

Almut-Barbara Renger

## **Populäre Erleuchtung oder: Im Wirkungsfeld von Aufklärung und buddhistischem Modernismus**

### **Zum Wandel von Religion seit den 1960er Jahren**

*„Erleuchtung“ ist einer der prominentesten Begriffe, mit dem in der europäischen Kultur- und Religionsgeschichte Ideen der Vervollkommnung des Menschen zum Ausdruck gebracht worden sind. Anhand ausgewählter Beispiele umreißt das vorliegende Papier seine Entwicklung von einer Metapher in der griechischen Philosophie hin zu einem transkonfessionellen Sammelbegriff, der im Zuge der Pluralisierung von Religionen seit den 1960er Jahren eine Konjunktur in neuen, durch Markt und Medien allgemein zugänglichen Sinnstiftungsangeboten der „populären Religion“ (Knoblauch) erfahren hat. In einer Tour d’horizon, die bei Platon einsetzt und über Clemens von Alexandrien und Ps.-Dionysios Areopagita ins 18. Jahrhundert sowie in die Gegenwart führt, wird gezeigt, wie sich Vorstellungen von Licht und Erleuchtung und die Rede hierüber zu einem religiösen Begriff verdichtet haben, der über lange Zeit einen Ort im Christentum hatte, bevor er, begünstigt durch die Aufklärung, zu einer populären Kategorie wurde, die vor allem mit asiatischen, oder zumindest asiatisch inspirierten, Praktiken zur Erlangung von Heil in Verbindung gebracht wird. Der Beitrag rückt bei der Darstellung dieser Entwicklung in der Moderne Auswirkungen der Aufklärung in den Blick sowie asiatisch-euroamerikanische Beziehungsdynamiken der europäischen Kolonialzeit, die zur Entdeckung des Buddhismus als Religion führten. Haben diese doch maßgeblich dazu beigetragen, dass Erleuchtung im gegenwärtigen populären Verständnis, wie es sich beispielhaft in der sog. Satsang-Bewegung und populär-religiöser Erzähl- und Ratgeberliteratur findet, nicht mehr, wie in der neoplatonisch-christlichen Prägung des Begriffs, als Zwischenstufe auf einem Weg zur Vervollkommnung gilt, sondern als Ziel und bleibender Besitz, der mit Vollendung assoziiert wird*

### **Einleitung**

Zu den Veränderungen des religiösen Feldes im deutschsprachigen Raum seit den 1960er Jahren gehört die Pluralisierung religiöser Angebote. Die Religionsforschung beschreibt und begründet diesen Wandel auf verschiedene Weisen, u.a. indem sie die klassische Säkularisierungsthese des Bedeutungsverlustes von Religion in der Moderne kritisch aufnimmt und weiterentwickelt. Sprach Max Weber zu Beginn des 20. Jahrhunderts von der „Entzauberung der Welt“ (Weber 1919, S. 16), ist seit einigen Jahrzehnten die Rede von „Wiederverzauberung der Welt“ (Berman 1983), „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt 2000) oder, um ein drittes Schlagwort zu nennen, „Desäkularisierung“ (Berger 1999). Dabei besteht, wenn

auch die Gründe und Faktoren des Wandels mit Begriffen wie Individualisierung, Subjektivierung und Privatisierung kontrovers diskutiert werden, über *eines* Konsens: Wir haben es mit einer zunehmenden Ausdifferenzierung religiöser Landschaften zu tun, in denen der Einzelne nicht mehr nur den „Traditionsbeständen der christlichen Religion“ gegenübersteht; vielmehr kann er „bei der Entscheidung über seine Religion auch aus den Praktiken und Deutungen außerchristlicher religiöser Traditionen individuell auswählen“ (Pollack/Pickel 1999, S. 472).

Einen nicht unerheblichen Teil der Wahlmöglichkeiten machen populär-kulturelle religiöse Formen sowie neue konfessionsunabhängige Sinnstiftungsangebote aus, die durch den Markt und die neuen Medien allgemein zugänglich gemacht werden. Unter Anknüpfung an Thomas Luckmanns Religionssoziologie hat Hubert Knoblauch (2009) dies mit dem Begriff „populäre Religion“ beschrieben. Er rechnet darunter mediale Inszenierungen und Kommunikationsformen von evangelikalen, neopfingstlerischen und charismatischen Gruppen, aber auch konventionellen Institutionen wie der römisch-katholischen Kirche ebenso wie Inhalte und Praktiken der „populären Spiritualität“. Diese steht nach Knoblauch (2009, S. 81-191) – anders als die „alternative Spiritualität“ der modernen Esoterik und des New Age – weder in Opposition zur institutionalisierten Religion, noch ist sie auf gesellschaftlich marginale Kulturen und deutlich ausgegrenzte Milieus beschränkt. Vielmehr zeichnet sie sich dadurch aus, dass ihre Inhalte und Praktiken populär geworden sind. Mögen sie auch religiöse oder esoterische Wurzeln haben und einstmals orthodoxer Religion als „alternativ“ gegenübergestellt worden sein – über technische Medien und marktförmige Organisationen sind sie in der Mitte der Gesellschaft angekommen und sozusagen salonfähig geworden (vgl. auch Knoblauch 2010 und 2013).

Ein mustergültiges Beispiel für die Popularisierung, die Knoblauch beschreibt, ist die anhaltende Konjunktur und zunehmende Medialisierung von sog. „Wegen“, die zu „Erleuchtung“ führen sollen. „Im Gefolge charismatischer Bewegungen, Buddhismuswelle und andauerndem Esoterik-Boom“, so beschreibt Hubert Mohr (1999, S. 336) die Situation im deutschsprachigen Raum um die Jahrtausendwende, „gibt es kaum eine neue religiöse Bewegung, kaum ein Wochenendseminar, kaum ein Szene-Journal, das nicht den ‚Weg zur Erleuchtung‘ zu kennen anpreist.“ 20 Jahre später hat sich die Lage nur insofern verändert, als sie sich diskursiv stabilisiert hat und zu den herkömmlichen die digitalen Medien mit ihrer eigenen Wirkmächtigkeit getreten sind. Worüber noch vor fünfzig Jahren von wenigen und in randständigen Gemeinschaften gesprochen wurde, ist heute in allgemein zugänglicher Form die Rede: in Zeitschriften, Büchern, Rundfunk und Fernsehen und vor allem den sog. Neuen Medien. Onside und online „erklären selbsternannte Erleuchtete, wie Erleuchtung zu finden sei und wie man als Erleuchteter weiterlebt“ (Klein 2016); ja es finden nicht nur Kurse und Workshops im Präsenzbetrieb statt, sondern, organisiert als Medienevents mit digitalen Formaten, ganze Kongresse, die der Sehnsucht nach Erleuchtung gelten (vgl. Bangen 2015). Sie berufen sich überwiegend auf asiatische Traditionen und haben zugleich den Anspruch, dass „Erleuchtung“ keineswegs nur auf Ausnahmestalten wie den historischen Buddha Gautama (ca. 450–370 v. Chr., +/-10 Jahre), der zum Geschlecht der Shakyas ge-

hörte, beschränkt sei: Erleuchtung könne vielmehr, so die demokratische Devise, jeder finden. Dabei ist mit dem objektsprachlichen Begriff – über den alltags-sprachlichen Wortgebrauch von Erleuchtung für eine „plötzliche Erkenntnis“ oder „Eingebung“ (Wahrig 1991, S. 430; Duden 2011, S. 538) hinaus – ein Heilszustand gemeint, der sich aus Erkenntnis von metaphysischer Tragweite, Einsicht in die letzte Realität der Dinge, Aufgehen von Lebenssinn ergibt. Er gilt als Besitz, für dessen Erwerb es ein vielfältiges marktähnliches Angebot gibt; und der in der Breite der Gesellschaft vor allem mit ‚fernöstlicher Weisheit‘ assoziiert wird, obwohl „Erleuchtung“ im „allgemeinen Wissen“ um 1900 noch als Ausdruck „der christlichen Lehrsprache“, und, in diesem Sinne, Übersetzung von „lat. *illuminatio*, griech. *photismos*“ (Meyer 1904, S. 53) galt.

Welche Entwicklungen haben diesem Wandel den Weg geebnet? Was liegt der Popularisierung religionsgeschichtlich voraus? Welche Faktoren haben dazu beigetragen, dass „Erleuchtung“ eine transkonfessionelle Kategorie geworden ist, die im „Vokabular der Spiritualität“ der Gegenwart „einen prominenten Platz“ einnimmt, wie es jüngst die populäre Schweizer Ratgeberzeitschrift *natürlich. Das Magazin für ein gesundes Leben* festgehalten hat (Müller 2020)?

Meine Entscheidung, Überlegungen hierzu im Kontext der Tagung *Religion als Perfektion. Fragment und Vollendung in den Religionen* anzustellen, geht zum einen zurück auf ein Forschungsprojekt, dessen Ergebnisse im Band *Erleuchtung. Kultur- und Religionsgeschichte eines Begriffs* versammelt sind (vgl. Renger 2016). Zum anderen verdankt sie sich dem Befund, dass Erleuchtungsvorstellungen in der europäischen Religionsgeschichte – mit ihren vielfältigen Wurzeln u.a. in antiker ‚paganer‘, jüdischer und christlicher Tradition – häufig mit der Idee der Vollkommenheit verbunden sind. In dieser Verbindung kommt ein Menschenbild zum Ausdruck, das davon ausgeht, dass wir unvollkommen, ja mit Mangel und Makel behaftet sind. Der Mensch ist „in der jüdisch christlichen und der klassisch antiken Tradition wesentlich“, so formuliert es Aleida Assmann (2010, S. 28), „durch das bestimmt, was ihm fehlt“ – und entweder muss dieses Fehlende „durch eine göttliche Intervention ergänzt werden“ oder der Mensch selbst muss „versuchen, es [...] zu ergänzen“. Im Streben nach Erleuchtung, so wie es Texte der genannten Traditionen thematisieren, hat beides seinen Ort: die Hoffnung auf göttliche Intervention und der eigene Versuch, mit Hilfe bestimmter Techniken zu einer imaginierten Vollkommenheit zu gelangen. Bei näherer Beschäftigung mit solchen Texten wird der Hintergrund des Strebens deutlich: das Leiden des Menschen an Finsternis und Dunkelheit, an Orientierungslosigkeit, Kälte und Todesgefahr einerseits und das Korrelat dieses Leidens andererseits – der Drang nach Helle und Licht, nach Orientierung, Wärme und Leben. Aus ihrem Wechselverhältnis hat sich durch Übertragung der existentiellen Bedeutung des Lichts für den Menschen als Grundbedingung organischen Lebens und die Wertung, dass Licht sehendes Erkennen und Einsicht ermöglicht, eine folgenreiche Vorstellung gebildet: Wer in Verdunkelung lebt, kann der Vollkommenheit – sei es, dass er ihrer verlustig gegangen ist, sei es, dass sie ihm von Anfang an vorenthalten wurde – durch Erleuchtung näher kommen oder sie gar erreichen. Die Überlieferung zeigt, dass in dieser Vorstellung das

Licht in seiner lebensspendenden Funktion und Hindeutung auf das Immaterielle häufig mit dem Göttlichen verbunden oder gar identifiziert ist; z.B. in Form der Anschauung, dass (die) Gott(heit) selbst Licht ist bzw. aus Lichtsubstanz besteht, oder im Modus eines metaphorischen Lichtverständnisses, das besagt, dass (eine) Gott(heit) dem Menschen wie ein Licht erscheint, das ihn erleuchtet. Wo Verstand und Vernunft Maßstab des menschlichen Selbstverständnisses sind, gilt nicht selten der Mensch selbst als Instanz, die *qua* Erkenntnis Licht bringt.

Im Folgenden werden in diachroner Betrachtung ausgewählte Zeugnisse und Stationen der europäischen Philosophie- und Religionsgeschichte vorgestellt, die der oben umrissenen Popularisierung der Erleuchtungssuche vorausliegen und ihr Fundament bilden. Der Wunsch nach Erleuchtung (engl. *enlightenment* oder *illumination*; frz. *illumination* und span. *iluminación* von lat. *illuminatio*) ist weder ein Phänomen nur des späten 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts noch auf den deutschsprachigen Raum begrenzt. Spuren weisen vielmehr – über komplexe kultur- und religionsgeschichtliche Verläufe im 19. Jahrhundert – zurück in die ‚pagane‘ Antike und das frühe Christentum bis zum Ausgang der Spätantike. Mein Beitrag geht dieser historischen Tiefendimension seit Platon nach, um zu zeigen, wie sich Vorstellungen von Licht und Erleuchtung über einschlägige Sinnbildungen in philosophischen und religiösen Zusammenhängen zu einem religiösen Begriff verdichtet haben. Dieser hatte über lange Zeit einen Ort im Christentum, bevor er, begünstigt durch die Aufklärung, zu einer populären Kategorie wurde, die, nach ihrer Anwendung auf den Buddhismus, heute mit einem Vielerlei an asiatisch inspirierten Lehren und Praktiken in Verbindung gebracht wird. In meiner Skizzierung der jüngeren Entwicklung des Begriffs unter dem Eindruck der Aufklärung rücke ich, im Anschluss an postkoloniale Perspektiven, asiatisch-euroamerikanische Verflechtungen der Religionsgeschichte in und seit der europäischen Kolonialzeit und die damalige Entdeckung des Buddhismus als Religion in den Blick. Haben sie doch maßgeblich dazu geführt, dass Erleuchtung im gegenwärtigen populären Verständnis, wie es über massenmediale Kanäle in marktförmigen Strukturen kommuniziert wird, als Höhepunkt, Ziel und bleibender Besitz gilt, der mit Vollendung assoziiert wird, und nicht etwa, wie in älteren Konzeptionen der europäischen Religionsgeschichte, als Zwischenstufe in einen Dreischritt, der zur Erkenntnis Gottes führt. In dieser Bedeutung ist Erleuchtung eine zentrale Kategorie in konfessionsübergreifenden wie -unabhängigen Sinnstiftungsangeboten, die, wie die sog. Satzungsbewegung, Strukturen der Demokratisierung und Popularisierung von Religion aufweisen und ihren Ort nicht zuletzt in Unterhaltungs- und Ratgeberliteratur haben. In meiner Darstellung dieser Zusammenhänge beziehe ich mich vornehmlich auf Akteure und Texte, die für die Entwicklung im so bezeichneten Westen repräsentativ sind und Bedeutung insbesondere für den deutschsprachigen Raum haben.

### Von Platon zu Ps.-Dionysios Areopagita: Erleuchtung als Zwischenstufe auf dem Weg zu Vollkommenheit

Beginnen wir mit einem Blick zurück. Wie vielen Begriffen der deutschen Sprache liegt dem Terminus *Erleuchtung* eine lange Tradition der Übersetzung eines ursprünglich griechischen Lexems ins Lateinische und die anschließende Übersetzung in europäische Sprachen zugrunde. Das Lexem Erleuchten, das in Worten wie „erleuchten“, „Erleuchter“ und „Erleuchtung“ realisiert wird, hat sich aus ahd. *arliuhtan* bzw. *irliuhtan* und mhd. *erliuhten*, „erleuchten“ entwickelt und ist seit dem Mittelalter Bestandteil des deutschen Wortschatzes (vgl. Grimm/Grimm 1862, Sp. 903). Es begegnet besonders häufig in Zusammenhängen, in denen in der Antike die Wortgruppen φωτίζειν–φωτισμός *phōtizein–phōtismos* und *illuminare–illuminatio* (von griech. φῶς *phōs* und lat. *lux*, „Licht“) verwendet wurden, um in Aufnahme der frühgriechischen und hebräischen Anschauung des Lichts als Metapher und Symbol für Leben und Heil erkenntnistheoretische und theologische Aussagen zu treffen (vgl. Grimm/Grimm 1862, Sp. 904; Wagner 1982, S. 164).

Hier, in der Antike, liegen die Wurzeln des objektsprachlichen Gebrauchs des Erleuchtungsbegriffs in der europäischen Kultur- und Religionsgeschichte. Hier bildeten sich aus der Rede des Menschen über das für ihn existentiell bedeutsame Licht wirkmächtige ontologische Konzepte und spezifisch religiöse Sinnbildungen, die zur Herausbildung des Begriffs „Erleuchtung“ führten.

Nachdem Lichtmetaphern und -symboliken wichtige Bedeutung schon in der frühgriechischen Dichtung und bei den Vorsokratikern hatten, war es insbesondere Platon (428/427–348/347 v. Chr.), der der Entwicklung des Erleuchtungsbegriffs metaphern- und ideengeschichtlich den Weg ebnete (vgl. zur Lichtmetaphorik vor Platon z.B. Kreuzer 2016). Platon, der die sinnlich wahrnehmbaren Objekte ontologisch einem transzendenten Bereich des vollkommenen Seins der „Ideen“ unterordnete, ging davon aus, dass dieser Bereich zwar der sinnlichen Wahrnehmung entzogen, aber dem Denken zugänglich, d.h. intelligibel sei, und beschrieb damit verbundene Erkenntnisprozesse mithilfe einer metaphysisch grundierten Lichtmetaphorik (vgl. z.B. Uhlmann 2016). Besonders bekannt sind das Sonnengleichnis im sechsten Buch der *Politeia*, das zu vermitteln sucht, dass die Idee des Guten die größte Einsicht darstellt, um deretwillen die Seele alles tut; sowie ein Exkurs über die Realisierung der lichthaften Intelligibilität der Gegenstände der Erfahrung im Erkennen, der sich in dem Platon zugeschriebenen *Siebten Brief* befindet. Darin werden für die Erkenntnis der Idee eines Objekts vier Stufen angesetzt, auf die eine fünfte Stufe folgt, bei der ἐξαίφνης *exaiphnēs* („plötzlich“) ἐν τῇ ψυχῇ *en tē psychē* („in der Seele“), wie von einem springenden Funken entzündet, φῶς *phōs* („Licht“) entsteht (Burnett 1907, epist. 7,341c-d). Platons Bestimmung der lichthaften Intelligibilität der Idee des Guten und sein Stufenmodell übernahm in folgenreicher Weise der Neuplatonismus, indem er sie mit Aristoteles' Konzept des sich selbst denkenden Geistes verband. Im dritten Jahrhundert entwickelte Plotin (204/205–270 n. Chr.), der Begründer des Neuplatonismus, eine Metaphysik, der zufolge alles Seiende durch „das Eine“ (τὸ ἓν *to hen*) seiend und eine fortschreitende Selbst-

erhellung des Denkens möglich ist: Diese Selbstdurchleuchtung tritt *Enneade* VI 7, 41 zufolge dann ein, wenn sich das  $\phi\tilde{\omega}\varsigma \tau\acute{o} \nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$  *phōs to noein* („das Denken, das Licht ist“) vom Sinnenfälligen ab- und auf sich selbst wendet, um sich seines im Einen gründenden eigenen Wesens bewusst zu werden (Harder 1964, S. 354f.). Dies ist Voraussetzung für die Schau des Lichts des Einen, in der das Licht selbst das Geschaute ist (vgl. z.B. Beierwaltes 1961).

Derartige und weitere Konzepte und Gedankengänge, die erheblichen Anteil an der Entwicklung des Erleuchtungsbegriffs zu einem bedeutsamen religiösen Terminus haben, finden sich in Hellenismus und Spätantike, in denen sich konkurrierende philosophische und religiöse Traditionen wechselseitig beeinflussten, in großer Fülle. Sie kommen keineswegs nur bei Neuplatonikern wie Proklos (412–485 n. Chr.) vor, der das Licht zum Ursprungsprinzip von allem, auch der Materie, erhebt (vgl. Beierwaltes 1965, S. 287ff., 474). Vielmehr begegnen sie z.B. auch bei wirkmächtigen Theologen wie Augustinus von Hippo (354–430 n. Chr.), nachdem die christliche Bibel und der jüdische Tanach Licht und Finsternis auf mannigfache Weise thematisiert und das *Neue Testament* Jesus Christus zum Licht der Welt erklärt hatte, durch den die Menschen das ewige Leben erhalten. Paulus von Tarsus (ca. 10 v. Chr. – nach 60 n. Chr.) etwa spricht, um nur ein Beispiel zu nennen, im *2. Korintherbrief* über den  $\phi\omega\tau\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  *phōtismos* des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, der Gottes Ebenbild ist (2 Korinther 4,4), und betont, dass die  $\gamma\nu\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$  *gnōsis* („Erkenntnis“) Gottes in Christus durch einen  $\phi\omega\tau\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  *phōtismos* („Erleuchtung“) vermittelt ist (2 Korinther 4,6) (vgl. Aland 2012, S. 560f.). Auch Hermetik und Gnosis, Mysterienkult und Mystik sind an Erleuchtungsvorstellungen reich (vgl. Blumenberg 1957, S. 434; Veuthey/De la Virgen del Carmen 1971, Sp. 1342-1346; Beierwaltes 1972, Sp. 713; Mohr 1999, S. 333-335). Dabei weisen viele Quellentexte, so verschieden ihre Aussagen und Anliegen auch sind, eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf, von denen sich drei in Kombination immer wieder finden: die Vorstellung, dass die Seele oder der Geist aus dem Bereich der Vielfalt der Welt hin zur lichten Transzendenz Gottes bzw. des Göttlichen strebe; das Postulat, dass es wünschenswert, ja dringend geboten sei, dieses Streben durch Einweihung zu fördern; und, *last, but not least*, die Darlegung, dass es sich bei diesem Geschehen um ein Mysterium handele.

Ein bemerkenswertes Beispiel hierfür aus dem frühen Christentum findet sich bei Clemens von Alexandrien (ca. 150–215 n. Chr.), der über den Weg des Platonismus zum christlichen Glauben fand und die auf griechischer Bildung beruhende theologische Literatur begründete. Die Grundstruktur seiner an Lichtbezügen reichen Lehre liegt in einem Dreischritt, der von Bekehrung über sittliches Lernen zu geistiger Schau durch Offenbarung des göttlichen Logos führt – eine Struktur, die auch Clemens' Verständnis der Taufe maßgeblich bestimmt. Die Textstelle, auf die hier der Blick gelenkt sei, stammt aus dem  $\Pi\alpha\iota\delta\alpha\gamma\omicron\gamma\acute{o}\varsigma$  *Paidagogos* („Erzieher“) (Stählin 1905, S. 87-292), der in den Kontext frühchristlicher Glaubensinitiation gehört und als Handbuch und Ratgeber für Taufbewerber, Katecheten und getaufte Christen geschrieben ist (vgl. Knauber 1972). Ich führe sie im thematischen Zusammenhang unserer Tagung auch deshalb an, da sie deutlich macht, dass Vollen-

dung und Vollkommenheit, wenngleich sie explizit in Verbindung mit dem Perfektilitätsbegriff erst seit Mitte des 18. Jahrhunderts debattiert wurden (vgl. Hornig 1980), das Denken schon weitaus früher bestimmten; erinnert sei nur an Platon, der die Vollkommenheit der Ideen mit der Unvollkommenheit der Sinnendinge kontrastierte. In der Textpassage, *Paid.* I 25f. (Stählin 1905, S. 104f.), knüpft Clemens in Auseinandersetzung mit gnostischen Positionen an die Idee des Logos-Christus an, der als Licht der Wahrheit wahre Erkenntnis stiftet, und vertritt ein Verständnis der Taufe als gnadenhafter Einweihung am Ende einer Phase christlicher Kultivierung. Dabei stellt er das Tauf- als Vollendungsgeschehen dar, bei dem es zu Erleuchtung, d.h. Erkenntnis Gottes und Herstellung des Kindschaftsverhältnisses zu Gott kommt – und in der Folge zu Unsterblichkeit: *βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υιοποιούμεθα, υιοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα baptizomenoi phōtizometha, phōtizometha huiopoioumetha, huiopoioumenoi telioi-oumetha, telioiomenoi apathanitizometha* (Stählin 1905, S. 105): „Durch die Taufe werden wir erleuchtet, durch die Erleuchtung werden wir an Kindes statt angenommen, an Kindes statt angenommen werden wir vollendet, durch die Vollendung werden wir unsterblich gemacht.“

Einen Hintergrund dieses Verständnisses bilden die sog. Mysterien, die in der griechisch-römischen Antike über tausend Jahre lang üblich waren (vgl. insbes. Burkert 1990; sowie Berner 1998; Cancik 1998; Graf 2000). Dabei handelte es sich um Geheimkulte mit individuellen, emotional prägenden Riten, die u.a. der Erzeugung außerordentlicher Erfahrungen in Bezug auf eine Gottheit wie z.B. Demeter und Persephone, Kybele, Dionysos, Isis und Mithras dienten. Sie schufen besondere soziale, oft überlokale Verbindungen unter den Eingeweihten. Vor allem aber, hieraus erklärt sich ihr Erfolg, verhiessen sie persönlichen Gewinn in Form von Auswegen aus Krankheit, finanzieller Not und allerlei anderen Missständen des Lebens. Manche Mysterien stellten gar ein glückseliges Fortleben nach dem Tod in Aussicht; so z.B. das bekannte Hauptfest des Kultes von Demeter und Kore/Persephone, das jährlich im Heiligtum von Eleusis nordwestlich von Athen gefeiert wurde. Clemens verurteilte die griechischen Mysterien und ihre Initiationspraktiken zwar aufs Schärfste. Wie schon Platon verwendete er ihre Terminologie aber zur Darlegung eigener Vorstellungen und Konzepte. Das gilt auch für das lexikalische Feld rund um *τελετή teletē* – ein Wort, das im allgemeinen Gebrauch ein Ritual oder eine sakrale Handlung und im Besonderen eine Einweihung in einen Geheimkult bezeichnete (vgl. Schuddeboom 2008, insbes. S. 110-112). Das dazugehörige Verb lautet (im Infinitiv Präsens Aktiv) *τελεῖν telein* von *τέλος telos* („Ziel“, „Ende“, „Vollendung“, „Ziel“), wobei der Plural des Substantivs, wie das Verb, auch zur Bezeichnung von Einweihungen oder Mysterien diene. Anton Bierl erläutert den Sprachgebrauch, in dem sich „Einweihung“ und „Vollendung“ verbinden, wie folgt: Man ließ sich „einweihen, um zum höchsten *Lebensziel* zu gelangen“, versuchte „einer Gottheit näher zu kommen, sich ihr zu assimilieren“, „zum Heil und zur Glückseligkeit zu gelangen“. *Telein* – *τελεῖν* ist also“, schließt Bierl, „die religiöse ‚Anthropotechnik‘ schlechthin, um *teleios* – *τέλειος* ‚vollkommen‘ und ‚vollendet‘ zu werden“ (Bierl 2010, S. 85f.). M. E. verwendet Clemens in der

zitierten Textpassage sämtliche Verben, und so auch *τελεῖν telein*, demonstrativ nicht im Aktiv, da er den *gnadenhaften* Aspekt des *Empfangs* der Taufe unterstreichen will: Der Mensch vollendet sich durch die Taufe nicht aktiv selbst, vielmehr empfängt er die Gnade der Vollendung, die ein Mysterium ist. Erleuchtung ist dabei ein Heilsereignis, das geschenkhaft auf eine Phase der Vorbereitung folgt.

Ein weiteres – ebenfalls eindruckliches – Beispiel für die Verbindung der antiken Vorstellung, dass der Mensch erleuchtet werden kann, mit einem christlichen Vollendungskonzept, findet sich bei Ps.-Dionysios Areopagita (um 500 n. Chr.), zu dessen Hauptquellen Proklos gehörte. Seine Gotteslehre lehrt einen klassisch bei Plotin und Proklos formulierten, dreifachen Weg zur Vollkommenheit, den er u.a. im dritten Kapitel seiner Schrift *Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας Peri tēs Ouranias Hierarchias (Über die himmlische Hierarchie)* beschreibt. Dieser Weg führt von der *κάθαρσις katharsis* („Reinigung“) über den *φωτισμός phōtismos* („Erleuchtung“) zur *τελείωσις teleiōsis* („Vollendung“) – zur *ἕνωσις henōsis* („Einheit“, lat. *unio*) mit Gott, so der neuplatonische Begriff, man könnte auch sagen, zum Einssein mit jener Vollkommenheit, die Gott ist (Heil/Ritter 2012, S. 17-20; dt. Stiglmayr 1911, S. 13-17). Grundlegend für diese Vorstellung ist die Annahme, dass es eine Rangordnung der Engel und der Kirche gibt (Heil/Ritter 2012; dt. Stiglmayr 1911; vgl. auch Trisch 1955). Sie wird als „heilige Ordnung“ gedacht, die nicht als in sich ruhendes System zu verstehen ist, sondern als „Wirkungsgefüge der intelligiblen Welt“: *καθηγεμόν καθῆγεμόν* („Leiter“) und Bewirker ist Gott, Ziel die *ἁφομοίωσις aphomoiōsis* (das „Ähnlichwerden“) und die *ἕνωσις henōsis* (das „Einswerden“) in drei Schritten (Ruh 1987, S. 30-32). Das Licht Gottes, das den Engeln leuchtet, hat hierbei in der Kirche seine Entsprechung im Licht, das in Vertretung Christi, der Quelle des Lichts, der Bischof auf die emporstrebenden Gläubigen verbreitet. Dieser Gebrauch des Begriffs *φωτισμός phōtismos*, der Erleuchtung als Zwischenstufe in einen Dreischritt einbindet, hatte eine große Wirkung auf die christliche Mystik des Mittelalters. Auch in ihr wird Erleuchtung, je nach Text und Kontext in verschiedener Ausdeutung, als Stufe auf einem mehrteiligen Weg in der Vorbereitung auf die *unio mystica* begriffen, für den sich die lateinische Formel *purgatio* („Reinigung“) – *illuminatio* („Erleuchtung“) – *perfectio* („Vollendung“) durchgesetzt hat (vgl. Ruh 1990–1991).

Es gäbe zu Clemens' und Ps.-Dionysos' Texten, ihrem jeweiligen Kontext sowie ihrer Rezeptions- und Wirkungsgeschichte im Christentum (vgl. Veuthey/De la Virgen del Carmen 1971, Sp. 1333-1367) einiges anzumerken. Auch ließe sich etliches zu abweichenden Vorstellungen von vielrezipierten Theologen wie Augustinus sagen, der Plotins Auffassung des Lichts ebenfalls in traditionsbildender Weise ins Christentum übersetzte (vgl. z.B. Eusterschulte 2016). Doch sollen die gegebenen Textreferenzen genügen, um in gebotener Kürze zu zeigen, dass der Erleuchtungsbegriff in seiner Prägung durch den Neuplatonismus einen Platz bei einflussreichen christlichen Autoren für die Bezeichnung einer Einweihung oder Erkenntnis in mehreren Teilen bzw. Schritten fand. In dieser Funktion diente er der Beschreibung eines Wegs zur christlichen Vollendung – zur Vollkommenheit in der Angleichung an Christus und damit zur Widerspiegelung der Vollkommenheit Gottes.

### Vom „dreyeinigen GOTT“ zu Buddha „l'éclairé“: Erleuchtung im Gefolge der Aufklärung

Wie fest der Erleuchtungsbegriff über Jahrhunderte objektsprachlich im Christentum verankert war, zeigt die Lexikographie der Neuzeit.

Zedlers *Universal-Lexicon* – das umfangreichste enzyklopädische Projekt im Europa des 18. Jahrhunderts, das den Anspruch hat, alles bekannte Wissen aus sämtlichen Fachgebieten zu verzeichnen – hält Mitte der 1730er Jahre im Lemma Erleuchten fest: „*Erleuchten*, wird in *geistlichem Verstande zugeschrieben* dem dreyeinigen GOTT, [...] insonderheit auch Christo, [...] und dem H. Geiste“ (Zedler 1734, Sp. 1691). Bezeichnenderweise legt der Eintrag den Fokus auf das Moment der Gnade und spielt zugleich in fröhen aufklärerisch gefärbter Weise theologische Elemente in den Text ein. Erleuchtung durch Gott wird als „eine geistliche Gnaden-Erleuchtung“ qualifiziert: als „ein Werck des H. Geistes, da er in seinem Lichte, *vermittelst* des göttlichen Wortes, dem menschlichen Verstande die himmlische Wahrheit so helle, *so* kräftig und überzeugend darstellt und gut zu erkennen giebet, daß der Mensch dieselbe daher als Wahrheit erkennet“ (ebd.). Diesem Ansatz folgt auch das *Grammatisch-kritische Wörterbuch der hochdeutschen Mundart* (1793–1801), das erste und seinerzeit maßgebliche wissenschaftliche Wörterbuch der deutschen Sprache von Johann Christoph Adelung (1732–1806), einem Vertreter der rationalistischen Dimension der Aufklärung. Es unterscheidet im Lemma Erleuchten eine „eigentliche“, d.h. unverschobene und eine „figürliche“, d.h. übertragene Bedeutung des *verbum regulare activum* (Adelung 1774). Zur figürlichen Bedeutung im Sinne von „mit Einsicht begaben“ erklärt es: „In diesem Verstande ist außer der Theologie nur das Mittelwort erleuchtet üblich“ und gibt als Beispiele: „Ein erleuchteter Mann, ein erleuchteter Verstand, der viele und tiefe Einsichten besitzt.“ Ansonsten siedelt das Lemma den Begriff in „der Theologie und der biblischen Schreibart“ an. Als Belegstellen aus der christlichen Bibel, insbesondere dem *Neuen Testament*, dienen Zitate aus dem Brief des Paulus an die *Epheser* und aus dem *Hebräer*-Brief in Luthers deutscher Übersetzung: „Gott erleuchtet die Menschen. Christus wird dich erleuchten, Ephes. 5, 14. Die einmahl erleuchtet sind, Ebr. 6, 4“ (ebd.).

Während Lexika und andere Nachschlagewerke des 19. Jahrhunderts diese Verortung des Erleuchtungsbegriffs im Christentum beibehalten, verzeichnet das 20. Jahrhundert einen Umbruch. Der Vergleich der ersten und der vierten Auflage des Handwörterbuchs *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) zeigt dies sehr anschaulich. In der *RGG I* ist der Begriff in näherer Qualifizierung als „Erleuchtung, innere“ noch ganz im christlichen Bereich angesiedelt (Meyer 1910). Das *RGG 4*-Lemma Erleuchtung dagegen geht mit der Materie völlig anders um (Elsas u.a. 1999). Es bestimmt „Erleuchtung“ einleitend „religionswissenschaftlich“ als Bezeichnung für eine universelle „heilsrelevante Erkenntnis in unaussprechlicher plötzlicher existentieller Erfahrung“ (Elsas 1999, Sp. 1429) und erhebt den Begriff zu einer transkonfessionellen Kategorie. Als partikuläre Beispiele dienen Traditionen wie Daoismus, Chan- und Vajrayana-Buddhismus; zudem werden der theoso-

phische Sufismus des 12. Jahrhunderts und das Dictum Avicennas angeführt, der „Orient“ sei der „Ort der Erleuchtung“, der „Okzident“ eine „Welt der Finsternis“ (Elsas 1999, Sp. 1430). Dieser Bestimmung in Abschnitt „I. Religionswissenschaftlich“ sind drei Abschnitte – „II. Religionsphilosophisch“, „III. Christlich-dogmatisch“ und „IV. Buddhismus“ – untergeordnet. In ihnen geht es um Erleuchtung als Begriff der Objektsprache nicht nur der antiken Philosophie und des Christentums, sondern auch des Buddhismus, wobei das Sanskritwort *bodhi* – hiervon wird weiter unten noch einmal die Rede sein – mit „wörtl. ‚erlösende Erkenntnis; Erwachung, Erleuchtung‘“ übersetzt wird (Mürmel 1999). Das Lemma verdeutlicht, was Hans G. Kippenberg (1983) zum Diskussionsgegenstand der Religionswissenschaft gemacht hat und seither wiederholt, so etwa mit Blick auf postkoloniale Ansätze von Andreas Nehring (2012), erörtert worden ist: Dass die Religionswissenschaft allgemeine Begriffe benötigt, um ihr Feld zu bestimmen; dass Kategorien- aber oft mit Essentialismenbildung einhergeht, was es kritisch zu reflektieren gilt.

In diesem Sinne sind auch meine Ausführungen gedacht. Der Wandel, den das RGG 4-Lemma dokumentiert, ist auf die Kolonialzeit zurückzuführen, in der es zu multidirektionalen Transfer- und Austauschprozessen zwischen Asien, Europa und Nordamerika kam. Kanäle und Träger waren akademische Forschungen europäischer Regierungsbeamter, die in die asiatischen Kolonien versetzt wurden, asiatische Immigranten und Wortführer religiöser Traditionen in Europa und Amerika sowie europäische und nordamerikanische Philosophen und Literaten, deren kreative Auseinandersetzung mit Asien durch die Institutionalisierung asienspezifischer Spezialisierungen in Europa ermöglicht wurde. Die *postcolonial studies* haben wiederholt auf Formen des Eurozentrismus und Universalismus westlicher Erklärungsmuster hingewiesen, die in diesen Prozessen Raum griffen und bis heute fortwirken. Tomoko Masuzawa (2005) etwa stellt in *The Invention of World Religions* dar, wie in jenen Transfer- und Austauschprozessen Religionen wie der Buddhismus überhaupt erst entdeckt wurden, so dass sie heute neben dem Christentum als „Weltreligionen“ gelten. Wesentlich hierzu beigetragen, so legt Masuzawa eindrücklich dar, die europäische Wissenschaft. Auf die Einrichtung der Professuren 1818 für Indologie in Bonn und 1832 für Sanskrit in Oxford folgten epochemachende Einzelpublikationen und großflächig organisierte Herausgeberaktivitäten im Bereich der Erschließung asiatischer Quellentexte. 1844 setzte in Paris – mit dem bahnbrechendem Werk *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien* von Eugène Burnouf (1891–1852), das „Buddhismus“ als Ordnungsbegriff einführte – die Buddhologie ein. 1881 gründete Thomas William Rhys Davids (1843–1922) in London die Pali Text Society zum Zwecke der Edition und Übersetzung von Texten des buddhistischen Pali-Kanons. Und 1879 – auch dies sei hier angeführt, da von besonders nachhaltiger Wirkung – initiierte Friedrich Max Müller (1823–1900), der 1874 seine *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft* veröffentlicht hatte, die fünfzigbändige Buchreihe *Sacred Books of the East*. Sie enthält englische Übersetzungen von Texten aus Hinduismus, Buddhismus, Daoismus, Konfuzianismus, Zoroastrismus, Jainismus und Islam (Müller 1879–1910). Masuzawa zeigt, dass es Akteure und Aktivitäten wie die genannten waren, durch die Konzepte aus

der europäischen, vor allem christlichen Religionsgeschichte auf nicht-europäische Traditionen übertragen und Nicht-Europäer darin beeinflusst wurden, ihre religiösen Identitäten unter Übernahme europäischer Terminologie und Konzepte im Sinne von Weltreligionen zu konstruieren. Gemeinsam mit ungezählten anderen Faktoren trugen sie im Bereich sowohl des Religiösen als auch der Wissenschaft zu den kulturellen *entanglements* bei, welche die Religionswissenschaft aus einer postkolonialen Perspektive, die in der modernen Welt ein komplexes Geflecht „geteilter Geschichten“ (Randeria 1999, Conrad/Randeria 2013) erkennt, in den letzten Jahrzehnten verschiedentlich in den Blick genommen hat (vgl. z.B. Bergunder 2016).

In diesen Wechselbeziehungen von Religion und Wissenschaft während der Kolonialzeit liegen auch die Schaltstellen der Übertragung des Erleuchtungsbegriffs von Europa und dem Christentum auf Asien und den Buddhismus. Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts war in Texten von Europäern, wenn es um den historischen Buddha ging, keineswegs von Erleuchtung die Rede. Nach und nach jedoch änderte sich dies. Im Rahmen der Herausgabe und Übersetzung buddhistischer Primärquellen wurden die Sanskritwörter बोधि *bodhi* und बुद्ध *buddha* (von der Verbalwurzel बुध् *budh*, „erwachen“, „gewahr werden“, „erkennen“) immer häufiger mit dem Lexem Erleuchten (engl. *enlighten*, frz. *illuminer*) übersetzt – und dies, obwohl ihnen ein Lichtbezug auf der wörtlichen Ebene sprachlich nicht inhärent ist. Zur Bedeutung und etymologischen Einordnung der beiden Sanskritwörter erteilt z.B. das *Etymologische Wörterbuch des Altindiarischen* Auskunft (Mayrhofer 1996a), zu entsprechenden Stellen aus Sanskritliteratur der vedischen und späterer Epochen das *Große Petersburger Wörterbuch* (Böhtlingk/Roth 1868a). *Buddha*, im buddhistischen Zusammenhang eine Beschreibung wie ein Ehrentitel, bedeutet schlichtweg „erwacht“/„erkannt habend“ und bezieht sich auf die Zeit nach dem Geschehen, das mit *bodhi* (dem Verbalnomen zu *buddha*) bildhaft als „Erwachen“ bezeichnet wird. Damit gemeint ist in der buddhistischen Überlieferung, dass Gautama eines Nachts (unter dem Ficus, der später als Bodhibaum bezeichnet wurde) die Erkenntnis ‚die Augen geöffnet‘ hat – hin zu einem grundlegenden Perspektivenwechsel, aus dem sich die Überwindung der leidvollen Vergänglichkeit des Lebens ergibt. Die Details dieser Erkenntnis variieren in den Quellentexten der vielen verschiedenen buddhistischen Traditionen und Bewegungen, die in Aufnahme und Weiterentwicklung früher Lehren entstanden sind, die dem Buddha zugeschrieben werden (vgl. Renger 2020). Mal liegt der Schwerpunkt der Spezifizierung der Erkenntnis auf indischen Konzepten wie Karma, Samsara und Nirvana, denen zufolge jede Handlung, ob körperlich oder mental, eine Folge hat und sich auf den Kreislauf von Geburt und Tod auswirkt, aus dem es auszutreten gilt. Mal stehen methodische Fragen im Vordergrund, wie der Austritt aus dem leidvollen Daseinskreislauf, der durch die Summe aller guten und schlechten Taten eines Wesens bestimmt wird, zu erreichen ist. Dabei kehren bestimmte Lehrinhalte in fast allen buddhistischen Traditionen wieder (vgl. Bechert 2000; Hutter 2016; Hutter 2018) – z.B. die sog. Drei Daseinsmerkmale, denen zufolge alle Existenz vergänglich, leidvoll und unpersönlich ist, oder die sog. Vier edlen Wahrheiten, die besagen, dass Leid durch begierige Anhaftung entsteht, es einen Weg zur Aufhebung der Anhaftung gibt und dieser

Weg (der sog. Edle achtfache Pfad) zur Aufhebung des Leidens führt. Mit christlich-theologischen Vorstellungen von Licht und Erleuchtung in und durch den „dreyeinigen GOtt“ bzw. in Christus hat dies freilich nichts zu tun.

Dass es dennoch zum Gebrauch des Erleuchtungsbegriffs für den historischen Buddha und seine Lehre kam, lässt sich mehrfach begründen. Zum einen hat Licht in vielen Kulturen, als konkrete Erscheinung wie als Metapher, in Mythos, Kult und zur Erklärung der Welt große Bedeutung; Hans Blumenberg (1957) begreift vor diesem Hintergrund Licht als „absolute Metapher“ – als eine der großen Orientierungsmetaphern, die sich, so Karl M. Woschitz (1995, S. 171f.) unter Bezug hierauf, „dem Menschen von seinem Daseinsgrund her aufdrängen“. Zum zweiten erscheint der Erleuchtungsbegriff, wie er sich in der antik-christlich-europäischen Religionsgeschichte herausgebildet hat, hochgradig anschlussfähig, da sein Assoziationsfeld Wörter wie „Sehen“ und „Schau“, „Erkenntnis“, „Verstehen“ und „Wissen“ einschließt. Vor allem aber klang in ihm im 19. Jahrhundert – dies sei hier besonders betont – die „Aufklärung“ des 18. Jahrhunderts an, die sich auf die Vernunft als universale Urteilsinstanz berief, mit der es sich von bloßen Einbildungen zu befreien gelte. Im *Siècle des Lumières* (engl. *Age of Enlightenment*) wurden Bilder wie der Sonnenaufgang zur Metapher der Aufklärung des Verstands, wobei zwei Vorstellungsfelder – Lichtwerdung und Erkenntnisprozess – enggeführt wurden und die ‚Erleuchtung des Denkens‘ im Sinne des Gebrauchs der Vernunft zu einem zentralen Postulat avancierte. Unter kritischem Bezug auf passivische Erleuchtungsvorstellungen erfuhr das Licht eine Gleichsetzung mit der menschlichen Vernunft: Der vernünftige Mensch bringe Licht ins Dunkel der Welt; er erleuchte die, die im Dunkel des Unwissens verharren. Sein Geist werde nicht erleuchtet; vielmehr sei es der menschliche Geist selber, von dem das erleuchtende Licht ausgehe.

Die Religionsforschung hat dieses veränderte Erleuchtungsverständnis der Aufklärung, an dem sich einmal mehr die Wende zum autonomen Subjekt zeigt, wiederholt hervorgehoben und seine Wirkungen thematisiert (vgl. z.B. Mühling-Schlapkohl 1999; Wilke 2016, S. 300). Falk Wagner (1982, S. 171) z.B. sieht eine von mehreren Wirkungen in der Gründung des Illuminatenordens, dessen Ziel es war, die Menschen „vom geistigen und weltlichen Despotismus zu befreien“ und „ein Reich der Aufklärung und Tugend zu schaffen“, und Hubert Mohr (1999, S. 336) darin, dass „der heutigen (protestantischen) Theologie“ die Vorstellung eines mehrstufigen Erleuchtungswegs „suspekt“ ist: Sie „bemißt“, so Mohr prägnant zuspitzend, „‚Erleuchten‘ subjekttheoretisch als ‚Einleuchten‘ [...]. Die Gefahr ‚jenseitiger‘ Intervention ist damit rationalistisch gebannt.“ Damit nimmt Mohr wichtige Überlegungen von Wagner (1982, S. 169-173) zur abnehmenden Bedeutung des Erleuchtungsbegriffs im Neuprottestantismus auf.

An Mohr (1999, S. 335f.) anschließend, der auf etliche weitere Entwicklungen der europäischen Religions- und Geistesgeschichte eingeht, lassen sich m.E. sehr viel mehr Beispiele für Auswirkungen der aufklärerischen Inanspruchnahme des ‚Lichts der Erkenntnis‘ auf die religiöse Landschaft der Moderne und Gegenwart benennen, als bis *dato* von der Religionsforschung erfasst. Besonders zu berück-

sichtigen ist hierbei das Zusammenspiel mit dem Perfektibilitätsgedanken der Aufklärung, der dem Menschen Entwicklungs- und Vervollkommnungsfähigkeit bescheinigt und mit Konzepten wie Mündigkeit und Selbsttätigkeit verbunden ist. War es doch dieses Zusammenwirken, das den Aufschwung des Erleuchtungsbegriffs und die Konjunktur der ‚Erleuchtungswege‘ nach sich zog, die ich eingangs umrissen habe: Aus ihm gingen Theorien der spirituellen Selbstvervollkommnung außerhalb von traditionaler Theologie und Kirchlichkeit hervor, wie sie sich, unter dem Eindruck süd- und ostasiatischer Traditionen, von der Neugeist-Bewegung und der Theosophie in der Prägung Helena P. Blavatskys (1831–1891) über die Gegen-, Protest- und Alternativbewegung der 1960/70er Jahre bis in die, von Knoblauch beschriebene, „populäre Spiritualität“ der Gegenwart gebildet haben. Diese Selbstvervollkommnungstheorien begreifen Mensch-Sein als Sein-zur-Erleuchtung und weisen dem Individuum die Verantwortung zu, dementsprechend zu handeln. Dabei ist „Erleuchtung“ in vielen von ihnen nicht mehr, wie bei Ps.-Dionysios und in späterer christlicher Mystik, nur eine Etappe auf dem Dreistufenweg *purgatio – illuminatio – perfectio* zu Vollkommenheit. Sie wird vielmehr – ob als Gnadengeschenk, als Endergebnis, das sich eigener Kraft verdankt, oder als Resultat einer Verbindung von beidem begriffen – „mit *perfectio*, Vollendung, assoziiert“ (Wilke 2016, S. 301). In dieser Koppelung ist sie zugleich Gipfelerfahrung und dauerhafter Besitz, was sich daraus erklärt, dass sie als beständiger natürlicher Zustand des „Erkanthabens“ („Erwachtseins“) gedacht wird, der mit der „Erkenntnis“ des Immer-schon-Vorhandenen („Erwachen“) zusammenfällt.

Zu den prominentesten Impulsgebern eines solchen Erleuchtungsverständnisses zählt im 21. Jahrhundert der 14. Dalai Lama Tenzin Gyatso (\*1935), der in der Öffentlichkeit für modernistische Werte eintritt und zum Dialog zwischen Buddhismus und moderner Wissenschaft aufruft, indem er behauptet, beide beruhten vornehmlich auf Einsicht und Erkenntnis. Unterstützt wird er hierin z.B. vom *Mind and Life Institute*, das seinen Sitz in Charlottesville, Virginia (USA) hat und aus einer Reihe von interkulturellen Dialogen zwischen dem Dalai Lama und Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen und Nationalitäten entstanden ist. Sein Ziel ist es, einen Dialog zwischen moderner Wissenschaft und Buddhismus zu fördern, um die Möglichkeiten und Einsichten, die sich aus einem solchen Dialog ergeben können, zu erforschen – ein Ansatz, der aus den oben angesprochenen Kontakten und Dynamiken im Dreieck Asien-Europa-Amerika hervorgegangen ist (vgl. McMahan/Braun 2017). Die mit diesen transkulturellen Verflechtungen verbundenen Orientalismen sind in Anknüpfung an den von Edward Said (1935–2003) angestoßenen Orientalismuskurs mehrfach thematisiert worden (vgl. z.B. Clarke 1997; King 1999; McMahan 2008) und sollen hier nicht näher problematisiert werden. Für unseren Zusammenhang ist entscheidend, dass sich, so fasst es Martin Baumann (2016, S. 42) prägnant zusammen, „ein modernistischer Buddhismus mit Ansprüchen von Textlichkeit, Rationalität und letzten Heilszielen“ entwickelt hat, der weltweit populär geworden ist. Sein Buddhahild ist das eines rationalen Analytikers und Rebellen gegen die Autorität des brahmanischen Priestertums, sein Verständnis des Buddhismus das einer Philosophie oder Religion der Vernunft im

Geist der Aufklärung. Diese Sichtweise entstand im Zusammenwirken westlicher Sympathisanten des Buddhismus und bekannter Wissenschaftler wie Eugène Burnouf und Hermann Oldenberg (1854–1920), deren Namen für die Entmythologisierung des Buddhismus in der Moderne stehen, mit asiatischen Intellektuellen und Mönchen, die den Buddhismus in seinen volkstümlichen Formen als reformbedürftig erachteten und u.a. Meditation und Ethik in den Fokus rückten.

Ein Hotspot und Knotenpunkt dieser Entwicklung in einem Netz von Kontakten zwischen den Kontinenten war das koloniale Ceylon. Dort empfingen nicht nur Henry Steel Olcott (1832–1907) und Helena P. Blavatsky, die 1875 in New York die Theosophische Gesellschaft gegründet hatten, 1880 die fünf buddhistischen Laiengebote. Von dort stammte auch der Anagharika Dharmapala (1864–1933), ein buddhistischer Reformler, der in vorübergehend enger Zusammenarbeit mit Olcott zu einer Schlüsselfigur des buddhistischen Modernismus wurde. Dharmapala stellte den Buddhismus, um Verunglimpfungen durch Kolonialisten und Missionare entgegenzuwirken und seine Überlegenheit gegenüber dem Christentum zu beweisen, als eine rationale Religion dar, die perfekt zu den Herausforderungen der Moderne passt. Dabei übernahm er sowohl textbasierte Deutungen von Gelehrten wie Burnouf als auch Darstellungen des Buddhismus für ein breites Publikum, die versuchten, ihn für die westliche Kultur attraktiv zu machen, indem sie das Bild einer Religion zeichneten, die sich auf das Individuum und dessen Erlösung sowie den altruistischen Dienst an der Gesellschaft konzentriert (vgl. McMahan 2008, S. 89-116).

Von den vielen Kontakten, die Dharmapala unterhielt, sei neben Olcott exemplarisch Charles (Carl Theodor) Strauss (1852–1937), genannt, ein gebürtiger Schweizer mit jüdischem Hintergrund, der mit 18 Jahren in die USA emigriert war und als der erste Buddhist gilt, der in Amerika konvertierte (vgl. Sigalow 2019, S. 19-27). Strauss nahm 1893 am Weltparlament der Religionen in Chicago teil, wo Dharmapala seine Sicht des Buddhismus präsentierte, und legte dort wenige Tage später unter Dharmapala das buddhistische Laiengelübde ab. Dieses Ereignis mündete in enge Zusammenarbeit: Strauss reiste mehrfach nach Ceylon, um mit Dharmapala probuddhistische und antichristliche Kampagnen zu führen, und engagierte sich beim Aufbau von Zweigstellen der Maha Bodhi Society, die, 1891 von Dharmapala gegründet, zu einer erfolgreichen buddhistischen Missionsgesellschaft werden sollte. Er wirkte an ihrem Ausbau erst in New York und später im deutschsprachigen Raum mit, wohin er 1908/09 übersiedelte und jeweils mehrere Jahre in Leipzig, Zürich und Frankfurt lebte. Dort auch verfasste er seine Abhandlung *Buddha und seine Lehre*, die in mehreren Sprachen erschien – u.a. auf Deutsch (Strauss 1921). In ihr präsentiert er „die alte, echte Lehre *Buddhas*“ (Strauss 1921, S. 3), den „echten Buddhismus“ (Strauss 1921, S. 46), im Sinne Dharmapalas als „das Gegenteil von mystisch“ (Strauss 1921, S. 43). Dieser Darstellung nach „verabscheut“ der Buddhismus „allen Zwang“, schätzt dagegen „die Freiheit“ hoch und „will den Menschen von allen Ketten und Banden befreien“ (Strauss 1921, S. 45f.). Er „verwirft die Wunder, gründet sich auf die Wirklichkeit und weigert sich, über das Absolute und andere sogenannte erste Ursachen zu spekulieren“ (Strauss 1921, S. 43).

„Stattdessen „verlangt“ er, dass „man von der Wahrheit und Allgemeingültigkeit“ seiner „Vorschriften“ durch „eigenes Nachdenken und Überlegen überzeugt ist“ (Strauss 1921, S. 41). In dieser modernen Deutung unterscheidet sich die Lehre des Buddha erheblich von dem Buddhismus, der bis heute das Gesicht Asiens prägt und reich an Reliquienverehrung, Bilderkult und Pilgerwesen, Ritualen, Bitt- und Dankgebeten sowie Mythen und Legenden ist (vgl. Renger 2020).

Strauss' Darstellung steht ersichtlich in der damals noch jungen Tradition von Texten, die das Bild einer mit der Aufklärung vereinbaren Lehre des Buddha entwerfen. Ein frühes Beispiel, das um 1900 zu den beliebtesten buddhistischen Lehrbüchern weltweit zählte, ist *The Gospel of Buddha* (1894) des deutsch-amerikanischen Verlegers und Schriftstellers Paul Carus (1852–1919), der Strauss wohlbekannt war (vgl. Strauss 1921, S. 46). Bis 1915 in dreizehn englischen Ausgaben erschienen, mit Versionen in jeweils mehreren asiatischen wie europäischen Sprachen (wie Japanisch, Chinesisch, Urdu, Deutsch, Niederländisch, Französisch und Spanisch), genoss es unter den damaligen buddhistischen Wortführern asiatischer wie westlicher Herkunft beispiellose Akzeptanz. Dieser Erfolg erklärt sich aus den Nachwirkungen der Aufklärung (engl. *enlightenment*, frz. *siècle éclairé*): Viele Menschen hatten damals die Hoffnung, Wissenschaft und Technik könnten das Los der Menschheit verbessern, schreckten aber vor der Vorstellung einer gottlosen Welt zurück und sehnten sich nach einer religiösen Lehre, die die Bedeutung des menschlichen Lebens bestätigt und zugleich mit moderner Wissenschaft und Rationalität kompatibel ist. Strauss (1921, S. 46) brachte genau das zum Ausdruck, indem er dem Buddhismus beimaß, „eine wahre Vervollständigung und Ergänzung unserer wissenschaftlichen und allzu materiellen Weltanschauungen“ zu sein.

Der dem *Neuen Testament* nachempfundene Text von Carus, der die Geschichte des Buddha in Gleichnissen erzählt, entsprach dieser Hoffnung und Sehnsucht. Stellte er doch – wie z.B. auch die, ebenfalls ins Deutsche übersetzte, Abhandlung *The Dharma, or The Religion of Enlightenment: an Exposition of Buddhism* (Carus 1896; Carus 1908) – den Buddha und seine Lehre ganz in diesem Sinne dar. Wie später bei Strauss erscheint der Buddha bei Carus als weiser, mitfühlender und überaus rationaler Mensch, der keinen Sinn für Ritual, Magie und blinden Glauben an institutionelle Autorität hat. Sein ganzes Trachten zielt auf Erkenntnis der Wahrheit durch Klarheit und so postuliert er, *enlightenment* bzw. „Erleuchtung“ bedeute, die Wahrheit durch sorgfältige Untersuchung gefunden zu haben. Was das nach dem Verständnis des „Enlightened One“ genau impliziert, erläutert ein Kapitel mit dem Titel *Enlightenment* (Carus 1895a, S. 30-34) im Abschnitt *The Prince becomes Buddha*, das mit dem Satz endet: „He has become Buddha, the Perfect One, the Blessed One, the Holy One“ (Carus 1895a, S. 34). Das entsprechende Kapitel zur Erkenntnis der Wahrheit „des Erleuchteten“ mit der Überschrift *Erleuchtung* (Carus 1895b, S. 40-45) in der deutschen Übersetzung *Das Evangelium Buddhas* (1894) schließt mit: „Er ist Buddha geworden, der Vollkommene, der Selige, der Heilige“ (Carus 1895b, S. 45).

Auch ein kursorischer Blick auf die Anfänge der Forschungsliteratur des 19. Jahrhunderts zeigt, wie sehr die Nachwirkung der Aufklärung dazu beitrug, den Er-

leuchtungs-begriff auf den Buddhismus zu übertragen und mit einer Vollkommenheit zusammenzudenken, der Erkenntnis zugeschrieben wird. Das nach Richard S. Cohen (2006, S. 2f.) bislang erste bekannte Beispiel der Übertragung bildet ein Artikel, der 1834 auf Französisch und 1835 in Form eines Auszugs auf Englisch erschien. In ihm gibt sein Autor, der Orientalist und Sinologe Karl Friedrich Neumann (1793–1870), „Buddha“ mit „l’illuminé“ bzw. „the [...] ,enlightened““ wieder: „Shákya, having exhausted every species of science, received the name of Buddha, that is, the ‚sage‘ or ‚enlightened““ (Neumann 1834, S. 95; Neumann 1835, S. 124). Diese Wortwahl kehrt 1857 wieder bei Friedrich Max Müller in einem Beitrag zum buddhistischen Pilgerwesen, in dem es u.a. um den Buddhismus als eine Religion geht, die keinen Gott hat und daher mit Atheismus und Nihilismus assoziiert wird (vgl. Müller 1857, S. 20). Darin heißt es, Siddhartha Gautama habe den Namen „the Buddha, or the Enlightened“ für sich beansprucht, und zwar in dem Moment, als er alle Rituale und allen Aberglauben der Brahmanen sowie die Komplexität philosophischer Systeme als wertlos verwarf (Müller 1857, S. 14). Müller dürfte sich für diese Darstellung nicht zuletzt unter dem Eindruck von Burnouf in Paris entschieden haben, wohin er 1845 nach Erscheinen der *Introduction à l’histoire du Bouddhisme Indien* gezogen war, um als Burnoufs Schüler Sanskrit-Handschriften abzuschreiben und zu kollationieren. Der bekannte französische Indologe stellte den Buddha als einen zwar außergewöhnlichen, aber letztlich doch menschlichen Lehrer und Philosophen dar (vgl. Lopez 2010, S. 22–25; Freiburger/Kleine 2011, S. 12f.) und übersetzte den Buddha-Titel mit „l’éclairé“ bzw. „éclairé“, möglicherweise um Anklänge an antik-christliche Vorstellungen zu vermeiden, wie sie im Gebrauch der französischen Wortgruppe *illuminer–illumination* mitschwangen (Burnouf 1844, S. 70–72, 153, 296f.). Dass sich Müller demgegenüber in der deutschen Version für „der Erleuchtete“ entschied (Müller 1869, S. 214), könnte damit zusammenhängen, dass er genau solche Vorstellungen zwecks Religionsvergleichs auf die Textoberfläche zurückzuholen suchte; freilich ist eine solche Überlegung spekulativ.

Aufschlussreich für diese Zusammenhänge ist auch die Synonymenforschung. Zeigt sie doch, dass der Umstand, dass *enlighten–enlightenment* sich sowohl mit „aufklären“–„Aufklärung“ als auch „erleuchten“–„Erleuchtung“ übersetzen lässt, im deutschsprachigen Raum eine Thematisierung erfahren hat. Das Wörterbuch der Brüder Grimm gibt hierfür Belege, u.a. indem es eine Zeile aus Johann Wolfgang Goethes (1749–1832) „dramatischer Grille“ *Der Triumph der Empfindsamkeit* (1777) wie folgt zitiert: „das ist eine erfindung oder vielmehr eine wiederauffindung, die unsern erleuchteten (*aufgeklärten*) zeiten aufbehalten war“ (Grimm/Grimm 1862, Sp. 904). Hierin schwingt die Frage nach der semantischen Relation der Lexeme Erleuchten und Aufklären mit, der sich die Synonymik annahm, indem sie auf Unterschiede verwies. Johann August Eberhards (1739–1809) *Synonymisches Handwörterbuch der deutschen Sprache* etwa erklärt zu Beginn des 19. Jahrhunderts, „Erleuchtung“ bezeichne „die *Vollkommenheit* [kursiv ABR] der Erkenntniß von der Seite ihrer Lebhaftigkeit, Anschaulichkeit und Einwirkung auf den Willen; *Aufklärung* hingegen von der Seite ihrer bloßen Deutlichkeit in dem

Verstande“ (Eberhard 1802, S. 55). Im Anschluss gegebene semantische Details zur „Vollkommenheit der Erkenntniß“ vertiefen diese Unterscheidung: Bedeute „*Erleuchtung* eine Klarheit von so beträchtlicher Stärke und eine so unmittelbare Anschauung, daß sie merkliche Gemütsbewegungen wirkt“, so könne „man sie leicht für übernatürlich halten; glaube doch „in diesem Zustande des unmittelbaren leidenschaftlichen Anschauens [...] der Mensch sich unter der näheren Einwirkung der Gottheit“. In der mystischen Theologie, die „dieses Wort [Erleuchtung] von jeher aufgenommen“ habe, sei dies besonders ausgeprägt, da „die Gottheit selbst als ein *Licht* vorgestellt wird, das Ausflüsse denen endlichen Geistern mittheilt, die für sie empfänglich sind“ (Eberhard 1802, S. 55). In ähnlicher Weise trifft auch *Das Wörterbuch der Deutschen Synonymen* von Friedrich Ludwig Karl Weigand (1804–1878) eine semantische Unterscheidung. Es erklärt, mit „Aufklärung“ sei der „Geisteszustand“ gemeint, „in welchem der Mensch Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniß besitzt“; „Erleuchtung“ dagegen drücke „mehr“ aus, „nämlich eine völlige Helle des Geistes“ und „große Lebhaftigkeit der Erkenntniß“ (Weigand 1840). Aus diesem Grund auch gebrauchten „die Gottesgelehrten nach der biblischen Schreibart das Wort von der Verleihung übernatürlicher Einsichten“ und verstünden „in besonderm Sinne“ darunter „die durch den Geist Gottes gewirkte Überzeugung von übernatürlichen Wahrheiten“ (Weigand 1840). Beide, wie weitere Nachschlagewerke mit einem Eintrag zu Aufklärung/Erleuchtung, sind neu aufgelegt worden und wurden bis ins 20. Jahrhundert rege gebraucht.

Derartige Differenzierungen dürften unter Gelehrten zu einem wohlüberlegten Umgang mit der Begrifflichkeit geführt haben; und es ist denkbar, dass sie auch den deutschen Indologen Hermann Oldenberg beeinflusst haben, dessen Monographie *Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* sich wie Burnouf auf die Frühzeit des Buddhismus konzentrierte. Auch er schreibt zwar, aus „Gotama“ sei „der Buddha, der Erwachte, der Erleuchtete“ geworden (Oldenberg 1881, S. 110; vgl. auch S. 68). Er verwendet letztere Bezeichnung aber – wenn er auch einige Male von der „Erleuchtung“ des Buddha spricht, indem er sie mit „Erkenntnis“ und „Erlösung“ zusammendenkt (vgl. z.B. Oldenberg 1881, S. 88, 109, 130, 212, 337) – eher sparsam. Diese Zurückhaltung mag daran gelegen haben, dass Oldenberg um eine historische Einordnung des Buddha getan war – darum, ihn als Menschen, als Kind seiner Zeit und in den soziokulturellen Strukturen, in denen er wirkte, greifbar zu machen; möglicherweise erschien ihm dabei der Erleuchtungsbegriff mit seiner christlich-theologischen und mystischen Aufladung als eher ungünstig. Jedenfalls ist bei Oldenberg viel häufiger von „dem Vollendeten“ die Rede. Damit nimmt er – wie schon Carus, wo dieser von „the Perfect One spricht“ (s.o.) – in Übersetzung eine Selbstbezeichnung auf – jenen religiösen Titel, den Gautama dem Pali-Kanon nach für sich selbst wählte: *Tathagata* (Pali und Sanskrit तथागत *tathāgata*). Dieser Ehrenname, der im alten Indien für eine Person verwendet wurde, die ‚das Letzte im heiligen Leben‘, man könnte auch sagen, das höchste spirituelle Ziel erreicht hat, wird als Beiname Gautamas auf Deutsch verschiedentlich übersetzt, z.B. mit „der So-Gegangene“. Das wird mitunter so interpretiert, dass von dem zum Buddha Gewordenen geglaubt wurde, er sei jenseits jeglichen Kom-

mens und Gehens, jenseits aller vorübergehenden Phänomene. Es gibt aber auch andere Deutungen und die genaue ursprüngliche Bedeutung ist nicht sicher. In jedem Fall ist, wo sich im Deutschen wie bei Oldenberg – oder auch bei Karl Eugen Neumann (1865–1915), dem einflussreichen Wiener Übersetzer des Pali-Kanons (Neumann 1922, passim) – „der Vollendete“ findet, dies impliziert: Gautama hat seinen Weg beendet und das leidvolle Dasein überwunden; und er ist diesen Weg, der von ihm gewiesen wird und der erkannt sowie beschritten werden muss, *selbst gegangen*.

In dieser Bedeutung auch sind das Buddha-Epitheton „der Vollendete“ und die dazugehörige Wortgruppe „vollenden“–„Vollendung“ in die deutsche Literatur um 1900 eingegangen. Sie kommen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts nicht nur in Übersetzungen und Sekundärliteratur zum Buddhismus vor, sondern auch, und auffällig häufig, in literarischen Texten. Als beispielhaft seien hier die Erzählungen *Der letzte Tod des Gautama Buddha* (1913) von Fritz Mauthner (1849–1923) und *Siddhartha* (1922) von Hermann Hesse (1877–1962) angeführt – erzählerische Reaktionen auf die wachsende Buddhismus-Forschung und Popularisierung buddhistischen Gedankengutes um 1900.

In beiden Erzählungen, die nachweislich von Oldenbergs und Neumanns Publikationen beeinflusst sind, wird der Buddha viele Male als „der Vollendete“ bezeichnet, und das Substantiv „Vollendung“ dient zur Bezeichnung für die Vollendung des ‚Erleuchtungswegs‘ zur Befreiung vom Leid. Mauthner (1919, S. 3) stellt seinem Text nicht nur eine Widmung voran, die „Selbstüberwinden, Entsagen und Vollenden“ thematisiert. Die Erzählung wird auch damit eröffnet, dass Gautama „unter dem Mahabodhibaume“ die „Erleuchtung“, den „Weg für die armen sterblichen Menschen“ fand, „ein Buddha“ geworden war, „der Vollendete“ (Mauthner, S. 7, Kap. I. *Adler und Tauben*). Zudem hofft, als Gautama sein Leben vollendet zu haben scheint, sein Schüler Ananda fiebernd, „endlich“ ebenfalls, in diesem Leben, „die Vollendung“ zu erleben und „selbst ein Buddha“ zu werden (Mauthner, S. 21, Kap. II. *Die Himalaja-Morcheln*). Verstrickt sich Mauthners Ananda dabei in Machtkämpfe angesichts der Frage der Nachfolge des Buddha, so beschreitet Hesses Protagonist den Weg zur Vollendung letztlich erfolgreich, nachdem er Gautama zwar Erleuchtung bescheinigt, aber beschlossen hat, sich „dem Vollendeten“ und seinem Orden nicht anzuschließen. Nach zahlreichen Irrungen und Wirrungen erreicht Siddhartha am Ufer eines Flusses das Ziel seines Wegs, das Bewusstwerden der „Vollendung“ (Hesse 2001, S. 457-462, Kap. *Om*). Schon Jahre zuvor wie „aus langen Träumen“ zu sich selbst „erwacht“ (Hesse, S. 397f., Kap. *Erwachen*), gelangt er nun zur „Heiterkeit des Wissens“, das „die Vollendung kennt, das einverstanden ist mit dem Fluß des Geschehens, mit dem Strom des Lebens, voll Mitleid, voll Mitlust, dem Strömen hingegeben, der Einheit zugehörig“ (Hesse, S. 462, Kap. *Om*).

### Von der Vollendung des „Vollendeten“ zur Devise „Erleuchtung ist für alle da“: Populäre Erleuchtung

So geläufig das Lexem Vollenden und der Ehrenname „der Vollendete“ in der deutschsprachigen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus auch einstmals waren: Sie haben sich im Prozess der Popularisierung des Buddhismus im 20. Jahrhundert nicht durchgesetzt. Den Vorzug erhielt das Lexem Erleuchten, dessen Gebrauch sich zwar anfangs auf die Übersetzung von *Buddha* und *bodhi* beschränkte, aber bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts in erweiterter Anwendung auch auf andere buddhistische Zusammenhänge übertragen wurde und bald generell für Asien als ‚Wiege von Erleuchtungswegen‘ gängig war. Als hierfür paradigmatisch sei der sechste Jahrgang der *Deutschen Zeitschrift für das Gesamtgebiet des Buddhismus und der indischen Kultur* angeführt: Er empfiehlt an erster Stelle in seinen Buchbesprechungen den populären zweiteiligen Bildband *Zu Land nach Indien* (1910) – und zwar für „alle, deren Blick sich vor allem nach Osten, der Heimat des Lichtes und der Erleuchtung wendet“ (Markgraf 1913, S. 99).

Ein einschlägiges Beispiel, das den schrittweisen Transfer des Erleuchtungsbegriffs auf den Buddhismus exemplarisch verdeutlicht, ist *The Buddhist Catechism* (1881) von Henry Steel Olcott. Es ist eines der Bücher der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert, die, wie Carus' *Gospel of Buddha*, durch Übersetzung in mehrere Sprachen sowie hohe Auflagen und Verkaufszahlen auf internationaler Ebene wesentlich zur Habitualisierung des Gebrauchs des Erleuchtungsbegriffs in buddhistischen Kontexten beigetragen und auch Buddhisten in Asien, wo er inzwischen Bestandteil des religiösen Wortschatzes und der religiösen Selbstbeschreibung ist, nachhaltig beeinflusst haben. Gleich auf der ersten Seite gibt Olcott zu verstehen, „Buddha“ bezeichne einen erleuchteten („enlightened“) Zustand des Geistes – das, so die erste deutsche Fassung von 1887, sei die Bedeutung des Namens „Der Erleuchtete“ (Olcott 1887, S. 19). Überarbeitungen der Erstausgabe weisen eine Ausweitung des Begriffsgebrauchs wie überhaupt eine erhebliche Zunahme und Diversifizierung von Lichtmetaphorik auf. Die 42. Auflage von 1908 etwa, die das *Ministry of Cultural Affairs* in Ceylon herausgab, enthält weitere entsprechende Bezüge auf den Namen „Buddha“ (Olcott 1908, S. 3, 12, 22, 89 u.a.) und auf die Buddha-Werdung als „Great Enlightenment“ (Olcott 1908, S. 38). Zudem wird die Metaphorik in sehr viel freierer Form verwendet, z.B. um zu behaupten, rechte Meditation führe zu „spiritueller Erleuchtung“ (Olcott 1908, S. 90: *spiritual enlightenment*) – ein Postulat, das über die Jugendkultur und Alternativbewegung der 1960/70er Jahre bis in die Achtsamkeitsbewegung der Gegenwart, in der das Konzept der buddhistischen Achtsamkeitsmeditation popularisiert worden ist, immer wieder neu formuliert wird (vgl. Nehring 2019a, b).

Es ist hier nicht der Ort, diese Entwicklungen im Einzelnen nachzuzeichnen. Festgehalten sei, dass sie eine Fortsetzung in so zahlreichen Formen und Spielarten fanden, dass sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein vielstimmiges Diskursfeld um „Erleuchtung“ gebildet hat und der Begriff im 21. Jahrhundert nicht nur in alternativ-, sondern auch in populärreligiösen Zusammenhängen objekts-

sprachlich fest etabliert ist. Allen aus metasprachlicher Perspektive thematisierten Schwierigkeiten zum Trotz, für asiatische Termini Äquivalente aus dem europäischen Sprach- und Kulturraum zu finden, wird hier Erleuchtung mit Sanskritwörtern wie मोक्ष *mokṣa* („Befreiung“, „Erlösung“) von der Wurzel मुच् *muc* (vgl. zur Bedeutung Böhtlingk/Roth 1868, Sp. 810-819; für die etymologische Einordnung Mayrhofer 1996b) oder z.B. auch mit japanischen Begriffen wie 見性 *kenshō* („Wesensschau“) und 悟り *satori* („Verstehen“, „Begreifen“) nicht nur assoziiert, sondern häufig gleichgesetzt (vgl. für *kenshō* Stalph 2015, für *satori* Kimura 1937, S. 1931). Zwei anfängliche Hauptmerkmale dieses Diskursfeldes, das sich in den 1960er Jahren zu bilden begann, waren erstens, die Hinwendung zu alternativen oder marginalisierten Glaubensinhalten und Praktiken (bei gleichzeitiger Abgrenzung von herkömmlichen religiösen Organisationsformen) sowie, zweitens, die Betonung von Transzendenzerfahrungen, die am eigenen Leib gemacht werden. Dabei galt Erleuchtung als die Transzendenzerfahrung schlechthin, da angenommen wurde, dass sie die Kluft zwischen erlebtem Mangel des Daseins und seiner ideal gewünschten Form zu schließen vermag. Dieses Verständnis von Erleuchtung ist popularisiert worden.

Nachhaltig geprägt wurde das vielstimmige Feld von den Guru- und „Meister“-zentrierten Organisationen und Bewegungen der 1960er bis 1980er Jahre, die sich auf Asien als Ursprungsregion bezogen und häufig mit einem alternativen Lebensstil verbunden waren. Ihr hoher Zulauf und ihre Präsenz in den Medien haben substantiell dazu beigetragen, dass semantische Verschiebungen, die sich durch die Anwendung des antik-christlich-europäischen Erleuchtungsbegriffs auf asiatische Kontexte ergeben haben, diskursiv absorbiert worden sind. Erleuchtung ist so von einem ‚abendländisch‘-christlich imprägnierten Begriff mit einer komplexen Genealogie seit Platon zu einer global geläufigen Kategorie und Sehnsuchtsformel geworden. Hatte sich das Interesse an asiatischer Religion um 1900 vorwiegend in einem theoriebasierten Zugang geäußert, der über Texte und Gegenstände der materiellen Kultur verlief, griff nun der Wunsch nach Erfahrung und Praxis Raum und damit auch nach sog. religiösen Erfahrungen, nicht zuletzt von Licht (vgl. Kapstein 2004). Dieser Wunsch fand zum einen Ausdruck in der Verbreitung indischer Gurubewegungen im Westen (vgl. z.B. Haack 1982; Hummel 1996; Forsthoefel/Humes 2005; Rigopoulos 2007). Erinnerung sei etwa an die Transzendente Meditation des Beatles-Guru Maharishi Mahesh Yogi (1918–2008), der das „Zeitalter der Erleuchtung“ verkündete (vgl. *Campbell* 1975; Humes 2005), und das Neo-Sannyas von Bhagwan Shree Rajneesh bzw. Osho (1931–1990), der predigte, auf dem „Weg zur *Erleuchtung*“ müsse man „durch den Sex durchgehen“ (vgl. Süß 1994; Urban 2015). Zum anderen gehören hierher zwei Phänomene der westlichen Buddhismusrezeption: erstens, die Aneignung des – maßgeblich von Daisetz T. Suzuki (1870–1966) bekannt gemachten – Zen-Buddhismus, an den Namen von Zen-Meistern wie Shunryu Suzuki (1904–1971) und Taisen Deshimaru (1914–1982) gebunden sind (vgl. z.B. Prohl 2010, S. 113-175), und, zweitens, das zunehmende Interesse am tibetischen Buddhismus, nachdem tibetische Lamas und ranghohe Würdenträger Einladungen ihrer westlichen Schülerschaft gefolgt waren. Zu den

zahlreichen Beispielen zählt Vajradhatu (heute Shambala International) von Chögyam Trungpa (1939–1987), dessen Shambala Training der Errichtung einer „erleuchteten Gesellschaft“ dient (vgl. Rakow 2014). Die Gründung dieser Organisationen und Bewegungen entsprach dem Wunsch nach praktischen Übungsformen und körperlich-geistigen Erfahrungen, wobei in ihnen allen das Erleuchtungsthema eine zentrale Rolle spielte. Wie verschieden auch immer die Vorstellungen hierzu im Einzelnen ausfielen und wie divers die Bezugssubstrate waren: Erleuchtung war Ideal und Ziel, das es zu erreichen galt, und zwar mithilfe eines religiösen Spezialisten, dem seine Anhängerschaft die Rolle eines Gurus oder „Meisters“ zuerkannte, und eines Sets an religiösen Praxisvollzügen (z.B. mantrische Praxis, Sitzmeditation oder körperliche Bewegungsübungen).

Die diskursprägende Wirkung dieser religiösen Akteure und Settings bis in die Gegenwart hinein zeigt sich auf viele verschiedene Weisen. Ein anschauliches Beispiel bietet die sog. – seit über zwei Jahrzehnten wachsende – Satsang-Bewegung, die sich auf den indischen Advaita-Vedanta beruft, der seit dem 19. Jahrhundert innerhalb religiöser Reformbewegungen und der indischen Unabhängigkeitsbewegung eine Neudeutung erfuhr (vgl. King 1999, S. 118-142). Sie geht in erster Linie auf H.W.L. Poonja (1910–1997) zurück, der sich als Schüler von Ramana Maharshi (1897–1981) verstand und ab den 1980er Jahren im indischen Lakhnau Menschen zum Satsang empfing. Sie ist aber z.B. auch von Osho beeinflusst, nach dessen Tod viele seiner Anhänger zu Poonja wechselten (vgl. z.B. Utsch 2005; Bangen 2015). Zu den westlichen Leitfiguren dieser Bewegung gehört der populäre spirituelle Redner und Bestsellerautor Eckhart Tolle (\*1948), einer der prominentesten zeitgenössischen Akteure im Feld der zunehmenden Popularisierung von individuell auswählbaren Sinnstiftungsangeboten, deren Boom im deutschsprachigen Raum in scharfem Kontrast zur schwindenden Bindung an etablierte christliche Institutionen steht. Sein bekanntestes Werk *Jetzt! Die Kraft der Gegenwart. Ein Leitfaden zum spirituellen Erwachen* (engl. *The Power of Now: A Guide to Spiritual Enlightenment*) aus dem Jahr 1997 fehlt in keiner größeren deutschsprachigen Buchhandlung. Tolle sieht das Problem der meisten Menschen darin, dass sie in der Zukunft und/oder in der Vergangenheit leben und dadurch das Leben in der Gegenwart versäumen. Er betont daher die Wichtigkeit eines auf die Gegenwart konzentrierten Lebens, das ohne zu viele Gedanken über die Vergangenheit oder Zukunft auskommt. *The Power of Now*, das seit 1999 mehrere Jahre auf der New-York-Times-Bestsellerliste stand, erreichte weltweit eine Auflage von mehreren Millionen. Seine Inhalte sind in verschiedene Medien (Hörbücher, Videos, Musik-CDs, Kalender, Postkarten u.v.m.) überführt und Tolles Webseite zufolge in 52 Sprachen übersetzt worden (vgl. <https://www.eckhartolle.jetzt>).

Wie in den Guru-zentrierten Bewegungen und Organisationen steht im Zentrum der Satsang-Bewegung die individuelle Suche nach Erwachen und/oder Erleuchtung. Auch ihre Vertreter verkünden, Erleuchtung könne durch einen spirituellen Lehrer (oder „Meister“) ermöglicht werden. Auch sie verbreitet entsprechende Glaubensinhalte über verschiedene technische Medien und Formen der Kommunikation. Anders als die Gurus der 1960er bis 1980er Jahre jedoch, für die eine „Me-

thodisierung des Heils- bzw. Erleuchtungswegs“ charakteristisch ist (vgl. Dehn 2005, S. 314), werden in der Satsang-Bewegung Techniken wie Meditation oder Chanten keine, oder nur eine geringe, Bedeutung beigemessen. Was primär zählt ist das ‚Zusammensein in Wahrheit‘: Wer Erleuchtung finden will, sitzt zu den Füßen eines Satsang-Lehrers bzw. einer -Lehrerin, der bzw. die als erwacht oder erleuchtet gilt – und ‚das kann‘, salopp gesprochen, ‚jeder‘, sei es durch physische Anwesenheit oder mittels Videokonferenz. Ausgangspunkt ist dabei die These, die auch Eckart Tolle vertritt: Die ‚Stille‘ des bzw. der Erwachten übe eine Sogwirkung aus, die das Denken der zu Füßen Sitzenden stillzustellen vermag, so dass diese ebenfalls ‚still‘ in ihr ‚wahres Selbst‘ versinken und eine Erfahrung machen, die als Höhepunkt, Ziel und bleibender Besitz gilt, da sie als natürlicher Zustand des ‚Erwachtseins‘ gedacht wird, der mit dem ‚Erwachen‘ hin zum Immer-schon-Vorhandenen in eins fällt. Dieser ‚erleuchtete‘ Zustand impliziert, sich nicht länger für eine Person mit einer eigenen Identität und Geschichte zu halten und sich nicht mit den eigenen Gedanken, Vorstellungen und Gefühlen zu identifizieren. Kommuniziert werden diese und weitere Satsang-Inhalte nicht nur live, sondern auch über Bücher, CDs, Videoclips, Internet-Plattformen und andere Medien und Kommunikationsformen der populären Kultur. Beispielhaft hierfür ist ‚Jetzt-TV‘, eigener Angabe der Webseite nach, ‚eine Plattform für Satsang-Videos, Festival-Filmberichte und Interviews mit spirituellen Lehrern und weisen Menschen‘ (<https://www.jetzt-tv.net/index.php?id=home>).

Die Satsang-Bewegung ist, leger formuliert, ein Bilderbuchbeispiel dafür, in welchem Ausmaß Religion seit den 1960er Jahren demokratisiert und popularisiert worden ist und wie sich Religion, in diesen Transformationen, an eine veränderte Gesellschaft anpasst. War die Guru-Zentriertheit der 1960er bis 1980er Jahre noch mit hierarchischen, exklusiven Strukturen verbunden, wird Erleuchtung in der Satsang-Bewegung als Allgemeingut erachtet. Seinen Ausdruck findet dies in der Devise ‚Erleuchtung ist für alle da‘, der folgend 2014 das *Netzwerk-Erleuchtung* von zwei Vertretern der Bewegung gegründet wurde. Laut Selbstbeschreibung der beiden Akteure handelt es sich hierbei um eine ‚Community, die bundesweit an verschiedenen Standorten tätig ist‘ und dazu dient, ‚interessierte Menschen, die nach Erwachen // Erleuchtung streben, zu vernetzen‘ (<http://netzwerk-erleuchtung.blogspot.com>; vgl. hierzu auch Utsch 2016). Auf der Website werden in bunten Farben über vierzig Satsang-Lehrer und -Lehrerinnen präsentiert und, gegen Gebühr, Informationen bereitgestellt, wie Erleuchtung zu erreichen sei. Zudem werden programmatische Veranstaltungen beworben, z.B. ‚Live-Erleuchtungskongresse‘ und eine ‚Akademie für Erleuchtung‘, die den Anspruch hat, ‚Grundlagenwissen, Fortgeschrittenenwissen und praktische Tools für den Alltag‘ zu vermitteln (<https://www.erleuchtung.jetzt>).

Die Demokratisierung und Popularisierung von Religion im von Knoblauch beschriebenen Sinne, die sich in der Satsang-Bewegung auf prägnante Weise zeigt, ist auch auf dem Buchmarkt sichtbar, der das Diskursfeld, das sich rund um den Begriff Erleuchtung gebildet hat, widerspiegelt und mitbestimmt. Über unterschiedliche Vertriebswege wie den stationären Bucheinzelhandel oder den Online-

Handel verkauft der verbreitende Buchhandel keineswegs nur Werke von Wortführern der genannten Bewegungen oder Bestsellerautoren aus ihrem Umfeld, wie Daisetz T. Suzuki (1987) und Eckhart Tolle (1999), deren Schriften, Ratgeber auf dem Weg zur „Erleuchtungserfahrung“ und für das tägliche Leben, ins Deutsche und viele andere Sprachen übersetzt wurden und weltweit bekannt sind. Auch auf dem Sektor der Unterhaltungsliteratur ist Erleuchtung mittlerweile ein verkaufsträchtiges Schlagwort. Das ist auch insofern bedeutsam, als sich hieran einmal mehr zeigt, dass Literatur den Wandel von Religion nicht nur abbildet, sondern auch mitgestaltet. Dies geschieht auf viele verschiedene Weisen und, je nach Genre, mit zahlreichen Besonderheiten. Die rezente populäre Erzählliteratur, in der es um Erleuchtung geht, z.B. lädt dazu ein, das Erzählte in die eigene Lebenssituation zu übertragen, indem sie rein fiktive Elemente mit Referenzen auf historische und soziale Realität verbindet. Auf dieser Basis lässt sie religiöse Geltungsansprüche in den Lebensgeschichten der Protagonisten aufgehen und bietet den Lesern Anknüpfungspunkte für eigene Erfahrungen, durch die das Erzählte individualisiert, mit Leben gefüllt und so zu eigen gemacht werden kann.

Zu den prominentesten Beispielen gehört der Bestseller *Eat, Pray, Love* (2006) der US-amerikanischen Schriftstellerin Elizabeth Gilbert (\*1969), deren Reise durch Italien, Indien und Bali zu sich selbst mit Julia Roberts in der Hauptrolle der 32-jährigen Liz filmisch adaptiert wurde (Jackson 2010). In über dreißig Sprachen, so auch ins Deutsche, übersetzt, fand die Erzählung international großen Anklang und wurde in ihrer filmischen Version ein gewaltiger *box-office*-Erfolg. Sie wendet sich wiederholt der Erleuchtungsthematik zu – z.B. in Passagen über Liz' Aufenthalt in einem indischen Ashram, denen das Konzept zugrunde liegt, auf dem „Pfad der Erleuchtung“ (Gilbert 2015, S. 183) sei Anleitung durch einen religiösen Spezialisten notwendig – und wirft dabei nicht zuletzt Seitenblicke auf die „Erleuchtung des Buddha“ (Gilbert 2015, S. 229). Der Erfolg von *Eat, Pray, Love* löste ganze Tourismusströme nach Indien und Indonesien aus, insbesondere nach Bali, wo Reisende auf Liz' Spuren seither hoffen, „Balance zwischen innerem und äußerem Glück“ (Gilbert 2015, Klappentext vorne innen) zu finden – ein Tatbestand, der zeigt, wie ernst das Angebot solcher Literatur genommen wird, das Erzählte in die eigene Lebenssituation zu übertragen.

Von Gilberts Bestseller inspiriert, drängen seit Jahren mehr und mehr Titel autobiographisch fundierter Selbstfindungsliteratur auf den Buchmarkt, die in ähnlicher Weise Sinnsuche und Lebensentwürfe thematisieren. Ein großer Teil dieser Bücher ist im Grenzbereich der Unterhaltungs- zur Ratgeberliteratur angesiedelt, die – laut dem deutschen Online-Portal Statista, das Daten von Markt- und Meinungsforschungsinstitutionen sowie aus Wirtschaft und amtlicher Statistik zugänglich macht – zu den umsatzstärksten Warengruppen des deutschen Buchhandels gehören (Weidenbach 2019a und 2019b). Etliche Titel stammen aus den Kontexten des globalen Yoga und des buddhistischen Modernismus in seiner zeitgenössischen Fortsetzung, etwa, um nur zwei Beispiele aus dem deutschsprachigen Raum zu nennen, das Yoga Memoir von Suzanne Morrison (2013) *Bin ich schon erleuch-*

*tet?*, das zuerst 2011 unter dem Titel *Yoga Bitch* erschien, und der Roman *Schwer erleuchtet* von Dieter Bednarz (2017).

### Schlusswort

Weitere Beispiele aus diesen Kontexten bieten, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, der rezente deutschsprachige und der internationale Buchmarkt in großer Fülle (vgl. Renger 2019). Dabei fällt auf, dass auch unbekannte Autoren, die im Selbstverlag und über Self-Publishing-Plattformen publizieren, das Marktgeschehen und Diskursfeld um den Erleuchtungsbegriff mitbestimmen. Wenngleich die Verkaufszahlen im Bereich des Self-Publishing in der Regel niedriger sind als bei den Verlagsbüchern, erregen doch auch solche Publikationen Interesse und finden einen gewissen Absatz. Pate steht hier *The Lazy Man's Guide to Enlightenment* (1972) von Thaddeus Golas (1924–1997) – ein Kultbuch im New Age, das über Metaphern aus Physik und Kybernetik eine Verbindung zwischen kosmischen Prozessen und deren Wechselwirkung mit dem menschlichen Bewusstsein herstellt (Golas 1972). Der Essay, der im Umfeld der an psychoaktiven Drogen interessierten Hippie-Kultur entstand, war zunächst als *trip-guide* für eine mit LSD experimentierende Rezipientenschaft intendiert. Er verkaufte sich aber wider Erwarten an ein sehr viel breiteres Publikum und wurde in verschiedenen Sprachen immer wieder neu aufgelegt, u.a. auf Deutsch mit dem Titel *Der Erleuchtung ist es egal, wie du sie erlangst* (zuerst 1979). Von ihm wurden unterschiedlichste Werke inspiriert, nicht zuletzt die bekannte Anthologie *What Is Enlightenment?* von John White (\*1939), der schon vor 35 Jahren feststellte, dass „die Erleuchtungsindustrie [...] ein riesiges Geschäft“ ist (White 1988, S. 11), und postulierte: „Today, enlightenment is for everyone“ (White 1984, S. xiii). Die Sammlung enthält Texte von und zu Kultautoren des New Age wie Richard M. Bucke (1837–1902), Sri Aurobindo (1872–1950), Aldous Huxley (1894–1963) und Jiddu Krishnamurti (1895–1986) über Alan Watts (1915–1973) bis zu dem US-amerikanischen Autor Ken Wilber (\*1949), einer wichtigen Stimme im Selbstverständigungsdiskurs des spirituellen Feldes des beginnenden 21. Jahrhunderts (vgl. Baier 2016).

Bedingt durch den Erfolg von White haben Buch- und Zeitschriftenpublikationen zum Wesen der Erleuchtung und den Möglichkeiten ihrer Verwirklichung im Jahrzehnt nach dem Erscheinen der Anthologie stark zugenommen. Ein innerhalb des Diskursfeldes einflussreiches Beispiel ist das Magazin *EnlightenNext* [Nr. 42–47] (zuvor: *What Is Enlightenment?* [Nr. 1–41]), das der US-amerikanische Guru Andrew Cohen (\*1955) aus dem Umfeld der Satsang-Bewegung herausgab und das zeitweilig auch in deutscher Übersetzung vertrieben wurde (Cohen 1992–2008 und 2008–2011). Unterstützt von Presseorganen und TV-Sendern, Blogs und Internetforen, demonstrieren immer neue Publikationen auf dem Buchmarkt die populäre Sichtweise, dass Erleuchtung an keine Institution, keinen Kanon und keine Autorität gebunden ist. Sie verkünden „Erleuchtung ist möglich“ (Hawkins 2007), weisen den Weg „[v]on der Illusion zur Erleuchtung“ (Roads 2017), geben den „Schlüssel

zur Erleuchtung“ (Wendel 2013) oder bieten gar „Erleuchtung to go“ (Funck 2020) an. Dabei vermitteln sie mit Nachdruck, „[s]pirituelles Erwachen“ sei „hier und jetzt, einfach und schnell“ möglich – jene Botschaft, die Untertitel der Publikation *Erleuchtung für jedermann* ist (Rohrer 2020), deren Obertitel sich verschiedentlich als Buchtitel auch anderer Publikationen findet, so etwa auf Englisch schon des *Practical Guide to Realizing Your True Nature* von Paul Ferrini (2000). Beworben werden solche Texte gemeinsam mit Seminaren und Workshops ihrer Autoren und Autorinnen über die oben genannten Kanäle sowie eigene Homepages und soziale Netzwerke. Des Weiteren dienen der Werbung Stände auf Messen und Anzeigen in Publikumszeitschriften wie den esoterischen Magazinen *SEIN* (Aman 1995–) und *Körper Geist Seele (KGS)* (Simon-Weidner 1994–), die anfänglich nur in Printformat zirkulierten, mittlerweile aber auch digital erscheinen. Die entsprechenden Werbetexte erklären die „Essenz von Erleuchtungen“, fordern auf „Nehmen Sie das spirituelle Licht der Erleuchtung wahr!“, stellen den „Aufstieg in das höhere Schwingungs-Paradigma der Erleuchtung“ in Aussicht und verkünden: „Alles vergeht, Erleuchtung bleibt“. Angebote individuell entworfener, nicht-institutionalisierter Sinnstiftungen letzter Relevanz überwiegen dabei solche traditioneller Religionsformen.

Dass der Bezug auf asiatische Traditionen und den Buddhismus in diesen Angeboten zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, liegt nicht zuletzt daran, dass die diskursiven Prozesse, in denen der Begriff Erleuchtung eine Essentialisierung als globales Phänomen erfahren hat, von Produkten der Popkultur wie Kinofilmen und TV-Serien, Comics und Popmusik mitgetragen werden. Ein besonders bekanntes Beispiel aus dem Bereich der Mangaproduktion ist die zehnbändige Buddha-Serie des weltweit verlegten ‚japanischen Walt Disney‘ oder ‚Gott der Comics‘ Osamu Tezuka (1928–1989), die auf Deutsch im Carlsen-Verlag erschien (vgl. insbes. Tezuka 2013). Seit den 1990er Jahren hat mit den ökonomischen, kulturellen und sozialen Interaktionen zwischen den Kontinenten der Konsum solcher Produkte quer über den Globus erheblich zugenommen. John Whites Botschaft „Today, enlightenment is for everyone“ vermochte sich daher über zahlreiche popkulturelle Darstellungsmedien global zu verbreiten. Von den vielen buddhistischen Filmen, die Erleuchtung thematisieren (vgl. Renger 2014), sei nur an das international erfolgreiche Roadmovie *Erleuchtung garantiert* (Dörrie 1999a) erinnert, das Doris Dörrie (\*1955) nach der Erzählungssammlung *Samsara* (Dörrie 1996) etwa zeitgleich mit ihrem thematisch verwandten Roman *Was machen wir jetzt?* (Dörrie 1999b) herausbrachte. Unter Überblendung von Stereotypen und Klischees der japanischen, amerikanischen und europäischen Kultur lässt die Regisseurin darin die Brüder Uwe (Uwe Ochsenknecht) und Gustav (Gustav-Peter Wöhler) auf der Suche nach Erleuchtung im Sojiji-Tempel in Japan meditieren – und, bei aller Ironie, mit der die Suche dargestellt wird, jeweils zu sich finden. Dabei erlaubt die Unschärfe und Diffusität des Erleuchtungsbegriffs vieles anzusprechen, ohne es konkret zu benennen.

Kurzum: Wenn also im Jahr 2020 eine populäre Zeitschrift wie das eingangs genannte Magazin *natürlich* einen mehrseitigen Artikel mit dem – von Golas ge-

liehenen – Titel *Der Erleuchtung ist es egal, wie man sie erlangt* enthält (Müller 2020), ist das nicht weiter verwunderlich. Lautet doch die Losung eines höchst medienaffinen Teilbereichs der populären Spiritualität, wie sie Knoblauch beschrieben hat: „Erleuchtung ist für alle da!“

## Literatur

- Adelung, J. C. (1774): Erleuchten. In: Ders.: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Erster Theil, von A–E. Leipzig, Sp. 1770.
- Aland, B./Aland, K. (Hg.) (2012): *Novum Testamentum Graece*. Nestle-Aland. 28. Aufl. Stuttgart.
- Aman, E. (Hg.) (1995–): *SEIN. Bewusstsein intelligent leben*. Berlin.
- Assmann, A. (2010): Mangel, Makel und das Wortfeld der Vollkommenheit. In: Dies./Assmann, J. (Hg.): *Vollkommenheit. Archäologie der literarischen Kommunikation X*. München, S. 27-41.
- Baier, K. (2016): „Nicht-duales Bewusstsein und göttliche Schizophrenie“. Ken Wilbers Erleuchtungsdenken. In: A.-B. Renger (Hg.): *Erleuchtung. Kultur- und Religionsgeschichte eines Begriffs*. Freiburg im Br., S. 203-233.
- Bangen, J. O. (2015): Zum Begriff der Erleuchtung in der Satsang-Szene Berlins. Fallstudie anhand des „forum erleuchtung. Erleuchtung und soziales Leben“ (22.–24. August 2014). Freie wissenschaftliche Arbeit zur Erlangung eines Mastergrades am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin im Masterstudiengang Religionswissenschaft. Unveröff. Ms.
- Baumann, M. (2015): Buddhismus in Europa – Geschichte und die zweite Immigrantengeneration. In: *Migration und soziale Arbeit*, 37,1 (2015), S. 38-44.
- Bechert, H./Mabbett, I. W./Klimkeit, H.-J./Ensink, J./Kieffer-Pülz, P./Hartmann, J.-U./Lienhard, S./Bronkhorst, J. (2000): *Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*. Stuttgart.
- Bednarz, D. (2017): *Schwer erleuchtet. Roman*. München.
- Beierwaltes, W. (1961): Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 15,3, S. 334-362.
- Beierwaltes, W. (1965): *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt/M.
- Beierwaltes, W. (1972): Erleuchtung. In: J. Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2. Darmstadt, Sp. 712-717.
- Berger, P. L. (1999): The Desecularization of the World: A Global Overview. In: Ders. (Hg.): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, S. 1-18.
- Bergunder, M. (2016): “Religion” and “Science” within a Global Religious History. In: *Aries* 16,1, S. 86-141.
- Berman, M. (1983): *Wiederverzauberung der Welt: am Ende des Newton’schen Zeitalters*. München.
- Berner, U. (1998): *Mysterien/Mysterienreligion*. In: H. Cancik/B. Gladigow/K.-H. Kohl (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 4. Stuttgart, S. 169-173.
- Bierl, A. (2010): Antike Mysterien – ein Weg zur Vollkommenheit und die literarische Verarbeitung in Apuleius’ *Metamorphosen*. In: A. Assmann/J. Assmann (Hg.): *Vollkommenheit. Archäologie der literarischen Kommunikation X*. München, S. 83-106.
- Blumenberg, H. (1957): Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung. In: *Studium Generale* 10,1, S. 432-447.
- Böhtlingk, O./Roth, R. (1868a): बुद्ध *budh*, बोधि *bodhi*. In: *Kaiserliche Akademie der Wissenschaften (Hg.): Sanskrit-Wörterbuch. Theil 5*. St. Petersburg, Sp. 102-104 (*budh*), 126 (*bodhi*).
- Böhtlingk, O./Roth, R. (1868b): मुच् *muc*. In: *Kaiserliche Akademie der Wissenschaften (Hg.): Sanskrit-Wörterbuch. Theil 5*. St. Petersburg, Sp. 810-819.

- Burkert, W. (1990): *Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt*. München.
- Burnet, I. (Hg.) (1907): *Platonis Opera. Tomus V: Tetralogiam IX, Definitiones et Spuria Continens*. Oxford.
- Burnouf, E. (1844): *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*. Paris.
- Campbell, A. (1975): *The Mechanics of Enlightenment: An Examination of the Teaching of Maharishi Mahesh Yogi*. London.
- Cancik, H. (1998): *Mysterien/Mystik*. In: H. Cancik/B. Gladigow/K.-H. Kohl (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 4. Stuttgart, S. 174-178.
- Carus, P. (1895a): *The Gospel of Buddha According to Old Records [1894]*. 6. Aufl. Chicago.
- Carus, P. (1895b): *Das Evangelium Buddhas nach alten Quellen erzählt*. Leipzig.
- Carus, P. (1896): *The Dharma, or The Religion of Enlightenment: an Exposition of Buddhism*. Chicago.
- Carus, P. (1908): *Buddha-Dharma: eine Auslegung des Buddhismus zur Einführung in die Religion der Erleuchtung*. Leipzig.
- Clarke, J. J. (1997): *Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asian and Western Thought*. London.
- Cohen, A. (Hg.) (1992–2008): *What is Enlightenment?*, Nr. 1-41.
- Cohen, A. (Hg.) (2008–2011): *EnlightenNext. The Magazine for Evolutionaries*, Nr. 42-47.
- Cohen, R. S. (2006): *Beyond Enlightenment. Buddhism, Religion, and Modernity*. London.
- Conrad, S./Randeria, S. (2013): *Einleitung: Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt*. In: Dies./R. Römhild (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. 2. Aufl. Frankfurt/M., S. 32-70.
- Dehn, U. (2005): *Suche nach der eigenen Mitte – östliche Religiosität im Westen*. In: R. Hempelmann/U. Dehn/A. Fincke/M. Nüchtern/M. Pöhlmann/H.-J. Ruppert/M. Utsch (Hg.): *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*. Vollst. überarb. Neuausgabe. Gütersloh, S. 310-408.
- Dörrie, D. (1996): *Samsara*. Zürich.
- Dörrie, D. (R.) (1999a): *Erleuchtung garantiert. Deutschland*.
- Dörrie, D. (1999b): *Was machen wir jetzt?* Zürich.
- Duden (2011): *Erleuchtung*. In: Dudenredaktion (Hg.): *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*. 7., neu bearb. und erw. Aufl. Mannheim, S. 538.
- Eberhard, J. A. (1802): 160. *Aufklärung. Erleuchtung*. In: Johann August Eberhards *Synonymisches Handwörterbuch der deutschen Sprache: für alle, die sich in dieser Sprache richtig ausdrücken wollen; nebst einer ausführlichen Anweisung zum nützlichen Gebrauche desselben*. Halle, S. 55.
- Elsas, C. (1999): *Erleuchtung I. Religionswissenschaftlich*. In: H.-D. Betz/D. S. Browning/B. Janowski/E. Jüngel (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4., völlig neu bearb. Aufl. (RGG 4). Bd. 2. Tübingen, Sp. 1429-1430.
- Elsas, C./Mühling-Schlapkohl, M./Marquardt, M./Mürmel, H. (1999): *Erleuchtung*. In: H.-D. Betz/D. S. Browning/B. Janowski/E. Jüngel (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4. völlig neu bearb. Aufl. (RGG 4). Bd. 2. Tübingen, Sp. 1429-1432.
- Eusterschulte, A. (2016): *Verbum quod intus lucet – Zur Theorie der Illumination bei Augustinus*. In: A.-B. Renger (Hg.): *Erleuchtung. Kultur- und Religionsgeschichte eines Begriffs*. Freiburg im Br., S. 73-92.
- Ferrini, P. (2000): *Enlightenment for Everyone. A Practical Guide to Realizing Your True Nature*. Greenfield.
- Forsthoefel, T. A./Humes, C. A. (Hg.) (2005): *Gurus in America*. Albany.
- Freiberger, O./Kleine, C. (2011): *Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung*. Göttingen.
- Funck, A. (2020): *Erleuchtung to go – Ein Wohlfühlbuch für Nicht-Spirituelle*. Luxembourg.
- Gilbert, E. (2006): *Eat, Pray, Love: one woman's search for everything across Italy, India and Indonesia*. New York.

- Gilbert, E. (2015): *Eat, Pray, Love: Eine Frau auf der Suche nach allem quer durch Italien, Indien und Indonesien*. 6. Aufl. Berlin.
- Golas, T. (1972): *The Lazy Man's Guide to Enlightenment*. Palo Alto.
- Golas, T. (1979): *Der Erleuchtung ist es egal, wie du sie erlangst*. Basel.
- Graf, F. (2000): *Mysteria*. In: H. Cancik/H. Schneider (Hg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Bd. 8. Stuttgart, S. 611-626.
- Grimm, J./Grimm, W. (1862): *erleuchten*. In: *Dies.: Deutsches Wörterbuch*. Bd. 3. Leipzig, Sp. 903-904.
- Haack, F.-W. (1982): *Guruismus und Guru-Bewegungen*. München.
- Harder, R. (Hg.) (1964): *Plotins Schriften*. Bd. 3a: *Die Schriften 1-54 der chronologischen Reihenfolge. Text und Übersetzung*. Hamburg.
- Hawkins, D. R. (2007): *Erleuchtung ist möglich: Wie man die Ebenen des Bewusstseins durchschreitet*. Wasserburg.
- Heil, G./Ritter, A. M. (Hg.) (2012): *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae (= Corpus Dionysiacum 2)*. 2., überarb. Aufl. Berlin, Boston.
- Heine, R.: *Netzwerk Erleuchtung*, <http://netzwerk-erleuchtung.blogspot.com> (letzter Aufruf 15.09.2020)
- Henry, P./Schwyzer, H.-R. (Hg.) (1973): *Plotini Opera. Tomus iii: Enneas vi*. Leiden.
- Hesse, H. (2001): *Siddhartha*. In: V. Michels (Hg.): *Hermann Hesse. Sämtliche Werke*. Bd. 3. Frankfurt/M., S. 369-472.
- Hornig, G. (1980): *Perfektibilität. Eine Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutschsprachigen Literatur*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24, S. 221-257.
- Humes, C. A. (2005): *Maharishi Mahesh Yogi: Beyond the TM Technique*. In: T. A. Forsthoefel/C. Humes (Hg.): *Gurus in America*. Albany, S. 55-79.
- Hummel, R. (1996): *Gurus, Meister, Scharlatane. Zwischen Faszination und Gefahr*. Freiburg im Br.
- Hutter, M. (Hg.) (2016): *Der Buddhismus II. Theravāda-Buddhismus und Tibetischer Buddhismus*. Stuttgart.
- Hutter, M. (Hg.) (2018): *Der Buddhismus III. Ostasiatischer Buddhismus und Buddhismus im Westen*. Stuttgart.
- Jackson, P. (R.) (2010): *Eat Pray Love*. USA.
- Kapstein, M. T. (2004): *Rethinking Religious Experience: Seeing the Light in the History of Religions*. In: Ders. (Hg.): *The Presence of Light: Divine Radiance and Religious Experience*. Chicago, S. 265-299.
- Kimura, K. (1937): *satori*. In: Ders.: *Großes Japanisch-Deutsches Wörterbuch, Wa-Doku dajiten*. Tokyo, S. 1931.
- King, R. (1999): *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"*. London.
- Kippenberg, H. G. (1983): *Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert*. In: Ders./B. Gladigow (Hg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München, S. 9-28.
- Klein, M. (2016): *„Lebst du noch oder leuchtest du schon?“* In: *Deutschlandfunk, Tag für Tag vom 30.08.2016*, [https://www.deutschlandfunk.de/schillernder-begriff-lebst-du-noch-oder-leuchtest-du-schon.886.de.html?dram:article\\_id=364393](https://www.deutschlandfunk.de/schillernder-begriff-lebst-du-noch-oder-leuchtest-du-schon.886.de.html?dram:article_id=364393) (letzter Aufruf 22.01.2021).
- Knauber, A. (1972): *Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der Paidagogos des Clemens von Alexandrien*. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 23,4, S. 311-334.
- Knoblauch, H. (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt/M.
- Knoblauch, H. (2010): *Vom New Age zur populären Spiritualität*. In: D. Lüddeckens/R. Walthert (Hg.): *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*. Bielefeld, S. 149-174.

- Knoblauch, H. (2013): Populäre Spiritualität und Meditation. In: A.-B. Renger/Ch. Wulf (Hg.): Meditation in Religion, Therapie, Ästhetik, Bildung. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 22,2, S. 76-87.
- Kreuzer, J. (2016): Das Licht als Metapher in der Philosophie. In: Ó. Loureda (Hg.): Licht. Vorlesungsreihe im Studium Generale Heidelberg. Heidelberg, S. 63-84.
- Lopez, D. S. Jr. (2010): Introduction to the Translation. In: E. Burnouf: Introduction to the History of Indian Buddhism. Translated by K. Buffetrille and D. S. Lopez Jr. Chicago, S. 1-27.
- Masuzawa, T. (2005): The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago.
- Mauthner, F. (1919): Der letzte Tod des Gautama Buddha. In: Ders.: Ausgewählte Schriften, 5. Band: Der letzte Tod des Gautama Buddha. Aus dem Märchenbuch der Wahrheit. Stuttgart, S. 2-119.
- Mayrhofer, M. (1996a): BODH. In: Ders.: Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen. Bd. 2. Heidelberg, S. 233-235.
- Mayrhofer, M. (1996b): MOC. In: Ders.: Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen. Bd. 2. Heidelberg, S. 382.
- McMahan, D. L. (2008): The Making of Buddhist Modernism. Oxford.
- McMahan, D. L./Braun, E. (Hg.) (2017): Meditation, Buddhism, and Science. New York.
- Meyer, A. (1910): Erleuchtung, innere. In: F. M. Schiele/L. Zscharnack (Hg., unter Mitwirkung von H. Gunkel/O. Scheel): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung (RGG 1). Bd. 2. Tübingen, Sp. 469-473.
- Meyer, C. J. (1904): Erleuchtung. In: Meyers Großes Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens. Bd. 6. 6., gänzlich Neubearb. und verm. Aufl. Leipzig, S. 53.
- Mohr, H. (1999): Licht/Erleuchtung. In: C. Auffarth/J. Bernard/H. Mohr (Hg.): Metzler-Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Bd. 2. Stuttgart, S. 332-336.
- Morrison, S. (2011): Yoga Bitch: One Woman's Quest to Conquer Skepticism, Cynicism, and Cigarettes on the Path to Enlightenment. New York.
- Morrison, S. (2013): Bin ich schon erleuchtet? Jung, skeptisch, koffeinesüchtig und auf der Suche nach dem Yoga-Glück. Frankfurt/M.
- Mühling-Schlapkohl, M. (1999): Erleuchtung. II. Religionsphilosophisch. In: H. D. Betz/D. S. Browning/B. Janowski/E. Jüngel (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4., völlig neu bearb. Aufl. (RGG 4). Bd. 2. Tübingen, Sp. 1430-1431.
- Müller, F. (2020): Der Erleuchtung ist es egal, wie man sie erlangt. In: natürlich 03/2020, S. 18-21.
- Müller, [F.] M. (1857): Buddhism and Buddhist Pilgrims. A Review of M. Stanislas Julien's "Voyages des Pelerins Bouddhistes." London.
- Müller, [F.] M. (1869): Buddhistische Pilger. In: Ders.: Essays. Bd. 1. Leipzig, S. 205-241.
- Müller, F. M. (Hg.) (1879–1910): Sacred Books of the East. Translated by Various Oriental Scholars, 50 Bde. Oxford.
- Mürmel, H. (1999): Erleuchtung. IV. Buddhismus. In: H. D. Betz/D. S. Browning/B. Janowski/E. Jüngel (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4., völlig neu bearb. Aufl. (RGG 4). Bd. 2. Tübingen, Sp. 1432.
- Nehring, A. (2012): Postkoloniale Religionswissenschaft. Geschichte – Diskurse – Alteritäten. In: J. Reuter/A. Karentzos (Hg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies. Wiesbaden, S. 327-342.
- Nehring, A. (2019a): Europäische Religionsgeschichte. Achtsamkeit im globalen Diskurs. In: M. Meyer-Blanck (Hg.): Christentum und Europa. Leipzig, S. 748-762.
- Nehring, A. (2019b): Populäre Spiritualität – Achtsamkeit als neue Religion? In: R. Daniel/J. Haber/C. Neuen (Hg.): Lust auf Zukunft trotz Sorge und Zweifel. Osterfeldern, S. 112-136.
- Neumann, K. E. (Hg.) (1922): Die Reden Gotamo Buddhos, aus der mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons. 3 Bde. München.
- Neumann, K. F. (1834): Coup d'oeil historique sur les peuples et la littérature de l'Orient. In: Nouveau Journal Asiatique 14, S. 39-73, 81-114.

- Neumann, K. F. (1835): Buddhism and Shamanism. In: Asiatic Journal and Monthly Register 16, S. 124-126.
- Olcott, H. S. (1881): A Buddhist Catechism. According to the Canon of the Southern Church. London.
- Olcott, H. S. (1887): Ein buddhistischer Katechismus nach dem Kanon der Kirche des südlichen Indiens. Leipzig.
- Olcott, H. S. (1908): A Buddhist Catechism. Approved and Recommended for Use in Buddhist Schools by H. Sumangala. 42. Aufl. Colombo.
- Oldenberg, H. (1881): Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Berlin.
- Pollack, D./Pickel, G. (1999): Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. In: Zeitschrift für Soziologie, 28,6, S. 465-483.
- Prohl, I. (2010): Zen für Dummies. Weinheim.
- Rakow, K. (2014): Transformationen des tibetischen Buddhismus im 20. Jahrhundert. Chögyam Trungpa und die Entwicklung von Shambhala Training. Göttingen.
- Randeria, S. (1999): Geteilte Geschichte und verwobene Moderne. In: J. Rüsen/H. Leitgeb/N. Jegelka (Hg.): Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung. Frankfurt/M., S. 87-96.
- Renger, A.-B. (Hg.) (2015): Buddhism and Film. Special Issue, Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal 15,1.
- Renger, A.-B. (Hg.) (2016): Erleuchtung. Kultur- und Religionsgeschichte eines Begriffs. Freiburg im Br.
- Renger, A.-B. (2019): Schwer erleuchtet – Moderner Buddhismus, transkulturelle Verflechtungen und populäre Erzählkultur. In: W. Braungart/J. Jacob/J.-H. Tüek (Hg.): Literatur/Religion. Bilanz und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsgebietes. Stuttgart, S. 221-249.
- Renger, A.-B. (2020): Buddhismus. 100 Seiten. Stuttgart.
- Riesebrodt, M. (2000): Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. München.
- Rigopoulos, A. (Hg.) (2007): Guru: The Spiritual Master in Eastern and Western Traditions. Authority and Charisma. New Delhi.
- Roads, M. J. (2017): Von der Illusion zur Erleuchtung. Heppenheim.
- Rohrer, K. (2020): Erleuchtung für jedermann. Spirituelles Erwachen, hier und jetzt, einfach und schnell, <https://www.erleuchtunghierundjetzt.ch> (letzter Aufruf 15.09.2020).
- Rudat, L./Heine, R.: Netzwerk Erleuchtung, <https://www.erleuchtung.jetzt> (letzter Aufruf 15.09.2020).
- Ruh, K. (1987): Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 1987, Heft 2). München.
- Ruh, K. (1990–1999): Geschichte der abendländischen Mystik. 4 Bde. München.
- Schuddeboom, F. L. (2008): Greek Religious Terminology – Telete & Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg. Leiden.
- Sigalow, E. (2019): American JewBu: Jews, Buddhists, and Religious Change. Princeton.
- Simon-Weidner, S. (Hg.) (1994–): Körper Geist Seele (KGS). Berlin.
- Stählin, O. (Hg.) (1905): Clemens Alexandrinus, Bd. 1: Protrepticus und Paedagogus. Leipzig.
- Stalph, J. u.a. (2015): 見性 *kenshō*. In: J. Stalph/I. Hijiya-Kirschner/W. E. Schlecht/K. Ueda (Hg.): Großes Japanisch-Deutsches Wörterbuch (GJDW). Bd. 2. München, S. 795.
- Stiglmayr, J. (Hg.) (1911): Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien. Aus dem Griech. übers. Kempten.
- Strauss, C. T. (1921): Buddha und seine Lehre. Leipzig.
- Süss, J. (1994): Zur Erleuchtung unterwegs. Neo-Sannyasin in Deutschland und ihre Religion. Berlin.
- Suzuki, D. T. (1987): Satori: der Zen-Weg zur Befreiung. Die Erleuchtungserfahrung im Buddhismus und im Zen. Bern.
- Tezuka, O. (2013): Buddha. Bd. 6: Die Erleuchtung. Hamburg.
- Tolle, E. (1999): The Power of Now – A Guide to Spiritual Enlightenment. Novato.
- Tolle, E.: Eckart Tolle Jetzt, <https://www.eckharttolle.jetzt> (letzter Aufruf 15.09.2020).

- Trisch, W. (Hg.) (1955): Dionysius Areopagita. Die Hierarchien der Engel und der Kirche. Einführung von H. Ball. Übers., mit Einl. u. Kommentar versehen. München.
- Uhlmann, G. (2016): Diskursive Arbeit und Erleuchtung bei Platon. In: A.-B. Renger (Hg.): Erleuchtung. Kultur- und Religionsgeschichte eines Begriffs. Freiburg im Br., S. 49-71.
- Umlauf, W.: Jetzt-TV, gelebte Weisheit, <https://www.jetzt-tv.net/index.php?id=home> (letzter Aufruf 15.09.2020).
- Urban, H. (2015): Zorba the Buddha: Sex, Spirituality, and Capitalism in the Global Osho Movement. Oakland.
- Utsch, M. (2005): Behandlungsziel Erleuchtung: Die Satsang-Bewegung. In: R. Hempelmann/U. Dehn/A. Fincke/M. Nüchtern/M. Pöhlmann/H.-J. Ruppert/M. Utsch (Hg.): Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Vollst. überarb. Neuausgabe. Gütersloh, S. 180-189.
- Utsch, M. (2016): Die Satsang-Szene boomt. Kritische Anmerkungen. In: Materialdienst. Zeitschrift für Weltanschauungsfragen, 79,5, S. 183-188.
- Veuthey, L./De la Virgen del Carmen, E. (1971): Illumination. In: A. Rayez/A. Derville/A. Solignac (Hg.): Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Bd. 7/2. Paris, Sp. 1330-1367.
- Vickers, A. (2012): Bali. A Paradise Created. 2. Aufl. North Clarendon.
- Wagner, F. (1982): Erleuchtung. In: G. Krause/G. Müller (in Gemeinschaft mit H. R. Balz u.a.) (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. 10. Berlin, S. 164-174.
- Wahrig, G. u.a. (1991): Erleuchtung. In: Dies. (Hg.): Deutsches Wörterbuch, Jubiläumsausgabe. Gütersloh, S. 430.
- Weber, M. (1919): Wissenschaft als Beruf. In: Ders.: Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund. Erster Vortrag. München.
- Weidenbach, B. (2019a): Statistiken zum Buchmarkt, 11.11.2019. In: Statista. Medien & Marketing, Verlagswesen & Buchmarkt. <https://de.statista.com/themen/1069/buchmarkt/> (letzter Aufruf 01.03.2020).
- Weidenbach, B. (2019b): Statistiken zur Belletristik, 11.10.2019. In: Statista. Medien & Marketing, Verlagswesen & Buchmarkt; <https://de.statista.com/themen/1988/belletristik/> (letzter Aufruf 15.03.2020).
- Weigand, F. L. K. (1840): 631. Erleuchtung. Aufklärung. In: Wörterbuch der Deutschen Synonymen. Bd. 1. Mainz, S. 387.
- Wendel, U. (2013): Schlüssel zur Erleuchtung. Berlin.
- White, J. (Hg.) (1984): What Is Enlightenment? Exploring the Goal of the Spiritual Path. Los Angeles.
- White, J. (Hg.) (1988): Was ist Erleuchtung? Freiburg im Br.
- Wilke, A. (2016): Variationen zum Thema ‚Erleuchtung‘ im Hinduismus: Termini befreiten Wissens und Lichtsymbolik im Advaita-Vedānta und Śaiva-Tantra. In: A.-B. Renger (Hg.): Erleuchtung: Kultur- und Religionsgeschichte eines Begriffs. Freiburg im Br., S. 297-330.
- Woschitz, K. M. (1995): Erleuchtung als philosophische und theologische Metapher. In: Ders./Liebmann, M./Renhart, E. (Hg.): Metamorphosen des Eingedenkens. Gedenkschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz 1945–1995. Graz, S. 141-172.
- Zedler, J. H. (1734): Erleuchten. In: Ders.: Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste. Bd. 8. Halle, Sp. 1691-1692.