

## **RELIGION UND EROS: REFERAT ÜBER HINDUISMUS (TANTRA)**

- Ich möchte dieses Referat über Hinduismus mit einem bewussten Rückgriff auf die anderen Themen unseres Seminars „Religion und Eros“ halten. Dafür sind die methodologischen Voraussetzungen zu respektieren. *Religio* ist ausgehend von der umstrittenen Etymologie christlicher Prägung zu verstehen: *religare*, die auch positive Aspekte hat, denn (als Émile Benveniste sehr gut anmerkt) der Begriff hat dadurch eine Erneuerung erfahren<sup>1</sup>. Laktanz konzipierte die Religion als eine (Rück-)Bindung [*vinculus*], etwas, das für einige der von uns behandelten Autoren entscheidend ist, z. B. für Michel Henry (Rückbindung an das absolute Leben) und für Georges Bataille (Durchbruch in die Lebensimmanenz, Zugang zum *sacré* als „Aufbrausen des Lebens“ vgl. Batailles *Théorie de la Religion*). Es scheint mir, dass wenn man den *vinculus pietatis* als Wesenskern der religiösen Erfahrung denkt, sich unmittelbar eine wichtige Frage stellt: Was ist die Kraft dieser Rückbindung? *Eros* könnte eine Antwort darauf sein. Bei Anders Nygren und Thomas Ohm scheidet aber die erotische Kraft an dem Rückbindungsgeschehen. Beim ersten kann das Problem der Beziehung zwischen Eros und Agape nur unter Voraussetzung einer Reinigung der „niedrigen Form“ und eine Herausdestillierung einer „himmlischen“ oder „vergeistigten Form“ von Eros überhaupt gestellt werden<sup>2</sup>. In seiner Behandlung der Gottesliebe im Hinduismus beklagt sich Ohm darüber, dass „die Bhakti-Religion [...] zum Mystizismus aber auch zum Erotizismus geführt [hat]“<sup>3</sup>, und das schlimmste Beispiel findet er in der heiligen Prostitution. Selbst wenn es stimmt, dass für den Pausanias des platonischen Dialogs *Symposium* der zum Mysterienkulten gehörigen Eros etwas Fremdes war, kann man nicht die griechische Bestimmung des Eros auf die inhärente Kombination von voluntativem Streben und existentiellm Mangel (im Gegensatz zur göttlichen Fülle) reduzieren. Es gibt einen anderen Aspekt, der mit den Mysterienkulten zusammenhängt, und der im „Daimon Eros“ des *Symposium* durch Diotimas Mund zum Ausdruck zu kommen scheint. Zu diesem Daimon, der wenig mit der sokratischen Stimme des Guten und des Schönen zu tun hat, hat Karl Kerényi folgendes geschrieben: „Er [der Daimon] wird von Diotima als ein Stoff aus ihrer kultischen Sphäre mitgebracht. Sie hat als weise Frau und Priesterin mit diesem Stoff zu tun“<sup>4</sup>. Es ist das Motiv eines mit der Präsenz des Weiblichen verbundenen Stoffs des Daimonischen (als Zwischending zwischen Gott und Sterblichen, vgl. *Symposium*, 202 E), das ich für dieses Referat über Tantra in Erinnerung behalten möchte. Meines Erachtens kann man hier eine offene Tür selbst zur Frage des kosmogonischen Eros sehen, die m. E. im Neoplatonismus – insbesondere bei Proklus – eine nicht unwichtige Stelle besitzt<sup>5</sup>. Ich würde hierzu behaupten, dass der Bereich des daimonischen Eros weder bloß existentiell im Sinne einer bloß menschlichen Projektion aufs Göttliche noch rein metaphysisch im Sinne einer intellektuellen Vergöttlichung der erotischen

---

<sup>1</sup> Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes, tome 2*, Paris 1969, S. 265.

<sup>2</sup> Vgl. Andreas Nygren, *Eros und Agape*, Berlin 1955, S. 29.

<sup>3</sup> Thomas Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nicht-christlichen Religionen*, Freiburg 1950, S. 206.

<sup>4</sup> Karl Kerényi, *Humanistische Seelenforschung*, München: Wien 1966, S. 296. Wird dieser Stoff nicht vielleicht von Ludwig Klages explizit gemacht? Und zwar wenn er sich für berechtigt hält, „den ursprünglichen Eros in die Reihe der großen Mysteriengötter zu stellen, der Sabazios, Attis, Adonis, Dionysos, Bakchos, Osiris, Serapis usw., die ihrerseits nur wieder das gestaltenreiche Gefolge der *großen Mütter* bilden: der Kybele, Astarte, Aphrodite, Ma, Anaëtis, Berekyntia, Isis, Demeter, Hekate, Persephoneia, Urania, Luna, Magna mater, Venus coelestis, Anna perennis, Bellona und so fort“ (*Vom Kosmogonischen Eros*, Jena 1941, S. 40).

<sup>5</sup> Obwohl Proklus, der das Wort *epistrophé* (d. h. die Hin- und Rückwendung zum Einen) zum ersten Mal mit einer eindeutigen Eros-Konnotation gebrauchte, den Terminus *eros* in seinen wissenschaftlich-theologischen Abhandlungen wie *Elementa Theologicae* oder *Theologia Platonica* vermieden hat.

Kraft jenseits ihrer eigenen Grenzen<sup>6</sup> betrachtet werden darf (dies auch im Unterschied zum Neuplatonismus). Eben in diesem Zwischenbereich der Begierde, der Affektionen und der Lebenstonalitäten trans-individueller Natur möchte ich im Verlauf meines Exposé verbleiben und schauen, welche Aspekte zu einem Verständnis der Beziehung zwischen Religion und Eros beitragen können und was die Konsequenzen einer Berücksichtigung dieser Aspekte sind.

- Es ist heute weitgehend bekannt, dass der Terminus „Hinduismus“ eine moderne Prägung ist, die der Diversität der religiösen Erfahrungen und Institutionen im indischen Subkontinent keineswegs gerecht wird. Hinduistische Religiosität ist vielfach und verschiedenartig. Trotzdem ist der Versuch, einen Mainstream aufzubauen und die unübersichtliche Vielheit von religiösen Gruppen und Tendenzen unter eine Einheit zu subsumieren, kein bloßes Produkt des britischen Kolonialismus. Man könnte sagen, dass schon im Kontext des Brahmanismus eine Orthopraxis im indischen Kulturraum entstanden ist, die verantwortlich gewesen ist für den Aufbau eines textuellen Kanons [*śruti*, *smṛti*], eines Traditions- bzw. Autoritätsbegriffs [*samprādaya/paramparā, adhikāra*], eines disziplinären Dispositivs [*sādhanā*] und einer Opferpraxis [*yajñā*] mit systematischem Unterscheidungskriterium des Reinen [*śuddha, śauca, medhya*] vom Unreinen [*aśuddha, aśauca, amedhya*]<sup>7</sup>. Es ist eben auf dieser Basis, dass die indische Gesellschaft funktioniert und eine zusammenhängende Einheit und Identität im indischen Kulturraum aufgebaut wurden. Hierzu kommen natürlich die Differenzen und das Problem des Differenzgrades. Es gibt Autoren, die Tantra als etwas dem Brahmanismus diametral Entgegengesetztes konzipieren, und zwar mit guten Gründen: Der tantrische Kanon der Āgamas gilt im Prinzip nicht als „Offenbarungswissen“ im Sinne des vedischen *śruti*. Die aus den Tantra-Āgamas entstandene Tradition legitimiert sich durch den Zugriff auf den Unterschied zwischen Exoterischem (oder zum Veda Gehörenden: *vaidika*) und Esoterischem (oder mit dem Tantra Verbundenen: *tāntrika*). Es wird u. a. eine Umwertung der brahmanischen Wertkriterien bei Schlüsselpraktiken wie *yajñā* [Opferritual] und *sādhanā* [Askese] durchgeführt, und zwar mit systematischer Überschreitung der Reinheitsvorschriften. Tantra wird nicht nur als *śāstra-viśeṣa* [besondere Schriftgattung], sondern auch als *sādhanā-viśeṣa* [besonderes Streben nach Selbstverwirklichung]<sup>8</sup> definiert. Das „Besondere“ dabei betont den partikulären Unterschied dieses un-orthodoxen Weges.

- Selbst wenn die Opposition zwischen *vaidika* und *tāntrika* kein starker oder dichotomischer Dualismus ist (es gibt Integrationsversuche, insbesondere seitens der brahmanischen Linie ausgehend von konkreten Elementen, die zur vedischen Tradition zurückführbar sind)<sup>9</sup>, ist der Unterschied zwischen diesen zwei Tendenzen ganz deutlich und grundlegend, insbesondere wenn man an den Themenkomplex unseres Seminars denkt: Religion (als Rückbindung an eine Urquelle) und Eros (als eine in einer gewissen Weise „sexuierte“ Kraft mit transindividuellem Charakter). Ich lasse die schwierige Frage nach einer möglichen Übersetzung des Terminus *religio* mit *dharma* beiseite, denn ich möchte mich nicht in erster Linie auf religiöse Institutionen oder Lebensziele im sozio-kosmischen Zusammenhang (wie

<sup>6</sup> Vgl. Proklos, *Commentarium in Platonis Alcibiadem*, 51, 1-6.

<sup>7</sup> All diese Elemente tragen zur Konstruktion einer hinduistischen Identität, die David Gordon White sehr kurz und bündig folgendermaßen zusammenfasst: „Viewed through the lens of present-day reformed Hindu sensibilities as spread through the printed word and other mass media, ‘classical Hinduism’ evolved directly from the speculative Hymns of the *R̥gveda* and the Upaniṣads and down through the teachings of the *Bhagavad Gītā* into the predominantly Vaiṣṇava forms of devotionalism that predominate in North India today” (David Gordon White, *Kiss of the Yoginī*, London: Chicago 2003, S. 2).

<sup>8</sup> Vgl. Śyāmākānt Dvivedī, *Bharatīya shakti-sādhanā svarūpa evaṃ siddhānt*, Vārāṇasī 2007, S. 34 ff.

<sup>9</sup> Z. B. der weibliche und göttliche Charakter des vedischen Wortes [*vāc*] oder der kosmogonische Status der Sexualität, vgl. *R̥gveda* 10.71, 4-5, und 10.10, 3.

die Lehre der *puruṣārthas*) beziehen, sondern vielmehr auf die religiöse Erfahrung konzentrieren, d. h. auf die Erfahrung der Rückbindung an eine Quelle, die den Menschen aus seinem konstitutiven Getrennt-Sein (d. h. dem existentiellen Faktum der „Individualität“) heraus befreit und in eine Selbstverwirklichungsfülle hinein bringt<sup>10</sup>. Hier berührt die Religion die Sphäre der Rituale und der soteriologischen Praxis – zwei Elemente, die eine interessante Dimension der tantrischen Tradition in ihrer Opposition zur brahmanischen Hauptströmung bilden. Wir können an das Tantra im Sinne einer rituellen Praxis denken, die eine Alternative darstellt 1. zur normativen Praxis des *smārta saṃpradāya*: einer brahmanischen, auf Śankara zurückzuführenden und Verehrungsrituale fokussierten Familientradition, und 2. zur durch den Einfluss des Vedānta dominant gewordenen soteriologischen Praxis der *brahma-* bzw. *ātmavidyā*: Selbst-Erkenntnis, im Rahmen derer das Ideal der Befreiung [*mokṣa*] vom Kreislauf der Wiedergeburt [*saṃsāra*] seine volle Bedeutung erhält und zum Status des *parama puruṣārtha* [des höchsten Lebensziels] erhoben wird.

- Was sind die Elemente der Praxis des *smārta saṃpradāya*? Stichwortartig: Brahmanengruppen [*smārtas*], Verehrungsrituale [*pūjās*] und ein aus fünf Gottheiten bestehendes Pantheon [*pañcāyatana*]. Der *vinculum pietatis* vollzieht sich innerhalb der Grenzen der etablierten Normen und dient einer Gesamtordnung, die nach brahmanischer Auslegung letztlich sozio-kosmisch ist. Es ist die Immanenz des durch die Normen definierten Bereiches und ihre kohäsive Macht das, was mich an der Stelle interessiert. In Bezug darauf spielen Reinheitskriterien eine entscheidende Rolle. Brahmanische Abgrenzungen sind nicht ausschließend, sondern vielmehr einschließend und konstruktiv, d. h. die institutionalisierte Religion (Brahmanismus) und ihre Praktiken gehen über den normativen Standpunkt hinaus, aber nur um die Normativität des Ganzen aufrechtzuerhalten und hierarchische De-limitationen als „natürlich gegeben“ zu sanktionieren (Beispiel: *sūdras* und *mlecchas* haben ihre eigene Stelle in der Gesellschaft, und zwar aufgrund ihres „Unreinheitsstatus“). Diese Sanktion drückt sich grundsätzlich durch *Verbotsinstanzen* aus. An dieser Stelle ist es interessant, Batailles Auffassung der Überschreitung [*transgression*] in Betracht zu ziehen. In seinem Buch *L'Érotisme* schreibt er: „Il n'est pas d'interdit qui ne puisse être transgressé“<sup>11</sup>. Dieser Satz hat zweifelsohne transkulturelle Relevanz. Die Überschreitung ist aber nicht wild und unkontrolliert, sondern organisiert und durchdacht: „La transgression de l'interdit n'est pas la violence animale“<sup>12</sup>, sagt Bataille. Das ist was man in Bezug auf das Phänomen „Tantra“ im Hinduismus sieht: Brahmanische Verhaltensregeln in der Sache des Religiösen werden im Rahmen einer sehr kontrollierten und in sich geschlossenen Ritualpraxis überschritten. Dem *smārta saṃpradāya* möchte ich jetzt die Kaula Tradition entgegensetzen. Dabei geht es um einen Stamm oder eine Gruppe von Eingeweihten [*kula*], die selbst innerhalb der tantrischen Landschaft einen besonderen Charakter haben<sup>13</sup>. Kaulatantra ist keine Kasten-gebundene Praxis, noch wird in dessen (religiösen) Kontext auf soziale Konventionen geachtet. Die Rituale, die in dieser Tradition verrichtet werden, weisen auf eine systematische

---

<sup>10</sup> Hierzu können William James' Definition der Religion (*The Varieties of Religious Experience*, New York 1997, S. 42: „the feelings, acts and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine“) und Rudolf Ottos Ausführungen zum Gefühl des Überweltlichen (*Das Heilige*, München 1987, S. 14: „[...] eine stetig fließende Gestimmtheit der Seele die lange fortwährt und nachzittert bis sie endlich abklingt und die Seele wieder im Profanen läßt. [...] Es kann zu seltsamen Aufregungen, zu Rausch, Verzückung und Ekstase führen. Es hat seine wilden und dämonischen Formen“) besonders einleuchtend sein.

<sup>11</sup> Georges Bataille, *L'Érotisme*, Paris 2011, S. 67.

<sup>12</sup> Georges Bataille, *Ibidem.*, S. 68.

<sup>13</sup> „The Kaula traditions were [...] set apart from other Āgamic schools due to their strictly esoteric character“ (Mark Dyczkowski, *The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition*, Delhi 1989, S.61).

Implementierung von verbotenen Substanzen (Fleisch und Wein, aber auch Menstruationsblut, Sperma, Scheidenausfluss und Urin), Handlungen (Fleischverzehren, Tiertötung, Geschlechtsverkehr) und Lebewesen (Opferbüffeln, Unterkastenfrauen, Prostituierten, usw.). Selbst die verehrten Gottheiten und die Ziele der Praxis sind anders als diejenigen, die im Brahmanismus dominant geworden sind: keine kanonisierten bzw. „domestizierten“ Gottheiten (wie Viṣṇu, Surya, Gaṇeśa), keine Aufrechterhaltung einer soziokosmischen Ordnung (wie *dharma* im Rahmen der vier *puruṣārthas*), keine asketische Selbstüberwindung (*tapas*, *vairāgya*, *buddhiśuddhi*, *sannyāsa*, *cittavṛtti nirodaḥ*). Beim Tantra sind Gestalten wie Bhairava, Kālī, Kāmākhya und Chinnamastā (die mit Blut, Gewalt und Zerstörung assoziiert sind) keine Ausnahmen sondern vielmehr die Regel, und statt eines reduktiven Reinigungsprozesses wird eine Ausweitung des Wahrnehmungs- und Erfahrungsfeldes proklamiert (wie gerade der Verbstamm des Wortes *tantra*: *tan-* = „ausweiten“, „ausbreiten“, „vermehrten“, ganz deutlich zeigt).

- In welchem Sinne kann man im Hinblick auf die *kaula-jñāna* (*jñāna* = *gnōsis*)<sup>14</sup> von einer transgressiven Umkehrung der *brahma-vidyā* sprechen? Der Einfachheit halber werde ich einer Entwicklungslinie im brahmanischen Denken folgen – von der vedischen Opferreligion bis zur Erlösungslehre der früheren Upaniṣaden – vermittelt einer ganz einfachen Analyse des Wortes *brahman* und einige Überlegungen zum Schlüsselbegriff *tapas*. In den vedischen Texten [*śruti*] bezeichnet das Wort *brahman* (im Neutrum) eine rituelle (Opfer-)Formel und (im Maskulinum) den Priester, der das Wissen vom Opferritual in sich trägt. Die Brahmanen sind, so Madeleine Biardeau, „les premiers responsables du nom de l’Absolu qui rappelle le nom de leur domaine propre, le brahman“<sup>15</sup>. Biardeau betrachtet den Übergang von dieser ritualistischen und sozialen Religion der Veden zur mystischen Identifikationslehre (*ātman-brahman*) der Upaniṣaden als antithetisch und verortet das Diskontinuitätselement in der Einführung des *mokṣa*-Ideals. Während in der vedischen Religion der Mensch keinerlei Ausgang findet aus der unendlichen Kette von Opferhandlungen [*karma*]<sup>16</sup>, wird in der upaniṣadischen Lehre der Weg der Befreiung oder Erlösung [*mokṣa*] durch *sannyāsa* oder „Weltentsagung“ gezeigt. Zum Zweck unserer Diskussion über Religion und Eros möchte ich keine Diskontinuitätselemente, sondern vielmehr den Kontinuitätscharakter zwischen Veda und Upaniṣad betonen, nicht nur aufgrund einer Interpretation des klassischen Hinduismus, die in den Upaniṣaden eine esoterische Ergänzung (nämlich die soteriologisch ausgerichtete Geheimlehre) der Veden gesehen hat<sup>17</sup>, sondern insbesondere wegen der Kontinuität von Reinheitsvorschriften und der (negativen) Rolle der Kraft und der Materialität des Begehrens (*kāma*, *icchā*, *śakti*). Dies kann in der Entwicklung des Terminus *tapas* gesehen werden, der eine zentrale Rolle spielt für das Verständnis sowohl der vedischen Opferinstitution als auch der upaniṣadischen Erlösungslehre. Wie der verbale Stamm *tap-* zeigt, ist das Grundelement „Hitze“ bzw. „Erhitzung“. Im Ṛgveda ist *tapas* mit einer treibenden Kraft assoziiert, aus der die Dinge entstehen. Ohne diese Kraft blieb alles eine unkenntliche oder unterschiedslose Flut [*apraṅketam salilam*]. Die Schöpfung ist daher ein Zeugungsakt, der sich durch *tapas* vollzieht. An dieser Stelle ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass es eine Parallele zwischen *tapas* und *kāma*

<sup>14</sup> Wenn man sich nicht ausschließlich auf die Kaula Tradition bezieht, könnte man von *tantra-vidyā* sprechen.

<sup>15</sup> Madeleine Biardeau, *L’hindouisme: anthropologie d’une civilisation*, Paris 1995, S. 40.

<sup>16</sup> Die Opferhandlung könnte in diesem Kontext als paradigmatisch für die Dynamik der Schöpfung (und nicht nur auf menschlicher Ebene) betrachtet werden, die als eine Art kosmisches Handlungsgewebe erscheint.

<sup>17</sup> Einige der Upaniṣaden bildeten einen integralen Teil der exegetischen Kommentare zum Veda (*Brāhmaṇas*), etwas, das eine direkte Verbindung zwischen den beiden darstellt. Die Nähe der Grundlagen des upaniṣadischen Denkens zur vedischen Tradition kann außerdem in der Bezeichnung der Upaniṣaden als „Vedānta“ (Vollendung des Veda) festgestellt werden.

gibt, die z. B. in dem *Taittirīyabrāhmaṇa* (3.11.8.4)<sup>18</sup> ganz deutlich vorkommt: Prajāpatis kosmischer Erguss ist dasjenige, woraus die Vielheit der Seienden entspringt. Die Kraft des kosmogonischen Eros ist hier zentrifugal, d. h. die Schöpfung entsteht als eine Expansionsbewegung mit Bestimmungs- und gleichzeitig Zerstreungskraft. Dies kann bestätigt werden aufgrund der Rolle des Feuers [*Agni*] in der vedischen Opferreligion. Dessen Bedeutung hängt mit jener von *śakti* zusammen: Das Feuer sammelt das, was Prajāpati „zerstreut“ hat; es hat eine zentripetale Funktion. Gleichzeitig ist *tapas* wichtig in Bezug auf den Opfernden: er sammelt innere Kraft, d. h. führt von einem profanen zu einem sakralen (hier „gereinigten“) Zustand. Diese Läuterungsfunktion der mit dem Feuer assoziierten „inneren Hitze“ wird auch durch den Gott *Agni* dargestellt, insofern er die bösen *rakṣasas* zerstört, die den Erfolg des Opferrituals gefährden. Wenn wir den Übergang vom Veda zur Upaniṣad betrachten, können wir sagen, dass es sich dabei um eine Vertiefung der Sammlungs- und Verinnerlichungsfunktion von *tapas* handelt, aufgrund dessen das Gesamtspektrum der Handlung [*karma*] in Frage gestellt wird. Die Konsequenz davon ist eine Wandlung der Wertfunktion von *brahman*. Es ist nicht mehr eine an eine sakrale Handlung gebundene Formel und es betrifft nicht mehr nur die dominante Priesterkaste. *Brahman* wird zum transzendenten Prinzip, zu einer vor-phänomenalen Einheit mit differenziellem Wert, d. h. es ist nicht mehr die kosmische Ordnung [*ṛta*, *dharmā*], sondern ein a-kosmisches und unhintergebar ontologisches Prius. Von der *mahāvākya* der *Chāndogya Upaniṣad* (*tat tvam asi*, 6.8.7) im 8. Jahrhundert vor Christus über die Sāṃkhya Philosophie, den klassische Yoga des Patañjali und die Bhagavad Gītā bis zu Śankaras Systematisierung des Vedānta im 8. Jahrhundert nach Christus zeigt sich eine Entwicklungslinie der hinduistischen Soteriologie, die in einer Intensivierung der asketischen Rolle des *tapas* und einer Depotenzenierung des Begehrens im Sinne von Affekten, Emotionen und Vielheitserfahrung (*kāma*, *rāga*, *dveṣa*, *vyṛtti*, usw.) besteht. Der Yoga-Pfad, der als *sādhana* [Streben] charakterisiert wird, kann die Rolle des Willens [*icchā*] nicht ganz abwerten (wie z. B. die Sāṃkhya Philosophie es tut). Aber das Streben nach Befreiung wird als eine Sammlung von Energien weg von dem gefährlichen Appell des Lebensdursts [*trṣṇā*] konzipiert. Aus dieser Perspektive erscheint die erotische Kraft eine Gefahr, die mit dem höchsten Zweck der Befreiung im Leben praktisch inkompatibel ist<sup>19</sup>, denn es handelt sich um etwas, dessen Ausdrucksmodalitäten zur Sphäre der metaphysischen Täuschung [*avidyā*] gehören.

- Die Entgegensetzung Vedānta-Tantra erfolgt zunächst aufgrund des oben genannten Aspekts. Wenn wir das erste historisch feststellbare *corpus* der Tantra Tradition betrachten, das *Kaulatantra*, finden wir eine wesentliche Rolle des Erotisch-Sexuellen in der rituellen Praxis. Bleibt man bei den ersten Erscheinungsformen dieser Strömung (um das 7. Jahrhundert nach Christus), sieht man erotisch-sexuellen Aspekte der rituellen Praxis, die keineswegs durch einen „spirituellen Zweck“ (z. B. des nicht-dualen Bewusstseins) ausgeblendet oder neutralisiert werden, wie das z. B. im Kuṇḍalinī Tantra (im übrigen sehr eng gebunden an Hatha-Yoga Praktiken) seit dem 16. Jahrhundert der Fall ist. Genau aus diesem Grund hat

---

<sup>18</sup> *prajāpatir akāmayata prajā srjeyeti sa tapo 'tapyata* [Prajāpati wünschte, möge ich erzeugen, er erhitzte sich].

<sup>19</sup> Ich betone den Ausdruck „zum Zweck der Befreiung“, da das sensuelle (und sexuelle) Vergnügen seinen Platz hat innerhalb der indischen Gesellschaft, und wenn es abgelehnt wird, ist das wegen seiner Wirkungen auf den Menschen, der einen spirituellen Pfad betreten ist, und nicht aufgrund der Erotik selbst. Hierzu hat sich André Padoux sehr deutlich ausgedrückt: „Que le kâma soit un des quatre buts de l'homme montre déjà son importance et sa légitimité. L'Inde n'a jamais pensé que la façon dont l'être humain est conçu soit en soi pécheresse, ni surtout qu'elle lui attache un stigmatisme fondamental. Il n'y a pas ici de péché originel“ („Le monde hindou et le sexe“, in: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. 76, *Le Sexuel*, Janvier-Juin 1984, S. 29-49, hier S. 32).

David Gordon White die Kaula Strömung als „hard-core Tantric practice“<sup>20</sup> definiert, dessen Hauptmerkmale eine Sexualisierung des Rituals und die Erzeugung und Manipulation von Körperfluiden zum Zweck der Erlangung außergewöhnlicher Fähigkeiten [*siddhis*] sind. Die starke Relativierung spiritualistischer Elemente bedeutet aber nicht, dass die Frage der *religio* in Kaula Ritualen vollkommen ausgeblendet ist. Ganz im Gegenteil zeigt sich in dieser frühen Form des Tantra das Religiöse in der Erfahrung der Rückbindung an eine Lebensintensität, in der sich Rein und Unrein, Erlaubtes und Verbotenes – und letztlich Erneuerung und Zerfall – nicht mehr als inkommensurabel, sondern als ineinander umschlungene Größen erfahren werden. Ich würde auf eine mögliche Verbindung hinweisen mit dem, was Georges Bataille die „verschwenderische Bewegung des Lebens [*mouvement de prodigalité de la vie*]“<sup>21</sup> nennt – etwas, das nach Bataille nur in der Sphäre des archaisch Sakralen<sup>22</sup> zugänglich wird. Hochwahrscheinlich sind Elemente und Vorgänge von archaischen und der vedischen Kultur fremden Fruchtbarkeitskulten in solche tantrische Rituale eingeflossen, bei denen vitale Fluiden wie Sperma und insbesondere Blut eine wichtige Rolle spielen. Wichtiger scheint mir aber die Tatsache, dass solche Substanzen in der brahmanischen Mainstreamkultur unrein und verboten sind. Genau aufgrund dieses Verbotscharakters werden sie für die Tānika wichtig und mächtig: Sie ermöglichen die Interaktion mit sehr ambivalenten Gottheiten bzw. die Teilnahme an einer „daimonischen Kraft“ [*devatānām śakti*], die Erlangung von *siddhis* [übernatürlichen Fähigkeiten] und eventuell den Zugriff auf eine esoterische und ununterbrochene Überlieferungskette [*paramparā*].

- Die in Verbindung mit der *śakti* der weiblichen Gottheiten [*devatās*] (im Falle des *Kaula* z. B. die sogenannten *Yoginīs*) entstehende Frage *des Daimonischen* rührt nicht nur daher, dass ihr Charakter ambivalent ist (die Ritualteilnehmer werden von den *devatās* besessen, geraten in Ekstase, sind der sakralen Gewalt ausgesetzt), sondern auch daher, dass diese Wesen keineswegs die erhabene Stellung eines *Īśvara* (vgl. den Stamm *īś-* = „herrschen“) haben wie z. B. in der *Bhagavad Gītā* gezeigt wird: deutlich ontologische Überlegenheit über Geschöpfe, Person-Charakter, Vertretung des Gutes und des Gesetzes gegen das Böse und die Unordnung, usw.<sup>23</sup> Die *Yoginīs* verkörpern dagegen Mächte, die sich erfahrungsgemäß in einem vielmehr „animistischen“ Bereich (d. h. einem Gewebe von transindividuellen aber natürlichen oder chthonischen Kräften) befinden<sup>24</sup>. David Gordon White führt eine chronologische Linie vom *Kaulatantra* zurück bis zum *Atharvaveda*, um den Gedanken einer spontanen Generation dieser subversiven Gattung im indischen Mittelalter auszuschließen und eine alternative Entwicklungslinie der hinduistischen Religiosität (gegen jenen der „present day reformed Hindu sensibilities“<sup>25</sup>) zu skizzieren. Im Rahmen der Kaula Tradition werden „negative“ Aspekte des Eros wie Obsession oder Irrationalität zum Zweck der Hervorbringung einer Kommunikation zwischen göttlichen und menschlichen Kräften aufgewertet und rituell implementiert. Auf dieser Ebene kann man nicht von „Soteriologie“ im strengen Sinne sprechen, aber es gibt doch schon den Versuch, über das der menschlichen Individualität inhärente Gefühl des Getrennt-Seins (vgl. G. Bataille, *Théorie de la Religion*) hinauszugehen. Dieses Hinausgehen bleibt aber naturimmanent und erzielt keine Verklärung der leiblichen und erotisch-sexuellen Aspekte der Rituale. Im *Śrīmatottaratantra* (27.79b-81a) finden wir Wörter wie *vīryabhojam* [Samenspeise] und *bahirbali* [Blutgabe], die auf dasjenige

<sup>20</sup> David Gordon White, *Kiss of the Yoginī*, S. 13.

<sup>21</sup> Georges Bataille, *L'Érotisme*, S. 62.

<sup>22</sup> Im Rahmen des batailleschen Verständnisses der Religion bildet das archaisch Sakrale einen Gegensatz zum christlich Heiligen. Das ist ein sehr wichtiges Thema für unsere Seminardiskussion.

<sup>23</sup> Vgl. z. B. *Bhagavad Gītā*, 4.5-8.

<sup>24</sup> Die sind als übernatürliche Hybriden charakterisiert, die an der pflanzlichen, tierischen, menschlichen und numinosen Sphäre teilnehmen (vgl. David Gordon White, *Kiss of the Yoginī*, S. 10).

<sup>25</sup> David Gordon White, *Kiss of the Yoginī*, S. 2.

hinweisen, was den Yoginīs und anderen dämonischen Wesen (Yakṣās, Rākṣasas, Dākinīs. usw.) dargebracht werden muss. Das *Kaulāvalinirṇaya-Tantra* (6.14) spricht von dem Kula-Extrakt [*kaulīkam sāram*] als das Resultat eines Geschlechtsverkehrs mit den Yoginīs. Das Reiben der Vulva [*yoneḥ pramanthanam*] und das Trinken menstrualen Blutes [*dhārapāna*] sind Teil des Rituals und Möglichkeitsbedingung seines Erfolges: Alles zielt darauf ab, dass die rituelle Substanz [*dravyam*] in das Kula-Elixir [*kulāmṛta*] umgewandelt wird. Der allgemeine Ausdruck *kuṇḍagolaka* erscheint sehr häufig in diesen Abhandlungen und weist auf die sexuellen Fluiden hin, die in den Ritualen verwendet werden. Die Liste im *Kubjikāmata*- und auch im *KaulajñānanirṇayaTantra* beinhaltet Blut [*raktā*], Exkrement [*viṣṭhā*], Sperma [*śukrā*] und Knochenmark [*majjā*]<sup>26</sup>. Es wird gesagt, dass wenn diese Substanzen den Göttinnen dargebracht werden, die Adepten übernatürliche Kräfte [*siddhis*] bekommen. Die Konsumation dieser Substanzen waren im rituellen Vorgang tatsächlich beinhaltet, selbst wenn spätere Kommentare nachdrücklich betonen, dass die Vorgänge nicht wortwörtlich zu verstehen sind. Wir sind aber weit entfernt von einem Katalog der sexuellen Perversionen wie etwa Richard von Kraft-Ebbing in seiner *Psychopatia Sexualis* (1886) dargelegt hat. Der Zweck solcher Handlungen scheint vielmehr folgender zu sein: 1. Die Einbeziehung dessen, was aufgrund der Verbotsregeln ausgeschlossen wird, um die Dialektik des Sakralen und Profanen im Sakralen zu überwinden. 2. Die Verflüssigung der ontischen Grenzen der Individuation durch eine dramatische Darstellung eines Lebensexzesses. Darüber hinaus liegt der Opfercharakter solcher Ritualen auf der Hand: Man wird von der Lebensintensität bei der Kommunion mit den Göttinnen durchdrungen, allerdings verlässt man nicht die Sphäre der ritualisierten Handlung, d. h. es gibt immer ein Maß des Lebensflusses, und dieses Maß hängt mit der *sādhana* zusammen<sup>27</sup>. Hierzu ist folgende Bemerkung von David Gordon White sehr wichtig: „Originally, Tantric sex was nothing more or less than a means to producing the fluids that Tantric Goddesses such as these [the Yoginīs] fed upon, without losing oneself entirely in the process“<sup>28</sup>.

- Es ist im Rahmen dieses Referats und aufgrund meiner beschränkten Kenntnisse unmöglich, die ganze Entwicklung und die verschiedenen Stadien des Tantra von den Kaula-Praxis bis zur durch die 1919 erschienenen Übersetzung von John Woodroffe populär gewordenen Abhandlung *Ṣaṭcakranirūpaṇa*<sup>29</sup> (16. Jahrhundert n. Chr.) darzustellen. Aus den Untersuchungen zu dessen erotischem Aspekt in mythologischer, historischer und systematischer Sicht wie jenen von Wendy Doniger, Hugh Urban und David Gordon White kann man den (vorher kaum berücksichtigten) „transgressiven“ Aspekt neu bewerten. Das Risiko besteht darin, den Rahmen und die spezifischen Inhalte dieser Untersuchungen als ein Urteil über die Totalität des tantrischen *corpus* zu betrachten, was zu einem verzerrten Bild des Tantra führen würde. Zur tantrischen Praxis (selbst der Anfänge) gehören nicht nur sexuelle Überschreitung und Aufwertung von unreinen Substanzen zum Zweck des Durchbruches in eine sakrale Erfahrungsebene. Es gibt eine sehr detaillierte Praxis mit anderen (ganz wichtigen) Elementen wie *mantras*, *yantras*, *maṇḍalas* und *mudrās*, sowie ziemlich komplexe Visualisierungstechniken, die zu einem In-Erscheinung-Treten der verehrten Gottheit beitragen. Genau das – nicht nur der explizit transgressive Aspekt – bildet den Kern der tantrischen Tradition. Schon vor der Ästhetisierung des Tantra-Ritual, die vom Kāśmīrischen Śivaismus seit dem 11. Jahrhundert durchgeführt wurde, sind sehr deutliche Hinweise auf

<sup>26</sup> Vgl. *Kubjikāmata-Tantra* 23.126-40 und *KaulajñānanirṇayaTantra* 11.11-12.

<sup>27</sup> Vgl. *KaulajñānanirṇayaTantra* 11.26-27, wo ganz deutlich gesagt wird, dass der Yogī oder der tantrische Vīra, der solche Rituale durchführt, keineswegs von dem Unterschied Rein/Unrein affiziert ist: *na lipyate yogī puṇyapāpaiḥ*.

<sup>28</sup> David Gordon White, *Kiss of the Yoginī*, S. 73, meine Hervorhebung.

<sup>29</sup> Arthur Avalon (Sir John Woodroffe), *The Serpent Power*, New York 1974.

eine Ausweitung der Wahrnehmung im Vollzug der Rituale vorhanden. Ausweitung der Wahrnehmung ist ein sehr raffinierter und von Ritualen begleiteter Prozess, der durch die Synthese mit Yoga-Praktiken in mehrfacher Hinsicht bereichert wurde. Die spätere Transformation des Tantra und seine es sei denn partielle Integration in die vedische Erbschaft hängen zweifelsohne mit einem Symbolisch-Werden der Vorgänge zusammen, die ursprünglich wortwörtlich durchgeführt wurden. Trotzdem bleiben die erotisch-mystischen Komponenten ganz identifizierbar selbst in sehr späten und an die brahmanische Hauptströmung integrierbaren Texten wie *Ṣaṭcakraṇirūpaṇa* (ein Teil von dem umfangreichen *Śrī-tattva-cintāmaṇi*, 16. Jahrhundert n. C.) und *Mahānirvāṇa Tantra* (18. Jahrhundert n. C.), beispielsweise das Motiv der erotischen Vereinigung von Śiva und Śakti<sup>30</sup>, die Integration der Yoginīs in der Cakra-Architektur oder die Verehrung einer tāmasischen Form von Śiva (Mahākāla), die ganz nah zu den dunklen Aspekten der weiblichen Epiphanien von Durgā stehen<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Die philosophische Systematisierung dieses Motivs kann auf Abhinavaguptas monumentales Werk *Tantrāloka* zurückgeführt werden. Man darf allerdings nicht denken, dass diese philosophische Systematisierung in einer Reinigung und Sublimierung der erotischen Komponenten besteht. Es reicht nur, einen Blick auf 29. 141-142 zu werfen, wo die Erwähnung der Vereinigung [*melaka*] von *linga* und *yoni* sehr deutlich an den offensichtlich sexuellen Charakter der Kaula Rituale erinnert.

<sup>31</sup> Hierzu vgl. z. B. Mircea Eliade, *Le yoga: immortalité et liberté*, Paris 1987, S. 339, insbesondere seine starke Ablehnung dieser Kulte aufgrund seiner etwas einseitigen Aufwertung des Archetypisch-Symbolischen.