden inne und erklärt den islamischen Religionsanhängern (vermeintlich) ihre eigene Religion:

राम ने उन्हें अरबी व्याकरण के हवाले से समझाया कि कई दफा व्यंजन से पहले और स्वर के बाद अगर लाम आये तो उसका उच्चारण वाओ अर्थात् अंग्रेजी अक्षर O की तरह होता है [...] यानि अलिफ़, लाम मीम का अर्थ है ॐ (Chaudhury; Singh 2015: 30 f.).

rām ne unhẽ arbī vyākaraṇ ke havāle se samjhāyā ki kāī daphā vyañjan se pahle aur svar ke bād agar lām āye to uskā ucchāraṇ vāo arthāt aṅgrejī akṣar o kī tarah hotā hai [...] yāni alif, lām mīm ka arth hai auṃ.

*Rama erklärte ihnen, auf arabische Grammatik bezugnehmend, dass in vielen Fällen die Aussprache von vor einem Konsonanten und nach einem Vokal kommenden *lām*⁶³ „vao“, wie der englische Buchstabe o, ist [...], also die Bedeutung von *alif*⁶⁴, *lām mīm*⁶⁵ ist *auṃ*.*

⁶³ Arabischer Buchstabe ل.

⁶⁴ Arabischer Buchstabe ا.

⁶⁵ Arabische Buchstabe م.

Demnach wäre das Mantra *aum* auch im Islam zu finden. Um die Universalität dieser Mantra-Rezitation zu unterstreichen, schildern die Autoren die weiteren Worte Swami Rama Tirthas an die Maulvis:

स्वामीजी ने उन मौलवियों से कहा कि ॐ का प्रणव नाद ब्रह्माण्ड के कण-कण में तो है ही साथ ही ॐ की विलक्षणता बताते हुए कहा, आंग्लभाषा में OM से शुरू होने वाले शब्द भी ईश्वर के गुणों के द्योतक हैं जैसे, *Omnicompetent* अर्थात् सर्वकार्यसक्षम (Chaudhury; Singh 2015: 30).

Svāmījī ne un maulviyō se kahā ki aum kā praṇav nād brahmāṇḍ ke kaṇ-kaṇ mẽ to hai hī sāth hī aum kī vilakṣaṇtā batāte hue kahā, āṅgalbhāṣā mẽ OM se śurū hone vāle śabd bhī īśvar ke guṇō ke dyotak haī jaise, Omnicompetent arthāt sarvakāryasakṣam.

Swamiji sagte zu diesen Gelehrten, dass der Klang der heiligen Silbe aum in den kleinsten Fragmenten des Universums ist, zudem sagte er, die Besonderheit von aum erklärend, dass in der englischen Sprache auch die mit OM beginnenden Worte die Qualität Gottes repräsentieren, wie ‚omnicompetent‘, also sarvakāryasakṣam.

Die Autoren zeigen hier zwei Ebenen von Universalität auf, zum einen eine räumliche und zum anderen eine sprachliche. Durch die Behauptung, *aum* ließe sich in allen Bereichen des Universums wiederfinden, soll den Leser:innen das Gefühl vermittelt werden, dass es sich um ein allgegenwärtiges Prinzip handelt, das alle Menschen gleichermaßen betrifft. Dabei reicht die reine Behauptung ohne einen Beweis und ohne genauer auf den Entstehungskontext des Mantra einzugehen. Bevor wir auf den zweiten Abschnitt des Zitats und den sprachlichen Vergleich eingehen, möchte ich einen Schritt zurückgehen. Insgesamt stehen in den Kapiteln 6 bis 9 der Publikation der Universalitätsanspruch der Silbe *aum* und in weiterer Folge sprachliche Vergleiche im Vordergrund. In den Kapiteln „*jain dharm mẽ aum*“ und „*sikh dharm mẽ omkār*“ wird kurz erklärt, dass das *aum* in der religiösen Praxis und den zentralen Texten des Jainismus sowie des Sikhismus zu finden ist. Anschließend widmen sich die beiden Autoren im Kapitel „*yahūdī aur īsāī majhab mẽ aum*“ dem Vorkommen des zentralen Mantras im Judentum sowie im Christentum und ziehen zum ersten Mal einen Vergleich zu europäischen Sprachen:

प्रभु ईसा ने कहा था कि मैं अल्फा और ओमेगा हूँ (ओमेगा शब्द ॐ से ही निःश्रित है) (Chaudhury; Singh 2015: 30).

Prahbu īsā ne kahā thā ki maī alphā aur omegā hū (omegā śabd aum se hī niḥśrit hai).

Jesus Christus hatte gesagt, dass ich Alfa und Omega bin (das Wort Omega geht aus aum hervor).

Dies ist wieder eine Behauptung, die den Leser:innen zeigen soll, dass *aum* universell ist, sodass es auch in der größten Weltreligion zu finden ist. Gleichzeitig bedient man sich am Narrativ, dass ein Prinzip oder eine Sache im indischen Kontext entstanden sei und den Weg in andere (religiöse) Kontexte gefunden habe. Laut den Autoren ist das Wort „Omega“ aus der Silbe *aum* entstanden und nicht umgekehrt. Demnach würden auch christliche Lehren auf indischem Wissen basieren. Aus dieser Perspektive ordnet sich gar Jesus Christus, der hier für alles Christliche steht, allem Indischen unter.

Es folgt das Kapitel „*islām dharm mẽ aum*“, aus dem das Zitat stammt, in dem Chaudhury und Singh behaupten, dass englische Begriffe mit dem Präfix *om-* etwas Göttliches enthalten (vgl. ebd.). Sie führen die Liste an Wörtern, die mit *om-* beginnen fort und nennen unter anderem die Begriffe „omniscient“, „omnipotent“ und „omnipresent“ mit der jeweiligen Übersetzung. Auffällig ist, dass es sich um ausschließlich positiv besetzte Begriffe handelt, die Macht und Stärke zum Ausdruck bringen. Dies soll bei der Leserschaft der Publikation den Anschein erwecken, dass all diese Wortbedeutungen als Prinzipien ihren Ursprung auf dem südasiatischen Subkontinent hätten und Allwissenheit oder Allmacht somit etwas Indisches ergo Hinduistisches seien. Warum aber wenden die Autoren in den Kapiteln zu Sikhismus und Jainismus keinen Sprachvergleich an? Die MRM ist eindeutig einem *hindutva*-nahen Setting zuzuordnen. Bei der *hindutva*-Ideologie handelt es sich um einen religiös begründeten, völkischen Nationalismus, in dem Jainismus und Sikhismus ihren Platz finden, da sie in indischem Kontext entstanden sind und als Teil der eigenen Kultur mitgedacht werden, Hindus aber als Mehrheitsgesellschaft die dominante soziale und religiöse Gruppe sind. Laut Savarkar sollte sich die Gesellschaftsordnung folgendermaßen gestalten:

The majority community is supposed to embody the nation, not only because it is the largest but also because it is the oldest. Hindus are the autochthonous people of India, whereas the religious minorities are outsiders who must adhere to Hindutva culture, which is the national culture. In the private sphere they may worship their gods and follow their rituals, but in the public domain they must pay allegiance to Hindu symbols. This applies especially to Muslims and Christians, the proponents, in his [Savarkar] view, of truly un-Indian religions. Buddhists, Jains, and Sikhs are not considered non-Hindus by Savarkar – they are followers of sects closely linked to Hinduism (Jaffrelot 2007: 15).

Diese Behauptungen und insbesondere die sprachlichen Vergleiche zum Englischen lassen die Autoren zu folgendem Schluss kommen:

उपरोक्त तथ्यों से यह साबित है ॐ किसी एक मजहब का नहीं है, ॐ रुपी ब्रह्मांड नाद के उच्चारण को योग में रखने का उद्देश्य यही था कि इसके उच्चारण के द्वारा हम सकारात्मक और तेजोमयी उर्जा से परिपूर्ण हो सकें / इसलिए योग के दौरान ॐ शब्द का जप या उच्चारण गैर-इस्लामिक नहीं है फिर भी अगर किसी को इसके उच्चारण से आपत्ति है तो वह ॐ की जगह अल्लाह का उच्चारण करके भी योग कर सकता है (Chaudhury: Singh 2015: 31).

Uprokt^a tathyō se yah sābit hai aum̐ kisī ek majhab kā nahī hai, aum̐ rupī brahmāṇḍ nād ke uccāraṇ ko yog mẽ rakhne kā uddeśy^a yahī thā ki iske uccāraṇ ke dvārā ham sakārātmak aut tejomayī urjā se paripūrṇ ho sakē. Islie yog ke daurān aum̐ śabd kā jap yā uccāraṇ hair-islāmik nahī hai phir bhī agar kisī ko iske uccāraṇ se āpatti hai to vah aum̐ kī jagah allāh kā uccāraṇ karke bhī kar saktā hai (Chaudhury; Singh 2015: 31).

Aus den obigen Tatsachen geht hervor, dass das aum̐ keiner Religion angehört. Die Absicht, die Rezitation des kosmischen Klangs im Yoga beizubehalten, war die, dass wir durch die Rezitation eine positive und glanzvolle Energie verwirklichen können. Deswegen ist die Rezitation und Aussprache des Wortes aum̐ während des Yoga nicht anti-islamisch, sollte trotzdem irgendjemand eine Abneigung gegen dessen Aussprache haben, dann kann er anstelle des aum̐ Allah aussprechen und Yoga machen.

Insbesondere der letzte Satz ist als Antwort auf die aum̐-Debatte zu lesen. Die Autoren wiederholen die Worte des AYUSH Ministers Sripad Naik zum ersten Internationalen Yoga-Tag 2015 (Joshua 2015). Vermutlich möchten sie bei der Leserschaft jegliche Zweifel und Sorgen auflösen, dass sie beim Yoga hinduistische religiöse Praktiken ausüben müssen. Zum einen wird in der Publikation gezeigt, dass es sich vermeintlich um keine hinduistische Praktik handle, zum anderen geben die Autoren eine Alternative für alle, die Sorge haben, die eigenen religiösen Vorschriften zu verletzen. Zudem ist nochmals die Betonung hervorzuheben, dass es sich um eine universelle Praxis handle, die uns ausschließlich positive und neutrale Eigenschaften zugutekommen lässt.

Die Autoren drücken in dieser Passage noch einmal explizit aus, dass die yogischen Atemtechniken und das Mantra aum̐ keinesfalls mit dem Hinduismus verknüpft werden können, auch wenn andere dies so darstellen möchten. Darauf bezugnehmend zitieren die Autoren Swami Ramdev, der als medial stark präsente Persönlichkeit den Standpunkt der Autoren authentifizieren soll:

योग गुरु स्वामी रामदेव जी तथा अन्य योगाचार्यों ने इस मसले पर ये तक कहा है कि प्राणायाम किसी भी मजहब के लोग कर सकते हैं, अगर उन्हें ॐ से आपत्ति है तो ॐ के स्थान पर व्यक्ति अपनी मजहबी आस्था के अनुरूप कोई भी अन्य

ईश्वरीय ध्वनि का भी उपयोग कर सकता है। मसलन मुसलमान ॐ के स्थान पर अल्लाह शब्द का प्रयोग कर सकते हैं। (हालांकि ॐ किसी न किसी रूप में हर मजहब में है, जिसकी विस्तृत चर्चा इसी आलेख में है) (Chaudhury; Singh 2015: 12).

Yog guru svāmī rāmdev jī tathā any^a yogācāryō ne is masle par ye tak kahā hai ki prāṇāyām kiśī bhī majhab ke log kar sakte haī, agar unhē aum se āpatti hai to aum ke sthān par vyakti apnī majhabī āsthā ke anurūp koī bhī any^a īśvarīy^a dhvani kā bhī upyog kar saktā hai. Maslan musalmān aum ke sthān par allāh śabd kā prayog kar sakte haī. (hālānki aum kiśī na kiśī rūp mē har majhab mē hai, jiskī vistr̥t carcā isī ālekh mē hai).

Yoga-Guru Swami Ramdev und andere Gelehrte des Yoga haben zu diesem Problem gesagt, dass Menschen jeder Religion prāṇāyāma machen können, wenn sie das aum ablehnen, dann können sie auch irgendeinen anderen göttlichen Klang anwenden, der mit der eigenen Religion der Person konform ist. (Obwohl aum in irgendeiner Form in jeder Religion ist, dessen detaillierte Diskussion in dieser Schrift zu finden ist.)

Hier geben die Autoren zusätzlich eine Variante für alle an, die der Rezitation des Mantra *aum* trotz der Argumentation der Autoren skeptisch gegenüberstehen.

7.3.3 Der Koran, das *yogasūtra* und Mohammed als Yogi und Autor

Der Koran spielt in der Publikation eine zentrale Rolle. Immer wieder zitieren die beiden Autoren Passagen aus der Heiligen Schrift und sprechen von „*pavit^a kurān*“ (Chaudhury; Sing 2015: 15; 23), vom heiligen Koran, wenn sie darüber schreiben. Diese Wendung ist üblich unter gläubigen Muslim:innen und soll beim muslimischen Zielpublikum der Schrift ein Gefühl von Vertrautheit hervorrufen und den Leser:innen zeigen, dass die Autoren ihre Werte und Erfahrungen teilen und aus einer emischen Perspektive heraus schreiben, wie schon bei anderen Passagen gezeigt wurde. Zumindest Imran Chaudhury bekennt sich öffentlich zum Islam. Gleichzeitig ist es ihm ein Anliegen, die Inhalte des RSS aktiv an die indisch-muslimische Community weiterzugeben (vgl. Raza 2014).

Neben dem Koran geben die Autoren dem *yogasūtra* von Patañjali viel Raum. Die Entstehung des Textes, über dessen Autor man sich uneinig ist, wird zwischen dem 3. Jh. v. Chr. und dem 3. Jh. n. Chr. datiert (vgl. Raveh 2012: 5). Im Text wird ein achtgliedriger Yogapfad beschrieben, der neben anderen Institutionen auch vom AYUSH Ministerium aufgegriffen wird:

Maharishi Patanjali, rightly called 'The Father of Yoga' compiled and refined various aspects of Yoga systematically in his "Yoga Sutras" (aphorisms). He advocated the eight folds path of Yoga, popularly known as 'Ashtanga Yoga' for all-round development of human beings. They are: Yama, Niyama, Asana, Pranayama, Pratyahara, Dharana, Dhyana and Samadhi. These components

advocate certain restraints and observances, physical discipline, breath regulations, restraining the sense organs, contemplation, meditation and samadhi (Ministry of Ayush o. D.).

Mit der Promotion des Yoga durch das AYUSH Ministerium als Folge der *soft hintuva policy* der Regierung Modi hat das *yogasūtra* auch in die Publikation der *muslim rāṣṭrīya manc* Einzug gehalten. Das Grundgerüst des Kapitels „*mahān yogī bhī the muhammad (sall.)*“ (vgl. Chaudhury; Singh 2015: 19 ff.) sind die acht Glieder, wie sie im *yogasūtra* zu finden sind. Die Autoren untermauern jedes Glied mit Passagen aus dem Koran und wollen somit aufzeigen, dass Elemente dieses zentralen Textes des Yoga im Koran zu finden sind. Zur Rolle des Propheten Mohammed als Yogi schreiben die Autoren:

चित्त वृत्तियों के निरोध के लिए महर्षि पतंजलि ने जिस अष्टांग योग साधना के बारे में बताया है, रसूल (सल्ल०) की मुक़द्दस जिन्दगी में वो सब परिलक्षित होता है (Chaudhury; Singh 2015: 19).

Citt vṛttiyō ke nirodh ke lie maharṣi patañjali ne jis aṣṭāṅg yog sādhanā ke bāre mẽ batāyā hai, rasūl (sall.) kī muqaddas jindagī mẽ vo sab parilakṣit hotā hai.

Die von Maharṣi⁶⁶ Patañjali zur Kontrolle der Bewegungen des Geistes beschriebene achtgliedrige Yoga-Praxis spiegelt sich im heiligen Leben des Propheten wider (Sall.).

Hier wird wieder aufgezeigt, dass der Islam, hier stellvertretend Prophet Mohammed, dem Yoga untergeordnet wird. Das Leben des Propheten beinhaltet demnach alles, was in Patanjalis *yogasūtra* zu finden ist. Auch hier geht der Vergleich nur in eine Richtung: dahingehend, dass Islam im Grunde genommen dasselbe wie Yoga sei, aber nicht umgekehrt. Um nochmals zu unterstreichen, dass Prophet Mohammed ein Yogi war, behaupten die Autoren, dass er Texte über Yoga verfasst habe:

अष्टांग योग और मुहम्मद (सल्ल०) एवं महर्षि पतंजलि द्वारा प्रतिपादित योग (Chaudhury; Singh 2015: 19).

aṣṭāṅg yog aur muhammad (sall.) evam maharṣi patañjali dvārā pratipādit yog.

Aṣṭāṅga yoga und das von Mohammed (sall.) und Mahrṣi Patañjali abgefasste Yoga.

Auch an dieser Stelle fehlt es an Beweisen für die Behauptungen, und die Autoren geben keinen Hinweis oder ein Beispiel, um welchen Text es sich hierbei handelt.

⁶⁶ Aus dem Skt. *mahā+ṛṣi* „Großer Weiser“.

7.4 Themenfeld Universalität und das Supremat des Yoga

Wie in den beiden vorigen Kapiteln gezeigt, wird Yoga als universelle Praxis dargestellt. Gleichzeitig argumentieren die Autoren der Publikation, dass die islamische Religionspraxis Elemente aus dem Yoga enthält und somit Teil des Yoga sei. Im Themenbereich Medizin und Körper wurde gezeigt, dass über Medikalisierung die Promotion eines scheinbar neutralen Yoga gerechtfertigt wird. Im vorigen Kapitel wurde gezeigt, mit welchen etymologischen und Sprachvergleichen die beiden Autoren in der Publikation arbeiten, um eine Vereinbarkeit von Islam und Yoga zu rechtfertigen und darüber hinaus muslimische Gläubige zu ermutigen, Yoga zu praktizieren.

In diesem letzten Abschnitt geht es um Aussagen, die die Universalität des Yoga explizit zum Ausdruck bringen sollen, z. B. der Vergleich über die islamische Religionslehre hinaus hin mit anderen Religionen. Außerdem soll ein Widerspruch in den Aussagen der Autoren Chaudhury und Singh (2015) dargestellt werden, wonach Yoga keine religiöse Praxis, aber gleichzeitig Islam Yoga sei.

7.4.1 Wohlbefinden und Freude für die Welt

Neben dem medizinischen Nutzen und dem damit einhergehenden körperlichen Wohlbefinden, wie schon diskutiert, bringen die Autoren einen weiteren Faktor in die Publikation ein, warum man Yoga üben sollte und vor allem warum jede/r Yoga üben sollte, unabhängig der Konfession. Das Thema seelisches Wohlbefinden und Freude wird hauptsächlich im letzten Kapitel „*yog kā sandeś: khuś rahnā aur khuśiyā bāñnā*“ aufgegriffen. Aber auch im zweiten Kapitel, in dem die Autoren zeigen möchten, dass die Verbreitung des Yoga keine Hindu-Propaganda sei, spielt der Themenbereich Freude und Gesundheit eine Rolle. Die Autoren schreiben in diesem Kapitel:

योग विद्या के प्रचार का एकमात्र उद्देश्य केवल और केवल स्वस्थ और प्रसन्न रहने की एक बढ़िया विधि को फैलाना है (Chaudhury; Singh 2015: 14).

Yog vidyā ke pracār kā ekmātr^a uddeśy^a keval aur keval svasth aur prasann^a rahne kī ek baṛhiyā vidhi ko phailānā hai.

Die einzige Intention hinter der Verbreitung der Yoga-Wissenschaft ist einzig und allein, eine Methode zur Erhaltung der Gesundheit und der Freude zu verbreiten.

Fast wie eine Rechtfertigung für ihr Pamphlet schreiben Chaudhury und Singh, dass sie keine bösen Absichten verfolgen und im Gegenteil allen Menschen zu mehr positiven Qualitäten im

Leben verhelfen wollen, nämlich zu Gesundheit⁶⁷ und Freude. Im letzten Kapitel gehen sie noch einen Schritt weiter und behaupten, dass beim Praktizieren des Yoga nicht nur das eigene Glück im Vordergrund stünde, sondern eine Verantwortung mitschwinge, dieses Glück auch an andere heranzutragen:

योग का एक बड़ा मकसद खुद भी खुश रहना और अपने माध्यम से दूसरों को भी खुश रखना है (Chaudhury; Singh 2015: 31).

Yog kā ek baṛā maksad khud bhī khuś rahnā aur apne mādhyam se dūsrō ko bhī khuś rakhnā hai

Ein großes Ziel des Yoga ist es auch, selbst glücklich zu sein und dadurch auch andere glücklich zu machen.

Dieser Auftrag, dieses Glück an andere weiterzugeben, kann als Aufforderung zur verdeckten Missionierung gelesen werden. Einfach heruntergebrochen drücken die Autoren in dieser Passage Folgendes aus: Wenn ich Yoga mache, werde ich glücklich, und dieses Glück überträgt sich schließlich auf andere. Hier stellt sich die Frage, ob es darum geht, dass auch das Umfeld der Leserschaft die Werte und Nuancen, die in diesem Diskurs zum Yoga mitschwingen, internalisieren sollen.

Schließlich vergleichen die Autoren dieses angebliche Ziel des Yoga, glücklich zu sein, mit dem islamischen Fest nach Ende des Fastenmonats Ramadan und wollen so nochmals deutlich machen, dass Islam eigentlich Yoga sei:

खुद भी खुश रहना और खुशियाँ बांटना जिन्दगी का मकसद है, यही योग और ईद दोनों का सन्देश है (Chaudhury; Singh 2015: 31).

Khud bhī khuś rahnā aur khuṣiyāṁ bāṇṭnā jindagī kā maksad hai, yahī yog aur īd donō kā sandeś hai.

Auch selbst glücklich zu sein und Freude zu verbreiten ist der Zweck des Lebens, genau dies ist die Botschaft von Yoga und Eid⁶⁸.

Zwar handelt es sich bei Eid um ein freudiges Fest, allerdings geht es dabei nicht darum, Freude zu verbreiten: „īd al-Fitr [is] marking the end of a strenuous month of fasting and self-discipline“ (Azam 2016: 971).

⁶⁷ Siehe dazu Abschnitt „Der medizinische Nutzen von Yoga“.

⁶⁸ „īd“ oder „Eid al-Fitr“ ist das Fest des Fastenbrechens nach dem muslimischen Fastenmonat Ramadan.

Auch hier unternehmen die Autoren den Versuch eines willkürlichen Vergleichs, ohne genauer darauf einzugehen oder ihre Aussagen gar zu belegen.

Um ihre Position nochmals zu unterstreichen bzw. um ihren Aussagen Authentizität zu verleihen, beziehen sich die Autoren auf eine Aussage des ehemaligen malaysischen Premierministers Abdullah Badawi, der sich zum Thema Yoga und Islam folgendermaßen bezüglich einer Fatwa gegen Yoga äußerte:

अगर मुसलमान योग को केवल शारीरिक रूप से सेहतमंद रहने के लिए करते हैं तो इसमें कोई बुरी बात नहीं (Chaudhury; Singh 2015: 13).

agar musalmān yog ko keval śārīrik rūp se sehatmand rahne ke lie karte hāĩ to ismẽ koĩ burĩ bāt nahĩ.

Wenn Muslime ausschließlich körperlich, um gesund zu bleiben, Yoga üben, dann gibt es daran nichts Schlechtes.

Der Premierminister eines muslimischen Landes, der sich gegen eine Fatwa bezüglich Yoga ausspricht, soll den Aussagen der beiden Autoren nochmals Recht geben und der vorwiegend muslimischen Leserschaft der Publikation zeigen, dass auch andere Muslim:innen auf der Welt den Standpunkt der MRM vertreten. Aber die Aussage des ehemaligen Premierministers, dass ein rein körperliches Üben für Muslim:innen zulässig sei, widerspricht den Aussagen von Chaudhury und Singh, wonach ohne Yoga keine Religion vollkommen sei. Dies wird im nächsten Abschnitt näher erläutert.

7.4.2 Ohne Yoga keine Religion

Im Kapitel „*yog kā uddeśya – hindū dharm kā prachār nahĩ*“ (Chaudhury; Singh 2015: 14) bringen die Autoren zum Ausdruck, dass ihre Promotion des Yoga keinesfalls mit dem Hintergedanken betrieben wird, in irgendeiner Form hinduistische Weltanschauungen oder Lehren zu verbreiten. In diesem Kontext nehmen die Autoren abermals Bezug auf den Yoga-Guru Swami Ramdev und schreiben, dass auch bei ihm nirgends ein Beispiel dafür zu finden sei, dass er versucht, über Yoga hinduistische Inhalte zu verbreiten (Chaudhury; Singh 2015: 14). Dabei bedient sich Swami Ramdev einer ähnlich verdeckten Rhetorik wie die beiden Autoren, wenn er behauptet: „yoga is not related to any religion not is there any underlying idea behind it to promote any religion“ (Ramdev in Gupta; Copeman 2019: 319), aber gleichzeitig immer wieder die moralische Überlegenheit des Yoga (als etwas zutiefst Hinduistisches) betont (vgl. ebd. 316).

Im selben Atemzug schreiben die Autoren, nun auf Ashraf F. Nizami bezugnehmend, dass – und dies ist der springende Punkt – der Yoga über allen Religionen stünde und jegliche religiöse Praxis auf eine höhere Stufe hebe:

योग एक धर्म नहीं है अपितु विधियों और कौशलों का एक समुच्चय है जो किसी भी धर्म के व्यवहार को ऊँचाई पर ले जा सकता है (Chaudhury; Singh 2015: 14).

yog ek dharm nahī hai apitu vidhiyō aur kauślō kā ek samuccay hai jo kisī bhī dharm ke vyavhār ko ūcāī par le jā saktā hai.

Yoga ist keine Religion, sondern eine Sammlung von Methoden und Fähigkeiten, die die Praxis jeder anderen Religion erhöhen kann.

Demnach wäre die Ausübung einer Religion ohne Yoga nutzlos bzw. weniger wirksam. Damit stellen die Autoren den Yoga wieder als überlegen dar, woraus sich schließen lässt, dass die Assimilierungspolitik der *hindutva*-Fraktion (re-)produziert wird: „Yoga [...] helps facilitate the assimilationist processes of an expansionist, Hindu agenda, which directly incorporates the soft power of yoga into broadening the sphere of cultural, political and economic influence of the Indian state“ (McCartney 2017: 12).

Schließlich beziehen sich die Autoren auf den christlichen Gelehrten und Priester MD Shainal und schreiben über ihn:

[उन्होंने] अपनी लिखी पुस्तक में ये कहा कि योग ईसाई शिक्षाओं की और ले जाने वाला मार्ग है (Chaudhury; Singh 2015: 14).

[unhōne] apnī likhī pustak mē ye kahā ki yog īsāī śikṣāō kī aur le jāne vālā mārg hai.

Er sagte im von ihm geschriebenen Buch, dass Yoga der Pfad ist, der zur christlichen Lehre führt.

Diese Aussage soll unterstreichen, dass Yoga nicht nur mit dem Islam vereinbar, sondern auch essenzielles Element anderer Religionen sei, beispielsweise im Christentum. Wie auch an anderen Stellen in der Publikation, fehlt ebenfalls eine Kontextualisierung der Aussage, und die Behauptung bleibt einfach so stehen.

Die Autoren bringen das Supremat des Yoga aber in einer weiteren Aussagen nochmals gezielt zum Ausdruck, wobei sie sich auf eine Aussage Osho Rajneeshs beziehen:

ओशो रजनीश ने एक जगह कहा है, योग का संबंध इस्लाम, सिख, जैन, हिन्दू आदि से नहीं है। जीसस, मुहम्मद, बुद्ध, महावीर जिसने भी सत्य का साक्षात्कार

किया, बिना योग के नहीं किया क्योंकि सत्य का साक्षात्कार योग के बिना नहीं हो सकता। मुहम्मद (सल्ल०) अल्लाह के तरफ से भेजे गए एक बरगुजीदा पैगम्बर तो थे ही साथ ही आपके किरदारों से ये भी जाहिर होता था कि आप (सल्ल०) एक बेहद उच्च कोटि के योगी भी थे (Chaudhury; Singh 2015: 19).

Ośo rajnīs ne ek jagah kahā hai, yog kā sambandh islām, sikh, jain, hindū ādi se nahī hai. Jīsas, muhammad, buddh, mahāvīr jisne bhī saty^a kā sāṅṣātkār kiya, binā yog ke nahī kiya kyōki saty^a kā sāṅṣātkār yog ke binā nahī ho saktā. Muhammad (sall.) allāh ke taraph se bheje gae ek bargujīdā paigambar to the hī sāth hī āpke kirdārō se ye bhī jāhir hota thā ki āp (sall.) ek behad ucc^a koṭi ke yogī bhī the.

Osho Rajneesh⁶⁹ sagte an einer Stelle, Yoga ist nicht islamischen, Sikh, Jain, Hindu Ursprungs. Jesus, Mohammed, Buddha, Mahavir, die auch der Wahrheit begegneten, haben dies nicht ohne Yoga gemacht, denn der Wahrheit ohne Yoga zu begegnen, ist nicht möglich. Mohammed (sall.) war von Allah gesandter und auserwählter Prophet, mit seinen Charaktereigenschaften war es auch klar, dass er (sall.) auch ein Yogi von endlos hoher Qualität war.

Im ersten Abschnitt dieses Zitats bringen die Autoren nochmals zum Ausdruck, dass ohne Yoga keine Erleuchtung möglich sei, egal welche Religion man ausübt. Nur der Yoga allein führt zum Heilsziel, und das wohlgemerkt für alle Religionen. Mit dieser Aussage relativieren die Autoren die Bedeutung aller genannten Religionen. Der Yoga wird als universales Mittel der Erleuchtung dargestellt, das sich nicht nur in jede Religion integrieren lässt, sondern darüber hinaus essenziell für jede Religion ist. Damit erheben die Autoren der Publikation einen Universalitätsanspruch an den Yoga, der dadurch auch über allen Religionen steht. Gleichzeitig sehen wir wieder die widersprüchliche Aussage, dass Yoga keinen religiösen Hintergrund habe und gleichzeitig Religion ohne Yoga nicht möglich sei. Außerdem stellt sich die Frage, was mit „saty^a“, also der Wahrheit, konkret gemeint ist bzw. wessen Wahrheit hier Gültigkeit hat. Ist es tatsächlich das Heilsziel jeder der genannten Religionen oder geht es vielmehr um die Wahrheit bzw. ein Weltbild aus *hindutva*-Perspektive?

Der zweite Abschnitt ist ein weiteres Beispiel dafür, wie die beiden Autoren in der Publikation den Islam in den Yoga „einverleiben“. Die Aussage, dass Mohammed ein Yogi sei, drückt abermals aus, dass islamische Glaubensinhalte, Praktiken, Lehren sowie nun auch zentrale Charaktere eigentlich im yogischen Kontext zu verankern sind. Islam ist also Yoga gleichzusetzen, nicht aber Yoga dem Islam. Diese Aussage lässt sich für die Leserschaft auf den ersten Blick vielleicht nicht erkennen, denn die Autoren verzichten auch in dieser Passage nicht darauf, die emische Sicht der Leserschaft zum Ausdruck zu bringen. Die Aussage, dass

⁶⁹ Begründer der Neo-Sannyas-Bewegung.

Mohammed der von Gott auserwählte Prophet ist, soll den Leser:innen zeigen, dass hier vom selben religiösen Standpunkt ausgegangen wird.

Shastri gibt in seinem Vorwort den Aussagen von Chaudhury und Singh nochmals mehr Gewicht, indem er die Behauptung aufstellt, islamische Religionspraxis, wie die des Gebets, sei erst in Kombination mit Yoga gültig:

योग के बिना नमाज़ की कबूलियत सम्भव नहीं है (Shastri in Chaudhury; Singh 2015: 7)

yog ke binā namāz kī kabūliyat sambhav nahī hai.

Das Bekenntnis des islamischen Gebets ist ohne Yoga nicht möglich.

Die Überlegenheit des Yoga, die hier abermals zum Ausdruck kommt, soll nicht nur von der Leserschaft der Publikation selbst internalisiert werden, sondern diese wird aufgefordert, unwissentlich Missionsarbeit zu leisten. Wie schon gesehen, fordern die Autoren die Leserschaft dazu auf, die durch die Yogapraxis gewonnene Freude zu verbreiten. An einer weiteren Stelle im Text machen die Autoren nochmals auf diese Pflicht aufmerksam und bringen gleichzeitig den Diskurs zu (islamischem) Fanatismus mit ein:

हर धर्म के कुछ सकारात्मक पहलू होते हैं इसलिए जो भी इन सकारात्मक बातों को अपने कट्टरपंथ में नकारता है तो ऐसा करके वह केवल अपना ही नहीं अपितु अपने धर्मभाइयों का भी नुकसान करता है। इसलिए आज ये आवश्यक है कि मानव-कल्याण की भावना रखने वाला हर व्यक्ति खुद भी योग रुपी खुदाई नेअमत से जुड़े और योग के सन्देश को दुनिया के कोने-कोने में प्रसारित करे (Chaudhury; Singh 2015: 32).

Har dharm ke kuch sakārātmak pahlū hote hāī islie jo bhī in sakārātmak bātō ko apne kaṭṭarpanth mē nakārtā hai to aisā karke vah keval apnā hī nahī apitu apne dharmbhāiyō kā bhī nuksān kartā hai. Islie āj ye āvaśyak hai ki mānav-kalyāṇ kī bhāvnā rakhne vālā har vyakti khud bhī yog rupī khudāī neamat se jure aur yog ke sandeś ko duniyā ke kone-kone mē prasārit kare.

Jede Religion hat ihre positiven Seiten, wer auch immer diese positiven Dinge in seinem Fanatismus ablehnt, macht das nicht nur für sich, sondern schadet auch seinen Glaubensbrüdern. Deswegen ist es heute notwendig, dass jedes Individuum sich selbstständig in der Form von Yoga mit dem göttlichen Geschenk verbindet, um das Gefühl der Glückseligkeit der Menschen zu bewahren und die Botschaft des Yoga in jedem Winkel der Welt zu verbreiten.

An dieser Stelle reproduzieren die Autoren den Stereotyp des religiösen fanatischen Muslims – doch wer Yoga übt, kann sich davon abkoppeln. Wer Yoga praktiziert, praktiziert laut den Autoren einen friedfertigen Islam, oder genauer gesagt eine hinduisierte Form des Islam, die

gerade deswegen so friedfertig ist. In diesem Abschlusssatz der Publikation drücken die Autoren Chaudhury und Singh auf subtile Art nochmals die Überlegenheit des Yoga aus. Wie schon gezeigt, ist in diesem RSS-nahen Kontext alles, was in Indien entstanden ist, als *hindu* zu lesen (vgl. Waikar 2018: 173).

8 Conclusio

8.1 Kulturelle Übersetzung in „yog aur islām“

Ziel dieser Arbeit war es aufzuzeigen, wie der Zusammenhang von Yoga und Islam in einer Publikation einer muslimischen Organisation in einem hindu-nationalistischen Kontext diskutiert wird. Der Fokus lag auf der Analyse kultureller Übersetzung im Kontext von Yoga und Islam.

Im Folgenden werden die Ergebnisse der Analyse zusammengefasst, bevor die Forschungsfrage beantwortet wird. Außerdem wird auf die drei Hypothesen eingegangen, die zu Beginn dieser Arbeit aufgestellt wurden. Zum Schluss möchte ich einen kurzen Ausblick geben und relevante Aspekte für die zukünftige Auseinandersetzung mit dem vorliegenden Thema festhalten.

Wie in Kapitel 3 gezeigt, blickt insbesondere der Sufismus auf eine lange und starke Aneignungstradition in Bezug auf Yoga zurück. Seit dem Mittelalter wurden Texte umgeschrieben, Begriffe übersetzt, ausgetauscht oder ausgeklammert und Kommentare hinzugefügt. Kurz gesagt wurden Texte über Yoga im kulturellen Sinne übersetzt, um sie einer muslimischen Leserschaft zugänglich zu machen. In diesen Kontexten galt das Interesse der Übersetzenden vorwiegend der Ein- bzw. Unterordnung yogischer Praktiken in die eigene religiöse Praxis, nicht zuletzt deshalb, weil man Yogis aufgrund der vielen Parallelen als Konkurrenz wahrnahm und deshalb yogische Inhalte den eigenen, sufischen Inhalten unterordnen wollte (vgl. Ernst 2016: 301).

Das Interesse von Mitgliedern der Mogulherrscher an Yoga gründete vor allem im Versprechen der Erlangung okkultur Kräfte oder ewigen Lebens, was man sich politisch zugutekommen lassen wollte.

Wenn wir einen Sprung in die Gegenwart machen, können wir auch in „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) kulturelle Übersetzung feststellen – wenn auch in eine andere Richtung und mit anderen Motivationen, wie im weiteren Verlauf gezeigt werden soll. Auch hier werden Inhalte kulturell übersetzt, d. h. so umgeschrieben, dass sie einer bestimmten Leserschaft, hier nordindischen Muslimen der Mittelschicht, zugänglich gemacht werden, sodass sich diese mit den Aussagen der Publikation identifizieren kann. Wenn wir uns die Definition von kultureller Übersetzung als „adaptation to the needs, interests, prejudices and ways of reading of the target culture“ (Burke 2007: 133) noch einmal vor Augen führen,

bestätigt sich die Aussage, dass in „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) kulturell übersetzt wird. Wie genau und warum diese Übersetzung vorgenommen wird, möchte ich diskutieren. Zunächst muss erwähnt werden, dass es sich auch im hier analysierten Fall nicht um einen einseitigen Prozess der Übersetzung handelt. Vielmehr gibt es eine Vielzahl an Akteur*innen, die in diesem Kontext handeln: zum einen Funktionäre der MRM, wie die beiden Autoren von „yog aur islām“ (ebd. 2015), RSS-Mitglieder im Hintergrund, das AYUSH Ministerium, das das Heft gemeinsam mit der MRM publiziert hat, aber außer einer Presseaussendung nicht als Co-Herausgeber auftritt, und alle muslimischen Mitglieder der MRM sowie Nichtmitglieder, die die Inhalte von „yog aur islām“ (ebd. 2015) lesen, verinnerlichen oder verbreiten.

Wie in der Analyse gezeigt, findet die kulturelle Übersetzung in „yog aur islām“ (ebd. 2015) über drei große Themenbereiche bzw. Ebenen statt: den Diskurs zum Körper, den Diskurs zu Sprache, Wortherkunft bzw. Übersetzung sowie den Diskurs über die Universalität bzw. das Supremat des Yoga. Mehr zu den drei Bereichen, und warum sich gerade Yoga für die kulturelle Übersetzung gewisser Inhalte eignet, ist im folgenden Abschnitt zu finden.

8.2 Übersetzung hindu-nationalistischer Inhalte in einen islamischen Kontext

Wie gezeigt wurde, hatte bzw. hat der Yoga in seinen diversen Formen in den letzten Jahren einen internationalen Aufschwung erlebt. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die Beliebtheit in seinem Ursprungsland Indien ebenfalls zunahm. Insbesondere die Regierung Modi hat durch die Stärkung des AYUSH Ministeriums und durch groß inszenierte Massenevents wie den Internationalen Yoga-Tag die mediale Präsenz des Yoga mitbestimmt und das öffentliche Bild des Yoga mitgeformt. Es wird eine körperbetonte Praxis vermittelt, in deren Vordergrund das eigene Wohlbefinden steht. Damit unterliegt der Yoga einer durch und durch positiven Besetzung. Seit der Einbettung von Yoga in einen wissenschaftlichen und medizinischen Kontext gilt er als universelle, spirituelle Praxis, die aber säkular ist („secularised spiritualism“) (Alter 2005: 119). Generell kann Yoga eine solche Praxis sein, allerdings ist er im hier diskutierten Kontext vor allem eines: eine Ressource für die aktuelle *soft hindutva*-Politik der BJP und insbesondere von Premierminister Modi. Über etwas scheinbar Harmloses wie Yoga werden Überlegenheit und *hindutva*-Inhalte auf subtile Weise transportiert. Yoga ist hier als kulturelles Element zu verstehen, das sehr inklusiv definiert wird, um es möglichst zugänglich zu machen. Es ist somit Teil einer „universalized Hindu Culture“ (Alter 1997: 327).

Im Zuge dieser sogenannten *soft hindutva*-Politik kamen immer wieder kritische Stimmen auf, die betonten, dass nicht jedes Element, das als universell bzw. säkular dargestellt wird, dies auch wirklich ist. Als Beispiel seien indische Muslim:innen bzw. muslimische Institutionen und Gelehrte zu nennen, die Vorbehalt gegenüber der Rezitation des Mantra *auṃ* sowie des Übens des Sonnengrußes beim Internationalen Yoga-Tag hatten, weil diese als Elemente hinduistischer religiöser Praxis und eben nicht als universell verstanden werden. Diese Kritik ist wohl auch durch das Aufkommen von Fatwas zur Ausübung von Yoga in anderen muslimischen Ländern, z. B. Malaysia oder Indonesien, entstanden. Als Reaktion darauf wurden die Rezitation des Mantra sowie der Sonnengruß aus dem Yoga-Protokoll des Internationalen Yoga-Tages gestrichen. Ebenfalls kurz danach ist „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) erschienen, wo die beiden Praktiken aufgegriffen und als universelle Praktiken dargestellt werden, die unabhängig der Religionszugehörigkeit geübt werden können bzw. Praktiken mit medizinischem Nutzen und deshalb von allen Konfessionen praktizierbar sind. Die Publikation ist damit auch als Antwort auf diesen öffentlichen Diskurs zu verstehen.

Wie schon erwähnt, findet die kulturelle Übersetzung in „yog aur islām“ (ebd. 2015) über drei große Ebenen statt. Die drei Themenbereiche sind nicht isoliert voneinander zu betrachten, sondern sollen als übergeordnete Orientierungsrahmen dienen, die sich immer wieder überschneiden. Die kulturelle Übersetzung der einzelnen Bereiche soll hier nochmals zusammengefasst werden:

Der erste große Themenbereich, über den kulturell übersetzt wird, ist der Körper. Ich habe diesen Themenbereich in der Analyse in vier Unterkategorien eingeteilt. Zum einen wird – und das ist der stärkste Vergleich in der Publikation – das islamische Gebet mit *yogāsana*-s gleichgesetzt. Hier wird behauptet, dass das Gebet, eine der fünf Säulen des Islam, eigentlich Yoga sei, da sich einige Körperhaltungen ähneln. Die Abfolge des *namāz* bzw. *salāt* werden sogar in einer bildlichen Darstellung mit Sanskritnamen der jeweils entsprechenden Haltung aus dem Yoga beschrieben.

Der zweite Bereich im Themenfeld Körper ist die Himmelfahrt des Propheten Mohammed, die als Erwecken der *kuṇḍalinī śakti* beschrieben wird. Hier wird behauptet, dass es sich bei den sieben Himmeln, die der Prophet bei seiner Himmelfahrt durchquerte, eigentlich um die sieben Chakras handelt. Sein Aufstieg sei deshalb nur mithilfe der *kuṇḍalinī śakti* möglich gewesen.

Der dritte Bereich im Themenfeld Körper ist der Atem bzw. *prāṇāyāma*. Hier zeigen die Autoren, dass mithilfe der yogischen Atemübungen bzw. -kontrolle eine bessere Rezitation des Koran möglich ist. Auch hier wird die Überlegenheit des Yoga zum Ausdruck gebracht, da mithilfe seiner Techniken die religiöse Praktik des Islam eine Stufe höhergestellt wird.

Der vierte und letzte Bereich zum Thema Körper ist der medizinische Nutzen von Yoga. Dies ist Thema, das sich durch die gesamte Publikation zieht und sich immer wieder in den anderen Themenbereichen zeigt. So wird bei der Behauptung, die islamischen Gebetshaltungen seien eigentlich Körperhaltungen aus dem Yoga, festgehalten, dass diese Haltungen zur Gesunderhaltung dienen. Beide Praktiken werden auf ihren medizinischen Nutzen heruntergebrochen.

Die Gesunderhaltung des Körpers sei ein Grundprinzip des Islam. Deshalb sei Yoga laut den Autoren ein vortreffliches Mittel, um dies zu erfüllen. Auch hier wird wieder zum Ausdruck gebracht, dass der Yoga eigentlich eine Notwendigkeit für eine gute islamische religiöse Praxis sei, und somit wird die Überlegenheit des Yoga betont.

Der zweite große Themenbereich, über den kulturelle Übersetzung stattfindet, ist der Bereich Sprache, Text und Wort. Die Autoren nehmen verschiedene sprach- und textbasierte Vergleiche vor, die zeigen sollen, dass der Islam dem Yoga untergeordnet werden kann. Auch wird die scheinbare Universalität des Mantra *aum* erklärt und erläutert, wo bzw. wie es in allen Religionen zu finden sei. Dies ist als Antwort auf die vorher beschriebene Debatte zu verstehen.

In diesem Themenbereich geben die Autoren Patanjalis *yogasūtra* Raum. Der im *yogasūtra* beschriebene achtgliedrige Pfad wird in einem Kapitel als Grundgerüst verwendet. Jedes Element dieses Pfades wird mit Inhalten des Koran untermauert, um zu zeigen, dass auch in der heiligen Schrift der Muslime yogische Inhalte zu finden seien.

Der dritte und letzte Themenbereich, der in der vorliegenden Analyse herausgearbeitet wurde, ist das Feld Universalität und Supremat des Yoga.

Wie schon erwähnt, wird in der Publikation durch bestimmte Aussagen vermittelt, dass der Yoga eigentlich über dem Islam und über anderen Religionen stünde. Hier behaupten die beiden Autoren, dass Yoga jede Religion auf die nächste Stufe heben könne und dass nur Yoga

zum Heilsziel führen würde. Demnach waren alle Religionsstifter bzw. Propheten eigentlich Yogis.

Die Vergleiche und Behauptungen werden von den Autoren meist nicht weiter ausgeführt oder argumentiert, sondern bleiben einfach als solche stehen. Auch bleibt die Publikation nicht frei von Widersprüchen, da behauptet wird, Yoga sei etwas Säkuläres und eine Technik, die unabhängig der Religion geübt werden kann, weil das persönliche körperliche und geistige Wohlbefinden im Vordergrund steht, gleichzeitig aber betont wird, ohne Yoga sei keine Religion dieser Welt vollkommen.

Einer Gemeinsamkeit unterliegen alle Vergleiche: Sie gehen nur in eine Richtung. Nach diesen Aussagen ist der Islam eigentlich Yoga und nicht umgekehrt. In der Publikation gilt der Yoga als Referenzrahmen, und willkürliche islamische Elemente werden so umgeschrieben, dass sie in diesen Rahmen passen. Dies soll keine Gleichrangigkeit von Yoga und Islam zum Ausdruck bringen, sondern im Gegenteil zeigen, dass Yoga (hier als *Hindu cultural product* verstanden) über dem Islam steht, der über die kulturelle Übersetzung in den Referenzrahmen „Yoga“ eingefügt wird und sich somit unterordnet. Indische Muslim:innen sollen nach dieser Ansicht einen indischen bzw. hinduisierten Islam (vgl. Waikar 2018: 173) praktizieren – also nicht eine synkretistische Form, sondern einen Islam, dessen Inhalte sich an hinduistischen Werten und Vorstellungen orientieren, ohne die „äußere Form“ aufzugeben. Erst der hinduistische Einfluss macht demnach eine/n gute/n Muslim:a aus.

Die MRM ist wesentlich an der Verbreitung eines solchen hinduisierten Islams beteiligt, indem sie immer wieder Elemente des indischen Islams aufgreift und diese in einen hinduistischen Kontext stellt. Diese Hinduisierung geschieht beispielsweise über kulturelle Übersetzungen, wie in der vorliegenden Analyse gezeigt wurde. Dabei werden aktuelle Themen und Debatten aufgegriffen – in diesem Fall Yoga – und so umgeschrieben, dass sie nicht nur mit muslimischer religiöser Praxis vereinbar sind, sondern diese religiöse Praxis erst durch hinduistische Inhalte, in diesem Beispiel Yoga, vollkommen wird. Diese Narrative bringen eindeutig eine Hindu-Dominanz zum Ausdruck. Damit einhergehend werden andere (religiöse) Praktiken der eigenen untergeordnet.

8.3 Kulturelle Übersetzung als Mittel zur Unterordnung

Warum ist die kulturelle Übersetzung, wie die vorliegende Analyse gezeigt hat, so wichtig für die MRM?

Wenn wir nochmals auf die Bedeutung der Wähler:innenstimmen indischer Muslim:innen zurückblicken, so können diese als Minderheit im indischen Mehrheitswahlsystem ausschlaggebend für die Wahlergebnisse eines Wahlbezirks sein (vgl. Baumann 2016: 66). Es ist anzunehmen, dass die MRM als Teil des Sangh Parivar, wenn auch nicht öffentlich bekanntgegeben dieser zugehörig, die politischen Interessen dieser Akteur:innen vertritt und somit bemüht ist, eine breite Wählerschaft für die BJP zu generieren. Aber nicht nur Wählerstimmen sind ein Grund.

Nach außen gibt sich die MRM als pluralistisch und bietet ihren Mitgliedern bestimmte Benefits, wie Aufstiegschancen innerhalb der Organisation. Gleichzeitig setzt die MRM auf sehr subtile Weise die *soft hindutva*-Agenda des RSS bzw. der BJP um, indem sie einer Minderheit, wie Muslim:innen, scheinbar Raum gibt und Nähe zu dieser Minderheit schafft. Diese Nähe ist aber ein gezielt eingesetztes Instrument, um die „Anderen“ in ihrer untergeordneten Position zu halten:

By choreographing performances of syncretism between themselves and a subordinate religious community, organizations like the Indian Hindu nationalist Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) produce an intentionally incomplete proximity. This proximity draws close minority groups like the RSS' Muslim wing, the Muslim Rashtriya Manch, but without allowing final inclusion or incorporation. Muslim proximity to the RSS becomes a spectacle of humiliation and domination rather than a measure of inclusion into the Hindu right. Muslims must perform Hindu nationalist religious rituals, while denigrating mainstream Islamic tradition (Pal 2022: 27).

Gemeinsam Yoga zu üben am Internationalen Yoga-Tag kann eine solche Performance sein, die nach außen die Nähe zwischen Muslim:innen und Hindus zeigen soll. In Wirklichkeit zwingt sie Muslim:innen dazu, bestimmte hindu-nationalistische Praktiken und Werte zu übernehmen und sich diesen unterzuordnen. Aussagen in der Publikation, zum Beispiel, dass ohne Yoga der Islam unvollkommen sei, dass der Prophet Mohammed nur über Yoga zu Gott gefunden habe und dass das muslimische Gebet eigentlich Yoga sei, scheinen eine Nähe zwischen Yoga und Islam aufzeigen zu wollen. Aber auf den zweiten Blick wird klar, dass der Islam dem Yoga, der hier als *Hindu cultural product* konstruiert wird, untergeordnet wird:

Muslim syncretism in the Manch is unidirectional. It requires Muslims to legitimize an abstracted Hinduism but does not require Hindu nationalists to reciprocate. Muslims perform Hindu nationalism; no Hindu nationalists perform Islam. Nobody intends these performances to be realized. Manch Muslims can never be true Hindu nationalists, because for the Hindu right, as the RSS worker in Ahmedabad reminds us, 'India is for the Hindus'. Syncretism is then a spectacle, a ritual of

subservience that confirms Hindu nationalist self-perception of superiority and power, and a reminder to Manch Muslims that Islam is something to distance yourself from. This is clear-cut domination and just another tool in the RSS toolkit for anti-Muslim antagonism. The RSS continues to engage in large-scale anti-Muslim violence, agitate for anti-Muslim legislation, and discriminate against India's Muslims. On this terrain, its syncretism in the Manch is a continuation of RSS Islamophobic strategy and not merely a bizarre curiosity (Pal 2022: 45 f.).

Durch diesen sogenannten „weaponised pluralism“ (Pal 2021: 4), inklusive Performances wie die Veröffentlichung von „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) werden ethnische und soziale Hierarchien verstärkt statt aufgehoben. Die kulturelle Übersetzung wird in dieser Strategie als Instrument verwendet.

8.4 Ausblick

Wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt wurde, handelt es sich bei der *soft hindutva*-Politik inklusive der *weaponised pluralism*-Strategie um subtile und nicht für alle Beteiligten offensichtliche Strategien. Inhalte werden unterschwellig, wie durch kulturelle Übersetzung, transportiert. Deshalb ergibt sich aus dieser Arbeit die weiterführende Frage, inwieweit die Publikation „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) tatsächlich Einfluss auf die muslimischen Mitglieder der MRM hat.

Wenn wir aber davon ausgehen, dass diese Mitglieder sich eher aus pragmatischen Gründen (Abkehr von traditionellen nordindischen muslimischen Institutionen aus Frustration, Ausblick auf Aufstiegschancen innerhalb der MRM, Nähe zu Indresh Kumar), und weniger aufgrund der transportierten Inhalte der MRM zuwenden, so ist anzunehmen, dass sich der Einfluss der unterschweligen Rhetorik von RSS und BJP in der MRM in Grenzen hält.

Da es sich aber um eine sehr unterschwellige Rhetorik handelt, kann nur eine qualitative wissenschaftliche Auseinandersetzung diese Frage beantworten.

Außerdem eröffnet sich mit dieser Arbeit die weiterführende Frage, wie die Reaktionen auf die Veröffentlichung von „yog aur islām“ (ebd. 2015) ausgefallen sind. Welche Akteur:innen haben sich zu Wort gemeldet? Welchen Standpunkt vertreten diese? Wie und von wem wurde Kritik geäußert? So wäre es lohnenswert, die mediale Auseinandersetzung nach der Veröffentlichung der Publikation zu betrachten, beispielsweise mit der Diskussion auf Zee News (vgl. Zee News 2015), bei der Befürworter und Kritiker über die Aussagen in „yog aur islām“ (Chaudhury; Singh 2015) diskutieren.

Quellenverzeichnis

Literaturverzeichnis

Alter, Joseph S. 1997. A therapy to live by: Public health, the self and nationalism in the practice of a North Indian yoga society. *Medical Anthropology*, Vol. 17(4), pp. 309-335.

Alter, Joseph S. 2005. Modern Medical Yoga: Struggling With a History of Magic, Alchemy and Sex. *Asian Medicine*, January 2005, Vol.1(1), pp.119-146.

Altglas, Véronique. 2014. From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage. Oxford: Oxford University Press.

Andersen, Walter K.; Shridhar D. Damle. 2006. RSS: Ideology, Organization, and Training. In: Jaffrelot, Christophe (Hrsg.), *The Sangh Parivar: A Reader*. Neu Delhi: Oxford University, pp.23-55.

Andersen, Walter K.; Shridhar D. Damle. 2019. *Messengers of Hindu Nationalism: How the RSS Reshaped India*. London: Hurst&Company.

Anderson, Edward. 2015. Neo-Hindutva: the Asia House M. F. Husain campaign and the mainstreaming of Hindu nationalist rhetoric in Britain. *Contemporary South Asia*, Vol.23(1), pp. 45-66.

Askegaard, Søren; Eckhardt, Giana M. 2012. Glocal yoga: Re-appropriation in the Indian consumptionscape. *Marketing theory*, Vol.12(1), pp. 45-60.

Azam, Hina. 2016. Religious Holidays and Observances. In: Martin, Richard C. (Hrsg.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Gale: Cengage Learning, pp. 971.

Baier, Karl. 1998. *Yoga auf dem Weg nach Westen: Beiträge zur Rezeptionsgeschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Bala, Kiran. 2017. The Rashtriya Swayamsewak Sangh: Organisation base of the BJS/BJP. *International Journal of Advanced Research and Development*, Vol. 1(5), pp. 912-916.

Baumann, Marcel M. 2016. Narendra Modis Dilemma: Zwischen Hindu-Nationalismus, Regierungsalltag und politischem Pragmatismus. In: Michael, Arndt; Baumann, Marcel M. (Hrsg.), *Indien verstehen: Thesen, Reflexionen und Annäherungen an Religion, Gesellschaft und Politik*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, pp. 55-75.

Bhabha, Homi K. 2000. *The Location of Culture*. London: Routledge.

Burghart, Richard. 1989. *Something Lost, Something Gained: Translations of Hinduism*. In Günther-Dietz Sontheimer and Hermann Kulke (Hrsg.), *Hinduism reconsidered*. New Delhi: Manohar, pp.213-225.

Burke, Peter. 2000. *Kultureller Austausch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Burke, Peter. 2007. *Translating histories*. In: Burke, Peter; Hsia, Po-chia (Hrsg.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: University Press, pp. 125-141.

Chaudhury, Imran; Singh, Abhijeet. 2015. *Yog aur islām*. Neu Delhi: Muslim Rashtriya Manch.

Colby, Frederick; Sells Michael. 2016. *Miʿraj*. In: Martin, Richard C. (Hrsg.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Gale: Cengage Learning, pp. 727.

Davis, Craig. 2005. *The Yogic Exercises of the 17th Century Sufis*. In: Jacobsen, Knut A. (Hrsg.), *Theory and Practice of Yoga: Essays in Honour of Gerald James Larson*. Leiden: Brill: pp.303-316.

Eaton, Richard M. 1985. *Approaches to the Study of Conversion to Islam in India*. In: Martin, Richard C. (Hrsg.), *Approaches to Islam in Religious Studies*. London: Oneworld Publications, pp. 106-123.

Eliade, Mircea. 2004. *Yoga : Unsterblichkeit und Freiheit*. Frankfurt am Main: Insel-Verlag.

Ernst, Carl W. 2003. *The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol.13(2), pp.199-226.

Ernst, Carl W. 2007. *Accounts of Yogis in Arabic and Persian Historical and Travel Texts*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Vol. 33, pp. 409-426.

Ernst, Carl W. 2009. *Being Carefull with the Goddess: Yoginis in Persian and Arabic texts*. In: Chakravorty, Pallabi; Kugle, Scott Alan (Hrsg.), *Performing Ecstasy: The Poetics and Politics of Religion in India*. New Delhi : Manohar Publishers & Distributors: pp.189-204.

Ernst, Carl W. 2016. *Refractions of Islam in India: Situating Sufism and Yoga*. New Delhi: Sage Publications Pvt. Ltd.

Gautam, Aavriti; Droogan, Julian. 2018. Yoga soft power: how flexible is the posture? *The Journal of International Communication*, Vol.24(1), pp. 18-36.

Gianotti, Timothy J. 2016. Pillars of Islam. In: Martin, Richard C. (Hrsg.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Gale: Cengage Learning, pp. 886.

Gupta, Bhuv; Copeman, Jacob. 2019. Awakening Hindu nationalism through yoga: Swami Ramdev and the Bharat Swabhimana movement. *Contemporary South Asia*, Vol.27(3), pp. 313-329.

Hacker, Paul. 1983, In: Oberhammer, Gerhard (Hrsg.) *Inklusivismus: Eine indische Denkform*. Wien: Institut für Indologie der Universität Wien, Sammlung De Nobili.

Hazod, Guntram. 2011. Synkretismus. In Gingrich, Andre; Knoll, Eva-Maria; Kreff, Fernand (Hrsg.), *Lexikon der Globalisierung*. Bielefeld: transcript Verlag.

Jaffrelot, Christophe. 2006. Introduction. In: Jaffrelot, Christophe (Hrsg.), *The Sangh Parivar: A Reader*. New Delhi: Oxford Univ. Press, pp. 1-22.

Jaffrelot, Christophe. 2007. *Hindu nationalism: A reader*. Princeton: Princeton University Press.

Jain, Andrea R. 2014. Who Is to Say Modern Yoga Practitioners Have It All Wrong? On Hindu Origins and Yogaphobia. *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 82(2), pp. 427-471.

Kelkar, Sanjeev. 2011. *Lost Years of the RSS*. Neu-Delhi: Thousand Oaks.

Khalidi, Omar. 2008. Hinduising India: Secularism in Practice. *Third World Quarterly*, Vol. 29(8), pp. 1545-1562.

Khan, Javed. 1998. *Islam Enlightened*. Neu Delhi: Ritana Books.

Kilcher, Andreas B.; Lindner, Urs (Hrsg.). 2019. *Zwischen Anpassung und Subversion: Sprache und Politik der Assimilation*. Paderborn: Wilhelm Fink.

Kreff, Fernand; Pichler, Adelheid. 2011. Hybridität. In Gingrich, Andre; Knoll, Eva-Maria; Kreff, Fernand (Hrsg.), *Lexikon der Globalisierung*. Bielefeld: transcript Verlag.

Lee, Hoong Phun. 2013. The Islamisation Phenomenon and the Rule of Law in Malaysia. In Wang, Guiguo ;Yang, Fan (Hrsg.), *The Rule of Law: A Comparative Perspective - Festschrift for*

Anton MJ Cooray on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday. Hong Kong: City University of Hong Kong Press, pp. 139 - 158.

Longkumer, Arkotong. 2018. 'Nagas can't sit lotus style': Baba Ramdev, Patanjali, and Neo-Hindutva. *Contemporary South Asia*, Vol.26(4), pp. 400-420.

Maas, Philipp A; Verdon, Noémie. 2018. On al-Bīrūnī's Kitāb Pātanjāli and the Pātanjālayogaśāstra. In: Maas, Philipp A; Verdon, Noémie; Baier, Karl; Preisendanz, Karin (Hrsg.), *Yoga in Transformation: Historical and Contemporary Perspectives*. Göttingen: V&R unipress: pp.283-334.

Malinowski, Bronislaw. 1995. Vorwort. In Ortiz, Fernando, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham, NC: Duke University Press.

Maranhão, Tullio and Bernhard Streck (Hrsg.) 2003. *Translation and ethnography: the anthropological challenge of intercultural understanding*. Tucson: University of Arizona Press.

Mazhar, Syeda Ayeman; Anjum, Rubi; Anwar, Ammar Ibne; Khan Abdul Aziz. 2020. Pragmatic Review of Yoga and Salah Health Benefits with Connotation to COVID-19 Pandemic. *Journal of Integrated Community Health*, Vol.9 (2), pp. 36-40.

McCartney, Patrick. 2017. Politics beyond the Yoga Mat: Yoga Fundamentalism and the 'Vedic Way if Life'. *Global Ethnographic*, (4), pp. 1-18.

McCartney, Patrick. 2019. Spiritual bypass and entanglement in Yogaland (योगस्तान): How neoliberalism, soft Hindutva and banal nationalism facilitate yoga fundamentalism. *Politics and Religion Journal*, 2019, Vol.13(1), pp. 137-175.

Nair, Shankar. 2014. Sufism as Medium and Method of Translation: Mughal Translations of Hindu Texts Reconsidered, *Studies in Religion*, Vol.43(3), pp.390-410

Nanda, Meera. 2011. *The God Market: How Globalization Is Making India More Hindu*. New York: Monthly Review Press.

Newcombe, Suzanne. 2017. The Revival of Yoga in Contemporary India, In: Barton, John (Hrsg.) *Oxford Research Encyclopedias: Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Nicholson, Andrew J. 2013. Is Yoga Hindu? On the Fuzziness of Religious Boundaries. *Common Knowledge*, Vol.19(3), pp. 490-505.

- Nizami, Ashraf F. 1981. *Namaz: The Yoga of Islam*. Mumbai: DB Taraporevala.
- Nye, Joseph S. 1990. *Soft Power*. *Foreign Policy*, Vol.80, pp. 153-171.
- Ortiz, Fernando. 1995. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham, NC: Duke University Press.
- Pal, Felix. 2020. Why Muslims join the Muslim wing of the RSS. *Contemporary South Asia*, Vol.28(3), pp.275-287.
- Pal, Felix. 2021. *Weaponised Pluralism: Why Hindu nationalists need Muslim friends*. Dissertation: The Australian National University.
- Pal, Felix. 2022. Syncretism in the Hindu Right as Intentionally Incomplete Proximity. *Pacific Affairs*, Vol.25(1), pp.27-47.
- Parikh, Rachel. 2015. Yoga under the Mughals: From Practice to Paintings, *South Asian Studies*, Vol.31(2), pp. 215-236.
- Rao, Ursula. 2003. *Kommunalismus in Indien: Eine Darstellung der wissenschaftlichen Diskussion über Hindu-Muslim-Konflikte*. Dissertation: Halle (Saale): Institut für Indologie und Südasiawissenschaft.
- Raveh, Daniel. 2012. *Exploring the Yogasutra: Philosophy and Translation*. London: Continuum International Publishing Group.
- Rinehart, Robin. 1996. From Sanātana Dharma to Secularism: Hindu Identity in the Thought of Swami Rama Tirtha and the Swami Rama Tirtha Mission. *Religion*, Vol.26(3), pp.237-247.
- Sakaki, Kazuyo. 2005. Yogico-tantric Traditions in the Hawd al-Hayat, Minamiajiakenkyu, Vol.2005(17), pp.135-156.
- Shaman, Hatley. 2007. Mapping the Esoteric Body in the Islamic Yoga of Bengal, *History of Religions*, Vol.46 (4), pp.351-368.
- Shani, Giorgio. 2021. Towards a Hindu Rashtra: Hindutva, religion, and nationalism in India. *Religion, State & Society*, Vol. 49(3), pp. 264-280.
- Sikand, Yoginder; Katju, Manjari. 1994. Mass Conversions to Hinduism among Indian Muslims. *Economic and Political Weekly*, Vol. 29(34), pp. 2214-2219.

Singleton, Mark. 2010. *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*. Oxford: Oxford University Press.

Snell, Rupert; Weightman, Simon. 2003. *Hindi*. London: Hodder & Stoughton Educational.

Van der Veer, Peter. 2007. Global breathing: Religious utopias in India and China. *Anthropological Theory*, Vol.7(3), pp.315-328.

Vandavelde, Iris. 2011. Reconversion to Hinduism: A Hindu Nationalist Reaction Against Conversion to Christianity and Islam. *South Asia: Journal of South Asian Studies*, Vol.34(1), pp.31-50.

Waikar, Prashant. 2018. Reading Islamophobia in Hindutva: An Analysis of Narendra Modi's Political Discourse. *Islamophobia Studies Journal*, Vol.4(2), pp.161-180.

White, David Gordon. 2014. *The 'Yoga Sutra of Patanjali': A Biography*. Princeton: Princeton University Press.

Internetquellen

Aaryaavart. 2015. विशेष आलेख: योग और इस्लाम. In: Aaryaavart <https://www.liveaaryaavart.com/2015/07/yoga-and-islam.html> Zugriff: 09.03.21.

Augustyn, Adam et. al. 1998. Cakra. In: Augustyn, Adam et. al. (Hrsg.), *Encyclopædia Britannica Online*. In: <https://academic-eb-com.uaccess.univie.ac.at/levels/collegiate/article/chakra/22255> Zugriff: 08.01.2021.

BJP. 2014. BJP Philosophy: Hindutva (Cultural Nationalism). In: BJP <https://web.archive.org/web/20140831081149/http://www.bjp.org/about-the-party/philosophy/?u=hindutva>

Dey, Sushmi. 2015. After Muslim protests, Surya Namaskar out of Yoga Day drill. In: *Times of India* <https://timesofindia.indiatimes.com/india/After-Muslim-protests-Surya-Namaskar-out-of-Yoga-Day-drill/articleshow/47592812.cms> Zugriff: 23.02.2021.

Dikshit, Rajeev. 2019. BHU professor: I am a Muslim, why can't I teach Sanskrit. In: *Times of India* http://timesofindia.indiatimes.com/articleshow/72092216.cms?utm_source=contentofinterest&utm_medium=text&utm_campaign=cppst Zugriff: 07.01.2021.

DNA India. 2015. World Yoga Day: Muslim wing of RSS releases book to remove misconceptions about Yoga. In: DANN India <https://www.dnaindia.com/india/report-world-yoga-day-muslim-wing-of-rss-releases-book-to-remove-misconceptions-about-yoga-2096505> Zugriff: 24.7.2020.

Hindustan. 2015. संघ से जुड़ी पुस्तक में दावा, योग गैर इस्लामिक नहीं. In: <https://www.livehindustan.com/news/mustread/article1-Earth-Earth-Day-World-Earth-Day-483583.html> Zugriff: 09.03.21.

India TV. 2015. "Yog or Islam" Ayush Mantralaya release book for Yoga Day. In: India TV <https://www.indiatvnews.com/video/34-yog-or-islam-34-ayush-mantralaya-release-book-for-yoga-day-77617.22.html> Zugriff: 04.08.20.

Joshua, Anita. 2015. Govt. pushes yoga's universal appeal, Ministry releases book. In: The Hindu <https://www.thehindu.com/news/national/govt-pushes-yogas-universal-appeal-ministry-releases-book/article7326995.ece> Zugriff: 23.02.2021.

Ministry of Ayush. 2019. International Day of Yoga: Common Yoga Protocol. In: Ministry of Ayush [https://yoga.ayush.gov.in/yoga/public/assets/front/pdf/CYP%20Booklet%20\(E\).pdf](https://yoga.ayush.gov.in/yoga/public/assets/front/pdf/CYP%20Booklet%20(E).pdf) Zugriff: 11.04.20.

Ministry of Ayush. O.D. About the Ministry. In: Ministry of Ayush <http://ayush.gov.in/about-us/about-the-ministry> Zugriff: 03.04.20.

Ministry of Ayush. O.D. International Day of Yoga: Common Yoga Protocol. In: <http://www.mgcub.ac.in/pdf/common-yoga-protocol.pdf> Zugriff: 15.04.20.

Ministry of Ayush. O.D. Yoga. In: <https://main.ayush.gov.in/about-the-systems/yoga> Zugriff: 22.02.21.

Ministry of External Affairs, Government of India. 2015. External Affairs Minister's address at the International Day of Yoga celebrations at United Nations, New York (June 21, 2015). In: Ministry of External Affairs, Media Center <https://www.mea.gov.in/press-releases.htm?dtl/25384/External+Affairs+Ministers+address+at+the+International+Day+of+Yoga+celebrations+at+United+Nations+New+York+June+21+2015> Zugriff: 05.01.2021.

Modi, Narendra. 2014. Statement by H.E. Narendra Modi, Primeminister of India, General Debate of the 69th Session of the United Nations General Assembly. In: United Nations https://www.un.org/en/ga/69/meetings/gadebate/pdf/IN_en.pdf Zugriff: 06.04.20.

Modi, Narendra. 2016. Sufism Is the Voice of Peace, Co-Existence, Compassion and Equality; A Call to Universal Brotherhood: PM Modi. In: Narendra Modi <https://www.narendramodi.in/pm-modi-at-the-world-islamic-sufi-conference-in-new-delhi-428276> Zugriff: 18.03.21.

Muslim Rashtriya Manch. 2015. Muslim Yoga. In: Muslim Rashtriya Manch <http://muslimrashtriyamanch.org/Muslim-Yoga.aspx> Zugriff: 29.07.20.

Muslim Rashtriya Manch. 2016. About us. In: Muslim Rashtriya Manch <http://muslimrashtriyamanch.org/Encyc/2016/1/13/About-us.aspx> Zugriff: 07.09.19.

Muslim Rashtriya Manch. 2016b. Committee. In: Muslim Rashtriya Manch <http://muslimrashtriyamanch.org/Encyc/2016/8/9/Committee.aspx> Zugriff: 15.04.20.

Pachpore, Virag. 2016. Muslim Rashtriya Manch: Rekindling Hindu Muslim Synergy. In: Organiser <http://organiser.org//Encyc/2016/6/27/Muslim-Rashtriya-Manch---Rekindling-Hindu-Muslim-Synergy.aspx> Zugriff: 13.12.19.

Press Information Bureau, Government of India, AYUSH. 2015. Book on 'Yoga and Islam' Released. In Press Information Bureau, Government of India, AYUSH: <https://pib.gov.in/newsite/PrintRelease.aspx?relid=122589> Zugriff: 03.04.2020

Raza, Danish. 2014. The saffron Muslim. In: Hindustan Times <https://www.hindustantimes.com/india/the-saffron-muslim/story-sxdXyH0dasvoBCnV858EWL.html> Zugriff: 22.02.2021.

Remski, Matthew. 2015. Mark Singleton Responds to Critics Who Didn't Want to Understand His Book. In: Matthew Remski <http://matthewremski.com/wordpress/mark-singleton-responds-to-critics-who-didnt-want-to-understand-his-book/> Zugriff: 04.01.2021.

RSS. O.D. In: Rashtriya Swayamsevak Sangh <http://rss.org/> Zugriff: 09.01.20.

Sengupta, Ahona. 2018. Indresh Kumar, Sangh's Go to Man for Tibetan Outreach. In: News 18
<https://www.news18.com/news/india/indresh-kumar-sanghs-go-to-man-for-tibetan-outreach-1830181.html> Zugriff: 18.03.21.

The Hindu. 2014. Bring back all converted Hindus, says RSS chief. In: The Hindu
<https://www.thehindu.com/news/national/enact-law-against-conversion-says-rss-chief-bhagwat/article6711131.ece> Zugriff: 18.03.21.

Vishnoi, Anubhuti. 2015. To make yoga aam choice, Narendra Modi government to drop all references to 'aum' from promotion. In: The Economic Times
https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/to-make-yoga-aam-choice-narendra-modi-government-to-drop-all-references-to-aum-from-promotion/articleshow/46963971.cms?utm_source=contentofinterest&utm_medium=text&utm_campaign=cppst Zugriff: 15.04.20.

Yoga im täglichen Leben. O.D. Shashankasana. In: Yoga im täglichen Leben
<https://www.yogaimtaeglichenleben.at/system/stufe-2/shashankasana> Zugriff: 20.04.20.

Zee News. 2015. Yoga Day: Muslim organisation releases book connecting Yoga and Islam. In: YouTube
<https://www.youtube.com/watch?v=JI7N5Crs5Mo> sowie
<https://www.youtube.com/watch?v=cYEQfE1cDtY&t=4s> Zugriff: 20.08.22.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1- Frauen bei der Veröffentlichung der Publikation in Nagpur

Abbildung 2 + 3 – Bildliche Darstellung des namāz mit schriftlicher Ergänzung der yogāsana-s

Anhang

Abstract

Die Grundlage dieser Arbeit ist die Analyse der Publikation „Yoga und Islam“ (2015) der Muslim Rashtriya Manch (MRM) in Zusammenarbeit mit dem Ministry for Ayurveda, Yoga,

Naturopathy, Unani, Siddha, Sowa-Rigpa and Homeopathy (AYUSH). In der Publikation werden Elemente des Islam mit Yoga-Praktiken verglichen und letztlich gleichgesetzt. So wird beispielsweise behauptet, dass die Haltungen des namāz bestimmten āsana-s aus dem Yoga entsprechen, oder dass das Mantra aum auch im Islam zu finden sei. Die Publikation ist als Antwort auf die Debatte zur Vereinbarkeit von Yoga und Islam zu verstehen, welche seit der Förderung von Yoga durch die hindu-nationalistische Regierung Modi (Stichwort „Internationaler Yoga-Tag“) geführt werden.

Da sich die MRM als muslimische Unterorganisation innerhalb der Sangh Parivar versteht, ist auch diese dem hindutva Setting zuzuordnen. Diese Position kann zunächst widersprüchlich erscheinen, doch fügt sich die MRM über das Argument einer hindu-nationalistischen Haltung und der Bereitschaft sich den Dogmen und ausgewählten Traditionen dieses Weltbilds unterzuordnen, ein. Gleichzeitig wird die MRM von Akteur:innen der Sangh Parivar unterstützt und als Sprachrohr zur mittelständischen, nordindischen muslimischen Community genutzt.

Durch das Thema Yoga knüpfen die Autoren von „Yoga und Islam“ an eine allgemein wachsende Yogabegeisterung in Indien als Ergebnis eines Prozesses der Wieder-Aneignung an, welche auch durch die Förderung des Yoga durch die Politik von Premierminister Modi entstanden ist.

Die Autoren stellen Yoga als allgemeine, spirituelle Praxis dar, wodurch sie das Narrativ eines universellen und gesundheitsbetonten Yoga (re-)produzieren und über welches sie die Vereinbarkeit von Yoga und Islam argumentieren.

Schlagwörter: *Muslim Rashtriya Manch – soft hindutva - Yoga – Inklusivismus – cultural translation*

The basis of this work is the analysis of the publication "Yoga and Islam" (2015) by the Muslim Rashtriya Manch (MRM) in collaboration with the Ministry for Ayurveda, Yoga, Naturopathy, Unani, Siddha, Sowa-Rigpa and Homeopathy (AYUSH). The publication compares and ultimately equates elements of Islam with yoga practices. For example, it is claimed that the postures of the namāz correspond to the āsana-s from yoga, or that the aum mantra is also found in Islam. The publication is to be understood as a response to the debate on the

compatibility of yoga and Islam, which has been going on since the promotion of yoga by the Hindu-nationalist Modi government (keyword "International Yoga Day").

Since the MRM sees itself as a Muslim sub-organization within the Sangh Parivar, it too can be assigned to the hindutva setting. This position may seem contradictory at first, but the MRM fits in via the argument of a Hindu nationalist attitude and a willingness to subordinate itself to the dogmas and selected traditions of this worldview. At the same time, the MRM is supported by actors of the Sangh Parivar and used as a mouthpiece to the middle-class, North Indian Muslim community.

Through the theme of yoga, the authors of "Yoga and Islam" connect to a generally growing enthusiasm for yoga in India as a result of a process of re-appropriation, which has also come about through the promotion of yoga through Prime Minister Modi's policies.

The authors present yoga as a universal spiritual practice, thereby (re)producing the narrative of a universal and health-oriented yoga and through which they argue the compatibility of yoga and Islam.

Keywords: Muslim Rashtriya Manch - soft hindutva - yoga - inclusivism - cultural translation