

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Tantra und Katholizismus im Kontext einer globalen Religionsgeschichte”
by Julian Strube

was originally published in

Weltreligion im Umbruch: Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung by Olaf Blaschke, Francisco Javier Ramón Solans (Eds.). Frankfurt / New York: Campus Verlag (2019), 341-363.

This article is used by permission of [Campus Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Tantra und Katholizismus im Kontext einer globalen Religionsgeschichte

Julian Strube

Das Aufeinandertreffen europäischer und indischer religiöser Traditionen führte im kolonialen Kontext des 19. Jahrhunderts zu komplexen Transformationsprozessen, die das Verständnis von »Christentum«, aber auch generell von »Religion« veränderten. Anstatt dabei von einem einseitigen Export westlicher Ideen in die Kolonien auszugehen, soll im Folgenden der Ansatz einer globalen Religionsgeschichte verfolgt werden. Demnach wird die Genealogie moderner Religionsverständnisse vor dem Hintergrund einer globalen Verflechtung verstanden, wobei den Kolonisierten eine aktive Rolle im Aushandlungsprozess des Bedeutungsstreites um Religion zugesprochen wird.¹ Die Relativierung der religionsgeschichtlichen Stellung des Christentums durch kritisch-historische und philologische Studien, insbesondere durch die seit Ende des 18. Jahrhunderts entstehende Orientalistik, hatte in diesem Zuge ebenso gravierende Folgen wie die umstrittenen Grenzziehungen zwischen Wissenschaft und Religion. Die Frage nach der Herkunft von Religion und ihrer gesellschaftlichen Stellung wurde aus rein theologischen Diskursen hinausgetragen und nicht nur zum Gegenstand nicht-konfessioneller oder gar kirchenkritischer Gelehrter, sondern auch zum Mittel der Selbstbehauptung von nichtchristlichen Kolonisierten. Indische Gelehrte konnten sich dafür besonders schlagkräftig auf orientalistische Studien berufen, die in Indien den Ursprung von Religion erahnen ließen und damit nicht zuletzt die Phantasie katholischer Forscher und Romantiker befeuert hatten. War das Christentum eine Degeneration einer hehren Urreligion, war es im Gegenteil ihre Vollendung, oder sollten verschiedene Religionen als ebenbürtige Ausdrücke einer universellen Einheit verstanden werden? Die hier diskutierte moderne Interpretation von Tantra erlaubt Einblicke in diese Debatten und illustriert eine Pluralisierung von Deutungsformen von Religion außerhalb der Kir-

1 Siehe hierzu programmatisch Bergunder 2016.

chen, deren Komplexität nur unter Miteinbeziehung außereuropäischer Diskurse verstanden werden kann.

Für die Rezeption indischer religiöser Traditionen im 20. Jahrhundert spielen die Schriften John Woodroffes (1865–1936), der zweitweise unter dem Pseudonym Arthur Avalon publizierte, bis heute eine herausragende Rolle. Mit seinen Abhandlungen über Tantra und den von ihm herausgegebenen Übersetzungen tantrischer Quellentexte hat Woodroffe quasi im Alleingang die akademische Erforschung tantrischer Traditionen begründet und dient bis heute, inzwischen vor allem im nichtakademischen Bereich, als Autoritätsfigur.² Im Gegensatz zu älteren und zeitgenössischen Darstellungen, die vor allem aus missionarischen und orientalistischen Quellen stammen, verstand Woodroffe Tantra nicht als »schwarze Magie« oder soziale und religiöse Devianz, sondern als den wahren Kern der indischen Religion, darüber hinaus aber auch als Manifestation einer universellen religiösen Urtradition.

Woodroffe war ab 1890 am Gerichtshof von Kolkata (damals Calcutta) tätig und hatte den Tagore-Lehrstuhl für Rechtswissenschaft an der Calcutta University inne, bevor er 1904 zum Richter erhoben wurde. 1915 wurde er zum Ritter geschlagen und verließ den Calcutta High Court im Jahre 1922, um in Oxford indisches Recht zu lehren. Seine »tantrische« publizistische Tätigkeit begann im Jahre 1913 und endete weitgehend mit seinem Fortgang aus Indien, obwohl er die von ihm begründete Editionsreihe *Tantrik Texts* sowie spätere Editionen seiner eigenen Schriften weiterhin betreute. Wie seine Biographin Kathleen Taylor zeigen konnte, ist das von ihm verwendete Pseudonym als Ausdruck einer Zusammenarbeit mit bengalischen Gelehrten zu verstehen, die nicht nur ihre sprachliche Kompetenz beisteuerten, sondern auch entscheidenden Einfluss auf Woodroffes Interpretation von Tantra nahmen.³ Schon anhand dieser Eckdaten wird ersichtlich, dass es sich bei ihm um ein herausragendes Beispiel für eine global verflochtene Religionsgeschichte des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts handelt.

2 Urban 2003, S. 22, 135–147; White 2003, S. xi; vgl. Chakravarti 1963, S. v; Gupta u.a. 1979, S. 4. Bis in die 1970er wurde Woodroffe auch von der akademischen Forschung herangezogen, doch sind viele seiner Ansätze inzwischen überholt. Ungebrochen ist sein Einfluss unter Praktizierenden von Tantra und Yoga, insbesondere hinsichtlich der Interpretation des Sechs-Chakra-Systems und der Kundalini.

3 Taylor 2001, S. 11–5238.

Während Woodroffes religionsgeschichtliche Bedeutung weithin anerkannt ist, gilt es große Teile des Entstehungskontextes sowie der Rezeptionsgeschichte seiner Tantra-Interpretation noch zu erschließen. Wie von Taylor herausgestellt wurde, nahm Woodroffe als »romantischer Orientalist« eine ambivalente Stellung im damaligen kolonialen Kontext ein, indem er einerseits als Vertreter typischer orientalistischer Denkmuster auftrat, sich andererseits aber entschieden gegen etablierte orientalistische und missionarische Meinungen stemmte.⁴ Unter den bemerkenswertesten Aspekten seiner Tantra-Interpretation ist sicherlich seine immer wieder aufscheinende Identifizierung von Tantra, Katholizismus und Okkultismus zu nennen. Diese mag aus heutiger Sicht bizarr anmuten, wird anhand der im Folgenden skizzierten Kontextualisierung jedoch historisch plausibel: In Woodroffes Verständnis spiegeln sich einerseits Vorstellungen von einer universellen Uroffenbarung wider, die seit der Entstehung der Orientalistik neu aufgegriffen und auch in liberal-katholischen, oft romantischen Kontexten diskutiert worden sind.⁵ Andererseits treten darin Debatten über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft zu Tage, die sich im Kontext des zeitgenössischen Okkultismus besonders deutlich zeigten.⁶ Der Ansatz einer globalen Verflechtungsgeschichte ist für das Verständnis dieser Zusammenhänge besonders aufschlussreich, weil sich die Woodroffes Tantra-Interpretation zugrundeliegenden Ideen mitnichten anhand eines bipolaren Transfers »zwischen Ost und West« erklären lassen. Woodroffe entwickelte diese Ideen nämlich nicht schlichtweg aus der Warte eines westlichen Gelehrten, sondern gab einen genuin bengalischen Reformdiskurs wieder, der selbst wiederum das Ergebnis komplexer Austauschprozesse seit dem 18. Jahrhundert war.

Als Ausgangspunkt kann an dieser Stelle eine Reihe von Vorträgen dienen, die Woodroffe Ende 1917 und Anfang 1918 vor der »Vivekananda Society« hielt, als deren Präsident er zeitweise fungierte. Die Gesellschaft hatte sich die Verbreitung der Lehren von Swami Vivekananda (1863–1902) zum Ziel gesetzt, die maßgeblich für das moderne Verständnis von »Hinduismus« als »Weltreligion« verantwortlich waren. Woodroffes Vorträge wurden in seinen wichtigsten Publikationen wiederholt abgedruckt und erweitert, zunächst in seiner weit verbreiteten und häufig neu aufgeleg-

4 Ebd., S. 3–4.

5 Schwab 1984.

6 Zur Bedeutung von Okkultismus, siehe Hanegraaff 2006; Pasi 2006 und Strube 2016b, S. 12–29.

ten Aufsatzsammlung *Shakti and Shakta* (1918). Darin stellte Woodroffe fest, dass das Wissen um Brahman und die damit verbundenen Lehren und Praktiken häufig nur in verschlüsselter Form tradiert worden seien, wie es typisch für tantrische Schriften sei. Erstaunlich ist dabei seine Betonung: »der Okkultist wird dies verstehen«.

»Those familiar with the Western presentment of similar matters will more readily understand than others who, like the Orientalist and Missionary, as a rule know nothing of occultism and regard it as superstition.«⁷

Dieses Unvermögen, im Gegensatz zum Okkultisten den »indischen Symbolismus« zu verstehen, wird in Woodroffes wohl einflussreichster Schrift, dem bis heute neu aufgelegten *The Serpent Power* (1918), sogar zum Hauptgrund dafür erhoben, dass das orientalistische und missionarische Verständnis indischer Lehren »so häufig ignorant und absurd« sei.⁸ In der erweiterten Auflage von *Shakti and Shakta* (1929) führte er diese Reflexionen weiter aus, indem er die Bedeutung von »Magie« für »alle frühen Religionen« diskutierte:

»It has been well observed that there are two significant facts about occultism, namely its catholicity (it is to be found in all lands and ages) and its amazing power of recuperation after it has been supposed to have been disproved as mere »superstition«. Even some quarter of a century ago [...] there were probably not a score of people in London (and those kept their preoccupation to themselves) who had any interest at all in the subject except from a purely antiquarian standpoint. Magic was dismissed by practically all educated men as something too evidently foolish and nonsensical to deserve attention or inquiry. In recent years the position has been reversed in the West, and complaint is again made of the revival of witchcraft and occultism to-day. The reason of this is that modern scientific investigation has established the objectivity of some leading phenomena of occultism.«⁹

Mit dieser Deutung artikulierte Woodroffe das genaue Gegenteil des damals unter Religionsforschern vorherrschenden Credo, demzufolge Magie eine primitive Vorstufe von Religion oder Wissenschaft sei: »Some

7 Woodroffe 1918b, S. 124, vgl. 136 und SP 99–100.

8 Woodroffe 1924, S. 86.

9 Woodroffe 1929, S. 88. In dieser Passage erwähnt Woodroffe einen Autor, von dem er zitiert, der jedoch nicht genannt wird – ein Resultat der mitunter sehr konfuse Erweiterung seiner Texte. Auf S. 75 wird eine Korrespondenz mit einem indischen Freund erwähnt, bei dem es sich womöglich um den Sanskritgelehrten Pramathanath Mukhopadhyaya handelt. Außerdem wird in der Auflage von 1918 eine Rezension aus Sri Aurobindos Zeitschrift *Arya* zitiert (genauer: aus Bd. 1, S. 640), in der die »Catholicity« des Tantra hervorgehoben wird.

have thought that occultism is the sign both of savagery and barbarism on the one hand and of decadent civilization on the other. In India it has always existed and still exists.«¹⁰ Im Gegensatz zu Gelehrten wie Alfred Lyall (1858–1936), der die indische Magie mit der zivilisierten Religion des Westens kontrastierte und damit einen Einfluss auf James G. Frazer ausübte,¹¹ betrachtete Woodroffe Magie nicht als rückständigen Atavismus oder *survival*, sondern als Bestandteil einer ursprünglich-reinen Religion, zu dem ein wissenschaftlich fortschreitender Westen *zurückkehre*. Dies wird daran deutlich, dass er nicht nur die Herabwürdigung von Okkultismus als Aberglaube geißelte, sondern auch seine »Katholizität« unterstrich, das heißt seine Qualität als eine allen religiösen Traditionen zugrundeliegende universelle Tradition.

Woodroffes Verständnis von Okkultismus basierte einerseits auf dem Argument, dass es sich dabei um Praktiken zur Kontrolle psychophysischer Kräfte und somit um eine empirische Naturwissenschaft handele.¹² Andererseits betonte er den »traditionellen« Ursprung dieser Techniken, die auf eine Zeit zurückzuführen seien, in der Wissenschaft und Religion schlechthin noch nicht getrennt gewesen seien. Okkultismus sei demnach im Westen verloren gegangen, habe in Indien aber ununterbrochen als integraler Teil von Religion fortbestanden. Wie Woodroffe wiederholt hervorhob, seien die tantrischen Schriften »the manuals, not only of Hindu worship, but of its occultism.«¹³ Das, was er »Tantrik Occultism« zu nennen pflegte, war dabei keineswegs eine marginale Angelegenheit von Esoterikern, sondern im Gegenteil die eigentliche Basis des Hinduismus: »In fact, both popular and esoteric Hinduism is, in its practical aspects, largely Tantrik.«¹⁴ Woodroffe präsentierte Tantra somit als das missverstandene Fundament indischer Religion, darüber hinaus aber auch als esoterische Essenz von Religion überhaupt. Der erwachende westliche Okkultismus erscheint somit als eine Wiederentdeckung dessen, was als »Tantrik Occultism« in Indien stets in Reinform bestanden habe. Somit positionierte sich Woodroffe in expliziter Frontstellung zu damaligen Autoren wie Harold Begbie (1871–1929), der in *The Light of India* (1913) nicht nur gegen den Aberglauben Indiens polemisierte, sondern auch gegen die gegenwärtige

10 Woodroffe 1929, S. 89.

11 Lyall 1907, S. 99–130, vgl. Bremmer 1999, S. 11.

12 Woodroffe 1929, S. 89–90.

13 Woodroffe 1924, S. 3.

14 Woodroffe 1914b, S. I.

Degeneration des europäischen Geistes, den er als »corrupted by theosophical moonings and mystical sentimentalism« wahrnahm.¹⁵

Diese Opposition zu zeitgenössischen Kritikern indischer Religion und »Aberglauben« in Ost und West gewinnt an zusätzlicher Komplexität anhand der Parallelen, die Woodroffe zwischen Tantra und Katholizismus zog. Wenn Woodroffe in obiger Passage von »Katholizität« sprach, dann verwendete er diesen Begriff nicht nur im Sinne von Universalität, sondern er stellte zahlreiche explizite Bezüge zwischen tantrischen und römisch-katholischen Praktiken her und führte letztendlich die Tradition der katholischen Kirche auf eine frühgeschichtliche tantrische Diffusion zurück. Sein Verständnis von »Okkultismus« diente dabei als Bindeglied, um Zugriff auf die gemeinsamen Wurzeln von Tantra und Katholizismus zu erlangen.

Um dieses Vorgehen besser zu verstehen, werden im Folgenden drei zentrale Aspekte von Woodroffes Trias Tantra-Katholizismus-Okkultismus beleuchtet: *Erstens* betrachtete Woodroffe Tantra im Kontext eines grundlegenden Konfliktes zwischen Modernisierung und Orthodoxie. In diesem Sinne setzte er die Opposition zwischen Protestantismus und Katholizismus explizit mit derjenigen zwischen damaligem Reform-Hinduismus und tantrischer Orthodoxie gleich. *Zweitens* präsentierte er Tantra als esoterische Tradition, aus der der Katholizismus, aber auch islamische, ägyptische, oder chaldäische Traditionen hervorgegangen seien. *Drittens* betonte er den wissenschaftlichen, empirischen Charakter von Tantra und identifizierte diesen sowohl mit katholischen als auch mit damaligen esoterischen Praktiken.

Tantra als »orthodoxes« Bollwerk gegen die Kräfte der Moderne

Die ersten größeren Projekte, die unter dem Namen Arthur Avalon erschienen und später mehrfach unter Woodroffes bürgerlichem Namen neu aufgelegt worden sind, waren *The Great Liberation* (1913) und *Principles of Tantra* (1914). In beiden Fällen handelt es sich um Übersetzungen von Texten, die für die Genealogie eines modernen Tantra-Verständnisses in

¹⁵ Woodroffe attackierte diese Schrift wiederholt; siehe etwa in Woodroffe 1927, S. viii.

Bengalen von essentieller Bedeutung sind. *The Great Liberation* wurde unter dem Titel *Mahānirvāṇatantraṃ* wohl gegen Ende des 18. Jahrhunderts von einem bengalischen Gelehrten verfasst und zählt zu den einflussreichsten tantrischen Texten, die vor allem unter reform-orientierten und westlich gebildeten Hindus populär waren.¹⁶ Die zweibändigen *Principles of Tantra* sind wiederum eine Übersetzung des *Tantratattva* von Shivachandra Vidyarnava (1861–??, Śibacandra Bidyārṇaba), einem charismatischen bengalischen Guru, der sich maßgeblich auf das *Mahānirvāṇa-Tantra* berief. Zu dessen Anhängern zählten nicht nur mehrere Mitarbeiter Woodroffes, sondern auch er selbst – allem Anschein nach empfing er von ihm die tantrische Initiation (*dikṣā*).¹⁷ Dementsprechend überrascht es nicht, dass Woodroffes Tantra-Verständnis maßgeblich von den Ideen geprägt ist, die sich in den *Principles of Tantra* finden. Es bedarf an dieser Stelle einer kurzen Diskussion der bengalischen Gelehrtenkultur des 19. Jahrhunderts, die sich auf ältere Traditionen stützte, diese aber im kolonialen Kontext gegenüber dem angelsächsischen Einfluss zu positionieren versuchte. Wie das Beispiel Woodroffes zeigt, veränderten sich in diesem Zuge nicht nur die Konzeptionen und Interpretationen indischer religiöser Traditionen, die nunmehr in Analogie zum Christentum als »Hinduismus« betrachtet wurden, sondern auch Interpretationen des Christentums.

Shivachandras *Tantratattva* ist eine faszinierende Polemik gegen zeitgenössische Reformbewegungen wie den Brahma Samaj, 1828 in Kolkata gegründet, und den 1875 in Mumbai (damals Bombay) gegründeten Arya Samaj. Beide Bewegungen waren von westlichen Einflüssen geprägt und trugen entschieden dazu bei, ein oft nationalistisch aufgeladenes Verständnis von Hinduismus zu entwickeln. Es war jene westliche Prägung, gegen die sich Shivachandra wandte. Doch war sein Verständnis von Orthodoxie von einer tiefgreifenden Ambivalenz gezeichnet, die im gegenwärtigen Kontext nur schlaglichtartig beleuchtet werden kann. Wie bereits angesprochen wurde, kann das von Shivachandra gepriesene *Mahānirvāṇa-Tantra* selbst als Produkt einer modernen reformerischen Interpretation von Tantra betrachtet werden, die unter anderem darauf abzielte, den angeblichen Widerspruch zwischen den Vedas und Tantra aufzulösen. Das entscheidende Argument war die Behauptung, dass Tantra den eigentlichen

16 Derrett 1968; Goudriaan u.a. 1981, S. 98–99; Banerji 1992, S. 104–111; Urban 2003, S. 64–70.

17 Zu Sivachandra und seinem Verhältnis zu Woodroffe, siehe Taylor 2001, S. 98–108; vgl. Sartori 2007.

Kern vedischer Tradition bilde. Diese durchaus radikale These wurde dadurch plausibilisiert, dass es sich bei Tantra um diejenige Religionsform handele, die für das herrschende *kali yuga*, das Zeitalter der Degeneration und Schwäche, angemessen sei: Während die spirituell und körperlich überlegenen Menschen früherer Zeitalter für höhere Stufen religiöser Praxis gewappnet gewesen seien, müsse der gegenwärtige Mensch den tantrischen Weg einschlagen, um zur Erlösung (*mokṣa*) finden zu können.

Dieser Fokus auf den Nöten des gegenwärtigen Zeitalters war es, der *Mahānirvāṇatantram* für zeitgenössische Reformen besonders interessant machte. Der Text wurde erstmals vom Adi Brahma Samaj veröffentlicht,¹⁸ und zwei der frühesten Manuskripte finden sich in der Bibliothek seines Gründers Rammohan Roy (1772–1833), dessen Guru Hariharananda Bharati den ersten bekannten Kommentar dazu verfasste. Angesichts der Tatsache, dass Shivachandra gegen eben jene Reformen polemisierte, lässt sich die Komplexität der Situation bereits erahnen. Dies wird auch dadurch unterstrichen, dass sich zentrale Aussagen des *Mahānirvāṇa-Tantra* selbst nur vor dem Hintergrund kolonialer und missionarischer Einflüsse erklären lassen.¹⁹ Dazu zählen die vergleichsweise wohlwollende und inklusivistische Haltung gegenüber niederen Kasten und Frauen, detaillierte Diskussionen rechtlicher Angelegenheiten, und die abstrakte, unpersönliche Darstellung eines omnipräsenten Brahman – im Gegensatz zum für Tantra üblichen Fokus auf Śiva, Śakti oder Kali. Wie Hugh Urban herausgestellt hat, waren diese modernen, reformerischen Tendenzen eben deshalb so anziehungsstark, weil sie mit dem Anspruch auf uraltes, durch die Zeitalter verborgenes tradiertes Wissen auftraten, das nun für die Bedürfnisse des modernen Zeitalters offenbart worden sei.²⁰

In Shivachandras *Tantratattva* wurden jene Aspekte weiter radikalisiert, indem Tantra immer wieder dafür gepriesen wurde, allen Kasten und auch Frauen offen zu stehen.²¹ Auch verwendete Shivachandra viel Energie darauf, den praktischen, rationalen und wissenschaftlichen Charakter von Tantra hervorzuheben, dessen Effektivität auf Erfahrung und Experimenten anstatt abstraktem Philosophieren beruhe. Das Erlangen von Wissen (*jñāna*) als Weg zur Erlösung geschehe demnach nicht durch das Lesen

18 Der Namenszusatz »Adi« erfolgte nach einem Schisma im Jahre 1866.

19 Betont werden muss an dieser Stelle allerdings, dass es den weiter zurückreichenden Hintergrund der Schrift noch besser zu erschließen gilt.

20 Urban 2003, S. 70.

21 Z.B. Woodroffe 1914b, S. 376.

heiliger Texte, sondern durch die Ausübung religiöser Praxis (*sādhana*) und der daraus resultierenden Erfahrung.²² Im Anschluss an *Mahānirvāṇatantram* erklärte Shivachandra Tantra nicht nur zum einzig effizienten Weg zum Verständnis vedantischer Wahrheiten, sondern auch zur Erlösung. In diesem Sinne verwendete er den Begriff »Orthodoxie«, den er gegen diejenigen gegenwärtigen Reformen in Stellung brachte, die Tantra als religiös-soziale Devianz, schwarze Magie und sexuelle Ausschweifung brandmarkten.²³ Derartige Missverständnisse seien nicht zuletzt dem Einfluss englischer Erziehung geschuldet.

Woodroffe schloss an diese Auffassungen nahtlos an, übertrug sie aber immer wieder explizit auch auf den westlichen Kontext. Wie er im Vorwort von *The Great Liberation* schrieb, habe sich Shivachandra dem Kampf gegen die Irrtümer »dessen, was »reformierter« und »protestantischer« Hinduismus genannt wird,« gewandt,²⁴ und er selbst machte deutlich, dass er diesen Kampf im Rahmen eines *kali yuga* verstand, das sowohl Ost wie auch West im Griff habe. Über *The Principles of Tantra* schrieb er:

»The same forces, however, against which this book, as also other orthodoxies, protest, are in conflict both with Hinduism in its present Tantrik form and with Christianity of the older type. In the present mingling of East and West, each is providing a ferment for the other, which, when all is said, is as much a divine product as the Revelations which it sometimes appears to threaten.«²⁵

An etwas späterer Stelle fügte er noch ausdrücklicher hinzu:

»In fact, in parts the book reads like an orthodox Catholic protest against »modernism«, and is thus interesting as showing how many fundamental principles are common to all orthodox forms of belief, whether of West or East.«²⁶

Mit großem Nachdruck hob Woodroffe die Gemeinsamkeiten zwischen den »orthodox systems« in Ost und West hervor, etwa als er erklärte, dass »the Catholic Church possesses an elaborate ritual and a sadhana of its own which is in many points strikingly analogous to the Hindu system.«²⁷ Seiner

22 Z.B. Woodroffe 1914b, S. 98.

23 Obwohl Ramakrishna Paramahansa selbst ein Tantrika war, lehnten seine Anhänger Tantra radikal ab. Das Thema ist noch heute hochgradig kontrovers, wie die Angriffe zeigen, denen sich Jeffrey Kripal wegen der Publikation seiner Studie *Kali's Child* ausgesetzt sah. Darin hob er die tantrischen Hintergründe Ramakrishnas hervor.

24 Woodroffe 1927, S. xx.

25 Woodroffe 1914b, S. xiii.

26 Woodroffe 1914b, S. xvi.

27 Woodroffe 1927, S. vi; Woodroffe 1929, S. 195–196. Vgl. auch Woodroffe 1918a, S. 38.

Überzeugung nach habe sich dieselbe »Sadhana« in verschiedenen Formen geäußert, gemäß der Unterschiede in »race and creed«. Es sei der orientalischen und missionarischen »racial and credal bias«, und insbesondere der »Protestant Christianity« geschuldet, dass diese Gemeinsamkeiten ignoriert würden.²⁸ Laut Woodroffe sei es aufgrund einer entsprechend ausgerichteten englisch-protestantischen Erziehung, dass in Indien das Wissen über die eigene, essentiell tantrische, religiöse Tradition verloren gegangen sei.²⁹ Auch schloss er sich der Meinung an, dass die christlich geprägten Anhänger des Brahma Samaj dafür verantwortlich seien, dass das *Mahānirvāṇa-Tantra* nicht zu Grundlage dieser Reformbewegung gemacht worden sei. Die Ambivalenz gegenüber dem Brahma Samaj wird also dadurch aufgelöst, dass dessen hehre tantrische Anfänge durch den Einfluss des Protestantismus korrumpiert worden seien.

Vergleiche zwischen indischen Religionen und Katholizismus waren grundsätzlich nichts Neues. Autoren wie Laurence Waddell (1854–1938) prangerten Tantra aufgrund seines angeblichen »papistischen« Ritualismus und seiner »katholischen« Idolatrie an.³⁰ Von einem gänzlich anderen Standpunkt hatte sich Keshab Chandra Sen (1838–1884), ein bedeutendes Mitglied des Brahma Samaj, den »katholischen Prinzipien« einer universellen Religion verschrieben.³¹ Und Vivekananda behauptete, dass es sich bei italienischen Katholiken letztendlich um Śaktas, also um Tantrikas handle.³² Woodroffe konnte also an einen etablierten Diskurs anschließen, brachte jedoch einen bestimmten biographischen Hintergrund mit, der seiner Deutungsweise zusätzliche Komplexität verleiht: Seine Eltern waren katholische Konvertiten und hatten ihren Sohn auf eine unkonventionelle liberal-katholische Schule geschickt.³³ Zweifelsohne war seine Ablehnung gegenüber puritanischem Ethos und Rationalismus von dieser Ausbildung geprägt, ebenso wie seine religionsgeschichtlichen Vorstellungen von einer universellen Uroffenbarung. Im indischen Reformkontext, der selbst von sexuellem Puritanismus und der protestantisch-rationellen Zurückweisung von »Idolatrie« geprägt war, glaubte Woodroffe rasch dieselben Kräfte wie im Westen am Werk zu erkennen und schloss sich in diesem Sinne der

28 Woodroffe 1927, S. viii; Woodroffe 1914b, S. lxxi.

29 Woodroffe 1914b, S. iii–iv.

30 Urban 2003, S. 143.

31 De Michelis 2004, S. 82.

32 Hierauf nahm Woodroffe direkten Bezug: Woodroffe 1929, S. 164.

33 Siehe Taylor 2001, bes. S. 34, 113.

Polemik Shivachandras an.³⁴ Ins Zentrum rückte er seine Vorstellung, dass Tantra als orthodoxer Hinduismus und Katholizismus auf der Seite standen, die sich den Kräften von Protestantismus und Modernisierung zur Wehr setzen musste.³⁵ Sollte dies fehlschlagen, drohten nicht nur materialistische Verrohung und Kälte, sondern auch Sektierertum und Unterdrückung in Ost wie in West:

»In Europe we see extreme puritan reaction with the result that the religious movements which embody them become one-sided and without provision for ordinary human needs. Brahmanism has ever been all-inclusive, producing a Sadhana of varying kinds, material and mental, for the different stages of spiritual advancement [...].«³⁶

»Tantrischer Okkultismus« als Tradition und Wissenschaft

Shivachandra hatte in seinem *Tantratattva* betont, dass zentrale Lehren der tantrischen Tradition nur in geheimer, verschlüsselter Form vom Guru an den einzuweihenden Schüler weitergegeben worden seien.³⁷ Von daher überrascht es nicht, dass Woodroffe in Tantra eine Form von Okkultismus erkannte. Wie auch im westlichen Kontext, lassen sich dabei zwei Aspekte herausstellen, die »Okkultismus« charakterisieren: Dies ist *erstens* die Betonung einer verschlüsselt durch die Zeitalter übermittelten Tradition, die häufig mit der Vorstellung von religiösem Universalismus einhergeht. Die oft reformerische Ausrichtung von Okkultisten – und Abgrenzung gegenüber anderen Strömungen – wurde auf diese Weise legitimiert,³⁸ was einen deutlichen Anknüpfungspunkt an moderne tantrische Diskurse darstellt, wie sie anhand des *Mahānirvāṇa-Tantra* angesprochen worden sind. *Zweitens* ist der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit mit besonderem Gewicht auf damaligen »grenzwissenschaftlichen« Praktiken wie Magnetismus, Hypnotismus, Telepathie oder Formen der Psychologie zu nennen, wie sie in

34 Taylor 2001, S. 174.

35 Vgl. Taylor 2001, S. 187–189.

36 Woodroffe 1929, S. 63–64.

37 Vgl. Woodroffe 1914b, S. xiii–xiv.

38 Strube 2016a.

Bewegungen wie Spiritismus und New Thought diskutiert worden sind.³⁹ Beide Aspekte spiegeln sich an vorderster Stelle in Woodroffes Konzept des »Tantrik Occultism« wider.

Das Konzept einer primordialen universellen Tradition, die in esoterischer Form die Grundlage späterer Religionen bilde, wurde von Woodroffe in quasi all seinen Schriften propagiert. Besonders bemerkenswert ist seine lobende Wiedergabe eines Artikels von Panchkari Bandyopadhyaya, der in der Juli/August-Ausgabe von 1913 in der bengalischen Zeitschrift *Sahitya* erschien.⁴⁰ Darin heißt es, dass Tantra von Indien über Chaldäa, Ägypten und Phönizien bis hin zu Griechenland und dann in weitere Teile Europas tradiert worden sei und somit nicht nur Buddhismus, Konfuzianismus und Shintoismus begründet, sondern auch das Urchristentum beeinflusst habe.⁴¹ Demnach wird proklamiert: »We believe that the Sadhana of the Moslems, and the »esoteric religion« or secret Sadhana (and rituals) of the Christians of the Roman Catholic and Greek Churches, is based on this groundwork of the Tantras.«⁴² Woodroffe pflichtete dieser Theorie bei und hob wiederholt hervor, dass sich vor allem auch im Hermetismus, der auf der Rezeption spätantiker Lehren beruhte, wichtige Parallelen zu Tantra fänden, wie die Maxime »as above, so below« zeigen.⁴³ Für Woodroffe bedeutete dies keine reine historische Kuriosität, sondern den Schlüssel zum Verständnis einer sowohl den hinduistischen als auch den christlichen »Orthodoxien« gemeinsamen Tradition. Wie er in seiner pro-indischen Schrift *Is India Civilised?* (1919) verkündete, hätte dies auch sehr praktische Konsequenzen für eine harmonische Koexistenz der europäischen und indischen Kulturen:

»Institutional Christianity is not necessarily the same as the teaching of Jesus. It contains elements drawn from Western civilizations anterior and subsequent to His earthly manifestation, and is now associated with secular aims and ideals which are rather the product of modern social and intellectual developments than of His essentially unworldly Yoga doctrines, even though in some cases they may perhaps be harmonised. His teachings are what He in fact taught. »Christianity« is what others thought He had taught; and it is worth just as much as their thought is worth and not more unless it be held (as Catholics do) that to the Church has been

39 Zu Woodroffes Auseinandersetzung mit »western esotericism«, siehe Taylor 2001, S. 189–193.

40 Woodroffe 1929, S. 16–24.

41 Woodroffe 1914a, S. xxv

42 Woodroffe 1914a, S. xxxiv.

43 Z.B. Woodroffe 1929, S. 259, 277–278.

given a power of infallible interpretation. Such universal truths as were taught by Jesus will, when rightly interpreted, find ready acceptance in India which also proclaims them.«⁴⁴

Die Behauptung, dass Jesus ein Yogi gewesen sei, war in damaligen esoterischen ebenso wie in hindu-reformerischen Diskursen weit verbreitet – ebenso wie das esoterische Narrativ einer von Chaldäa über Ägypten bis hin zu Europa übermittelten Tradition geheimen Wissens, deren Autorität unabhängig von den institutionellen Ausprägungen des Christentums gelte.⁴⁵ Typisch esoterisch ist auch Woodroffes Gegenüberstellung einer degenerierten, materialistischen und spirituell verarmten Gegenwart mit der Wiederentdeckung eben jener esoterischen Tradition. So begründete er in der Einleitung zu den *Principles of Tantra* die Angemessenheit von Tantra zur Befriedigung von »Notwendigkeiten« in der »spirituellen Sphäre« mit dem »direkten Beweis der Erfahrung«: »The Tantra further claims not only to be practical and to contain provisions available for all without distinction of caste or sex, but also to be fundamentally rational.«⁴⁶ In *Shakti and Shakta* formulierte er:

»The Tantras both in India and Tibet are the expression of principles which are of universal application. The mere statement of religious truths avails not. What is necessary for all is a practical method of realization. This too the occultist needs. Further the ordinary run of mankind can neither apprehend, nor do they derive satisfaction from mere metaphysical concepts. They accept them only when presented in personal form.«⁴⁷

Einige Seiten später schrieb er zur Erklärung der Wichtigkeit und Legitimation des »Shastra«, also der tantrischen Lehre:

»Over and above the fact that the Shastra is an historical fact, it possesses, in some respects, an intrinsic value which justifies its study. Thus it is the storehouse of Indian occultism. This occult side of the Tantras is of scientific importance, the more particularly having regard to the present revived interest in occultist study in the West. »New thought« as it is called and kindred movements are a form of

44 Woodroffe 1918a, S. 58–59.

45 Für einen Überblick zur Entstehung derartiger Narrative über eine *philosophia perennis* oder *prisca theologia*, aus denen im 19. Jahrhundert vor allem esoterische Autoren schöpften, siehe Hanegraaff 2012 und Hanegraaff 2013. Zur Genese des modernen Yoga-Diskurses, siehe De Michelis 2004 und Singleton 2010.

46 Woodroffe 1914b, S. lxxii.

47 Woodroffe 1929, S. 62.

Mantravidya. Vashikaranam is hypnotism, fascination. There is »Spiritualism« and »Powers« in the Tantras and so forth.«⁴⁸

Es wird deutlich, dass Woodroffe die bloße Akzeptanz religiöser Autoritäten ablehnt und stattdessen auf »praktische« Beweise für die Effizienz der entsprechenden Lehren pocht. Diese Beweise sieht er in den »wissenschaftlichen« Erkenntnissen gegeben, die in Bewegungen wie »New Thought« oder Spiritismus gewonnen würden. Letztendlich handele es sich dabei aber nur um westliche Wiederentdeckungen der primordialen Wissenstradition:

»Medical science of to-day seeks to reach the same results, but uses for this purpose the physical methods of modern Western science, suited to an age of materiality; whereas in the Samskaras the superphysical (psychic, or occult, or metaphysical and subjective) methods of ancient Eastern science are employed. The sacraments of the Catholic Church and others of its ceremonies, some of which have now fallen into disuse, are Western examples of the same psychic method.«⁴⁹

Während Shivachandra auf ähnliche Weise den praktischen, experimentellen und erfahrungsbasierten Wissenschaftscharakter von Tantra hervorgehoben hatte, unterfütterte Woodroffe diese Argumentation mit Hinweisen auf konkrete Erkenntnisse aus dem Gebiet der Psychologie, *psychical research* und anderer Disziplinen, die heute als Grenzwissenschaften gelten.⁵⁰ Im damaligen Diskurs waren derartige Theorien jedoch weithin anerkannt, wie beispielsweise anhand von William James gezeigt werden kann, seines Zeichens selbst Mitglied der »Society for Psychical Research«.⁵¹ In diesem Lichte erscheint Woodroffes Rede von »Tantrik Occultism« weniger extravagant als dies ohne einen Blick auf diesen historischen Hintergrund wirken könnte. In der Tat offenbart sich seine Identifizierung von Tantra, Katholizismus und Okkultismus gerade dann als Konsequenz damaliger Debatten über Religion, wenn man sie im Kontext eines globalen Wissensdiskurses untersucht.

48 Woodroffe 1929, S. 73–74.

49 Woodroffe 1927, S. 104; vgl. zum Beispiel auch Woodroffe 1918a, S. 118.

50 Im deutschsprachigen Raum hat sich für *psychical research* der Begriff Parapsychologie etabliert.

51 Siehe dazu das Standardwerk zur Geschichte der Gesellschaft, Oppenheim 1985.

Woodroffes Tantra als Beispiel einer globalen Religionsgeschichte

Die Interpretation von Tantra, die sich in den Schriften Woodroffes findet, ist von der Forschung hinsichtlich ihrer Beeinflussung durch »westliche Esoterik« beleuchtet worden. So stellte Taylor über Woodroffes Deutung der Wirkung von Ritualen beispielsweise fest: »Ritual is an art, and a psychological tool which is described in a quasi-scientific way which is closer to western Occultism than to Christianity«. ⁵² Eine solche Binarität zwischen westlicher Esoterik und Christentum kann als repräsentativ für das Gros der Forschung gelten, ist jedoch problematisch und wohl historisch irreführend. Dies sei an dieser Stelle anhand von zwei Problemfeldern illustriert: *Erstens* ist dies die zeitgenössische Frage nach der Herkunft von Religion sowie ihrer Bedeutung und Verortung in der modernen Gesellschaft; *zweitens* lassen sich jene Debatten nicht schlichtweg in einem Gegensatz zwischen »Ost und West« verstehen, sondern – dies lässt sich zweifelsfrei für das Beispiel Woodroffes sagen – im Kontext eines komplexen globalen Austauschs über das erste Problemfeld.

Zunächst sei betont, dass es ein singuläres Christentum natürlich nicht gab: Auf welcher Grundlage »seine« Deutung der Wirkung religiöser Rituale von derjenigen »westlicher Okkultisten« abweichen sollte, ist völlig unklar. Sicherlich lassen sich etwa New Thought, Spiritismus und *psychical research* als konkrete Einflüsse auf Woodroffe herausstellen, doch waren diese nicht »vom Christentum« in dem Sinne getrennt, dass sich sinnvoller Weise von einem »entweder oder« sprechen ließe. Vielmehr ist die Zeit um 1900 von einer komplexen Debatte darüber geprägt, was »Christentum« und darüber hinaus »Religion« eigentlich bedeuten sollten. Europäische wie US-amerikanische Esoteriker behaupteten in aller Regel, das »wahre« Christentum zu vertreten, so wie dies auch zahlreiche Theologen der etablierten Kirchen untereinander taten. Nicht zuletzt zählen dazu die Vertreter eines liberalen Katholizismus, wie er für Woodroffe schon früh prägend gewesen ist. Ebenso wenig lässt sich die oben genannte »psychologische, quasi-wissenschaftliche« Deutung auf den Bereich der westlichen Esoterik beschränken. Wie bereits angesprochen wurde, waren es etablierte Psychologen wie Williams James, die derartige Theorien formulierten. Wie dieses prominente Beispiel zeigt, lässt sich zu dieser Zeit mitnichten eine klare

52 Taylor 2001, S. 188.

Grenze zwischen Psychologie und *psychical studies* (als »Quasi-Wissenschaft«) ziehen. Weiter verkompliziert wird die Situation dadurch, dass solche religionspsychologischen Deutungen auch die Grundlage für selbsterklärte Okkultisten wie Aleister Crowley bildeten, der Yoga und Tantra als psychologische Naturwissenschaften verstand.⁵³

Zwei entscheidende Aspekte solcher Debatten sind die nun schon wiederholt angesprochene Frage der »wahren« Tradition (dies impliziert die Herkunft und Bedeutung von Religion) und das Verhältnis zu den akademischen Wissenschaften, seien sie historisch oder naturwissenschaftlich. Wie Michael Bergunder gezeigt hat, waren für die Dynamik des Bedeutungstreits über »Religion« sowohl die kritischen Erkenntnisse der historischen Forschung seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts maßgeblich, als auch die aufstrebenden Naturwissenschaften, die den Materialismusstreit auslösten.⁵⁴ Esoterikern kam dabei die historisch bemerkenswerte Rolle zu, eben jene Grenzen, die im Verlauf dieser Debatten immer entschiedener zwischen Religion, Wissenschaft und Philosophie gezogen worden sind, demonstrativ zu überschreiten. Angesichts des bisher diskutierten Materials dürfte offensichtlich sein, wie attraktiv solch eine Grenzüberschreitung für diejenigen war, die wie Woodroffe eine Synthese aus Religion und Wissenschaft forderten, beziehungsweise eine Rückkehr zu einer primordialen Rein- und Einheit, die durch eine Wiederbelebung der universellen esoterischen Tradition erreicht werden könne.

Über den von Bergunder diskutierten Rahmen hinausgehend, lässt sich aber auch zeigen, dass Esoterik im 19. Jahrhundert nicht nur die Funktion einer Grenzüberschreiterin zukam, sondern dass sie selbst das eigentliche Produkt der historischen und naturwissenschaftlichen Diskussionen seit Beginn des Jahrhunderts war. So entwickelte der »Begründer« des modernen Okkultismus, der Franzose Eliphas Lévi (i.e. Alphonse-Louis Constant, 1810–1875) seine Ideen ausgehend von der liberal-katholischen Theorie einer universellen primitiven Uroffenbarung sowie dem frühsozialistischen, »positivistischen« Streben nach einer Synthese aus Religion, Wissenschaft und Philosophie. Nicht zuletzt proklamierte er die Identität von Katholizismus und Okkultismus als Ausdruck einer universellen religiösen Tradition, die von den etablierten Kirchen korrumpiert worden sei.⁵⁵ Es waren die Sanskrit-Studien des ausgehenden 18. und früheren 19.

53 Siehe dazu Pasi 2011; vgl. Asprem 2008.

54 Bergunder 2016.

55 Siehe dazu Strube 2016b und, konziser, Strube 2016a.

Jahrhunderts, die historisch-kritischen Bibelstudien eines David Friedrich Strauß oder die katholisch ausgerichteten Überlegungen und Mythographien eines Friedrich Schlegel, Friedrich Creuzer, Joseph Görres, Ferdinand Eckstein oder Félicité de Lamennais, die die damalige Frage nach dem Ursprung der Religion befeuerten und den Blick immer deutlicher gen Indien richteten, bis es zu den religionsgeschichtlichen Großprojekten wie denjenigen Friedrich Max Müllers kam.⁵⁶

Als im Jahre 1875 die Theosophische Gesellschaft gegründet wurde, konnten Autoren und Autorinnen wie Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891) gerade deswegen eine so große Wirkung entfalten, weil sie an diese einflussreichen Diskurse anknüpften und, wie im Falle von Blavatskys Hauptwerk *The Secret Doctrine* (1888), nicht nur ein komplexes Narrativ über eine esoterische Tradition zur Erklärung der Herkunft und Bedeutung von Religion anbieten konnten, sondern auch die Propagierung einer »Synthesis of Religion, Science, and Philosophy«.⁵⁷ Da die einflussreichsten Vertreter der Theosophischen Gesellschaft den Ursprung der wahren Religion und somit den Ort für ihre Wiederentdeckung in Indien glaubten, wurde im Jahre 1882 der Hauptsitz der Gesellschaft nach Adyar in Chennai (damals Madras) verlegt. Seitdem übten Theosophen einen entscheidenden Einfluss auf die indische Wissenslandschaft aus, der sich auch auf politischer Ebene zeigte: So wurde beispielsweise Annie Besant (1847–1933), die damalige Präsidentin der Theosophischen Gesellschaft, im Jahre 1917 zur Präsidentin des Indian National Congress gewählt.⁵⁸ Dass hier besonders deutlich der inhärent sozialreformerische Charakter vieler alternativer religiöser Bewegungen wie Okkultismus, Spiritismus oder Theosophie zutage tritt, ist ein Umstand, dessen Bedeutung nicht unterschätzt werden kann: Der schon bei Lévi anhand seines sozialistischen Hintergrunds manifeste sozialreformerische Antrieb war für das esoterische Milieu um 1900 prägend und trug nicht an letzter Stelle zur Anziehungskraft auf indische Reformer und andere Kolonialisierte bei.

Spezifisch theosophische Deutungen von Religion und Christentum waren somit nicht nur die Angelegenheiten marginalisierter Esoteriker, sondern prägten nachhaltig auch den indischen Diskurs. So hat Michael

56 Siehe hierzu überblicksweise etwa Schwab 1984 und Halbfass 1981.

57 So der Untertitel der *Secret Doctrine*. Zur Geschichte der Theosophischen Gesellschaft, siehe die Überblicksdarstellungen in Hammer 2013.

58 Wessinger 2013; Bevir 1998; Bevir 2000; Veer 2001, S. 55–82; Bevir 2003; Lubelsky 2012.

Bergunder zeigen können, dass Mahatma Gandhis Religionsverständnis von theosophischer Prägung war, die selbst wiederum als das Produkt eines komplexen globalen Austauschs verstanden werden muss.⁵⁹ Dies führt vor Augen, dass Esoterik nicht »vom Christentum«, von »Wissenschaft« oder breiten historischen, politischen und sozialen Kontexten losgelöst, sondern selbst integraler Bestandteil der Debatten über Religion im 19. Jahrhundert war.

All dies schlägt sich überdeutlich in Woodroffes Tantra-Identifizierung nieder. Zur Theosophischen Gesellschaft hatte er ein ambivalentes Verhältnis: Zwar war seine Frau Mitglied, er selbst jedoch nicht. Sicherlich kannte er führende Theosophen wie Besant persönlich, und seine Mitarbeiter pflegten enge Kontakte zur Gesellschaft oder waren selbst Mitglieder. Ein großer Teil seiner Publikationen wurden von theosophischen Verlagen wie Ganesh & Co. in Madras herausgebracht, und er selbst hielt Vorträge vor der Theosophischen Gesellschaft. Zudem schrieb er für esoterische Zeitschriften wie *Occult Review* oder *Theosophical Review* und zitierte stolz aus den begeisterten Rezensionen von theosophischen Zeitschriften wie *The Theosophist* oder *The Quest*. Wie häufig und zentral er Tantra explizit mit Okkultismus identifizierte und als esoterische universelle Tradition verstand, ist oben klargeworden.

Dies eröffnet abschließend das *zweite* Problemfeld einer globalen Perspektive: Man könnte bis zu diesem Punkt annehmen, dass Woodroffe lediglich einen westlich-esoterischen Diskurs auf den indischen Kontext übertrug, doch ist die Situation weitaus komplexer. Wie bereits geschildert worden ist, ist seine Tantra-Interpretation maßgeblich auf das Umfeld von Shivachandra und anderer bengalischer Tantrikas zurückzuführen. Die Anschlussfähigkeit jener Diskurse an westlich-okkultistische und theosophische Vorstellungen war auch deshalb so groß, weil die seit der »Bengalischen Renaissance« im 19. Jahrhundert aufblühende intellektuelle Landschaft Bengalens von eben jenen Debatten gezeichnet war, die für die Entstehung der Esoterik maßgeblich waren. Hier zeigt sich das komplexe globale Geflecht: Der von Shivachandra und Woodroffe gezeigte »protestantische« und angelsächsische Einfluss auf die Reformer des Brahma Samaj war durchaus real, und in ihrer Polemik selbst spiegelten sich die obig geschilderten Vorstellungen von einer notwendig rationalen, wissenschaftlichen Religion wider, deren zugrundeliegende esoterische Tradition

59 Bergunder 2014.

historisch belegbar sei und nun für eine kommende Synthese entschlüsselt werden müsse.

Bengalische Gelehrte nahmen in dieser Konstellation allerdings auch maßgeblichen Einfluss auf westliche Religionsverständnisse. So gibt es konkrete Beweise für den früheren Zusammenfluss bengalischer und westlich-theosophischer Vorstellungen, die den Hintergrund für Woodroffes Rezeption bildeten: Es waren gelehrte Bengalis, die in den 1880er Jahren das theosophische Bild von Tantra maßgeblich prägten, als sie in der führenden theosophischen Zeitschrift *The Theosophist* erstmals das proklamierten, was sich später bei Woodroffe findet: *Tantrik Occultism* als wahrer Kern der esoterischen Tradition.⁶⁰ Unter diesen Bengalis findet sich niemand anderes als Barada Kanta Majumdar, einer der engsten Mitarbeiter Woodroffes, der Jahrzehnte später die umfangreiche Einführung zum zweiten Band der *Principles of Tantra* schrieb. Majumdar veröffentlichte selbst in esoterischen Publikationen und pflegte engen Kontakt zu den Theosophen. Nicht nur er propagierte in seiner Einführung das Narrativ einer esoterischen universellen Tradition,⁶¹ sondern auch der erwähnte P. Bandyopadhyaya, dessen Tantra-Artikel von 1913 ausführlich von Woodroffe zitiert worden ist. Taylor hob zwar die bedeutende Rolle hervor, die indische Autoren für Woodroffes Studien spielten, doch ist dieser Einfluss bisher nur bruchteilhaft erforscht worden.⁶² Der Grund dafür ist nicht zuletzt, dass auch vonseiten der Esoterikforschung der Fokus bisher auf »westlicher Esoterik« lag und selbst im Kontext der Theosophischen Gesellschaft indischen Autoren nur geringe Aufmerksamkeit zuteilwurde.⁶³

Diese Aspekte verdeutlichen die Komplexität des Woodroffe'schen Tantra. Der dahinterstehende globale Austausch harrt in weiten Teilen seiner Erforschung und verspricht tiefgehende Einblicke in die Bedeutung von Religion im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Die »orthodoxe« Polemik eines Shivachandra und seines britischen Anhängers Woodroffe, die sich

60 Majumdar April 1880; Majumdar Juli/Oktobre 1880. Siehe dazu Baier 2009, S. 324–329; Baier 2012; Baier 2016.

61 Majumdar in Woodroffe 1914a, S. c.

62 Taylor 2001, S. 230.

63 Siehe hierzu zusammenfassend Strube 2016c und den kommenden Band *Theosophy Across Boundaries*, hrsg. von Hans Martin Krämer und Julian Strube. Innerhalb der Esoterikforschung wird der »westliche« Fokus in rezenten Jahren intensiv diskutiert: siehe etwa Hanegraaff 2015. Für bisherige Ansätze zur »globalen« Betrachtung von Esoterik oder Theosophie, siehe Lubelsky 2012; Bogdan and Djurdjevic 2013; Djurdjevic 2014; Green 2015 und Chajes u. Huss 2016.

gegen die Moderne richtet und doch selbst inhärent modern ist, ist dabei ein Ausdruck derselben Ambivalenz der Moderne, die sich auch in zeitgenössischen esoterischen Strömungen äußert.⁶⁴ In seiner Abscheu vor der Moderne forderte Woodroffe eine rationale, wissenschaftliche Religion der Zukunft: eine Synthese, die nur im Kontext der modernen Welt zu denken war, die seiner Auffassung nach an einem Tiefpunkt der Degeneration angelangt war. Dass er Tantra als Weg pries, den Übeln des *kali yuga*, des Degenerationszeitalters, zu begegnen, machte seine Schriften für Esoteriker wie Julius Evola attraktiv, der in einem persönlichen Austausch mit ihm stand.⁶⁵ Doch auch für Generationen von akademischen Forschern waren seine Schriften wegweisend, etwa für Sylvain Lévi, Paul Masson-Oursel, Walter Evans-Wentz, Heinrich Zimmer, Jakob Wilhelm Hauer, Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, Aghananda Bharati oder Lilian Silburn. Woodroffes Verhältnisbestimmung von Katholizismus, Okkultismus und Tantra übte gerade deswegen einen so vielgestaltigen Einfluss aus, weil sie Ausdruck einer Neukonfiguration von Sichtweisen auf das Christentum und Religion war, an der im 19. Jahrhundert katholische Romantiker, Orientalisten und Missionare ebenso teilnahmen wie Esoteriker oder diejenigen indischen Reformen, die den Hinduismus als eine dem Christentum mindestens ebenbürtige »Weltreligion« positionierten.

64 Vgl. zu dieser Ambivalenz der Moderne auch Laqueur 2006; Pasi 2009 und Staudenmaier 2015.

65 Siehe hierzu Urban 2006, S. 140–161. In der Tat liest sich Woodroffes Degenerationsnarrativ selbst wie dasjenige eines Evola, oder auch eines René Guénon. Siehe etwa Woodroffe 1918a, S. 173–174, wo es über die Trennung von Kirche und Staat heißt: »This was otherwise at the time of the great Catholic Synthesis, which the »Reformation«, Renaissance, French Revolution, and other modern movements destroyed. In fact, modern Europe is without any settled foundation or aim.«

Literatur

- Asprem, Egil, Magic Naturalized? Negotiating Science and Occult Experience in Aleister Crowley's Scientific Illuminism, in: *Aries* 8 (2008), S. 139–165.
- Baier, Karl, *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*, Bd. 1, Würzburg 2009.
- Baier, Karl, Mesmeric Yoga and the Development of Meditation within the Theosophical Society, in: *Theosophical History*, Jg. 16 (2012), S. 151–161.
- Baier, Karl, Theosophical Orientalism and the Structures of Intercultural Transfer. Annotations on the Appropriation of the Cakras in Early Theosophy, in: Chajes, Julie u. Boaz Huss (Hg.), *Theosophical Appropriations. Esotericism, Kabbalah, and the Transformation of Traditions*, Beer Sheva 2016, S. 309–354.
- Banerji, Sures Chandra, *Tantra in Bengal. A Study in its Origin, Development, and Influence*, 2. Aufl., New Delhi 1992.
- Bergunder, Michael, Experiments with Theosophical Truth. Gandhi, Esotericism, and Global Religious History, in: *Journal of the American Academy of Religion* 82 (2014), S. 398–426.
- Bergunder, Michael, 'Religion' and 'Science' Within a Global Religious History, in: *Aries* 16 (2016), S. 86–141.
- Bevir, Mark, In Opposition to the Raj, in: *History of Political Thought* 19 (1998), S. 61–77.
- Bevir, Mark, Theosophy as a Political Movement, in: Copley, Antony (Hg.) *Gurus and Their Followers*, Delhi 2000.
- Bevir, Mark, Theosophy and the Origins of the Indian National Congress, in: *International Journal for Hindu Studies* 7 (2003), S. 99–115.
- Bogdan, Henrik u. Gordan Djurdjevic (Hg.), *Occultism in a Global Perspective*. Durham 2013.
- Bremmer, Jan N., The Birth of the Term 'Magic', in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126 (1999), S. 1–12.
- Chajes, Julie u. Boaz Huss (Hg.), *Theosophical Appropriations. Esotericism, Kabbalah, and the Transformation of Traditions, The Goldstein-Goren Library of Jewish Thought*, Beer Sheva 2016.
- Chakravarti, Chintaharan, *Tantras. Studies on their Religion and Literature*, 1. Aufl., Calcutta 1963.
- De Michelis, Elizabeth, *A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism*, London u. New York 2004.
- Derrett, John D.M., A Juridical Fabrication of Early British India: The Mahānirvāṇa-Tantra, in: *Zeitschrift für Rechtswissenschaft* 69 (1968), S. 138–181.
- Djurdjevic, Gordan, *India and the Occult. The Influence of South Asian Spirituality on Modern Western Occultism*, New York 2014.
- Goudriaan, Teun u. Sanjukta Gupta, *Hindu Tantric and Śākta Literature*, Wiesbaden 1981.

- Green, Nile, The Global Occult. An Introduction, in: *History of Religions* 54 (2015), S. 383–393.
- Gupta, Sanjukta u.a., *Hindu Tantrism*, Leiden 1979.
- Halbfass, Wilhelm, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel u. Stuttgart: 1981.
- Hammer, Olav (Hg.), *Handbook of the Theosophical Current*, Brill Handbooks on Contemporary Religion 7, Leiden u. Boston 2013.
- Hanegraaff, Wouter, Occult/Occultism, in: Hanegraaff, Wouter J. u.a. (Hg.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden u. Boston 2006, S. 884–889.
- Hanegraaff, Wouter, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012.
- Hanegraaff, Wouter, *Western Esotericism. A Guide for the Perplexed*, London u. New York 2013.
- Hanegraaff, Wouter, The Globalization of Esotericism, in: *Correspondences* 3 (2015), S. 55–91.
- Kripal, Jeffrey J., *Kali's Child. The Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna*, Chicago 1995.
- Laqueur, Thomas, Why the Margins Matter. Occultism and the Making of Modernity, in: *Modern Intellectual History* 3 (2006), S. 111–135.
- Lubelsky, Isaac, *Celestial India. Madame Blavatsky and the Birth of Indian Nationalism*, Sheffield u. Oakville 2012.
- Lyll, Alfred C., *Asiatic Studies. Religious and Social*, Bd. 1, 2. Aufl., London 1907. (1899).
- Majumdar, Barada Kanta, Tantric Philosophy, in: *The Theosophist* (April 1880), S. 173–174.
- Majumdar, Barada Kanta, A Glimpse of Tantrik Occultism, in: *The Theosophist* (Juli/Oktober 1880), S. 214–215/3–4.
- Oppenheim, Janet, *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England 1850–1914*, Cambridge 1985.
- Pasi, Marco, Occultism, in: Stuckrad, Kocku Von (Hg.), *The Brill Dictionary of Religion*. Leiden u. Boston 2006, S. 1364–1368.
- Pasi, Marco, The Modernity of Occultism. Reflections on Some Crucial Aspects, in: Hanegraaff, Wouter J. u. Joyce Pijnenburg (Hg.), *Hermes in the Academy. Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, Amsterdam 2009, S. 59–74.
- Pasi, Marco, Varieties of Magical Experience. Aleister Crowley's Views on Occult Practice, in: *Magic, Ritual, and Witchcraft* 6 (2011), S. 123–162.
- Sartori, Andrew, Beyond Culture-Contact and Colonial Discourse. 'Germanism' in Colonial Bengal, in: *Modern Intellectual History* 4 (2007), S. 77–93.
- Schwab, Raymond, *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680–1880*, New York 1984.
- Singleton, Mark, *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford u. New York 2010.

- Staudenmaier, Peter, Esoteric Alternatives in Imperial Germany. Science, Spirit, and the Modern Occult Revival, in: Black, Monica u. Eric Kurlander (Hg.), *Revisiting the »Nazi Occult«. Histories, Realities, Legacies*, Rochester u. New York 2015, S. 23–41.
- Strube, Julian, Socialist Religion and the Emergence of Occultism: A Genealogical Approach to Socialism and Secularization in 19th-Century France, in: *Religion* 46 (2016a), S. 359–388.
- Strube, Julian, *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphas Lévi*, Berlin u. Boston 2016b.
- Strube, Julian, Transgressing Boundaries. Social Reform, Theology, and the Demarcations Between Science and Religion, in: *Aries* 16 (2016c), S. 1–11.
- Taylor, Kathleen, Sir John Woodroffe, *Tantra and Bengal. An Indian Soul in a European Body?*, Richmond 2001.
- Urban, Hugh B., *Tantra. Sex, Secrecy Politics, and Power in the Study of Religions*, Berkeley 2003.
- Urban, Hugh B., *Magia Sexualis. Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism*, Berkeley 2006.
- Veer, Peter van der, *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton 2001.
- Wessinger, Catherine L., The Second Generation Leaders of the Theosophical Society (Adyar), in: Hammer, Olav (Hg.), *Handbook of the Theosophical Current*, Leiden u. Boston 2013, S. 33–50.
- White, David Gordon, Kiss of the Yogini. 'Tantric Sex' in its South Asian Contexts, Chicago u. London 2003.
- Woodroffe, John, *Principles of Tantra*, Bd. 2, London 1914a.
- Woodroffe, John, *Principles of Tantra*, Bd. 1, London 1914b.
- Woodroffe, John, *Is India Civilized? Essays on Indian Culture*, Madras 1918a.
- Woodroffe, John, *Shakti and Shakta. Essays and Addresses on the Shakta Tantrashastra*, London 1918b.
- Woodroffe, John, *The Serpent Power. Being the Shat-Chakra-Nirupana and Paduka-Panchaka*, Madras 1924.
- Woodroffe, John, *The Great Liberation*, 2. Auflage, Madras 1927. (1913).
- Woodroffe, John, *Shakti and Shakta. Essays and Addresses on the Shakta Tantrashastra*, 3. Auflage, Madras u. London 1929.